

# Und der Meister sprach ...

DIE DARSTELLUNG DES KONFUZIUS IN TEXTEN DER ZHANGUO- UND  
FRÜHEN HAN-ZEIT

INAUGURAL-DISSERTATION  
ZUR ERLANGUNG DES DOKTORGRADES  
DER PHILOSOPHIE AN DER LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT  
MÜNCHEN

VORGELEGT VON  
CHRISTIANE HAUPT

1. Gutachter: Prof. Dr. Hans van Ess
  2. Gutachter: Prof. Robert Gassmann
- Prüfung: 24.07.2006

## *Danksagung*

Diese Studie wäre nicht zustande gekommen ohne die Hilfe vieler Menschen, die auf jeweils eigene Weise zu ihrem Gelingen beigetragen haben:

Für ihre Unterstützung bei meinen Fragen danke ich Dr. Matthias Richter, Dr. Maria Khayutina und Professor David Schaberg. Mit Professor Stephen Durrant verbrachte ich einen anregenden und motivierenden Nachmittag in der Münchner Glyptothek. Professor Dr. Kai Vogelsang sowie Dr. Judith Suwald gilt mein besonderer Dank, da sie mit ihren kreativen Anmerkungen den gesamten Entstehungsprozess begleitet haben. Meinem Zweitgutachter Professor Dr. Robert Gassmann möchte ich ebenfalls Dank aussprechen, da er für diese Aufgabe spontan zur Verfügung stand. Für die gründliche Lektüre des Manuskripts danke ich Marlisa Thumm sehr herzlich. Der Konrad-Adenauer-Stiftung gilt mein Dank für dreijährige finanzielle Unterstützung. Doch vor allen möchte ich meinem Betreuer Professor Dr. Hans van Ess danken, der mit seinem großen Wissen, seinen innovativen Ideen und mit großer Geduld die Arbeit durch ihre Irrungen und Wirrungen führte. Abschließend möchte ich noch Jörg Müller meinen herzlichsten Dank aussprechen: Er hatte den schwierigsten Part dieser Dissertation zu tragen – nämlich mich!

Die Schuld an sämtlichen Fehlern und Mängeln dieser Arbeit bleibt allerdings bei niemand anderem als mir selbst.

Die Arbeit möchte ich dem Andenken an meine Freundin Sabine Grüneklee und an meinen Vater Günter Haupt widmen. Beiden war es nicht vergönnt, die Fertigstellung dieser Arbeit miterleben zu dürfen.

# Inhaltsverzeichnis

<b>1 Die Frage nach dem historischen Konfuzius</b>	<b>7</b>
<b>1.1 Das Lunyu 論語</b>	<b>10</b>
1.1.1 Die verschiedenen Versionen des <i>Lunyu</i>	12
1.1.2 Archäologische Funde	13
<b>1.2 Anekdotische Überlieferung neben dem Lunyu</b>	<b>15</b>
1.2.1 Konfuzius' Schüler und die Überlieferung	16
<b>1.3 Fragestellung der Arbeit</b>	<b>18</b>
1.3.1 Vorüberlegungen	18
1.3.2 Vorgehensweise	20
1.3.3 Einige Anmerkungen zu Begriffen der Gattung	23
<b>2 Konfuzius im Zuozhuan 左傳</b>	<b>27</b>
<b>Zhongni und die Riten</b>	<b>27</b>
<b>2.1 Konfuzius-Darstellung im Zuozhuan</b>	<b>28</b>
2.1.1 Konfuzius und seine Schüler	28
2.1.2 Konfuzius und die Politik	33
2.1.3 Konfuzius als Berater der Familie Jisun	37
<b>2.2 Die Urteile des Konfuzius (Exemplum)</b>	<b>39</b>
<b>2.3 Diesseitiges und Jenseitiges in der Konfuzius-Darstellung</b>	<b>42</b>
2.3.1 Konfuzius und die Riten	42
2.3.2 Exkurs: Die Konfuzius-Darstellung im <i>Guoyu</i>	45
2.3.3 Der Fang des Einhorns	48
<b>2.4 Das Konfuzius-Bild des Zuozhuan in der späteren Überlieferung</b>	<b>50</b>
<b>3 Konfuzius im Mengzi 孟子</b>	<b>53</b>
<b>Wie der Meister einen Staat verlässt ...</b>	<b>53</b>
<b>3.1 Die Konfuzius-Tradition des Mengzi</b>	<b>53</b>
3.1.1 Kannte Mengzi eine Vorform des <i>Lunyu</i> ?	53
3.1.2 Zengzi als Lehrer des Mengzi?	55
<b>3.2 Die Darstellung des Konfuzius</b>	<b>59</b>
3.2.1 Die Worte des Konfuzius	59
3.2.2 Konfuzius und seine Schüler	64
3.2.3 Konfuzius als wandernder Gelehrter	65
3.2.4 Konfuzius und das <i>Chunqiu</i>	68
<b>3.3 Die Darstellung des Konfuzius – Parallelen in Mengzis Biografie</b>	<b>69</b>
<b>4 Konfuzius im Xunzi 荀子</b>	<b>71</b>
<b>Der Meister und der Staatsdienst</b>	<b>71</b>
<b>4.1 Die Schulbildung nach Konfuzius</b>	<b>74</b>
4.1.1 Kritik an den Schülern des Konfuzius	74

4.1.2 Der Schüler Zigong 子弓	75
4.1.3 Zengzi – ein Schüler des Konfuzius?	78
<b>4.2 Die Darstellung des Konfuzius</b>	<b>83</b>
4.2.1 Anekdotisches Material	83
Schwierigkeiten zwischen Chen und Cai	83
4.2.2 Konfuzius als Lehrer	90
4.2.3 Der Justizminister von Lu	91
4.2.4 Konfuzius im Gespräch mit Herzog Ai	94
<b>4.3 Politische Ambitionen des Xunzi – Konfuzius als Modell?</b>	<b>95</b>
<b>5 Konfuzius im Hanshi waizhuan 韓詩外傳</b>	<b>99</b>
<b>Erste Textbefunde für das Lunyu 論語</b>	<b>99</b>
<b>5.1 Anekdotensammlungen der Frühen Han-Zeit</b>	<b>99</b>
<b>5.2 Quellen für das Konfuzius-Bild</b>	<b>101</b>
5.2.1 Das Lunyu als Quelle?	101
5.2.2 Mengzi als Quelle	107
<b>5.3 Konfuzius und seine Schüler</b>	<b>109</b>
5.3.1 Bezeichnungen für Konfuzius	109
5.3.2 Die Schüler des Konfuzius	111
<b>5.4 Darstellung des Konfuzius</b>	<b>114</b>
5.4.1 Lehrgespräche	114
5.4.2 Schwierigkeiten zwischen Chen und Cai	117
5.4.3 Geschichten vom Weinen	120
<b>5.5 Beginn der schriftlichen Fixierung?</b>	<b>123</b>
<b>6. Das Lunyu in der Frühen Han-Zeit</b>	<b>125</b>
<b>6.1 Thesen zur Entstehung des Lunyu</b>	<b>125</b>
<b>6.2. Lunyu-Parallelen im Zuozhuan</b>	<b>127</b>
<b>6.3 Lunyu-Parallelen im Mengzi</b>	<b>129</b>
<b>6.4 Lunyu-Parallelen im Xunzi</b>	<b>134</b>
<b>6.5 Lunyu-Parallelen im Hanshi waizhuan</b>	<b>135</b>
<b>6.6 Das Lunyu in der Frühen Han-Zeit</b>	<b>140</b>
<b>7. Die Konfuzius-Biografie des Sima Qian 司馬遷</b>	<b>145</b>
<b>Das Lunyu 論語 als Quelle</b>	<b>145</b>
<b>7.1 Sima Qians Konfuzius-Biografie</b>	<b>146</b>
7.1.1 Konfuzius als Lehrer	147
7.1.2 Konfuzius als erfolgreicher Staatsmann	150
7.1.3 Konfuzius als wandernder Gelehrter	156
7.1.4 Schwierigkeiten zwischen Chen und Cai	160
<b>7.2 Die Lunyu-Vorlage des Sima Qian</b>	<b>165</b>
<b>8 Zusammenfassung und Bewertung</b>	<b>171</b>
<b>Rückschlüsse auf die Entstehung des Lunyu</b>	<b>171</b>
<b>8.1 Biografische Informationen über Konfuzius</b>	<b>172</b>

<b>8.2 Die Schüler des Konfuzius</b>	<b>174</b>
<b>8.3 Der Wachstumsprozess des Lunyu</b>	<b>175</b>
<i>Anhang: Textgeschichte</i>	<b>179</b>
<b>Textgeschichte des Chunqiu und des Zuozhuan</b>	<b>179</b>
Autor und Textgeschichte des <i>Zuozhuan</i>	183
<b>Einige Anmerkungen zur Textgeschichte Mengzi</b>	<b>186</b>
<b>Einige Anmerkungen zur Textgeschichte des Xunzi</b>	<b>193</b>
<b>Einige Anmerkungen zur Textgeschichte des Hanshi waizhuan</b>	<b>198</b>
<b>Einige Anmerkungen zur Textgeschichte des Shiji</b>	<b>201</b>
<i>Bibliographie</i>	<b>205</b>

# 1 Die Frage nach dem historischen Konfuzius

Konfuzius (551–479 v. Chr.) hat – so wird es in China bis auf den heutigen Tag gerne dargestellt – wie niemand sonst die chinesische Geistesgeschichte geprägt. Mehr als 2000 Jahre war seine Lehre das Fundament der chinesischen Ethik und des sozialen Lebens, seine Weisheit und Weitsicht prägten das Kaiserreich.

Konfuzius lebte in einer Zeit des politischen Zerfalls. China bestand in dieser Periode aus Einzelstaaten, die unter einander um die Vorherrschaft kämpften. Konfuzius' Lehren waren zu seinen Lebzeiten vermutlich deshalb so populär, da er scheinbar in den chaotischen Zeiten des in Einzelstaaten zerfallenen chinesischen Reiches fähig war, Wege aufzuzeigen, wie man inmitten komplizierter gesellschaftlicher Umstände ein gelungenes Leben führen konnte. Vermutlich war er kein gestalterischer oder systematischer Denker. Er schuf weder ein Gesellschaftsprogramm, dem andere folgen sollten, noch eine Religion. Vielmehr scheint er überzeugend gewesen sein, wenn er in seiner Welt über das Leben sprach, und hat andere dafür gewonnen, die Welt, so wie er, auf ganz bestimmte Weise zu betrachten. Doch vor allem scheint Konfuzius nach seinem Tod eine besonders hohe identitätsstiftende Wirkung gehabt zu haben. Keine Person wird in der Literatur der Zhangou- und Han-Zeit so häufig genannt, wie er. Er gilt als Archetyp des Gelehrten und Meisters in den chinesischen Schriften. Als der Begründer der *Ru* 儒 taucht Konfuzius als Weiser in den Texten dieser Gruppierung auf. Er war der streitbare Lehrer, gegen den sich die Mohisten formierten. Zhuangzi, Han Feizi und die Autoren des *Lüshi chunqiu* legten ihm ihre eigenen Lehren in den Mund, und für die Autoren des *Zuozhuan* 左傳, *Gongyang* 公羊 und *Guliang* 谷梁 war er eine unantastbare Autorität. Bis zur Frühen Han-Zeit (206 v.Chr.–9) waren mehr Anekdoten über Konfuzius im Umlauf als über jede andere Person in der chinesischen Geistesgeschichte.

Doch wer war dieser Konfuzius? Er soll 551 v. Chr. in dem kleinen Staat Lu im heutigen Shandong geboren worden sein. Vermutlich hatte er verschiedene politische Ämter in seinem Heimatstaat inne und scharte wohl auch eine Reihe von Schülern um sich, die er in ethischen

## 1 Die Frage nach dem historischen Konfuzius

Fragen schulte. Er gehörte zu den wandernden Gelehrten, die von Staat zu Staat zogen, um an den Fürstenhöfen jener Zeit eine politische Anstellung zu erringen. Er schrieb das *Chunqiu* 春秋 [Frühlings- und Herbstannalen des Staates Lu] und stellte die „Fünf Klassiker“ zusammen. Unser Bild, wer Konfuzius war und wie er gelebt hat, ist von 2500 Jahren der Überlieferung geprägt. Überprüfen wir allerdings diese biografischen Details anhand der Literatur, dann finden sich die meisten dieser Informationen erst in Texten, die lange nach Konfuzius' Lebzeiten verfasst wurden. Die erste zusammenhängende Biografie über ihn entstand erst in der Frühen Han-Zeit, etwa 400 Jahre nach seinem Tod.<sup>1</sup> Umgekehrt heißt das, je früher die Texte nach Konfuzius' Ableben verfasst wurden, desto weniger klar ist das Bild, das von ihm darin vermittelt wird. Zeitgenössische Quellen über den Meister scheint es keine zu geben. Der Umfang an „Informationen“ über Konfuzius wird größer, je später ein Werk nach seinem Tod entstand.<sup>2</sup>

Konfuzius scheint seine Lehre nicht niedergeschrieben zu haben. Das einzige Werk, das der konfuzianischen Tradition zufolge von Konfuzius stammt, ist eine Chronik aus seinem Heimatstaat Lu.<sup>3</sup> Das *Chunqiu* ist in einem kargen, nahezu telegrammartigen Stil geschrieben und erwähnt lediglich die wichtigsten Begebenheiten des Herzogtums Lu zwischen 722–481 v. Chr. Für die einzelnen Jahre, die nach den Regierungsjahren der Herzöge von Lu geordnet sind, liefern die Annalen lapidare Angaben über die wichtigsten Vorkommnisse im Staat: Heirat und Tod der Fürsten und führenden Amtsträger, Feldzüge und Überfälle, Errichtung von Stadtmauern und bedeutende Naturerscheinungen. Philosophisches Gedankengut sucht man vergeblich, und über das Leben und Wirken des Konfuzius selbst verrät dieses Werk ebenfalls nichts. Bis heute konnte noch nicht einmal eindeutig nachgewiesen werden, dass diese Chronik tatsächlich von ihm zusammengestellt oder gar geschrieben wurde.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Sima Qian 司馬遷 (145?–87? v.Chr.) verfasste diese Biografie, das *Kongzi shijia* 孔子世家, für sein historiografisches Werk *Shiji* 史記 [Aufzeichnungen des Historiografen], *Shiji*: 47.1910–45; übersetzt bei Yang Hsien-yi und Gladys Yang *Records of the Grand Historian*: 1–27.

<sup>2</sup> So schreibt Creel (*Confucius*: 11): „Works written after Confucius had been dead for centuries give much more detailed information about him than those written near his lifetime. This is the reverse of what we should expect, and it is clear that much of the added information was derived from imagination rather than from knowledge.“

Auch die Figur des Konfuzius wird in späteren Schriften komplexer. So schreibt David Schaberg: Like almost all memorable Spring and Autumn and Warring States characters, the character of Confucius evolved during the centuries after his death, becoming grander, more complex, and more legendary as new anecdotes were added to his biography. Schaberg *Song*: 341.

<sup>3</sup> *Mengzi* ist der erste Text, in dem Konfuzius im Zusammenhang mit dem *Chunqiu* genannt wird (*Mengzi* 3B9: 452; 459; 4B21: 574). Vgl. dazu auch Kapitel 3 „Konfuzius im *Mengzi*“ v.a. Seite 66–7.

<sup>4</sup> Theorien zu Konfuzius als Autor des *Chunqiu* vgl. Gassmann *Cheng Ming*: 291–302; Gentz *Gongyang zhuan*: 38–41; Vogelsang *Geschichte als Problem*: 155. Vgl. dazu auch Seite 62 n. 39.



## 1 Die Frage nach dem historischen Konfuzius

Wenn man sich über das Denken und das Leben des Konfuzius informieren will, greift man in China, aber auch in der westlichen Sinologie, meist auf das *Lunyu* 論語 [Die Gespräche des Konfuzius] zurück. Das Werk setzt sich aus 20 Kapiteln zusammen, die durchschnittlich je 25 (mindestens drei, höchstens 49) einzelne Anekdoten oder Aphorismen des Meisters oder eines seiner Schüler enthalten. Der traditionellen Überlieferung nach waren die einzelnen kurzen Texte von Konfuzius' Schülern persönlich aufgeschrieben und gesammelt worden. Der *locus classicus* zu dieser Annahme findet sich im Literaturkatalog des *Hanshu* 漢書 [Geschichte der Han-Dynastie] des Ban Gu 班固 (32–92):

論語者，孔子應答弟子時人及弟子相與言而接聞於夫子之語也。當時弟子各有所記。夫子既卒，門人相與輯而論纂，故謂之論語。

Das *Lunyu* enthält die Antworten, die Konfuzius seinen Schülern und Zeitgenossen gab, sowie die Diskussionen unter den Schülern, und Worte, die sie vom Meister hörten. Zu jener Zeit machte jeder Schüler seine eigenen Aufzeichnungen. Als der Meister starb, stellten seine Anhänger diese zusammen und kompilierten daraus [einen Text]. Diesen nennt man daher *Lunyu*. (*Hanshu* 30: 1717)

Dem *Hanshu* zufolge hat das *Lunyu* als vollständig zusammenhängender Text bereits zu Beginn der Zhanguo-Zeit (~ 475 v. Chr.) existiert und ist somit die einzige schriftliche Quelle, die zu den authentischen Aussagen und der wahren Lehre des Konfuzius zurückführt. Deshalb gilt das *Lunyu* einigen Sinologen auch heute noch „als die nicht nur zu seinem Denken, sondern auch zu seinem Leben fraglos verlässlichste Quelle“ (Roetz *Konfuzius*:10).<sup>5</sup> Einzelne Stellen des *Lunyu* werden auch verwendet, um biografische Details über Konfuzius zu deuten. Beispielsweise schlossen viele Autoren (und schließen auch heute noch) aus LY 9.6. „in meiner Jugend war ich von niederer Stellung, weshalb ich mich in vielen einfachen Dingen auskenne“, dass Konfuzius' Eltern verarmt waren.<sup>6</sup> Da kein Text der Zhanguo-Zeit seinen Vater oder seine Mutter mit Namen nennt, aber das *Lunyu* Konfuzius als einen Sohn aus Zou bezeichnet,<sup>7</sup> identifizieren einige Wissenschaftler Shu He als Konfuzius' Vater. Shu He ist nämlich die einzige Person aus Zou, die im *Zuozhuan* genannt wird.<sup>8</sup>

Doch sollte man das *Lunyu* bedenkenlos zur Rekonstruktion von Konfuzius' Leben heranziehen? Zahlreiche Studien über Jahrhunderte hinweg haben gezeigt, dass die Entstehungsge-

---

<sup>5</sup> Vgl. dazu auch Creel (*Literary Chinese*: 10): „Even iconoclastic contemporary Chinese and Western scholars agree that it is beyond doubt the most reliable source we have for information about Confucius.“

<sup>6</sup> Roetz *Konfuzius*: 11.

<sup>7</sup> Im LY 3.15 heißt es: Als der Meister den großen Tempel betrat, erkundigte er sich nach jeder einzelnen Verrichtung. Da sprach jemand: „Wer will behaupten, dass der Sohn des Kommandanten (Daifu) von Zou die Riten kennt, da er sich beim Betreten des großen Tempels erst nach jeder einzelnen Verrichtung erkundigt?“ Der Meister hörte das und sprach: „Das sind eben die Riten!“

<sup>8</sup> Vgl. Creel *Confucius*: 299 n.3.

schichte des *Lunyu* nicht ganz so einfach ist, wie es der Eintrag im *Hanshu* vermuten lässt. Im Grunde wurde bis heute nicht schlüssig bewiesen, wer das *Lunyu* zu welcher Zeit ediert hat und wie weit die einzelnen Passagen tatsächlich bis auf Konfuzius' Schüler zurückzuführen sind.

### 1.1 Das *Lunyu* 論語

In der Han-Zeit wird von Ban Gu (siehe oben) berichtet, dass Konfuzius' Schüler seine Aussagen und Taten notiert haben und diese dann in einem Werk namens *Lunyu* zusammengefasst wurden. Trotz dieses Zeugnisses aus der Späten Han-Zeit wurde durch alle Dynastien hindurch über die Autorschaft des *Lunyu* spekuliert.<sup>9</sup> Heute gehen viele Wissenschaftler davon aus, dass das *Lunyu* nie das Werk eines einzelnen Kompilators war, sondern dass es, bis es seine endgültige Form erhielt, über Jahrzehnte hinweg durch mehrere Hände gewandert ist.<sup>10</sup> Doch niemand hat bisher mit endgültiger Sicherheit rekonstruieren können, welche Editionsschritte diese Textsammlung durchlaufen hat, und wann sie schließlich in der Form vorlag, die wir heute kennen.<sup>11</sup>

Gerade der Zeitpunkt der Entstehung liegt im Dunkeln. Sollte das *Lunyu* wirklich von Konfuzius' Schülern direkt nach seinem Tod zusammengestellt worden sein, dann ist es verwunderlich, dass das *Lunyu* in keinem Text der Zhanguo-Zeit namentlich erwähnt wird. Erst in der Han-Zeit wird das *Lunyu* in anderen Texten als eigenständiges Werk genannt.<sup>12</sup> So beispielsweise im *Hanshi waizhuan* 韓詩外傳 (entstanden ~ 150 v. Chr.), und im *Shiji* 史記 (~ 100 v. Chr.).<sup>13</sup> Erst Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr. häufen sich Biografien, in denen wir Hinweise darauf finden, dass Gelehrte in ihrer Jugend das *Lunyu* studiert haben.<sup>14</sup> Im „Zhengshuo 正說“ *pian* des *Lunheng* 論衡 schreibt Wang Chong 王充 (27–ca. 97) beispielsweise, dass Fu Qing

---

<sup>9</sup> Zheng Xuan (127–200) ging davon aus, dass das *Lunyu* von direkten Schülern des Konfuzius wie Zhong Gong, Zixia und Ziyou stammte. Liu Zongyuan (773–819) in der Tang-Dynastie (618–906) vertrat die These, dass erst die zweite Generation der Schüler das Werk kompiliert haben kann. Vgl. Loewe *Early Chinese Texts*: 314; Makeham *Formation of Lunyu*: 2-6; Auf diese Theorien gehe ich genauer im Kapitel 6; Seite 123–142 ein.

<sup>10</sup> Vgl. Makeham *Formation of Lunyu*: 24; Brooks *Original Analects*: 1; Lau *Confucius*: 264–74.

<sup>11</sup> Einen Versuch unternimmt das Ehepaar Bruce und Takeo Brooks in ihrem Buch *The Original Analects*. Ihre Rekonstruktion ist allerdings umstritten. Vgl. z.B. Stumpfeldt: „Die Hypothesen, auf denen ihre [Brooks] Überlegungen beruhen, lassen sich leider nicht immer nachvollziehen“ (*Diener vieler Herren*: 185).

<sup>12</sup> Andere Autoren wie beispielsweise Anne Cheng (in Loewe *Early Chinese Texts*: 315) sagen, dass das *Lunyu* vielleicht früher unter anderem Namen, beispielsweise *Kongzi* 孔子 oder Überlieferung (*zhuan* 傳) bekannt war und dieses Werk den Titel *Lunyu* erst in der Frühen Hanzeit erhielt. Allerdings ist diese These relativ schwach, da nur wenige Sprüche, die mit den Worten *Kongzi yue* 孔子曰 bzw. *zhuan yue* 傳曰 eingeleitet werden, eine Ähnlichkeit mit dem haben, was heute im *Lunyu* steht. Vgl. Schaberg *Confucius as Body and Text*: 2.

<sup>13</sup> *Hanshi waizhuan* 2.21; 5.34, 6.6.; *Shiji*: 67.2226. Arthur Waley (*Analects*: 22) zitiert das Kapitel *Fangji* aus dem *Liji* (*ICS*: 31.9), das das *Lunyu* als Text nennt. Laut Waley ist dieses Kapitel vor der Hanzeit entstanden, da es Texte aus dem *Shujing* zitiert, die in der Hanzeit nicht bekannt waren.

<sup>14</sup> van Ess *Konfuzianismus*: 11–2.

## 1 Die Frage nach dem historischen Konfuzius

aus Lu 魯扶卿 als Erster den Namen *Lunyu* verwendet habe, nachdem er unter Kong Anguo 孔安國 (ca. 100 v. Chr.) den Text studiert hatte.<sup>15</sup> Diese Passagen deuten darauf hin, dass ein Text mit diesem Namen zumindest in der Frühen Han-Zeit existiert haben muss. Inwieweit er aber strukturiert war und inwieweit er mit dem uns heute bekannten Text übereingestimmt hat, wissen wir nicht.<sup>16</sup>

Ein weiterer Beleg für die Existenz des *Lunyu* könnten neben der Namensnennung auch wörtliche Übereinstimmungen, sogenannte Parallelen, in anderen Texten sein. Doch in den Texten der Zhanguo-Zeit tauchen Übereinstimmungen mit dem *Lunyu* äußerst sporadisch auf. Im *Zuozhuan* finden sich zwei, im Text *Mengzi* 15 und im *Xunzi* vier Stellen, die mit einer der 500 Passagen<sup>17</sup> des *Lunyu* sprachlich übereinstimmen. Selbst zu Beginn der Frühen Hanzeit werden Passagen aus dem *Lunyu* nur relativ selten zitiert. Nur im *Hanshi waizhuan* finden sich 35 Parallelen zum *Lunyu*.<sup>18</sup> Erst später – etwa ab der Zeit des Han-Kaisers Wu 漢武帝 (reg. 140–87 v. Chr.) – erscheinen *Lunyu*-Parallelen regelmäßig in anderen Texten. Wohl eines der ersten Werke, in dem große Teile des *Lunyu* zitiert werden, ist die bereits erwähnte Biografie des Konfuzius in Sima Qians *Shiji*. Wenn das *Lunyu* nach dem Tod des Konfuzius als Text von großer Authentizität gegolten haben soll, stellt sich die Frage, warum Verfasser früherer Texte kaum daraus zitieren? Eine mögliche Antwort könnte sein, dass der Text erst in der Han-Zeit als die authentische Überlieferung von Konfuzius-Worten geschätzt wurde. Es könnte aber zum Beispiel auch sein, dass er als zusammenhängender Text in der Form, wie wir das *Lunyu* heute kennen, noch nicht vorgelegen hat. John Makeham geht davon aus, dass das *Lunyu* als zusammenhängendes Werk in der Zeit zwischen 150 und 140 v. Chr. entstanden ist. Er vermutet, dass es zwar zuvor eine Reihe von Sammlungen mit Aussprüchen des Meisters gegeben hat, dass aber ein „Buch“ mit Namen *Lunyu* erst ab der Frühen Han-Zeit existierte. Makehams Theorie zufolge hat es nach Konfuzius' Tod einen längeren Zeitraum der mündlichen Überlieferung gegeben, erst später habe man dann die einzelnen Episoden in loser Reihenfolge niedergeschrieben. In der Frühen Han-Zeit – vermutlich nach dem angeblichen Fund einer *Lunyu*-Version in alter Schrift (*gulun* 古論) in der Mauer von Konfuzius' Haus<sup>19</sup> – habe man, laut Makeham, die Chance genutzt, das gefundene Material unter bestimmten Gesichtspunkten zusammenzustellen. Makeham schreibt:

---

<sup>15</sup> *Lunheng* 81 (ICS: 81.353).

<sup>16</sup> Zu diese Frage vgl. Kapitel 6 „Das *Lunyu* in der Frühen Han-Zeit“, Seite 123–142.

<sup>17</sup> Zählung nach der ICS-Konkordanz zum *Lunyu*.

<sup>18</sup> Zu den Parallelen im *Hanshi waizhuan* vgl. Seite 133–138.

<sup>19</sup> Diese Alttext-Version des *Lunyu* wurde entweder in der Zeit des Han-Kaisers Jing oder unter Kaiser Wu in einem Mauervorsprung im Haus des Konfuzius entdeckt. Vgl. *Hanshu*: 30.1706; 53.2410; 53.2414.

## 1 Die Frage nach dem historischen Konfuzius

My own view is that its status as a book was a product of being singled out for special attention in the Western Han precisely because it had been found in the wall of Confucius' house and the ascendancy of Confucianism at this time required that an orthodox and standard version of Confucius' recorded sayings be established. And once these twenty-one *pian* were regarded as forming a book in their own right and conferred a name to signal this status and homogeneity, the process of textual closure was imminent. (Makeham *Formation of Lunyu*: 14).

Makeham vermutet, dass der Text, der in einer Mauer von Konfuzius' Haus gefunden wurde, authentisch ist, da er nach einer Analyse des Japaners Ota Tatsuo im Lu-Dialekt verfasst wurde.<sup>20</sup> Lose Sammlungen von Aussagen des Konfuzius hatten, so Makeham, lange Zeit existiert, aber erst in der Frühen Han-Zeit einen inneren Zusammenhang erhalten.

Doch nicht nur Makeham geht von einer recht späten Zusammenstellung des *Lunyu* aus. Zhu Weizheng 朱維錚 schätzt, dass das *Lunyu* lange Zeit mündlich überliefert wurde und dass es erst in der Frühen Han-Zeit, in der Regierungszeit der Kaiser Jing 景帝 (reg. 156–141 v. Chr.) und Wu (reg. 140–87 v. Chr.), niedergeschrieben worden war.<sup>21</sup>

### 1.1.1 Die verschiedenen Versionen des *Lunyu*

In der Han-Zeit haben dem *Hanshu* zufolge mindestens drei Überlieferungstraditionen des *Lunyu* existiert.<sup>22</sup> Das *Qilun* 齊論 und das *Lulun* 魯論 – also die *Lunyu*- Fassungen aus den Staaten Qi und Lu – waren in der sogenannten Neutext-Schrift (*jinwen*) verfasst worden. Sie unterschieden sich, soweit das bis heute rekonstruiert werden konnte, in erster Linie durch die unterschiedliche Anzahl von *pian*. Das *Lulun* umfasste 20, das *Qilun* 22 *pian*. Gleichzeitig existierte besagte Alttext-Version (*Gulun*), die entweder in der Zeit des Han-Kaisers Jing oder unter Kaiser Wu in einem Mauervorsprung im Haus des Konfuzius entdeckt worden war. Dieses *Gulun* soll 21 *pian* umfasst haben. Huan Tan 桓譚 (ca. 43 v. Chr.–28 n. Chr.), der die Version des *Gulun* mit den Neutext-Versionen verglichen hat, stellte bei 400 Zeichen Abweichungen fest.<sup>23</sup> Auch die Reihenfolge der einzelnen Verse soll im *Gulun* eine andere gewesen sein als in den *jinwen*-Editionen.<sup>24</sup> Erst in der Späten Han-Zeit fasste Zhang Yu 張禹 (gest. 5 n. Chr.) die beiden *jinwen*-Versionen zu einer Edition zusammen. Er verwendete, so heißt es in seiner Biografie im *Hanshu* das *Lulun* als Basis und fügte, sofern er es für nötig empfunden haben soll, Stellen aus dem *Qilun* hinzu.<sup>25</sup> Dieser Text wurde in der Späten Han-Zeit als *Zhang hou lun* 張侯論 bekannt und genoss angeblich solch große Autorität, dass er im

<sup>20</sup> Ota Tatsuo *Koten Chugokugo bunpo*: 192–193.

<sup>21</sup> Zhu *Lunyu jieji cuo shuo*: 40–52.

<sup>22</sup> *Hanshu*: 30.1717.

<sup>23</sup> Zitiert nach Loewe *Early Chinese Texts*: 315.

<sup>24</sup> Kong Anguo (gest. 100 v. Chr.) soll als einziger das *Gulun* kommentiert haben. Seine Kommentare wurden allerdings nicht überliefert.

<sup>25</sup> Zu Zhang Yus Biografie siehe *Hanshu*: 81.3347–53.

## 1 Die Frage nach dem historischen Konfuzius

Jahr 175 als autoritative *Lunyu*-Version in eine Stele eingraviert wurde.<sup>26</sup> Der Text des *Zhang hou lun* ist heute nur noch in Fragmenten erhalten. Die heute existierende Version geht auf das *Lunyu jijie* 論語集解 von He Yan 何晏 (ca. 190–249) zurück.<sup>27</sup>

### 1.1.2 Archäologische Funde

Die archäologische Beschäftigung mit dem chinesischen Altertum, welche in den letzten Jahrzehnten in der Volksrepublik China populär wurde, hat eine Reihe von interessanten Texten für die Konfuzius-Forschung zutage gefördert. Diverse Funde lassen vermuten, dass ganze Sammlungen mit Erzählungen über Konfuzius im ersten und zweiten vorchristlichen Jahrhundert existiert haben müssen. Innerhalb der *Yucong san* 語叢三 [Gesammelte Aussprüche 3], die 1996 in Guodian 郭店 gefunden wurden, gibt es zumindest zwei Zitate, die dem *Lunyu* sehr ähnlich sind. Der Fund, der auf das dritte Jahrhundert v. Chr. datiert wird, enthält Parallelen zu den *Lunyu*-Passagen LY 7.6 und LY 9.4. Zu LY 7.6 fehlen im Guodian-Text nur die einleitenden Worte „Der Meister sagte“; zu LY 9.4 fehlt die einleitende Phrase: „Es gab vier Dinge, die der Meister nicht tat“. Diese vier werden anschließend auch in einer anderen Reihenfolge als im *Lunyu* aufgezählt.<sup>28</sup>

Im Jahr 1974 wurde im Bezirk Ding 定 in der Provinz Hebei das Grab von Liu Xiu 劉脩, dem König Huai von Zhongshan 中山懷王 aus der Zeit von Kaiser Xuan 宣帝 (reg. 74–49 v. Chr.), entdeckt. Der Fund wird auf etwa 55 v. Chr. datiert. Hier fanden Archäologen Bambus-Streifen mit einem Text, der bereits große Ähnlichkeit mit dem uns heute bekannten *Lunyu* hat.<sup>29</sup> Es ist bisher das früheste *Lunyu*-Manuskript, das geborgen wurde. Es umfasst 620 Streifen mit 7576 Zeichen. Das ist etwa die Hälfte des *Lunyu*-Textes, der uns heute unter diesem Namen bekannt ist. Allerdings sind Teile des Manuskriptes stark beschädigt, da das Grab von Liu Xiu offensichtlich von Grabräubern verwüstet worden war.<sup>30</sup>

Bei derselben Grabung fanden Archäologen noch weitere Bambus-Streifen, die von der chinesischen Wissenschaft als *Rujia zhe yan* 儒家者言 bezeichnet werden.<sup>31</sup> Hier finden sich viele Gespräche, die zwar in Form und Aufbau stark an das *Lunyu* erinnern, aber nur wenige

<sup>26</sup> Kaiser Ling (reg. 168–188) ließ die Klassiker im Jahr 174 in Stein meißeln und vor der kaiserlichen Hochschule aufstellen. Diese Texte waren von nun an die Autorität für die kaiserlichen Beamtenprüfungen.

<sup>27</sup> Eine ausführliche Darstellung zu den drei Versionen des *Lunyu* siehe Wojciech Jan Simson *Die Geschichte der Aussprüche des Konfuzius*: 142–52.

<sup>28</sup> Vgl. hierzu Jingmenshi bowuguan 1998: 212; Ames *Analects*: 244 n.134.

<sup>29</sup> Die 1998 erschienene Übersetzung *The Analects of Confucius. A Philosophical Translation* von Roger T. Ames und Henry Rosemont berücksichtigt erstmals die Fragmente von Dingzhou.

<sup>30</sup> Genauer zum *Dingzhou-Lunyu* Kapitel 7.2 „Die *Lunyu*-Vorlage des Sima Qian“; Seite 163.

<sup>31</sup> Der Text wurde in der archäologischen Zeitschrift *Wenwu* publiziert, vgl. He *Rujia zhe yan lüeshuo*: 20–2. Eine annotierte Transkription zu diesem Fund findet sich in derselben Ausgabe der *Wenwu*, Seite 13–9.

## 1 Die Frage nach dem historischen Konfuzius

Passagen dieses Fundes haben wörtliche Parallelen zum *Lunyu* – vor allem zum 3. und 14. Buch. Allerdings enthält das *Rujia zhe yan* auch Anekdoten, die sich heute in den Anekdotensammlungen *Shuoyuan* und *Kongzi jiayu* finden. Dies könnte den Rückschluss zulassen, dass das Material über Konfuzius in dieser Zeit noch voneinander unabhängig und möglicherweise auch als Inhalt unterschiedlicher Sammlungen zirkulierte.

1977 wurde in der Provinz Anhui ein Grab entdeckt, das von den Archäologen Xiahou Zao 夏侯竈 zugeschrieben und auf 165 v. Chr. datiert wird. Unter anderen Texten enthielt das Grab als Beigabe einen Text, von dem allerdings nur noch eine Art Inhaltsverzeichnis erhalten geblieben ist. Diese Liste verzeichnet 46 Titel von Erzählungen über Konfuzius<sup>32</sup> und lässt vermuten, dass die verloren gegangenen Texte eine gewisse Ähnlichkeit zum *Kongzi jiayu* gehabt haben könnten.

Ein weiteres Manuskript mit Konfuzius-Worten ist bisher wissenschaftlich noch schwierig zu beurteilen: Angeblich sollen im Jahr 1994 in Hubei im Grab eines Adligen Bambus-Streifen von einem Text gefunden worden sein, der Konfuzius' Diskussionen zu den Liedern des *Shijing* [Buch der Lieder] enthält. Dieses sogenannte *Kongzi shilun* 孔子詩論 befindet sich heute im Museum in Shanghai. Über die Herkunft dieser Bambus-Manuskripte ist bisher nichts Genaues bekannt, weil sie aus einer Raubgrabung und nicht aus einer wissenschaftlichen Ausgrabung stammen. Sie wurden in Hongkong auf dem Markt angeboten und 1994 durch Vermittlung von Cheung Kwong-yue 張光裕 auf Hongkonger Seite und Ma Chengyuan 馬承源 auf Seiten der Volksrepublik China durch das Shanghai-Museum gekauft. Allein die Ähnlichkeiten mit einigen Manuskripten aus dem Guodian-Fund gibt den Anhaltspunkt für die Vermutung, dass die Manuskripte aus Hubei stammen sollen.<sup>33</sup>

Die archäologischen Funde zeigen, dass es wohl einzelne Texte zu Konfuzius schon vor der Han-Zeit gab. Allerdings hat erst der auf 55 v. Chr. datierte Text aus Ding Ähnlichkeit mit der heutigen Version des *Lunyu*. Gleichzeitig lassen viele der Funde aber vermuten, dass bereits vor dem *Lunyu*, oder zumindest gleichzeitig mit ihm, Anekdotensammlungen zirkulierten, die zwar in Aufbau und Machart große Ähnlichkeit aufwiesen, aber von der wörtlichen Überliefe-

---

<sup>32</sup> Vgl. *Fuyang hanjian zheng lizu*: 21–3.

<sup>33</sup> Ma Chengyuan 馬承源, *Shanghai bowuguan cang Zhanguo Chu zhushu I*. 上海博物館藏戰國楚竹書. Publikation der ersten Manuskripte [darunter auch das *Kongzi shilun*] in hervorragender Qualität, sowie Liao Mingchun 廖名春 “Shangbo ‘Shi lun’ jian de xingzhi he bianlian 上博 ‘詩論’ 簡的形制和編連. Wichtige korrigierende Bemerkungen zur Ordnung der Bambusleisten zu Manuskripten wie sie in oben stehender Publikation vorgenommen wurde.

nung des *Lunyu* abwichen. Die archäologischen Zeugnisse legen nahe, dass man diese Texte einer genaueren Untersuchung unterziehen sollte, um mehr über die Überlieferungsgeschichte des *Lunyu* zu erfahren.

### 1.2 Anekdotische Überlieferung neben dem Lunyu

Neben den Worten und Anekdoten, die über Konfuzius aus dem *Lunyu* überliefert wurden, gibt es in der chinesischen Geistesgeschichte noch eine Vielzahl anderer Texte, die über Taten und Aussprüche des Meisters berichten. So zum Beispiel *Zuozhuan*, *Mengzi*, *Xunzi*, aber auch Texte von Gegnern des Konfuzius wie *Mozi* oder *Zhuangzi*. Häufig widerspricht die Darstellung des Konfuzius, die sich in diesen Texten findet, der Darstellung im *Lunyu*. Inwieweit diese Anekdoten auf einen historischen Konfuzius zurückzuführen sind, liegt – wie bei vielen Texten des chinesischen Altertums (einschließlich des *Lunyu*) – natürlich ebenfalls im Dunklen.

Wahrscheinlich wurden Geschichten aus Konfuzius' Leben sowie Lehrsprüche schon kurz nach seinem Tod von seinen Schülern mündlich weitergegeben. Die Worte und Taten ihres Meisters erzählen Anhänger – egal welcher Glaubensüberzeugung und welcher Epoche – hauptsächlich in der Überzeugung weiter, dass das Leben und die Lehre ihres Meisters große Bedeutung für die moralische Wertvorstellung ihrer Zeit hätten. Eine solche Beobachtung macht zum Beispiel auch der Theologe Alfred Wikenhauser (1883–1960) über das Erzählgut, das über Jesus in der Überlieferung des Neuen Testaments existiert.<sup>34</sup> Dass mit dieser mündlichen Form der Überlieferung von überzeugten Anhängern meist auch eine gewisse Modifikation des Stoffes einhergeht, versteht sich von selbst, denn bei dieser Form der Weitergabe liegt sicher kein historiografisches Interesse zugrunde.

Ab wann die ersten Anekdoten über Konfuzius schriftlich fixiert wurden, ist ungewiss, vor allem deshalb, weil wir die Texte des chinesischen Altertums nicht mit letztendlicher Sicherheit datieren können. Konfuzius' Name taucht zum Beispiel im *Chunqiu* auf, das eigentlich seiner Autorschaft zugeschrieben wird. Hier heißt es unter dem 16. Jahr des Herzogs Ai 哀公: „Im Sommer, im 4. Monat am Tag Yichou 己丑 starb Kong Qiu.“<sup>35</sup> Problematisch ist aber an dieser *Chunqiu*-Stelle, dass sie nur im *Chunqiu*-Text des *Zuozhuan* zu finden ist. In den anderen beiden *Chunqiu*-Kommentaren *Gongyang* und *Guliang* taucht sie nicht auf, hier endet der

---

<sup>34</sup> Vgl. Wikenhauser *Neues Testament*: 296.

<sup>35</sup> *Zuozhuan* Ai, 16 (ICS: A 12.16.3).

## 1 Die Frage nach dem historischen Konfuzius

Text mit dem Fang eines Einhorns im 14. Jahr des Herzogs Ai. Konfuzius' Name wird nicht erwähnt. Je nachdem wie die Annalen datiert werden, kann man annehmen, dass es sich um eine der frühesten Erwähnungen des Konfuzius handelt. Allerdings ist dieser *Chunqiu*-Eintrag sehr kryptisch, längere Episoden, die aus seinem Leben berichten, entstehen über Konfuzius vermutlich erst später.

In den drei Kommentaren zum *Chunqiu* – *Zuozhuan*, *Guliang* und *Gongyang* – finden wir längeren Erzählstoff über den und vor allem eine Reihe von Aussprüchen vom Meister. Philosophen wie Mengzi oder Xunzi – die von der chinesischen Tradition als die Enkelschüler des Konfuzius bezeichnet werden – berichten in ihren Schriften häufiger Anekdotisches über ihn. Meist stehen die Geschichten und Aussprüche ohne jeglichen biografischen Bezug. Scheinbar musste kein Text in der Zhanguo-Zeit erklären, wer Konfuzius war. Daran zeigt sich, dass der Meister zu dieser Zeit wohl bereits im chinesischen Reich bekannt war. Auch die Namen von Konfuzius' Schüler scheinen zu jener Zeit schon jedem Leser ein Begriff gewesen zu sein.

### 1.2.1 Konfuzius' Schüler und die Überlieferung

Die konfuzianische Tradition geht davon aus, dass die Worte und Taten des Meisters von seinen engsten Schülern niedergeschrieben und weitergegeben worden seien.<sup>36</sup> Doch allein die Frage, wie viele Schüler Konfuzius unterrichtete, wird in verschiedenen Texten unterschiedlich beantwortet. Den Biografien der Schüler (*Zhongni dizi liezhuan* 仲尼弟子列傳) im *Shiji* 67 zufolge, spricht Konfuzius von 77 Schülern, die seine Lehren erhalten hätten.<sup>37</sup> Allerdings ist die Zahl der Schüler schon in Sima Qians Aufzeichnungen uneinheitlich. In der Konfuzius-Biografie *Shiji* 47 ist von 72 die Rede.<sup>38</sup> Im Kapitel *Rulin* 儒林 [*Gelehrtenwald*] sind es nur 70.<sup>39</sup> Der *Suoyin*-Kommentar zu *Shiji* 67 merkt an, dass im *Kongzi Jiayu* 77 Schüler genannt werden, dagegen sprechen Wen Weng 文翁 und Kong Miaotu 孔廟圖 von 72.<sup>40</sup>

Im Buch *Mengzi* wird berichtet, was mit den Schülern nach Konfuzius' Tod geschehen sei: Nach dem Ableben ihres Meisters hätten sie drei Jahre lang gemeinsam in Lu um ihn getrauert. Nach Ablauf dieser Trauerzeit seien alle bis auf Zigong 子貢 in ihre Heimatstaaten

---

<sup>36</sup> *Hanshu*: 30.1717.

<sup>37</sup> *Shiji*: 67.2185.

<sup>38</sup> *Shiji*: 47.1938.

<sup>39</sup> *Shiji*: 121.3116.

<sup>40</sup> *Shiji*: 67.2185.



## 1 Die Frage nach dem historischen Konfuzius

zurückgekehrt. Zigong dagegen habe sich auf dem Friedhof eine Hütte gebaut und sei noch weitere drei Jahre allein dortgeblieben, ehe er heimgekehrt sei.<sup>41</sup>

Viele Schüler des Konfuzius sollen der Tradition zufolge im Staatsdienst gearbeitet, andere in irgendeiner Form die Lehre des Meisters weitergegeben haben. Glaubt man dem 19. Buch des *Lunyu*, in dem Worte von einigen Konfuzius-Schülern zitiert werden, dann haben sich vier Schüler mit eigenen Schulen durchgesetzt: Zeng Shen 曾參, Zixia 子夏, Zigong und Ziyou 子游. In einigen Teilen des *Lunyu* wird von Zeng Shen als Meister Zeng (*Zengzi* 曾子) gesprochen.<sup>42</sup> Einige Schüler sollen auch eigene Werke verfasst haben: Zeng Shen wird der chinesischen Tradition nach das *Xiaojing* 孝經 [Klassiker der Kindlichen Pietät] zugeschrieben. Zisi 子思 wird mit der Edition des *Daxue* 大學 [Das große Lernen] und des *Zhongyong* 中庸 in Verbindung gebracht. Die Tradition bezeichnet ihn als Enkelschüler des Konfuzius und Lehrer des späteren Philosophen Mengzi.<sup>43</sup> Zixia dagegen wird im *Han Feizi*, *Chunqiu fanlu* und in Dai Hongs (ca. 150 n. Chr.) Vorwort zum *Gongyang zhuan* als Überlieferer der *Chunqiu*-Version genannt, mit der auch die *Gongyang*-Tradition in Verbindung stand.<sup>44</sup> Im *Lüshi Chunqiu* taucht er als Exeget von historischen Aufzeichnungen (*shi ji* 史記) auf, im *Shiji* des Sima Qian wird die Überlieferung der *Gongyang*-Tradition ebenfalls auf dessen Schüler zurückgeführt,<sup>45</sup> und auch im *Shuoyuan* wird er als *Chunqiu*-Exeget genannt.<sup>46</sup>

Möglicherweise hat sich die Überlieferung des Gedankengutes von Konfuzius schon bald nach dessen Tod in unterschiedliche Richtungen entwickelt. Der legalistische Philosoph Han Feizi 韓非子 (ca. 280–233 v.Chr.) weist darauf hin, dass sich nach dem Tod des Konfuzius verschiedene Schulen herausbildeten, nämlich die Gelehrtenschulen des Zizhang und des Zisi sowie die Familien Yan 顏氏, Meng 孟氏, Qidao 漆雕氏, Zhongliang 仲良氏, Sun 孫氏 und Yuezheng 樂正氏. Han Feizi schreibt:

取舍相反不同，而皆自謂真孔 ...

<sup>41</sup> *Mengzi* 3A4: 393; so auch *Shiji*: 47.1945.

<sup>42</sup> Insgesamt finden sich im *Lunyu* zwölf Worte des Zengzi. Dabei geht beispielsweise Arthur Waley davon aus, dass Meister Zeng des 8. Buches ganz anders dargestellt wird als der Zengzi des ersten Buches. Waley *Analects*: 20. Möglicherweise deutet dies auf unterschiedliche Schichten des *Lunyu*. Zu Zengzi siehe auch Kapitel 4.1.3 in „Konfuzius im Xunzi“ Seite 76; Kapitel 5.3.2 in „Konfuzius im Hanshi waizhuan“, Seite 109; sowie Kapitel 8.2 in „Zusammenfassung und Bewertung“, Seite 172.

<sup>43</sup> *Shiji*: 74. 2343. Zu dieser These siehe auch Kapitel 3.1.2. „Konfuzius im Mengzi“, Seite 53.

<sup>44</sup> Zum ersten Mal findet sich diese Annahme im *Jieyi lun* des Dai Hong. Dieser Text gilt heute als verloren. Die Stelle aus dem *Jieyi lun* findet sich allerdings in einem tangzeitlichen Subkommentar von Xu Yan 徐彥 zum Vorwort des He Xiu (129–182) zu dessen *Chunqiu Gongyang jiegou*. Vgl. Gentz *Gongyang zhuan*: 346.

<sup>45</sup> *Shiji*: 47.1944.

<sup>46</sup> *Shuoyuan* 6.28.

## 1 Die Frage nach dem historischen Konfuzius

Sie unterschieden sich in dem, was sie vom Erbe des Meisters weiterführten oder ablehnten, doch alle nannten sich selbst die wahren [Nachfolger von] Konfuzius ...(*Han Feizi*: 860, Kap. 50)

Ob es sich genau um acht Schulen handelte, wie Han Fei schreibt, oder um mehr oder weniger, ist bei der heutigen Quellenlage leider nicht mehr zu beantworten. Dass sich aber die Überlieferung in verschiedene Richtungen entwickelte, lässt sich auch heute deutlich nachvollziehen. Uns liegen beispielsweise von ein und derselben Begebenheit mehrere unterschiedliche Anekdoten vor, zum Teil mit gegensätzlicher Gewichtung des Inhalts, teilweise sogar mit völlig unterschiedlichen Aussagen des Konfuzius. Ein gutes Beispiel sind die Kommentare zum *Chunqiu*. Alle drei berichten von einem Treffen in Jiagu 頰谷, bei dem der Überlieferung zufolge die Herzöge von Lu und Qi zusammentrafen.<sup>47</sup> Gemeinsam ist allen Texten, dass Konfuzius eine herausragende Rolle bei den Verhandlungen zugeschrieben wird. Doch was er in Jiagu bewirkte, bzw. was er dort genau tat, wird in allen drei Kommentaren völlig unterschiedlich behandelt.<sup>48</sup> Gleiches gilt für die Schwierigkeiten, die Konfuzius auf seinen Reisen zwischen Chen und Cai angeblich hatte.<sup>49</sup> Auch hier stimmt zwar die Rahmenhandlung bei den unterschiedlichen Versionen überein, doch was Konfuzius in dieser Krisensituation tat und sagte, gibt jeder Text etwas anders wieder.<sup>50</sup> Sowohl auf die Begebenheit in Jiagu als auch auf die Anekdote von der Begebenheit zwischen Chen und Cai gehe ich in dieser Arbeit noch genauer ein.

### 1.3 Fragestellung der Arbeit

#### 1.3.1 Vorüberlegungen

Bis zur Frühen Han-Zeit hat sich ein großer Legendenschatz über Konfuzius gebildet. In zahlreichen Texten – sowohl von Konfuzius-Anhängern als auch von seinen Gegnern – finden sich Anekdoten und Aussprüche vom Meister oder seinen Schülern. Als besonders authentisch gelten vielen Wissenschaftlern die Worte des Konfuzius, die im *Lunyu* verzeichnet sind, da man davon ausgeht, dass diese Passagen von den direkten Schülern des Konfuzius weitergegeben wurden. Aber auch in anderen Texten finden sich Worte und Anekdoten, die sich zum Teil von dem, was im *Lunyu* steht, unterscheiden. In der folgenden Arbeit sollen in

---

<sup>47</sup> *Zuozhuan* Ding, 10 (ICS: B11.10.2) und *Guliang* Ding, 10 (ICS: 11.10.2) verweisen auf die Verhandlungstaktik des Konfuzius, wohingegen das *Gongyang* Ding 10 (ICS: 11.10.2) seinen Namen in diesem Zusammenhang nicht erwähnt.

<sup>48</sup> Vgl. dazu Kapitel 2.1.2 „Konfuzius und die Politik“, Seite 31.

<sup>49</sup> Vgl. u.a. *Xunzi* 28.8: 526–7; *Zhuangzi* 20.679–80; *Hanshi waizhuan* 7.6: 242–6; *Shiji*: 47.1930.

<sup>50</sup> Vgl. Makeham *Between Chen and Cai*: 75–100.

## 1 Die Frage nach dem historischen Konfuzius

fünf Texten die Passagen untersucht werden, in denen von Konfuzius die Rede ist, um möglicherweise dadurch den Gang der Überlieferungstradition besser zu verstehen.

Gleich vorab: In den folgenden Untersuchungen wird es nicht darum gehen, die Authentizität der Konfuzius-Stellen in den jeweiligen Texten zu prüfen und über echt oder unecht zu unterscheiden. Vielmehr ist die Fragestellung der Arbeit, welche Vorstellung von Konfuzius – welches Bild – hinter unterschiedlichen Texten steht.<sup>51</sup> Dabei habe ich bei der Auswahl der Werke darauf Wert gelegt, dass es sich um Texte handelt, die von der Tradition zum konfuzianischen Umfeld gerechnet werden.

Beeinflusst wurde ich bei meinen Überlegungen von den Untersuchungen der historisch-kritischen Leben-Jesu-Forschung.<sup>52</sup> Als Leben-Jesu-Forschung bezeichnet man die Erforschung des Neuen Testaments und weiterer antiker Schriften auf der Suche nach der historischen Person Jesus von Nazaret, die vom geglaubten und verkündeten Jesus Christus unterschieden wird. Ich werde im Laufe dieser Arbeit immer wieder auf Methoden und Ergebnisse der biblischen Exegese hinweisen. Meiner Meinung nach bestehen zwischen der neutestamentarischen und der konfuzianischen Überlieferung einige wesentliche Parallelen: Es handelt sich jeweils um einen Meister, der eine Gruppe von Schülern in seinen Lehren unterwies. Beiden historischen Figuren ist eigen, dass sie selbst keine schriftlichen Zeugnisse hinterlassen haben, und ihre Lehren – vermutlich in beiden Fällen mündlich – von ihren Schülern und deren Schülern weitergegeben wurden. Ebenso wuchs der Überlieferungsschatz sowohl über Jesus als auch über Konfuzius, je länger ihr Tod zurücklag. Auch mit den Methoden der Leben-Jesu-Forschung wird es wohl nicht möglich sein, den tatsächlichen historischen Gehalt dieser Personen von den vielen Schichten der Überlieferung abzugrenzen. Die Theologie hat im Gegensatz zur Sinologie im Laufe der Jahrhunderte seit der Aufklärung eine Reihe von Methoden entwickelt, um das historische Bibelverständnis vom dogmatischen abzugrenzen. Die Sinologie kann meiner Meinung nach davon profitieren, sich dieser Methoden – wenn auch in modifizierter Form – zu bedienen.

---

<sup>51</sup> Csikszentmihalyi (*Confucius and the Analects*: 134) schreibt: "... but what makes the enterprise of 'knowing' Confucius so puzzling is that unambiguous standards according to which one can definitively cull out his authentic words disappeared long ago".

<sup>52</sup> Ich beziehe mich auf die jüngste Phase der Leben-Jesu-Forschung, der sogenannten „third quest of the historical Jesus“. Hier wird Jesus losgelöst von der Frage nach einer christlichen Identität untersucht, und apokryphe und kanonische Quellen gleich behandelt. U.a. Theißen *Der historische Jesus*; ders. *Jesus als historische Gestalt*; Kloppenborg *Excavating Q*; Söding *Wege der Schriftauslegung*; Berger *Formen und Gattungen im Neuen Testament*.

## 1 Die Frage nach dem historischen Konfuzius

Der amerikanische Theologe Burton L. Mack schreibt über Jesus:

Jesus wuchs in Galiläa auf und erlangte dort offenbar eine gewisse Bildung. Er war, urteilt man aufgrund der Bewegung, die ihn als ihren Begründer in Erinnerung bewahrt, sicherlich ziemlich klug. Doch es ist ... fast unmöglich, mehr über ihn als Person auszusagen, geschweige denn eine biographische Darstellung seines Lebens zu verfassen. Mack *Das Neue Testament*: 61.

Mehr können wir wahrscheinlich auch über den historischen Konfuzius nicht herausfinden.

Das Hauptaugenmerk der folgenden Untersuchung wird darauf liegen, herauszufinden, was die einzelnen Autoren bezwecken wollten, wenn sie Konfuzius in ihren Werken erwähnten. Vielleicht wählten sie aus einer Reihe von mündlichen Überlieferungen aus, oder, was ebenfalls möglich sein könnte, schrieben sie ihm Worte und Taten zu, die ihre eigenen Aussagen stützen sollten. Vermutlich hatte Konfuzius bereits in der Zhanguo-Zeit eine solche Autorität, dass man ihm gerne die eigene Argumentation in den Mund legte, um ihn zum Sprachrohr der eigenen Lehre zu machen. Wir haben heute die Vorstellung, dass Konfuzius ein Lehrer war, vermutlich mit einer Reihe von Schülern, dass Konfuzius politische Ämter in seinem Heimatstaat bekleidet hat und dass er viele Jahre lang von Staat zu Staat gereist ist. Dass diese Vorstellung aber durch bestimmte Texte geprägt wurde, sollen die nachfolgenden Kapitel dieser Arbeit zeigen.

### 1.3.2 Vorgehensweise

Diese Dissertation setzt sich aus fünf einzelnen Untersuchungen zusammen, die sich jeweils mit den Konfuzius-Bildern verschiedener Texte zwischen der Zhanguo-Zeit und der Han-Zeit beschäftigen: *Zuozhuan*, *Mengzi*, *Xunzi*, *Hanshi waizhuan* und *Shiji*. Dabei habe ich bei der Auswahl der Werke darauf Wert gelegt, dass es sich um Texte handelt, die von der Tradition zum konfuzianischen Umfeld gerechnet werden. Insgesamt deckt diese Untersuchung von Konfuzius' Tod bis 80 v. Chr. einen Überlieferungszeitraum von rund 500 Jahren ab.

In allen Texten habe ich mich ausschließlich mit den Passagen beschäftigt, in denen Konfuzius namentlich erwähnt wird, also entweder eine Aussage von ihm zitiert oder eine Handlung berichtet wird oder das *Lunyu* zitiert wird. Zur Identifizierung dieser Zitate stand mir in erster Line das Werk von Mei Yihua 姜义华, Zhang Ronghua 張榮华 und Wu Genliang 吳根梁 *Kongzi – Zhou Qin Han Jin wenxian ji* 孔子 – 周秦汉晋文献集 zur Verfügung. Desweiteren habe ich zum Auffinden der Zitate auf die elektronische CHANT-Datenbank der Hongkong

University zurückgegriffen.<sup>53</sup> Selbstverständlich habe ich bei allen zitierten Stellen aus den einzelnen Werken die gängigen chinesischen Kommentare konsultiert. Welche Übersetzungen ins Deutsche bzw. Englische ich jeweils zu den einzelnen Texten, die im Folgenden untersucht werden, konsultiert habe, werde ich in den Fußnoten der jeweiligen Kapitel erwähnen. Alle Zitate, die ich auf diese Weise isoliert habe, liste ich in einem Materialband auf und stelle sie parallelen Überlieferungen in anderen Werken gegenüber.

Bei der Untersuchung der einzelnen Texte stehen zwei Fragen im Vordergrund: Zum einen wie Konfuzius in den jeweiligen Texten dargestellt wird, zum anderen ob das *Lunyu* in diesem Text verwendet wird.

Alle fünf Texte wurden auf folgende Punkte untersucht:

1. Überlieferungstradition: Hier geht es darum, zu welchen Texten es Parallelstellen gibt und ob und wenn ja wie häufig das *Lunyu* in diesem Text zitiert wird. Wichtig war mir aber auch festzustellen, welche Schüler besonders häufig genannt werden und vor allem, ob ein Schüler vielleicht eine überragende Rolle im Vergleich zu anderen Schülern spielt und von daher als Urahn gelten könnte, auf den sich der Autor des Textes bezieht.
2. Das Konfuzius-Bild: Hier analysiere ich, wie Konfuzius in den unterschiedlichen Texten dargestellt wird. Tauchen all die Vorstellungen, die wir heute von Konfuzius haben (z. B. Konfuzius als Lehrer, Staatsmann, Berater von Herrschern, wandernder Gelehrter) in diesem Text auf, oder finden sich bestimmte „Bilder“ in einem Text vielleicht nicht? Dazu zählt auch, welche Gattungen in diesen Textstellen besonders häufig auftauchen: Werden zum Beispiel nur Aussagen des Konfuzius zitiert oder nur Anekdotisches über sein Leben berichtet? Wird Konfuzius lebendig dargestellt oder eben nur als Weiser in bestimmten Situationen zitiert?
3. Entwicklung der Gattungen: In den meisten Texten möchte ich anhand eines oder zweier für diesen Text wichtigen Abschnitte untersuchen, wie sich Erzählstoff und Redestoff über Konfuzius entwickelt haben.

Neben den fünf Untersuchungen zu den oben genannten Texten werde ich im sechsten Kapitel noch einmal die Parallelstellen zum *Lunyu* unter die Lupe nehmen. Die Hoffnung ist, dass

---

<sup>53</sup> [www.chant.org](http://www.chant.org).

man anhand der Parallelen einen gewissen Trend für die Form des *Lunyu* in der Frühen Han-Zeit erkennen kann.

Noch einige Worte zu meiner Vorgehensweise:

- Häufig wurden oder werden auch immer noch die Aussagen aus dem *Lunyu* als besonders authentisch angesehen. Doch mit letztendlicher Sicherheit können wir bis heute nicht sagen, ob die einzelnen Konfuzius-Worte aus diesem Werk tatsächlich auf die Schüler des Konfuzius zurückgehen, oder möglicherweise später entstanden bzw. überarbeitet wurden. In der Untersuchung der unterschiedlichen Überlieferungstraditionen werde ich zwar alle Parallelstellen zum *Lunyu* erwähnen, dabei gehe ich aber nicht davon aus, dass das *Lunyu* jeweils die ältere Überlieferungsschicht ist. Wichtig ist mir in dieser Arbeit, vor allem aufzuzeigen, welche Stellen Parallelen haben, und in welchem Kontext diese stehen.
- Ich behandle alle Texte als Einheit, so wie sie uns heute vorliegen. Dabei ist mir durchaus bewusst, dass dies ein Kritikpunkt an meiner Arbeit sein kann. In der neueren Forschung zur klassischen chinesischen Literatur setzt sich zunehmend die Überzeugung durch, dass fast alle Werke des Altertums, egal wessen Namen sie tragen, entweder offensichtlich stratifizierte Texte sind, die über Jahrhunderte wuchsen, oder unter dem Verdacht stehen, ergänzt, gekürzt, umgeordnet oder zusammengesetzt worden zu sein, nachdem der Hauptautor (wenn es denn einen gab) gestorben war.<sup>54</sup> Weder über die Entstehung noch über die Autorschaft ist also eine sichere Feststellung zu machen. Ich verwende die Texte dennoch als Einheit, weil bisher noch eine Methodik fehlt, unterschiedliche Schichten in Texten zu trennen. Auch ist es bisher für keinen der Texte, die ich verwende, gelungen, diese unterschiedlichen Schichten nachzuweisen. Sollte dies für einen der fünf Texte erfolgen, müssen die Aussagen, die ich über das Konfuzius-Bild mache, überprüft werden. Im Anhang stelle ich den Stand der Forschung zu den einzelnen Werken, die ich für die Darstellung des Konfuzius herangezogen habe, zusammen, und versuche sie vor allem für die Stellen, die mit Konfuzius zu tun haben, zu bewerten.
- Die Frage, ab wann es sich tatsächlich um eine Parallele zum *Lunyu*-Text handelt, wird sehr unterschiedlich beantwortet. Ich möchte hier eine Methodik aus der Bibelexegese einführen. Als Parallele wird eine Stelle erst dann gewertet, wenn sie nicht nur inhaltlich, sondern vor allem auch sprachlich – also wortgetreu – übereinstimmt. Hierfür muss für diese Arbeit eine bestimmte Zahl an Zeichen festgelegt werden, die übereinstimmen müssen. Ich bin mir durchaus bewusst, dass dies erst einmal befremdlich und willkürlich wir-

---

<sup>54</sup> Nivison *Confucius*: 745.

ken und auch für Diskussionen hinsichtlich der Richtigkeit sorgen kann. Allerdings gibt es für diese Methodik innerhalb der Sinologie keine Referenzen. Daher erschien mir die Anzahl von mindestens vier Zeichen Übereinstimmung in beiden Texten als sinnvoll, um eine Stelle als Parallele zu werten.<sup>55</sup> Selbstverständlich mag es zwischen dem *Lunyu* und den untersuchten Texten ebenfalls Parallelstellen geben, die sich auf den Inhalt beziehen, aber nicht wörtlich übereinstimmen. Doch finde ich es in einem ersten Schritt zu schwierig zu entscheiden, ob es sich dabei tatsächlich um Parallelstellen handelt, oder ob diese Übereinstimmungen möglicherweise anders erklärt werden können.

- Um in den Übersetzungen aus dem Chinesischen die sprachliche Einheitlichkeit zu wahren, habe ich das Glossar von Ulrich Unger verwendet. Ich übersetze klassische konfuzianische Begriffe wie *ren* 仁, *yi* 義, *de* 德 mit den traditionellen sinologischen Begriffen wie Menschlichkeit, Rechtlichkeit und Tugendhaftigkeit, auch wenn mir durchaus bewusst ist, dass inzwischen häufig philosophisch passendere Ausdrücke in den Übersetzungen verwendet werden.<sup>56</sup> Doch soll in dieser Untersuchung nicht die Eloquenz der Übersetzungen im Mittelpunkt stehen, sondern deren Vergleichbarkeit.

### 1.3.3 Einige Anmerkungen zu Begriffen der Gattung

Jede Sprachgemeinschaft entwickelt für häufig wiederkehrende Gesprächs- und Kommunikationssituationen bestimmte Regeln, nach denen sprachliche Äußerungen realisiert werden. So sind die Formen der Kontaktaufnahme für ein Gespräch im Großen und Ganzen festgelegt: Briefe werden nach einem bestimmten Muster verfasst, genauso wie Hochzeits- und Todesanzeigen. Aus diesen Schemata lassen sich Rückschlüsse auf den soziokulturellen Kontext der Texte ziehen. „In allen Fällen schaffen ähnliche Erfahrungen und Absichten im räumlichen und zeitlich gleichen Sprachraum ähnliche Sprachformen, die für die jeweilige Situation typisch sind“ (Egger *Methodenlehre*: 146). Solche Gruppen von Texten mit gleichen Strukturelementen nennt man Gattungen. Die Analyse der Gattung erlaubt eine Reihe von Schlussfolgerungen. Erstens wird die Form des Textes genauer bestimmbar, weil konventionelle und individuelle Züge unterschieden werden können. Zweitens lassen sich Thema und Intention eines Textes besser beschreiben, weil jede Gattung bestimmte Aussagen zulässt und analoge Texte derselben Gattung zum Vergleich herangezogen werden können. Drittens verweist die Gattung auf bestimmte geschichtliche und soziologische Situationen, in denen sie

---

<sup>55</sup> Diese Übereinstimmungen werden sowohl im Text als auch im Materialband farbig gekennzeichnet.

<sup>56</sup> Für eine genaue Erklärung, was mit diesen Begriffen im Chinesischen gemeint ist, vgl. Unger, Ulrich *Grundbegriffe der altchinesischen Philosophie*.

## 1 Die Frage nach dem historischen Konfuzius

entstanden und verwendet worden sind. Diese typische Verwendungsfunktion einer Gattung (und eines jeden Einzeltextes dieser Gattung) innerhalb seines soziokulturellen und situativen Umfeldes nennt man in der Exegese „Sitz im Leben“.

Texte lassen sich aufgrund der Ähnlichkeit nicht nur des Inhaltes, sondern auch der sprachlichen Gestalt, der Wirkabsicht und des sozialen Umfeldes, aus dem sie stammen, nach Gruppen zusammenschließen. Problematisch ist für die Sinologie, dass man bisher kaum über Gattungen gesprochen und einheitliche Begriffe festgelegt hat. Innerhalb der Bibelwissenschaft unterschied zum Beispiel Rudolf Bultmann (1884–1921) zwischen Streit- und Schulgesprächen (Apothegmata), Logien, prophetischen und apokalyptischen Worten, Gesetzesworten und Gemeinderegeln.<sup>57</sup> Zum Teil in Anlehnung an Bultmann, aber auch mit Blick auf die Literaturwissenschaft, möchte ich zu Beginn dieser Untersuchungen einige Begrifflichkeiten festlegen:<sup>58</sup>

In der chinesischen Literatur, in der Konfuzius erwähnt wird, finden sich eine Reihe von unterschiedlichen Formen. Zum Beispiel wurden Worte des Konfuzius überliefert. Meist sind es kurze, prägnante Aussagen zu bestimmten Begriffen aus der konfuzianischen Lehre, wie beispielsweise *ren* 仁, *li* 禮, *xiao* 孝. Sie stehen immer ohne einen erzählerischen Kontext. Diese Passagen nenne ich im Folgenden „Worte“, bzw. „Konfuzius-Worte“. Formale Kriterien sind, dass es sich um einen Ausspruch des Meisters handelt, der eine wie auch immer geartete Lehre enthält, unabhängig vom Erzählstoff.

Eine ähnliche Form, die sich vor allem im *Zuozhuan* findet und später immer wieder kopiert wurde, wird in dieser Arbeit als „Exemplum“ bezeichnet. Die Erzählforschung definiert damit eine Minimalform, die einen Kontext mit einer „moralisierenden Implikation zur Belehrung, Erbauung oder Unterhaltung des Rezipienten beiträgt“ (Ranke *Enzyklopädie des Märchens*: 4.627). In den untersuchten Texten handelt es sich immer um einen historischen Sachverhalt, der nichts mit Konfuzius persönlich zu tun hat, der aber von ihm kommentiert wird. Meistens werden die Aussprüche des Konfuzius mit den Worten „Als Konfuzius davon hörte, sagte er:

---

<sup>57</sup> Rudolf Bultmann *Die Geschichte der synoptischen Tradition*.

<sup>58</sup> Jan Assmann hat eine ähnliche Forderung für die Altägyptische Literatur gestellt. Er ist der Meinung, dass es Schriftkultur ohne Gattung nicht geben kann. So schreibt Assmann: „Gattungen [sind] aber nicht interkulturell universell, sondern kultur- und epochenspezifisch ... und [es muss] für jede Kultur nach den ihr eigentümlichen formprägenden oder „morphogenetischen“ Prinzipien gefragt werden ... Wenn Begriffe wie Epos, Drama, Lyrik, oder Roman, Novelle, Tragödie, Sonett usw., als unangemessen empfunden werden, dann muß man nach angemessenen Begriffen suchen. Diese Begriffe ergeben sich, das war meine These, allein aus der Funktion, der Zweckbestimmung der Texte. Formuliert, niedergeschrieben u.U. auch tradiert werden Texte immer im Hinblick auf bestimmte Funktionen, die sich dann oft auch in Überschriften wie „Verklärung“, „Hymnus“, „Königsbefehl“, „Lehre“, „Ritualvorschrift“ usw. niederschlagen (Assmann *Kulturelle Texte*: 61–2).



## 1 Die Frage nach dem historischen Konfuzius

...“ (*Kongzi wen zhi, yue* 孔子聞之, 曰) eingeleitet. Häufig ist der Sachverhalt auf den ersten Blick nicht besonders spannend, das Geschehen bekommt aber durch das Urteil des Konfuzius eine tiefere Bedeutung.

Eine weitere Form ist das Lehrgespräch: Viele dieser Gespräche sind nach einem ähnlichen Schema verfasst: Ein Schüler stellt eine Frage und Konfuzius antwortet darauf. Man kann mit großer Sicherheit annehmen, dass diese Art von Gesprächen in einer Art Schulsituation entstanden ist. Möglicherweise wurden zwar Worte und Exempla im gleichen Umfeld geprägt, sind also auch Lehren des Meisters, die sich ein Schüler gemerkt oder notiert hat, doch ist an der Gattung der Lehrgespräche wichtig, dass der Entstehungskontext beibehalten worden ist.

Häufig wird Konfuzius von den Fürsten seiner Zeit um politischen Rat gefragt. Zumindest im *Lunyu* wirkt Konfuzius als kompetenter Berater der Herrscher seiner Zeit. Diese Form wird im Folgenden Herrschergespräche genannt, da sie sich von den Lehrgesprächen dahingehend unterscheiden, dass die Situation, in der die Aussagen entstanden, eine andere war. Hier geht es möglicherweise in der Antwort nicht allein um die Lehre, sondern auch um politische Einflussnahme. Auch dies möchte ich bei meiner Analyse herausstellen.

Eine weitere Gattung sind die Anekdoten, nach dem 27. Buch des *Zhuangzi* – in der chinesischen Literatur als *yuyan* bezeichnet.<sup>59</sup> Wir finden diese Art von Erzählungen in zahlreichen Sammlungen, wie dem *Mengzi*, dem *Han Feizi* und dem *Yanzi chunqiu*. Es scheint, dass diese Gattung von verschiedenen Schulrichtungen gleichermaßen verwendet wurde. Meistens sind sie lebhaft erzählt und mit Humor gewürzt. Sie haben sicher einen anderen „Sitz im Leben“ als die Lehrgespräche. Die Lehrgespräche deuten darauf hin, dass sie in einer Art Unterrichtssituation entstanden sind, wohingegen meiner Meinung nach die Anekdoten später aufgekommen sind, um der Nachwelt von Konfuzius facettenreich berichten zu können. Es geht in dieser Gattung darum, den Charakter einer Person, sein Verhalten und sein Handeln darzustellen. Möglicherweise konnte man durch dieses Verhalten in einer bestimmten Situation auch etwas von der Person lernen, aber die Intention war sicher eine andere als beim Lehrgespräch. Auch kann man sich beispielsweise vorstellen, dass Grundzüge der Lehrgespräche möglicherweise wirklich auf einen historisch belegbaren Lehrer namens Konfuzius zurückgehen. Anekdoten hingegen entstehen häufig erst im Nachhinein, wenn eine

---

<sup>59</sup> Schmidt-Glintzer *Geschichte der chinesischen Literatur*: 81–2.

## 1 Die Frage nach dem historischen Konfuzius

Person schon einen bestimmten Namen hat und man ihr bestimmte Charaktereigenschaften zuschreibt, um sie für den Zuhörer plastischer zu machen. Besonders gut sieht man eine solche Entwicklung an sogenannten Wanderanekdoten. Hier wird eine bestimmte Tat gleich mehreren Personen zugeschrieben. Das formale Kriterium für eine Anekdote ist, dass sie ein Mindestmaß an szenischer Handlung aufweist.

Grundsätzlich geht es in dieser Untersuchung nicht darum, den „echten“ Konfuzius zu finden. Ich denke, dies ist nach der langen Zeit der Überlieferung auch nicht mehr möglich. Vielmehr erhoffe ich durch die Analyse der Gattung, des Konfuzius-Bildes und der Verwendung des *Lunyu* in anderen Texten, Wege, die die Überlieferung genommen hat, aufzeigen zu können.

## 2 Konfuzius im *Zuozhuan* 左傳:

### Zhongni und die Riten

Das *Chunqiu* 春秋 [Frühlings- und Herbstannalen] verzeichnet in chronologischer Reihenfolge die wichtigsten Begebenheiten der Markgrafschaft Lu für die Jahre 722–481 v. Chr.<sup>1</sup> In recht knappen Worten liefern diese Annalen zu den einzelnen Jahresdaten Angaben über die wichtigsten Vorkommnisse im Staat und einigen wichtigen Nachbarstaaten: Verzeichnet werden zum Beispiel die Geburt und der Tod der Fürsten und führenden Amtsträger, sowie Daten der Feldzüge und Überfälle, der Errichtung von Stadtmauern sowie von Naturerscheinungen, denen eine übernatürliche Bedeutung beigemessen wurde, beispielsweise auch ungewöhnliches Benehmen von Tieren.

Der Tradition nach waren diese Annalen von Konfuzius verfasst oder zumindest überarbeitet worden. Doch offenbar war der karge Text des *Chunqiu* schon in der Han-Zeit nicht mehr von seinen Kommentaren zu trennen,<sup>2</sup> von denen drei erhalten geblieben sind, nämlich das *Zuozhuan* 左傳, das *Guliang* 穀梁 und das *Gongyang* 公羊.<sup>3</sup> Das *Zuozhuan* ist mit knapp 200.000 Zeichen der längste erhaltene vorqinzeitliche Text. Bis heute gilt das Werk vielen Wissenschaftlern als eine der wichtigsten historischen Quellen für die Zeit in der Konfuzius lebte.<sup>4</sup> Sowohl Yuri Pines als auch David Schaberg stimmen in ihren jüngst veröffentlichten

---

<sup>1</sup> Zumindest die Version des *Gongyang* und *Guliang*. Die Version des *Zuozhuan* verzeichnet noch zwei weitere Jahre bis 479 v. Chr.

<sup>2</sup> *Hanshu*: 30.1712 nennt eine „Alte kanonische Schrift des *Chunqiu*“ in zwölf *juan*, offenbar ohne Kommentar. An anderer Stelle (36.1967) wird erwähnt, dass Liu Xin „Das *Chunqiu Zuozhuan* in alter Schrift gefunden habe“. Vgl. den Beitrag von Anne Cheng in Loewe *Early Chinese Texts*: 69. Bisher ist kein Manuskript des *Chunqiu* als eigenständiger Text archäologisch geborgen worden; die ältesten Zeugnisse des Textes stammen, laut Vogel-sang (*Geschichte als Problem*: 156 n.4), aus der Zeit der Sechs Dynastien und sind bereits mit dem *Zuozhuan* verbunden.

<sup>3</sup> Das *Hanshu* erwähnt noch zwei andere Traditionen, die allerdings verloren gegangen sind: Das *Zuoshi* und das *Jiashi*. Vgl. *Hanshu*: 30.1713.

<sup>4</sup> Stephen Durrant betont: „*Zuo Commentary* and *Discourses of the States* [are] the two most important works on the history of the period in which Confucius lived ...“ Durrant *Cloudy Mirror*: 33. Burton Watson schreibt: “The *Tso chuan* represents almost the only written source for the history of this crucial period, and is especially valuable for the light it throws upon the society in which Confucius and his disciples lived and out of which the Confucian school of thought emerged” Watson *Zuozhuan*: XI.

## 2 Konfuzius im *Zuozhuan* 左傳:

Studien zum *Zuozhuan* dahingehend überein, dass das *Zuozhuan* im konfuzianischen Umfeld der damaligen Zeit entstanden sein muss.<sup>5</sup>

Der Überlieferung nach – wie sie uns beispielsweise aus der Biografie im *Shiji* bekannt ist – soll Konfuzius in seinem Heimatstaat hohe Staatsämter bekleidet und die Machthaber von Lu politisch beraten haben. Doch im *Zuozhuan*, das über die historischen Gegebenheiten dieser Zeit berichtet, wird Konfuzius mit 38 Einträgen im gesamten Text vergleichsweise selten erwähnt. Andere Personen wie beispielsweise Zichan 子產 (verst. 522 v. Chr.), der Kanzler von Zheng, werden an über 160 Stellen genannt. In den wenigen Passagen, in denen Konfuzius genannt wird, wirkt er erstaunlich farblos. In den seltensten Fällen ist er agierender Protagonist.

Insgesamt wird Konfuzius im *Zuozhuan* 26-mal mit seinem Mannesnamen Zhongni erwähnt, zehnmal taucht der Name Kongzi auf und fünfmal Kong Qiu. Im Gegensatz zu den anderen beiden *Chunqiu*-Kommentaren – *Gongyang zhuan* und *Guliang zhuan* – wird er dennoch häufig genannt: Im *Gongyang* findet sich Konfuzius Name gerade an sechs Stellen, im *Guliang* an neun Stellen. In diesen beiden Kommentaren wird er nie mit Zhongni bezeichnet.

### 2.1 Konfuzius-Darstellung im *Zuozhuan*

Die Darstellungen des Konfuzius im *Lunyu* oder *Shiji*, die die Vorstellungen von Konfuzius bis heute geprägt haben, sind facettenreich: Er ist der Weise, der viele Schüler um sich scharft, er wird von den Fürsten seiner Zeit um Rat gefragt und hat wichtige politische Ämter in seinem Heimatstaat Lu inne, er gehört zu den wandernden Gelehrten, die von Staat zu Staat ziehen, um an den Fürstenhöfen dieser Zeit eine politische Anstellung zu bekommen.

Doch findet sich diese Darstellung auch im *Zuozhuan*? Ist er hier auch Weiser, Gelehrter, Lehrer oder Politiker? Anhand der 38 Textstellen, die sich mit Konfuzius' Namen im *Zuozhuan* finden, soll dies im Folgenden überprüft werden.

#### 2.1.1 Konfuzius und seine Schüler

Konfuzius war, das macht vor allem der Text *Lunyu* deutlich, ein Lehrer, der Schüler um sich scharfte. Die bekanntesten 70 Schüler werden auch im *Shiji*-Kapitel *Zhongni dizi liezhuan* genannt. Im *Zuozhuan* deuten drei Stellen ebenfalls darauf hin, dass Konfuzius Schüler

---

<sup>5</sup> Vgl. Schaberg *Patterned Past*: 7–8. Pines nennt sein Buch *Foundation of Confucian Thought*.

## 2 Konfuzius im *Zuozhuan* 左傳:

unterrichtete. Ein erster Hinweis darauf findet sich in einem Eintrag im 10. Jahr des Herzogs Xiang (562 v. Chr.). Dort heißt es:

生秦丕茲，事仲尼。

[Qin Jinfu] hatte einen Sohn, Qin Pizi. Er war ein Schüler des Zhongni. *Zuozhuan* Xiang, 10 (ICS: B9.10.2).<sup>6</sup>

Qin Pizi wird nur in diesem einen Eintrag im *Zuozhuan* erwähnt. Auch sonst findet sich der Namen nirgendwo in der chinesischen Literatur. Erst in späteren Texten wird er als Konfuzius-Schüler Qin Shang 秦商 identifiziert.<sup>7</sup> Zu diesem schreibt das *Kongzi Jiayu*:

秦商，魯人，字不慈。少孔子四歲，其父董父。

Qin Shang war aus Lu, sein Mannesname war Buci. Er war vier Jahre jünger als Konfuzius. Sein Vater war Jinfu. *Kongzi Jiayu* 38.28.

Qin Shang wird im *Zhongni dizi liezhuan* des *Shiji* genannt.<sup>8</sup> Auch Sima Qian scheint über diesen Konfuzius-Schüler nicht mehr zu wissen, denn er erwähnt ihn lediglich mit seinem Namen und dem Mannesnamen Zipi 子丕. Qin Shang taucht nur im *Shiji* und *Kongzi jiayu* auf. Ansonsten scheint er als Schüler des Konfuzius in der Überlieferung nicht von Bedeutung gewesen zu sein. Problematisch ist an dieser *Zuozhuan*-Stelle, dass Konfuzius anderen Traditionen zufolge im 10. Jahr des Herzogs Xiang noch gar nicht geboren war.<sup>9</sup> Im Gegensatz zur Darstellung im *Kongzi Jiayu* war Qin Shang demzufolge nicht jünger, sondern älter als Konfuzius. Auch scheint diese Passage eine Ausnahme in der Darstellung des Konfuzius im *Zuozhuan* zu sein, denn andere Personen werden in dem Text nicht als Schüler des Zhongni – also mit den Worten 事仲尼 – bezeichnet.

Allerdings gibt es andere Passagen, die Konfuzius als Lehrer darstellen. Die bekannteste Passage ist ein Gespräch des Meng Xizi 孟僖子 mit seinem Diener. Meng, als einer der höchsten Würdenträger von Lu, soll dem *Zuozhuan* zufolge auf seinem Sterbebett darum gebeten haben, dass seine Söhne nach seinem Tod bei dem jungen Kong Qiu in die Lehre gehen sollten. So sagt er:

吾聞將有達者曰孔丘，聖人之後也，而滅於宋。其祖弗父何以有宋而授厲公。臧孫紇有言曰：『聖人有明德者，若不當世，其後必有達人。』今其將在孔丘乎！我若獲沒，必屬說與何忌於夫子，使事之，而學禮焉，以定其位。」

<sup>6</sup> Übersetzung Legge *Chunqiu*: 446.

<sup>7</sup> Yang *Chunqiu*: 978.

<sup>8</sup> *Shiji*: 67.2223.

<sup>9</sup> Das *Gongyang* und das *Gulian* datieren seine Geburt auf das 21. Jahr des Herzogs Xiang; vgl. *Gongyang* (ICS: 9.21.9); *Gulian* (ICS: 9.21.9).

## 2 Konfuzius im *Zuozhuan* 左傳:

„Ich habe gehört, dass es einen Mann gibt, der große Ausstrahlung haben wird, der Kong Qiu genannt wird. Er ist der Nachfolger eines Weisen, [dessen Familie] in Song ausgelöscht wurde. Sein Ahnherr Fuhe war Herrscher von Song, doch er übergab sein Amt Herzog Li. ... Zangsun He sagte einst: ‚Weise Menschen, deren Tugend erstrahlt ist, die aber nicht ihren angemessenen [Platz] erhalten, werden später einen Nachfolger mit großer Ausstrahlung bekommen.‘ Nun, das wird dieser Kong Qiu sein. Wenn ich sterbe, musst du [meine Söhne] Yue und Heji in seinen Einfluss geben. Lass sie ihm dienen und von ihm die Riten lernen, so werden sie den rechten Platz [in ihrem Leben] finden!“ *Zuozhuan* Zhao, 7 (ICS: B10.7.12).

Gemäß der beiden anderen *Chunqiu*-Kommentare soll Konfuzius zu diesem Zeitpunkt 17 Jahre alt gewesen sein,<sup>10</sup> doch das *Zuozhuan* selbst geht an keiner Stelle auf das Alter des Konfuzius ein.

Für die Konfuzius-Darstellung im *Zuozhuan* ist diese Passage außergewöhnlich lang. An keiner anderen Stelle in diesem Text wird so detailliert über Konfuzius gesprochen. Pines argwöhnt, dass es sich hier um eine „Apokryphe“ handelt, die spätere Gefolgsleute des Konfuzius in den Text eingefügt haben, um Konfuzius eine lange Ahnenreihe zu beschenken.<sup>11</sup> In der Tat ist diese Passage die einzige Stelle in der frühen chinesischen Literatur, die über Konfuzius' Familienhintergrund spricht. Erst im *Shiji* des Sima Qian wird mehr über die Familie Kong berichtet. Was auch für Pines These spricht ist, dass diese Textstelle offenlässt, ob [Meng] Yizi 懿子 und Nangong Jingshu 南宮敬叔 tatsächlich Schüler des Konfuzius wurden. Im Anschluss an diese Passage heißt es zwar kurz, dass die beiden bei Konfuzius Unterricht genommen haben sollen. Doch im weiteren Textverlauf des *Zuozhuan* stehen diese angeblichen Schüler nie wieder in Verbindung mit Konfuzius. Nur im *Lunyu* findet sich eine Textpassage, die darauf hindeutet, dass Meng Yizi Schüler des Konfuzius war: In LY 2.5 fragt er den Meister nach dem Begriff Pietät (xiao 孝).

An einer dritten Passage im *Zuozhuan* findet sich die Gattung Lehrgespräche. Die Form des Lehrgesprächs ist fast immer die gleiche: Ein Schüler stellt dem Meister eine Frage und Konfuzius beantwortet diese mal mehr, mal weniger ausführlich. Ein solches Gespräch findet sich im *Zuozhuan* nur an einer Stelle. Konfuzius rät Qin Zhang 琴張, keinen Beileidsbesuch bei einem Verräter zu machen. Hier heißt es:

琴張 聞宗魯死，將往弔之。仲尼曰：「齊豹之盜，而孟縶之賊，女何弔焉？君子不食姦，不受亂，不爲利疚於回，不以回待人，不蓋不義，不犯非禮。」

[Als] Qin Zhang hörte, dass Zong Lu gestorben war, da wollte er hingehen, um einen Kondolenzbesuch zu machen. Zhongni sagte: „[Zong Lu] war der Räuber von Qi Bao und der

<sup>10</sup> Vgl. Fußnote 9 weiter oben.

<sup>11</sup> Pines *Confucian Thought*: 245. Leider erwähnt Pines an dieser Stelle nicht, aus welchem Grund er diese Passage für korrupt hält. Vermutlich, weil hier eine Ahnenreihe aufgeführt wird, die sonst nirgends vorkommt.

## 2 Konfuzius im *Zuozhuan* 左傳:

Meuchelmörder des Meng Zhi. Warum willst du einen Kondolenzbesuch machen? Ein Edler ist nicht das Brot eines Verbrechers und nimmt nichts Aufrührerisches an. Er kommt nicht um des Gewinnes willen vom Weg ab und gibt sich nicht mit Menschen ab, die vom Weg abgekommen sind. Er verheimlicht nicht, was Unrecht ist, und verstößt nicht gegen die Riten.“ *Zuozhuan* Zhao, 20 (ICS: B10.20.5).

Das Gespräch erinnert in seiner Art und Aufbau an die Lehrgespräche in anderen Texten, vor allem im *Lunyu*, dort findet sich allerdings keine Parallele dazu. Eine Parallele hat diese Passage nur im *Kongzi Jiayu*.<sup>12</sup>

Ob Qin Zhang ein Gefolgsmann des Konfuzius war, ist auch nicht sicher. Das *Zuozhuan* äußert sich, wie gesagt, an keiner weiteren Stelle über die Schülerschaft des Konfuzius. Qin Zhang wird weder im *Lunyu* noch im *Shiji*-Kapitel *Zhongni dizi liezhuan* als Schüler erwähnt. Im *Mengzi* wird er in einer Reihe mit Zeng 曾 und Mu Pi 牧皮 genannt.

「如琴張、曾、牧皮者，孔子之所謂狂矣。」

Mengzi sagte: “Es sind Leute wie Jin Zhang, Zeng und Mu Pi, die Konfuzius als Enthusiasten bezeichnet hat.” (*Mengzi* 7B37: 1026. Übersetzung bei Wilhelm *Mong Dsi*: 207)

Bei Zeng handelt es sich – so vermutet der Kommentar – vermutlich um Zengzi 曾子. Mu Pi dagegen taucht außer an dieser einen Stelle im *Mengzi* in keinem anderen Text des chinesischen Altertums auf. Es ist aus dieser Passage im *Mengzi* nicht eindeutig zu klären, ob es sich bei Qin Zhang um einen Schüler des Konfuzius handelt. Nur in der besagten Stelle des *Kongzi Jiayu* wird Qin Zhang eindeutig als Schüler des Konfuzius bezeichnet.<sup>13</sup> Im *Zuozhuan* ist das Gespräch mit Qin Zhang die einzige Stelle, die als Lehrgespräch nach den zuvor definierten Kriterien bezeichnet werden kann.

Insgesamt lässt sich feststellen, dass für das Konfuzius-Bild im *Zuozhuan* die Darstellung als Lehrer ziemlich unbedeutend ist. An den zwei Stellen, an denen Konfuzius als Lehrer genannt wird, bzw. an der einen Stelle, an der er ein Lehrgespräch führt, sind Schüler genannt, die in der folgenden Überlieferung relativ unbedeutend sind. Doch wie häufig werden Schüler im *Zuozhuan* erwähnt, die in anderen Texten als enge Schüler des Konfuzius bezeichnet werden, beispielsweise Zilu oder Zigong 子貢? Im *Zuozhuan* werden sie als eigenständige Charaktere dargestellt, die kaum in Verbindung mit dem Meister stehen. Der Tradition nach hieß Zigong [im *Zuozhuan* mit der grafischen Variante 子贛] Duanmu Ci 端木賜 und war Beamter in Lu. Siebenmal wird er im *Zuozhuan* erwähnt; kein weiterer Schüler des Konfuzius wird in dem

<sup>12</sup> Vgl. *KZJY* 43.18.

<sup>13</sup> *KZJY* 43.18. Hier heißt es 孔子之弟子琴張.

## 2 Konfuzius im *Zuozhuan* 左傳:

Text so häufig genannt.<sup>14</sup> Allerdings steht er nur an einer Stelle in Verbindung mit Konfuzius. Nach dem Tod des Konfuzius spricht Herzog Ai eine Grabrede. Daraufhin sagt Zigong:

「君其不沒於魯乎！夫子之言曰：『禮失則昏，名失則愆。』失志爲昏，失所爲愆。生不能用，死而誅之，非禮也；稱一人，非名也。君兩失之。」

Der Herrscher wird [wohl] nicht in Lu sterben. Der Meister hat gesagt: ‚Begeht man einen Fehler bei den Riten, dann führt das zu Verwirrung, begeht man einen Fehler bei den Namen, dann bringt das Versäumnisse. ‘ Die Ziele verlieren heißt Verwirrung, den Ort zu verlieren, heißt Versäumnis. Wenn einer zu Lebzeiten nicht angestellt wird, man dann aber, wenn er tot ist, eine Grabräde auf ihn hält, so entspricht das nicht den Riten. Sich selbst als den Einen zu bezeichnen, entspricht nicht den richtigen Bezeichnungen. Der Fürst hat in beiden Punkten Fehler begangen’ *Zuozhuan* Ai, 16 (ICS: B12.16.3).

Zigong nennt Konfuzius an dieser Stelle *fuzi* 夫子 (Meister), übrigens die einzige Stelle im *Zuozhuan*, in der Konfuzius mit dem Begriff *fuzi* bezeichnet wird.<sup>15</sup>

Ein weiterer Schüler des Konfuzius, der im *Zuozhuan* erwähnt wird, ist Zilu, der nur in zwei Einträgen des *Zuozhuan* erwähnt wird.<sup>16</sup> Zilu hieß mit vollem Namen Zhong You 仲由 und war ein Honorar des Kong Kui 孔悝 von Wei. Er starb, als er diesen bei einem Aufstand von Wei gegen die Anhänger von Thronfolger Kuaikui 蒯聩 verteidigen wollte.<sup>17</sup> Im Zusammenhang mit diesem Aufstand steht Zilu auch in Verbindung mit Konfuzius, denn der Bericht über diesen Aufstand im *Zuozhuan* wird mit einem Exemplum des Konfuzius abgeschlossen:

孔子聞衛亂，曰：「柴也其來，由也死矣。」

Konfuzius hörte von dem Aufstand in Wei und sagte: „Chai wird kommen und You [Zilu] wird sterben!“ *Zuozhuan* Ai, 15 (ICS: B12.15.5).

Im *Zuozhuan* finden sich nur Passagen zu Zilu und Zigong. Andere Schüler wie Yan Hui oder Zeng Shen werden im *Zuozhuan* nicht genannt. Konfuzius steht nur an zwei Stellen in Verbindung mit seinen Schülern. Allerdings ist es in beiden Fällen so, dass Konfuzius nicht unmittelbar in Kontakt mit den Schülern steht. In der einen Passage spricht Zigong vom Meister, und alle Kommentatoren gehen davon aus, dass es sich bei dem Begriff *fuzi* um den

<sup>14</sup> Zigong wird erwähnt in Ding, 15; Ai, 7; Ai, 11; Ai, 12 (ICS: B 12.12.3; 12.12.4) Ai, 15; Ai 27. Vgl. Schaberg *Patterned Past*: 433 n.187.

<sup>15</sup> Ai, 16 (ICS: B12.16.3). Dieser Ausspruch von Zigong findet sich in Parallelstellen im *Shiji* 47.1945.; *Hanshu* 27B.1385 und *KZYJ* 40.2.

<sup>16</sup> *Zuozhuan* Ai, 14 (ICS: B 12.14.2) und bei dem Aufstand in Wei (*Zuozhuan* Ai, 15 (ICS: B 12.15.5)).

<sup>17</sup> Kuaikui, eigentlich rechtmäßiger Thronfolger von Herzog Ling von Wei, wurde nach einem Mordanschlag auf seine Stiefmutter Nanzi des Landes verwiesen. Nach dem Tod des Herzogs wurde sein Enkel, Kuaikuis Sohn, Nachfolger auf dem Thron. Kuaikui ließ sich gegen seinen Sohn auf dem Thron installieren. Bei einem Mordanschlag wurde er allerdings getötet, vgl. *Zuozhuan* Ding, 14 (ICS: B11.14.8).



## 2 Konfuzius im *Zuozhuan* 左傳:

Konfuzius handeln muss. In der anderen Passage spricht Konfuzius über Zilu. An beiden Stellen wird nicht explizit erwähnt, dass Zilu oder Zigong Schüler von Konfuzius waren. War es in der Zeit, als das *Zuozhuan* zusammengestellt wurde, dem Leser bereits bekannt, dass Zilu und Zigong Schüler des Konfuzius waren, sodass es die Kompilatoren nicht für notwendig hielten, dies zu erwähnen? Oder waren Zilu und Zigong einfach nur Zeitgenossen und Würdenträger des Staates Lu und wurden erst in der späteren Überlieferung Konfuzius als Schüler zugeschrieben? Dies ist ein erstes Indiz, dass die Schülerschaft des Konfuzius in anderen Texten genauer untersucht werden sollte, um zu den Schülern ein klares Bild zu gewinnen. Aus dem *Zuozhuan* alleine kann man wohl kaum darauf schließen, ob Zilu und Zigong Schüler des Konfuzius waren. Genauso wenig kann man aber auch darauf schließen, dass sie es nicht waren. Auf die Frage der Schülerschaft werde ich in den folgenden Kapiteln noch ausführlicher eingehen.<sup>18</sup>

### 2.1.2 Konfuzius und die Politik

Die *Shiji*-Biografie des Sima Qian berichtet, dass Konfuzius mehrere politische Ämter in Lu innehatte: So schreibt Sima Qian, dass Konfuzius Schreiber, Aufseher, Minister über die Arbeit, Justizminister und stellvertretender Kanzler in Lu war. Doch im *Zuozhuan* wird nur an wenigen Stellen erwähnt, dass Konfuzius in seinem Heimatstaat politisch tätig war. An einer Stelle heißt es, dass Konfuzius Justizminister (*sikou* 司寇) war, laut Gassmann das höchste nichterbliche Amt des Staates Lu.<sup>19</sup> Aber der Text notiert nicht, wann er das Amt bekommen, noch wann er es wieder verloren hat. Über Konfuzius' Verdienste in diesem Amt erfahren wir nur Folgendes:

秋七月癸巳，葬昭公於墓道南。孔子之爲司寇也，溝而合諸墓。

Im Herbst, im 7. Monat am Tag Guisi, wurde Herzog Zhao im Süden des Weges zu den Gräbern bestattet. Als Konfuzius Justizminister war, [ließ er einen] Graben ziehen und vereinigte die Fürstengräber. *Zuozhuan* Ding, 1 (ICS: B.11.1.4).

Der Jisun-Clan hatte, um das Andenken des Herzogs Zhao zu schmähen, dessen Grabstätte auf der anderen Seite eines Weges abseits der anderen Gräber des Herrscherhauses von Lu errichtet. Laut *Zuozhuan* ließ Konfuzius besagten Graben ziehen, um diesen Ritenverstoß zu bereinigen.<sup>20</sup> Ein weiteres Beispiel für Konfuzius' politisches Wirken ist die Schleifung der Städte der Drei Huan. Hier heißt es:

<sup>18</sup> Vgl. dazu Kapitel 4.1 in „Die Schulbildung nach Konfuzius“; Seite 72.

<sup>19</sup> Vgl. Gassmann *Cheng Ming*: 62 n.66.

<sup>20</sup> Vgl. Henry *Junzi yue*: 141–2.

## 2 Konfuzius im *Zuozhuan* 左傳:

季氏將墮費，公山不狃、叔孫輒帥費人以襲魯。公與三子入于季氏之宮，登武子之臺。費人攻之，弗克。入及公側，仲尼命申句須、樂頎下伐之，費人北。國人追之，敗諸姑蔑。二子奔齊，遂墮費。

Als die Familie Ji Bi niederlegen wollte, führten Gongshan Buniu und Shusun Zhe die Männer von Bi gegen Lu. Der Herzog und die drei Anführer drangen in den Palast der Familie Ji ein und stiegen auf die Terrasse des Wuzi. Die Leute von Bi griffen an, konnten sie aber nicht bezwingen, drangen aber ein bis in die Seitengemächer des Herzogs. Zhongni befahl Shenju Xu und Yue Qi hinabzusteigen und sie anzugreifen. Da wandten sich die Männer von Bi nach Norden. Die Männer des Staates verfolgten sie und besiegten sie bei Gumie. Die beiden flohen nach Qi und [die Stadtmauern von] Bi wurden geschliffen.“ *Zuozhuan* Ding, 12 (ICS: B11.12.2).

Auffallend an dieser Anekdote ist, dass Konfuzius zwar den Befehl erteilt, die Leute aus Bi anzugreifen, doch ansonsten mit der Handlung dieser Anekdote nichts zu tun hat und auch im weiteren Verlauf nicht weiter erwähnt wird.

Das wichtigste Ereignis in der Darstellung des Konfuzius im *Zuozhuan*, zumindest was die Länge der Passage anbelangt, scheint das Treffen der Markgrafen von Lu und Qi in Jiagu gewesen zu sein.<sup>21</sup> Über diese Verhandlung verzeichnet das *Chunqiu* ganz lapidar im 10. Jahr des Herzogs Ding (500 v.Chr.): „Im Sommer traf der Herzog den Markgrafen von Qi in Jiagu.“<sup>22</sup> Zwei Einträge später ist dann die Rückgabe von verschiedenen Gebieten an Lu vermerkt. Dass Lu die Gebiete von Qi ohne einen militärischen Akt zurückbekam, wird in den Kommentaren zum *Chunqiu* mit Konfuzius' moralischer Überlegenheit in Verbindung gebracht. Im *Zuozhuan* wird über das Treffen in Jiagu Folgendes berichtet:

夏，公會齊侯于祝其，實夾谷。孔丘相，彌言於齊侯曰：「孔丘知禮而無勇，若使萊人以兵劫魯侯，必得志焉。」齊侯從之。孔丘以公退，曰：「士兵之！兩君合好，而裔夷之俘以兵亂之，非齊君所以命諸侯也。裔不謀夏，夷不亂華，俘不干盟，兵不偪好，於神爲不祥，於德爲愆義，於人爲失禮，君必不然。」齊侯聞之，遽辟之。將盟，齊人加於載書曰：「齊師出竟而不以甲車三百乘從我者，有如此盟！」孔丘使茲無還揖對，曰：「而不反我汶陽之田，吾以共命者，亦如之！」齊侯將享公。孔丘謂梁丘據曰：「齊、魯之故，吾子何不聞焉？事既成矣，而又享之，是勤執事也。且犧象不出門，嘉樂不野合。饗而既具，是棄禮也；若其不具，用秕稗也。用秕稗、君辱，棄禮、名惡。子盍圖之！夫享、所以昭德也。不昭，不如其已也。」乃不果享。

Im Sommer traf der Herzog den Markgraf von Qi in Zhuqi, in Wahrheit Jiagu (genannt). Kong Qiu assistierte ihm [bei der Konferenz].<sup>23</sup> Li Mi sagte zum Markgraf von Qi: „Kong Qiu kennt sich zwar mit den Riten aus, aber er hat keinen Mut. Wenn Sie die Leute aus Lai<sup>24</sup> mit ihren Waffen

<sup>21</sup> Vgl. Dubs *Political Career*: 276; Lewis *Writing and Authority*: 220–3.

<sup>22</sup> *Chunqiu* zitiert nach *Zuozhuan* (ICS: A11.10.2).

<sup>23</sup> Was das Wort *xiang* 相 an dieser Stelle zu bedeuten hat, ist in der *Zuozhuan*-Forschung häufig diskutiert worden. Mit *xiang* wurde in der Han-Zeit eines der höchsten Ämter im Staate – das Amt des Kanzlers – bezeichnet. Dass aber in der Chunqiu-Periode damit ebenfalls dieses politische Amt gemeint sein könnte, ist umstritten. Cui Shu ist der Meinung, dass *xiang* an dieser Stelle verbal aufgefasst werden sollte, vgl. Cui Shu *Kao Xin lun xia*: 6. Hingegen schreibt Gassmann, dass es sich hier um eine Funktion, aber nicht um ein Amt handele. Gassmann schreibt: „Untersucht man für die Ch'un-ch'iu-Periode, wer bei ähnlichen Anlässen die Funktion eines Assistenten ‚hsiang‘ erfüllt hat, so sind dies in praktisch allen Fällen hohe und höchste Minster“ Gassmann *Cheng Ming*: 27n.17.

<sup>24</sup> Ein Randgebiet des damaligen Chinas, das im heutigen Shandong liegt.

## 2 Konfuzius im *Zuozhuan* 左傳:

kommen lassen, und diese den Markgraf von Lu entführen, dann bekommen Sie von ihm, was Sie wollen.“ Der Markgraf von Qi folgte [diesem Vorschlag]. Doch Kong Qiu zog sich mit dem Herzog zurück und sagte: „Soldaten zu den Waffen! Hier haben sich zwei Fürsten zu friedlichen Verhandlungen getroffen und diese Kriegsgefangenen der entfernten Barbarenstämme veranstalten Chaos mit ihren Waffen. So sollte der Fürst von Qi den Lehnsherren nicht befehlen. Leute aus der Ferne können den Xia nicht raten, diese Barbaren können die Hua nicht ins Chaos stürzen. Diese Gefangenen haben den Bundesschwur nicht zu durchkreuzen. Waffen haben nicht in ein freundschaftliches [Treffen] einzudringen. Vor den Ahnengeistern sind das keine glückverheißenden Omina. Die Menschen sollten die Riten nicht verlieren. Sie, mein Fürst, sollten so nicht sein.“ Als der Markgraf von Qi das hörte, schickte er die Gruppe sofort weg. Als sie bereit waren, das Bündnis zu schließen, fügten die Leute von Qi zu der Urkunde noch Folgendes hinzu: „Falls Qi die Grenze übertritt, dann darf Lu uns nicht mit 300 Kriegswagen folgen. So ist es abgemacht.“ Kong Qiu ließ Ci Wuhuan sich verbeugen und antworten: „Und [Ihr wollt uns] nicht das Gebiet von Wenyang zurückgeben, erwartet [aber], dass wir den Befehlen gehorchen.“ Der Fürst von Qi wollte [zum Abschluss der Verhandlungen] für den Herzog ein Gelage geben. Kong Qiu sagte zu Liang Qiuju: „Qi und Lu haben eine lange Tradition. Habt Ihr nicht davon gehört? Die Verhandlungen sind abgeschlossen und [wer] nun noch ein Gelage gibt, der würde nur die Offiziere bemühen. Außerdem sollten die Ritualbecher nicht das Haus verlassen, die Musik des Klangsteines passt nicht für die Wildnis. Selbst ein Festmahl mit vollständigem Gerät wäre ein Verwerfen der Riten...Warum habt Ihr das nicht bedacht? Auch soll ein Gelage dazu dienen, die Tugend zum Ausdruck zu bringen. Wenn diese nicht [anders] zum Ausdruck kommt, so ist es besser, es sein zu lassen.“ Letztlich fand das Gelage nicht statt. *Zuozhuan* Ding, 10 (ICS: B11.10.2).

Im *Zuozhuan* haben die nun folgenden Ereignisse eine andere Reihenfolge, als die Einträge im *Chunqiu*. Die Rückgabe der Gebiete Yun, Huan und der Felder von Guiyin erfolgt in der Darstellung des *Zuozhuan* unmittelbar nach der Konferenz und steht somit direkt im Zusammenhang mit den Geschehnissen in Jiagu.

Untersucht man nun die Darstellung des Konfuzius in dieser Passage, fällt Folgendes auf: Im *Zuozhuan* wird Konfuzius in dieser Textpassage nur mit seinem vollen Namen Kong Qiu bezeichnet. Das geschieht innerhalb des *Zuozhuan* nur in drei weiteren Einträgen: in der zuvor zitierten Episode, in der Meng Xizi ihn als Lehrer für seine Söhne engagieren möchte, als er den Herzog Ai bittet, Qi anzugreifen, und bei dem Eintrag, der Konfuzius' Tod verzeichnet. In allen drei Fällen handelt es sich um auffallend lange Textpassagen, die ansonsten für die Darstellung des Konfuzius im *Zuozhuan* eher untypisch sind. In den anderen Passagen wird Konfuzius nicht mit dem Namen Kong Qiu bezeichnet.<sup>25</sup>

Hervorgehoben wird in der Anekdote zum Treffen von Jiagu, dass Konfuzius durch seinen versierten Umgang mit den Riten den Erfolg für Lu erringen konnte. Sechsmal taucht der Begriff *li* 禮 in dieser Anekdote auf: So sagt beispielsweise der Berater von Qi, Li Mi: „Kong

---

<sup>25</sup> Alle Einträge, in denen Konfuzius mit dem Namen Kong Qiu genannt wird, sind eher biografischer Natur. Möglicherweise handelte es sich um eine eigene Quelle. *Gongyang* und *Gulian* nennen Konfuzius an keiner Stelle Kong Qiu und auch sonst ist diese Bezeichnung für Konfuzius in der Überlieferung sehr selten.

## 2 Konfuzius im *Zuozhuan* 左傳:

Qiu kennt sich zwar mit den Riten aus, aber er hat keinen Mut!“ Allerdings hat sich Li Mi getäuscht. Konfuzius kann gerade wegen seines Wissens um die Riten sofort in die Geschehnisse eingreifen. Dadurch, dass als er das Einhalten der korrekten Riten gefährdet sieht, merkt er, dass es für den Herzog von Lu gefährlich wird. Die Botschaft der *Zuozhuan*-Kompilatoren scheint zu lauten: Durch die Kenntnis der korrekten Riten, kann man sich sogar gegen einen militärisch überlegenen Gegner durchsetzen! Auch das Gelage in der Wildnis im Anschluss an die Verhandlung wird von Konfuzius als Ritenverstoß gebrandmarkt. Im letzten Abschnitt betont Konfuzius, wie wichtig die Riten für den politischen Umgang seien. Die Kenntnis der Riten sind also das Erfolgsmoment bei den Verhandlungen zwischen Lu und Qi.

Doch scheinen nur aus Sicht der *Zuozhuan*-Kompilatoren die Riten für das Treffen in Jiagu wichtig gewesen zu sein. Der *Guliang*-Kommentar erwähnt in seiner Darstellung des Treffens in Jiagu das Wort Riten (*li*) kein einziges Mal. Zum Vergleich:

曰：頰谷之會，孔子相焉。兩君就壇，兩相相揖，齊人鼓譟而起，欲以執魯君，孔子歷階而上，不盡一等，而視歸乎齊侯，曰：「兩君合好，夷狄之民何為來？為命司馬止之。」齊侯逡巡而謝曰：「寡人之過也。」退而屬其二三大夫，曰：「夫人率其君與之行古人之道，二三子獨率我而入夷狄之俗，何為？」罷會。齊人使優施舞於魯君之幕下，孔子曰：「笑君者罪當死。」使司馬行法焉，首足異門而出。齊人來歸鄆、讎、龜陰之田者，蓋為此也。因是以見雖有文事必有武備，孔子於頰谷之會見之矣。

Es heißt, [beim] Treffen von Jiagu assistierte Konfuzius. Die beiden Fürsten traten an den Altar und die beiden Assistenten verbeugten sich mit gefalteten Händen voreinander. Die Leute von Qi begannen Trommeln zu schlagen, stimmten ein [lautes] Kriegsgeschrei an und erhoben sich. Sie wollten den Fürsten von Lu ergreifen. Da eilte Konfuzius die Stufen hinauf, kostete die einzelnen Stufen nicht voll aus, blickte den Markgraf von Qi an und sagte: „Wenn zwei Fürsten sich zu einer Versammlung in Freundschaft treffen, warum muss dieses Volk von Barbaren hinzukommen? Geben Sie dem Marschall den Befehl, einzuschreiten.“ Der Markgraf von Qi wich zurück und entschuldigte sich mit den Worten: „Es war mein Fehler.“ Er zog sich zurück und vertraute seinen Würdenträgern an: „Dieser Mann leitet seinen Fürsten an und bewegt sich dabei auf dem Weg der Menschen des Altertums, ihr führt mich auf den Weg der gemeinen Gebräuche der Barbaren. Warum macht ihr das?“ Er beendete das Treffen. Die Leute von Qi schickten einen Komödianten, der vergnügt vor dem Zelt des Herzogs von Lu tanzte. Konfuzius sagte: „Auf das Verlachen des Fürsten steht die Todesstrafe.“ [Erneut] schickte man nach dem Marschall, der das Gesetz anwendete. Der Komödiant wurde zur Strafe an der Hüfte in zwei Teile geschnitten.<sup>26</sup> Daraufhin gaben die Leute von Qi die Gebiete Yun, Huan und Guiyin zurück. Dies [steht hier], um zu zeigen, dass man auch in zivilen Angelegenheiten sich auf den Krieg vorbereiten muss. Und Konfuzius hat das bei diesem Treffen gezeigt. *Guliang Ding*, 10 (*ICS*: 11.10.2.).

Auch wenn es sich um die Darstellung des gleichen Ereignisses handelt, so hat doch der Eintrag im *Guliang* einen völlig anderen Tenor. Hier heißt es, dass ein Herrscher auch in Friedenszeiten auf Gefahren vorbereitet sein muss. Konfuzius, so heißt es, sei dafür ein hervorragendes Beispiel gewesen. Im *Zuozhuan* muss Konfuzius sich nicht eigens für die Gefahren vorbereiten, denn er ist ihnen aufgrund seiner Ritenkenntnisse ohnehin gewachsen.

<sup>26</sup> Wörtlich: Kopf und Füße verließen aus verschiedenen Türen den Raum.

## 2 Konfuzius im *Zuozhuan* 左傳:

Insgesamt ist die Darstellung im *Guliang*, vor allem die Bestrafungen für die Trommler und den Komödianten äußerst brutal. Hier geht es keinesfalls „nur“ um das Einhalten der richtigen Riten, sondern ganz konkret um Strafmaßnahmen. Auffallend ist auch, dass Konfuzius hier als Kongzi und nicht als Kong Qiu bezeichnet wird.

Wichtig scheint aber zu sein, dass unterschiedliche Kompilatoren verschiedener Werke dieselbe Begebenheit unterschiedlich interpretiert haben. Im *Zuozhuan* – und das ist entscheidend für die Untersuchung des Konfuzius-Bildes – ist für diese Anekdote wichtig, dass Konfuzius die Rückgabe der Gebiete an Lu allein durch seine versierte Kenntnis der Riten erreicht hat. Damit steht die Anekdote im gleichen Kontext wie viele andere Konfuzius-Zitate im *Zuozhuan*. Der richtige Umgang mit den Riten ist – wie sich zeigen wird – eines der wichtigsten Themen für das Konfuzius-Bild im *Zuozhuan*. Im *Guliang*-Kommentar dagegen setzt sich Konfuzius mit militärischer Strenge durch. Die Darstellung der Begebenheit von Jiagu macht deutlich: Die Kompilatoren des *Zuozhuan* und des *Guliang* hatten völlig unterschiedliche Vorstellungen von Konfuzius. Möglicherweise handelt es sich bei den verschiedenen Geschichten um unterschiedliche Überlieferungstraditionen, die sich im Laufe der Jahre nach Konfuzius Tod entwickelt haben könnten.

### 2.1.3 Konfuzius als Berater der Familie Jisun

Herzog Huan 魯桓公 (reg. 711–694 v. Chr.) hatte vier Söhne: Tong 同,<sup>27</sup> Qingfu 慶父 (verst. 660 v. Chr.), Shuya 叔牙 und Jiyou 季友 (verst. 644 v. Chr.). Tong als der Älteste wurde Nachfolger von Herzog Huan und regierte als Herzog Zhuang 魯莊公 von 693 bis 662 v. Chr. Seine drei Brüder begründeten die drei adligen Familien von Lu, die sogenannten Drei Huan: Meng 孟, Shu 叔 und Ji 季. Wegen ihres engen Verwandtschaftsverhältnisses zum Herrscherhaus erhielten die drei Familien die höchsten Ministerposten im Staat. Mit der Zeit wurde die Macht der drei Familien, aber vor allem die der Familie Jisun, immer größer. Von 562 v. Chr. an brachte Ji Wuzi 季武子 (verst. 535 v. Chr.) die Armee von Lu unter seine persönliche Führung, sodass schließlich dem Herzog selbst nur eine kleine bescheidene Truppe blieb und er die drei Familien nicht länger kontrollieren konnte. Faktisch übte von da an die Familie Jisun die Macht im Staat aus. Versuche der Herzöge von Lu mit niederen Adelsfamilien oder mit

---

<sup>27</sup> Seine Geburt wird für den 9. Monat des 6. Jahres von Herzog Huan verzeichnet. Tong war somit 13 Jahre alt, als er die Herrschaft von Lu übernahm. *Zuozhuan* Huan, 6 (ICS: A 2.6.5).

## 2 Konfuzius im *Zuozhuan* 左傳:

Nachbarstaaten wie Wei eine Allianz zu bilden, um die Drei Huan zu vertreiben, scheiterten.<sup>28</sup> Herzog Zhao (reg. 541–510 v. Chr.) musste schließlich sogar außer Landes fliehen.

Die Darstellung von Konfuzius' Verhältnis zur Familie Jisun differiert innerhalb verschiedener Texte der Zhanguo- und Han-Zeit. Im *Zuozhuan* scheint sein Verhältnis gegenüber der mächtigen Familie Jisun eher zurückhaltend zu sein. Einige Beispiele:

Im 14. Jahr des Herzogs Ai von Lu berichtet das *Zuozhuan*, dass Chen Heng 陳恆 den Fürsten von Qi ermordet habe.<sup>29</sup> Konfuzius schlägt dem Herzog von Lu daraufhin vor, zu intervenieren und den Nachbarstaat Qi zu besetzen. Er möchte den Herzog von Lu davon überzeugen, dass Lu in diesem Fall bei einer militärischen Intervention siegreich sein würde. Als der Herzog ihn aber bittet, die Sache mit der Familie Ji zu besprechen, zieht sich Konfuzius zurück und lehnt ein Gespräch mit dieser ab.

孔子辭，退而告人曰：「吾以從大夫之後也，故不敢不言。」

Konfuzius entschuldigte sich, zog sich zurück und sagte zu jemandem: „Nachdem ich ein öffentliches Amt bekleidet habe, hätte ich es nicht gewagt, es nicht zu sagen!“ *Zuozhuan* Ai, 16 (ICS: B12.14.5).<sup>30</sup>

Dies ist innerhalb des *Zuozhuan* die einzige Passage, in der Konfuzius im direkten Kontakt mit dem Herzog von Lu steht. Denkt man an die vielen Passagen im *Lunyu*, aber auch in anderen Texten, in denen Konfuzius von den Herzögen von Lu um Rat gebeten wird, dann scheint das Fehlen solcher Herrschergespräche im *Zuozhuan* durchaus überraschend. Allerdings nimmt der Herzog seinen Ratschlag nicht an, sondern verweist ihn an die Familie Jisun. Wichtig ist in dieser Anekdote nicht der militärische Rat, den Konfuzius dem Herzog erteilt, sondern vor allem, dass er es ablehnt, sich mit der Familie Jisun auszutauschen. Dieses Verhalten des Konfuzius im *Zuozhuan* steht nicht in Übereinstimmung mit der Konfuzius-Darstellung im *Lunyu* oder anderen Werken. In einigen Passagen des *Lunyu* steht Konfuzius ganz deutlich in Verbindung mit dem Jisun-Clan.<sup>31</sup> Das *Gongyang* verzeichnet außerdem, dass Konfuzius der Verwalter des Ji-Clanes war.<sup>32</sup>

Im *Zuozhuan* wird Konfuzius' Verhältnis zur Familie Jisun dagegen auch an weiteren Stellen als äußerst gespannt dargestellt. Obwohl beispielsweise der Jisun-Clan Konfuzius für Ratschläge konsultieren möchte, lehnt Konfuzius eine Zusammenarbeit mit der Familie ab. So wird beispielsweise im 12. Jahr des Herzogs Ai berichtet:

---

<sup>28</sup> Vgl. Dubs *Political Career*: 277–9; Gassmann *Cheng Ming*: 293; Lewis *Warring states*: 598.

<sup>29</sup> Vgl. *Zuozhuan* Ai, 14 (ICS: B12.14.5).

<sup>30</sup> Vgl. dazu die fast wörtliche Parallele zu LY 14.21.

<sup>31</sup> Vgl. u.a. LY 3.1; 6.8; 12.17.

<sup>32</sup> *Gongyang* Ding, 10 (ICS: 11.10.4).

## 2 Konfuzius im *Zuozhuan* 左傳:

季孫欲以田賦，使冉有訪諸仲尼。仲尼曰：「丘不識也。」三發，卒曰：「子爲國老，待子而行，若之何子之不言也？」仲尼不對。....

[Ein Vertreter der Familie] Jisun wollte Steuern auf Ländereien erheben und sandte Ran You, um Zhongni dazu zu befragen. Zhongni sagte: „Davon verstehe ich nichts.“ [Ran You] wurde drei Mal gesandt, schließlich sprach er: „Ihr gehört zu den Landesältesten, Meister, wir wollen uns bei [unseren] Handlungen nach Euch richten, warum habt ihr keine Worte [für uns]?“ Zhongni antwortete nicht ... *Zuozhuan* Ai,12 (ICS: B12.11.7).

Für die Darstellung im *Zuozhuan* scheint es wichtig zu sein, dass Konfuzius kein Opportunist war, der sich den Herrschenden beugte.<sup>33</sup> Das zeigt sein Umgang mit den Drei Huan (*san huan* 三桓).

Die Intention, warum die *Zuozhuan*-Kompilatoren Anekdoten einfügen, die Konfuzius als loyalen Untertan der Herzog-Familie zeigen, ist nachvollziehbar: Der Text wendet sich an solchen Stellen vermutlich gegen die Familie Jisun und ihren unrechtmäßigen Anspruch auf die Herrschaft im Staat Lu. Ein loyaler Untertan, wie Konfuzius einer war, so die Botschaft, die die Kompilatoren wahrscheinlich vermitteln wollen, sollte jegliche Kooperation mit der Familie vermeiden. Wie weit diese Vorstellung auf einen historischen Konfuzius zurückgeht, ist dabei fraglich, denn von seinem Gegner Mozi 墨子 wird Konfuzius im Gegensatz dazu verurteilt, dass er mit dem Jisun-Clan zusammenarbeitete und damit gegenüber den Herzögen von Lu unloyal war.<sup>34</sup>

### 2.2 Die Urteile des Konfuzius (*Exemplum*)

Untersucht man die Textstellen, in denen Konfuzius im *Zuozhuan* erwähnt wird, anhand der Gattungen, zeigt sich, dass die Gattung Lehrgespräch und Herrschergespräch nur mit jeweils einem Beispiel zu finden ist. Einige Anekdoten finden sich ebenfalls, aber am häufigsten ist die Gattung Exemplum.

Im *Zuozhuan* geht es nicht um die einzelnen Fakten der Geschichte, sondern um die narrative Darstellung des historischen Sachverhaltes. Schaberg schreibt:

Historiography teaches its readers much more than facts: it teaches them how to see beyond facts, to penetrate what is hidden, to observe and predict, and to understand beginnings, consequences, and ends. Schaberg *Patterned Past*:163.

Konfuzius scheint nach Darstellung des *Zuozhuan* über diese Fähigkeiten zu verfügen: Er sah hinter die Fakten, er verstand, welche Konsequenzen aus einzelnen Handlungen erwachsen und kannte Anfang und Ende der einzelnen Episoden. 24-mal handelt es sich bei den Worten des Konfuzius, die im *Zuozhuan* zitiert werden, um ein Exemplum, also um einen Ausspruch,

<sup>33</sup> Vgl. Kaizuka: *Confucius*: 132.

<sup>34</sup> *Mozi* 39:64.54.

## 2 Konfuzius im *Zuozhuan* 左傳:

der einen (meist historischen) Sachverhalt kommentiert, ohne dass der Sprecher selbst auf die zuvor geschilderte Handlung Einfluss genommen hat. Konfuzius' Aussagen stehen meist am Schluss einer Handlung und werten das vorangegangene Geschehen bzw. den Charakter einer der beteiligten Personen. Diese Sätze werden alle mit den Worten Zhongni/ Konfuzius sagte ... [仲尼/ 孔子 曰 ...] bzw. Zhongni hörte davon und sagte ... [仲尼聞之, 曰 ...] eingeleitet. Die Geschehnisse, die Konfuzius kommentiert, liegen zum Teil weit vor seiner Geburt, sodass er sie selbst nur aus der Überlieferung kennen konnte. An keiner Stelle im *Zuozhuan* wird erwähnt, wem gegenüber Konfuzius diese Kommentare geäußert hat. Konfuzius ist nicht der Einzige, der solche moralischen Urteile über das historische Geschehen fällt: Ein namenloser Edler (*junzi* 君子) wird mit 89 Exempla zitiert. Häufig wurde vermutet, dass die 89 Zitate dieses nicht näher benannten Edlen ebenfalls Aussprüche des Konfuzius seien. Eric Henry hat aber in jüngster Zeit gezeigt, dass die Kommentare des *junzi* und des „Zhongni“ bzw. „Kongzi“ verschiedenen Verfassern zuzurechnen sind.<sup>35</sup>

Innerhalb des *Zuozhuan* lassen sich die Exempla des Konfuzius auf bestimmte Perioden festlegen: In den Einträgen der frühen Herzöge Yin (reg. 722–712 v. Chr.) bis Herzog Min (reg. 661–660 v. Chr.) werden keine Exempla des Konfuzius zitiert. Erst im 28. Jahr des Herzog Xi (631 v. Chr.), also fast 110 Jahre nach dem Beginn des Berichtszeitraumes, aber immerhin 80 Jahre vor der Geburt des Konfuzius, wird ein Kommentar von ihm zu einem Eintrag im *Chunqiu* zitiert.<sup>36</sup> In den Jahren nach diesem ersten Eintrag finden sich keine weiteren Exempla des Konfuzius: 19 Jahre später, im 2. Jahr des Herzogs Wen, findet sich erneut ein Kommentar des Konfuzius. In der Lebenszeit des Herzogs Xiang (reg. 572–542 v. Chr.) werden Konfuzius' Kommentare zu bestimmten Ereignissen öfter wiedergegeben. Am häufigsten tauchen Exempla in den Jahren des Herzog Zhao (reg. 541–510 v. Chr.) auf – in elf Einträgen wird ein Wort des Konfuzius am Ende eines Ereignisses zitiert.<sup>37</sup>

Die Exempla folgen immer dem gleichen Muster: Zuerst wird eine historische Begebenheit erzählt, die nichts mit Konfuzius zu tun hat. Häufig wirken diese Ereignisse auf den ersten

---

<sup>35</sup> Henry *Junzi yue*: 133–61.

<sup>36</sup> *Zuozhuan* Xi, 28 (ICS: B.5.28.9). So heißt es an dieser Stelle: „Zu dieser Versammlung ließ der Markgraf von Jin den König rufen, begegnete ihm wie einem Lehensfürsten und ließ überdies jagen. Zhongni sagte: „Dass ein Untertan seinen Fürsten rufen [lässt], so etwas darf man nicht lehren.“ Deshalb heißt es im Text: „Der König hielt eine Jagd in Heyang ab.“

<sup>37</sup> Exempla des Konfuzius werden erwähnt: einmal unter Herzog Xi, 28. Jahr; einmal unter Herzog Wen, 2. Jahr, und zweimal bei Herzog Xuan (2. und 9. Jahr) sowie Herzog Cheng, ebenfalls zwei Einträge (2. und 17. Jahr). Erst unter Herzog Xiang finden sich drei Exempla (23.; 25.; 31. Jahr), unter Herzog Zhao finden sich neun Exempla, unter Herzog Ding zwei Exempla, unter Herzog Ai drei Exempla.



## 2 Konfuzius im *Zuozhuan* 左傳:

Blick belanglos und erhalten erst durch die Worte des Konfuzius rückwirkend einen Sinn. Zum Beispiel heißt es in einem Eintrag zum 12. Jahr des Herzogs Zhao:

仲尼曰：「古也有志：『克己復禮，仁也。』信善哉！楚靈王若能如是，豈其辱於乾谿？」

Zhongni sagte: „In der Vergangenheit gab es folgende Aufzeichnung: ‚Wer sich selbst bezwingt und an die Riten hält, der ist menschlich.‘ Wahrlich fein ist das. Wenn König Ling von Chu so gehandelt hätte, wie hätte er jemals in Ganxi beschämt sein können?“ *Zuozhuan* Zhao, 12 (ICS: B10.12.11).<sup>38</sup>

Diesem Exemplum geht folgende Begebenheit voraus: König Ling von Chu hatte nach den Dreifüßen der Zhou getrachtet. Im *Zuozhuan* wird von einer Unterhaltung zwischen dem König Ling von Chu mit seinem Minister Zige berichtet. Der Minister hatte seinen König wegen seiner Extravaganzen und seiner Gewinnsucht kritisiert. Als Zige schließlich das Gedicht *Qizhao* 祈招 zitiert, das den König daran erinnern soll, für sein Volk zu handeln, findet der König die ganze Nacht keine Ruhe mehr.<sup>39</sup> Die Worte des Konfuzius schließen diese Episode ab.<sup>40</sup>

An anderer Stelle kann Konfuzius mit Informationen über den Sachverhalt aufwarten, die dem Schreiber der vorangegangenen Anekdote scheinbar unbekannt waren. So sagt Konfuzius:

「董狐、古之良史也，書法不隱。...」

„Dong Hu war ein guter Schreiber des Altertums; seine Art zu schreiben verheimlichte nichts ...“ *Zhuozhuan* Xuan, 2 (ICS: B 7.2.3).

Zuvor war über folgende Begebenheit berichtet worden:

乙丑，趙穿（攻）〔殺〕靈公於桃園。宣子未出山而復。大史書曰「趙盾弑其君」，以示於朝。宣子曰：「不然。」對曰：「子爲正卿，亡不越竟，反不討賊，非子而誰？」宣子曰：「烏呼！〔《詩》曰〕：『我之懷矣，自詒伊感。』其我之謂矣。」

Am Tag Yi Chou griff Zhao Chuan Herzog Ling im Pfirsichgarten an [und tötete ihn]. Xuanzi, [der außer Landes fliehen wollte] und noch nicht über die Berge hinausgegangen war, kehrte zurück. Der große Schreiber verfasste folgenden Eintrag: „Zhao Dun ermordete seinen Fürsten!“ und zeigte dies am Hof. Xuanzi sagte: „So war das nicht!“ Dieser antwortete: „Ihr seid der höchste Minister [im Staat], als Ihr geflohen seid, habt Ihr die Grenzen nicht überschritten. Als Ihr zurückkamt, habt Ihr den Schurken nicht bestraft. Wenn es nicht Ihr wart, wer war es dann?“ Xuanzi sprach: „So ist

<sup>38</sup> Übersetzung orientiert sich an Unger *Hao-ku*: 65.6. Dieses Zitat hat eine Parallele in LY 12.1. Vgl. dazu die Diskussion in Kapitel 6, Seite 126.

<sup>39</sup> Um welches Gedicht es sich dabei handelt, wird in der Literatur diskutiert: Ein Lied mit Namen *Qizhao* existiert im *Shijing* nicht. Allerdings gibt es ein Lied mit dem Namen *Qifu* 祈父 (Mao 185; Legge: 298). Laut Jia Kui ist *qi* 祈 ein Synonym für *qiu* 求 sowie *zhao* 招 für *ming* 明. Du Yu dagegen setzt *qi* ins Verhältnis zu *qifu* 祈父, einen Titel der Zhou-Zeit ähnlich eines Sima. Kong Yinda folgt Du und zitiert das „jiugao“-Kapitel des *Shangshu*, in dem der Begriff *qifu* 圻父 als Amtstitel erwähnt wird.; vgl. Schaberg *Patternd Past*: 403–4 n.29.

<sup>40</sup> Vgl. zu dieser Anekdote Schaberg *ebd.*: 200–3.

## 2 Konfuzius im *Zuozhuan* 左傳:

das. [Auch] in den Liedern heißt es: ‚Ich fürchte, dass ich selbst Schuld an [meinem] Schmerz trage.‘ Das ist es, was ich sagen wollte.“

An keiner Stelle in dieser Anekdote wird erwähnt, dass Dong Hu (spätes 7. Jh v. Chr.) der Schreiber war, der in die Annalen von Jin eingetragen hatte, dass Zhao Chuan seinen Fürsten ermordet habe.<sup>41</sup> Konfuzius führt diesen Namen erst durch seinen Kommentar ein. Er verfügt also über zusätzliche Informationen, seine Anmerkungen gehören nicht zu dem eigentlichen Geschehen, sondern stehen einem Kommentar gleich über dem Geschehen.<sup>42</sup>

Wichtig für die Untersuchung anderer Texte ist, dass hier im *Zuozhuan* eine eigenständige Form der Überlieferung geprägt wurde. Ein bestimmter Sachverhalt, mit dem Konfuzius offensichtlich nichts zu tun hat und den er selbst nur aus historischen Überlieferungen zu kennen scheint, wird von ihm beurteilt. Dadurch bekommt das Geschehen, was möglicherweise andernfalls nicht überliefert worden wäre, einen tieferen Sinn. Häufig findet sich diese Form in den Anekdotensammlungen der Han-Zeit. Aber auch Gegner des Konfuzianismus, allen voran Zhuangzi, verwendeten sie und legten dem Meister gerne völlig unkonfuzianische Urteile in den Mund.

### 2.3 Diesseitiges und Jenseitiges in der Konfuzius-Darstellung

#### 2.3.1 Konfuzius und die Riten

Schon der Kommentator Zheng Xuan (127–200) hatte betont, welche zentrale Rolle der Begriff Riten *li* 禮 im *Zuozhuan* einnimmt.<sup>43</sup> Insgesamt findet sich das Wort *li* 129-mal in diesem Text.<sup>44</sup> Was *li* konkret bedeutet, definiert der Text folgendermaßen: Als Zi Daishu 子大叔 gefragt wird, was mit dem Begriff *li* gemeint sei, antwortet er:

吉也聞諸先大夫子產曰：『夫禮、天之經也，地之義也，民之行也。』天地之經，而民實則之。則天之明，因地之性，生其六氣，用其五行。... 禮、上下之紀、天地之經緯也，民之所以生也，是以先王尚之。故人之能自曲直以赴禮者，謂之成人。大、不亦宜乎！

„Ich habe einst von unserem verstorbenen Würdenträger Zi Chan sagen gehört: ‚Die Riten sind die Regeln des Himmels, die Rechtlichkeit der Erde, und die Handlungen die des Volkes.‘ Himmel und Erde haben ihre Regeln und das Volk nimmt diese als ihre Muster. Wenn der Himmel seine Heiligkeit [zeigt], dann nimmt die Erde das als ihr innerstes Wesen. Sie bringt die sechs Lebenskräfte

<sup>41</sup> Die Worte „晉趙盾弑其君“ finden sich im *Chunqiu*; *Zuozhuan Xuan*, 2 (ICS: A 7.2.4).

<sup>42</sup> Konfuzius selbst wird allerdings an keiner Stelle im *Zuozhuan* als Schreiber bezeichnet. Auch findet man im Text selbst keinen Hinweis darauf, dass er das *Chunqiu* verfasst oder kompiliert haben soll. Der erste Hinweis, dass Konfuzius Verfasser des *Chunqiu* ist, findet sich bei Mengzi, vgl. *Mengzi* 3B9: 452; 459; 4B21: 574. Sowie im *Shiji*: 47.1944. Zu den *Mengzi*-Stellen siehe auch Kapitel 3 „Konfuzius im *Mengzi*“ Seite 66.

<sup>43</sup> Zheng Xuan *Liu yi lun*: 928. Vgl. *Lewis Writing and Authority in Early China*: 412 n.116. Zum Thema Riten im *Zuozhuan* siehe auch: *Pines Confucian Thought*: 23; 89–104; *Lewis Writing and Authority*: 132–9.

<sup>44</sup> Vgl. *Lewis Writing and Authority*: 133.

## 2 Konfuzius im *Zuozhuan* 左傳:

hervor und macht Gebrauch von den fünf Handlungen. ... Die Riten sind die Norm für die Oberen und Unteren, es ist Kette und Schuss von Erde und Himmel und [es ist das], woraus das Volk geboren wird. Deshalb hielten die früheren Könige sie hoch. Deshalb, wenn ein Mensch in der Lage ist, sich selbst zu beugen und zu strecken, um [dem Dienst] an den Riten nachzukommen, dann kann man ihn als einen Volkommenen bezeichnen. Wäre es dann nicht angesehen, ihn als groß zu bezeichnen.“ *Zuozhuan* Zhao, 25 (*ICS* B10.25.3).<sup>45</sup>

Riten sind also der Garant dafür, dass die Welt funktioniert und sie sind gleichzeitig die elementarsten Regeln für den Menschen. Ohne Riten würde nach Meinung des Autors des *Zuozhuan* nichts funktionieren.

Das Motiv der Riten zieht sich wie ein roter Faden durch Anekdoten über Konfuzius: Meng Xizi möchte, dass seine Söhne bei Konfuzius studieren, weil dieser schon als junger Mann besonders bewandert in den Riten gewesen sein soll; als Justizminister lässt Konfuzius die Gräber der Herzöge wieder zusammenlegen – er bringt also die Bestattungsriten wieder in Ordnung; sein größter politischer Erfolg ist die Konferenz von Jiagu, der er durch seine Ritenkenntnisse zu einem positiven Ausgang für den Herzog von Lu verhilft. Auch die Konfuzius-Worte beziehen sich im *Zuozhuan* häufig auf die Riten. Allerdings sind die Riten für Konfuzius, anders als für Zi Chan, nicht die Grundlage für Untere und Obere. Die Riten, so Konfuzius, legitimieren einzig Herrschaftsanspruch. An einer Stelle sagt Konfuzius:

唯器與名，不可以假人，君之所司也。名以出信，信以守器，器以藏禮，禮以行義，義以生利，利以平民...

Gerätschaften und Bezeichnungen darf [ein Fürst] nicht an andere verleihen. Das ist etwas, worauf der Fürst achtet. Mit den Bezeichnungen bringt er Vertrauen hervor; mit dem Vertrauen bewahrt er die Gerätschaften. Mit den Gerätschaften verwahrt er die Riten. Mit den Riten setzt er Rechtschaffenheit in die Tat um. Mit der Rechtschaffenheit erzeugt er Nutzen, mit Nutzen befriedet er das Volk ... *Zuozhuan* Cheng, 2 (*ICS*: B 8.2.2.).

Riten gehören laut *Zuozhuan* zu den Insignien der Macht. So wie bestimmte Gerätschaften Zeichen äußerer Würde sind, so gehören die Riten zum rechten Verhalten eines Herrschers. Die Riten stehen allerdings erst im dritten Glied, sind also aus der Sicht des Konfuzius nicht – wie für Zi Chan – das Wichtigste der Welt. An anderer Stelle heißt es:

君子之行也，度於禮：施取其厚，事舉其中，斂從其薄。如是，則以丘亦足矣。若不度於禮，而貪冒無厭，則雖以田賦，將又不足。

Der Edle hält sich in seinen Handlungen an das Maß der Riten. Im Austeilen ist er freigiebig, in [Regierungs-] Angelegenheiten ist er gerecht und für sich ist er sparsam. Auf diese Weise sind die Kriegsabgaben gerecht. Wenn man sich aber nicht nach der Vorgabe der Riten hält und unersättlich

---

<sup>45</sup> Interessanterweise wird dieser Ausspruch im *Xiaojing* Konfuzius persönlich in den Mund gelegt, allerdings geht es in dieser Textstelle um Pietät und nicht um Riten: 曾子曰：「甚哉！孝之大也。」子曰：「夫孝、天之經也，地之義也，民之行也。天地之經而民是則之，則天之明，因地之利，以順天下。*Xiaojing* (*ICS*: 7.2.9).

## 2 Konfuzius im *Zuozhuan* 左傳:

in der Habgier ist, so kommt man auch mit besonderen Landabgaben nicht aus. *Zuozhuan* Ai, 12 (ICS: B12.11.7).

Auch an dieser Stelle zeigt sich, dass für Konfuzius, so wie er im *Zuozhuan* dargestellt wird, die Riten das Maß eines gerechten Herrschers sind. Mit dem einfachen Volk haben Riten nichts zu tun.

Doch für die Darstellung des Konfuzius im *Zuozhuan* sind Riten noch aus einem anderen Grund wichtig: Konfuzius' umfassendes Wissen über die Riten ermöglicht ihm, Voraussagen und Weissagungen zu machen. Beispielsweise sagt er Wei Shu 魏舒 voraus, dass er wegen seiner herausragenden Eigenschaften noch viele Nachfolger im Staate Jin haben werde.<sup>46</sup>

Als Konfuzius in Chen weilt und hört, dass in seinem Heimatstaat Lu Tempel niedergebrannt sind, weiß er intuitiv und ohne weitere Information, dass es sich um die Tempel von Herzog Huan 桓 und Herzog Xi 僖 handelt.<sup>47</sup> Legge berichtet, dass die Ahnentempel auf fünf kleine Tempel beschränkt waren. Die Ahnentafeln der Herzöge Huan und Xi waren wohl aus Platzmangel beseitigt worden und ihre Plätze waren mit Ahnentafeln jüngerer Herzöge belegt worden. Legge schreibt, dass die drei Familien von Lu sich des Tempels des Herzogs Huan hätten annehmen müssen, denn er ist der Urahn der drei Familien, dem entsprechende Ehre gebührt.<sup>48</sup> Konfuzius – so wie er im *Zuozhuan* – sah diesen Brand also als Strafe für den Verstoß der rechten Ahnenverehrung an. Konfuzius konnte deshalb aus der Ferne sagen, welcher Tempel gebrannt hatte, weil er anhand der Riten die Fehler aufzeigen konnte.

Prophezeiungen scheinen dem Kompilator des *Zuozhuan* wichtig zu sein.<sup>49</sup> Ob jemand gut regiert und sich richtig verhält, so die Aussage des Textes, kann man daran ablesen, ob jemand die Riten einhält oder nicht. Gleichzeitig haben Konfuzius' Weissagungen etwas sehr Diesseitiges. Denn wenn man sich an die richtigen Normen hält, dann kann man rechtes Handeln erwarten, und dann stellt sich auch Erfolg ein. Die „Instanz“ Konfuzius endete

---

<sup>46</sup> *Zuozhuan* Zhao, 28 (ICS: B10.28.3).

<sup>47</sup> *Zuozhuan* Ai, 15 (ICS: B12.15.5).

<sup>48</sup> Legge *Chunqiu*: 802. Im *Hanshu* (73.3129) heißt es zu den Ahnentempeln: „Der König errichtet sieben Tempel, einen Altar und eine Nische. Fünf Tempel heißen: Tempel des Vaters, Tempel des Großvaters, Tempel des Urgroßvaters und Tempel des Gründerahns. In jedem opferte er monatlich. Tempel entfernter [Ahnen] heißen Schrein, von denen es zwei gibt, in denen er nur einmal in jeder Jahreszeit opferte. Wer aus den Schreinen ausschied, erhielt Opfer am Altar, und wer dort ausschied, in der Nische.“ Übersetzung van Ess *Politik und Gelehrsamkeit*: 210.

<sup>49</sup> An zwei weiteren Stellen wird Konfuzius' Weitsicht dargestellt: Auch dem Clan Zhao 趙 prophezeit er, dass er im Chaos versinken wird. *Zuozhuan* Ding, 9 (ICS: B11.9.3). Aber auch auf einzelne Personen beziehen sich seine Weissagungen. Als er von einem Aufstand in Wei hört, weiß er intuitiv „Chai wird kommen und You wird sterben!“ *Zuozhuan* Ai, 15 (ICS: 12.15.5).

deshalb auch nicht mit dem Tod des Meisters. Nachdem er gestorben war, übernahmen seine Schüler diese Aufgabe. Das beweist folgende Textstelle:

夏四月己丑，孔丘卒。公誄之曰：「旻天不弔，不憇遺一老，俾屏余一人以在位，煢煢余在疚。嗚呼哀哉尼父！無自律。」子贛曰：「君其不沒於魯乎！夫子之言曰：『禮失則昏，名失則愆。』失志爲昏，失所爲愆。生不能用，死而誄之，非禮也；稱一人，非名也。君兩失之。」

Im Sommer, im vierten Monat am Tag *yichou* starb Kong Qiu. Der Herzog [Ai von Lu] hielt eine Grabrede auf ihn und sagte: „Der Himmel hat keine Gnade mit mir walten lassen und mir den einen alten Mann nicht gelassen, der mich, den Einen, auf dem Thron unterstützen konnte. Verlassen bin ich und voller Qual. Ach weh, Väterchen [Zhong-]Ni, keiner kann mehr eine Regel für mich sein!“ Zigong sagte: „Der Herrscher wird wohl nicht in Lu sterben. Der Meister hat gesagt: ‚Begeht man einen Fehler bei den Riten, dann führt das zu Verwirrung, begeht man einen Fehler bei den Namen, dann bringt das Versäumnisse.‘ Die Ziele zu verlieren, heißt Verwirrung, den Ort zu verlieren, heißt Versäumnis. Wenn einer zu Lebzeiten nicht angestellt wird, man dann aber wenn er tot ist eine Grabrede auf ihn halt, so entspricht das nicht den Riten. Sich selbst als den „Einen“ zu bezeichnen, entspricht nicht den richtigen Bezeichnungen. Der Fürst hat in beiden Punkten Fehler begangen.“ *Zuozhuan* Ai, 16 (ICS: B12.16.3).

Die Verfehlung, die Herzog Ai bei den Namen begangen hat, ist, dass sich nur der Himmelssohn selbst als ‚der Eine‘ bezeichnen darf.<sup>50</sup> Robert Gassmann weist darauf hin, dass es ein Verstoß gegen die Riten war, wenn ein Herzog einen Nachruf auf einen untergeordneten Minister machte. Anhand dieser beiden Ritenverstöße kann Zigong die Voraussage machen, dass der Herzog sein Amt verlieren und nicht in Lu sterben wird. Er soll recht behalten, denn im 27. Jahr seiner Regentschaft wird Herzog Ai vom Adel aus Lu vertrieben.

Interessanterweise steht diese Betonung der Riten im Gegensatz zu etwas anderem: der Gläubigkeit an Omina. Diese wird anscheinend von den Kompilatoren abgelehnt, denn Konfuzius wird zitiert, wie er zum Beispiel König Zhao von Chu lobt, der keine Opfer bringt.<sup>51</sup>

### 2.3.2 Exkurs: Die Konfuzius-Darstellung im *Guoyu*

Das *Guoyu* 國語 [Gespräche der Staaten] ist vornehmlich eine Zusammenstellung von Reden aus acht Staaten der Chunqiu-Zeit.<sup>52</sup> Es soll wie das *Zuozhuan* eine Erklärung zum kargen Text des *Chunqiu* sein, da es zum Teil über die gleichen Begebenheiten berichtet. Die Ähnlichkeiten zwischen *Guoyu* und *Zuozhuan* sind offensichtlich: Etwa zwei Drittel des *Guoyu* hat Parallelen zum *Zuozhuan*, in einigen Fällen ist der Text sogar identisch. Allerdings behandelt das *Guoyu* einen längeren Zeitabschnitt als das *Zuozhuan* und stellt die einzelnen

<sup>50</sup> Gassmann *Cheng Ming*: 120–1.

<sup>51</sup> *Zuozhuan*, Ai, 6 (ICS: B12.6.4).

<sup>52</sup> Jin (neun Bücher), Zhou (drei Bücher), Lu, Chu, und Yue (jeweils zwei Bücher), Qi, Zheng und Wu (mit jeweils einem Buch).

## 2 Konfuzius im *Zuozhuan* 左傳:

Geschehnisse meist wesentlich ausführlicher dar.<sup>53</sup> In der chinesischen Geistesgeschichte wurde das *Zuozhuan* immer als der formelle, das *Guoyu* dagegen als der informelle Kommentar zum *Chunqiu* gesehen. Die chinesischen Gelehrten brachten dem *Guoyu* jedenfalls nie so viel Respekt entgegen wie dem *Zuozhuan*.<sup>54</sup>

Sima Qian erwähnt in seiner eigenen Biografie im *Shiji*, dass der Autor des *Zuozhuan*, Zuo Qiuming 左丘明, im Alter von 70 Jahren die einzelnen Einträge zum *Guoyu* zusammengestellt hat,<sup>55</sup> und im *Wu Di benji* 無敵本紀 [Annalen der fünf Kaiser] nennt er es eine seiner wichtigsten Quellen.<sup>56</sup>

Bereits Fu Xuan 傅玄 (217–278) zweifelte an, dass der Autor des *Guoyu* und des *Zuozhuan* der Gleiche sei. Auch Bernhard Karlgren (1889–1978) bewies anhand der Grammatik, dass *Zuozhuan* und *Guoyu* nicht aus der gleichen Feder stammen könnten, doch meinte er, dass Ähnlichkeiten in der Grammatik darauf hinzuweisen, dass sie etwa in der gleichen Periode geschrieben wurden.<sup>57</sup> Vermutlich ist das *Guoyu* etwas später entstanden als das *Zuozhuan* und die darin aufgeführten Reden bestehen aus zahlreichen Ergänzungen, die im Laufe der Jahre hinzugefügt wurden.<sup>58</sup>

Gleichzeitig zeigen aber die Parallelen, dass beide Autoren über gleiche bzw. ähnliche Quellen verfügt haben müssen.<sup>59</sup> Dem *Guoyu* fehlt allerdings die große innere Einheit eines *Zuozhuan*. Seine einzelnen Bücher unterscheiden sich in Stil, Struktur und teilweise auch in ihrer Ideologie.<sup>60</sup> Fast jedes Buch besteht aus einer losen Sammlung von Anekdoten, und es liegt die Vermutung nahe, dass innerhalb eines jeden Buches verschiedene Autoren gearbeitet haben könnten.

---

<sup>53</sup> Die Zeitspanne reicht von König Mu von Zhou (reg. 1001–946 v. Chr.) bis König Yuan (reg. 475–468 v. Chr.). Im Gegensatz dazu handelt das *Zuozhuan* von 722–468 v. Chr.

<sup>54</sup> Der qingzeitliche Gelehrte Wei Zhao schreibt in einem Vorwort zum *Guoyu*, dass Zuo Qiuming den Text nicht wert befand, ein Klassiker zu sein und es somit zu einem äußeren Kommentar machte. Wei Zhao *Guoyu jixu*: 5.

<sup>55</sup> Im *Shiji* (130.3300) heißt es: „Als Zuo Qiu blind wurde, verfasste er das *Guoyu*.“ Außerdem erwähnt Sima Qian in seinem Brief an Ren An, dass Zuo Qiuming Autor des *Guoyu* war. Vgl. *Hanshu*: 62.2737. Die meisten chinesischen Gelehrten, so beispielsweise Wang Chong (27? –97), Ban Gu und Wei Zhao (204–273) gingen davon aus, dass jener Zuo Qiu der gleiche sei, wie Zuo Qiuming. Cui Shu und Wang Shumin argumentieren allerdings später, dass es sich um zwei unterschiedliche Personen handelt. Vgl. Cui Shu *Dongbi Yishu*: 395; Wang Shumin *Zuo Qiu*: 46; Pines *Foundations of Confucian Thought*: 261n.99.

<sup>56</sup> Er schreibt: „Ich habe das *Chunqiu* und das *Guoyu* untersucht ...“ (*Shiji*: 1.46). Für ihn war das *Guoyu* eine ähnlich glaubwürdige Quelle wie das *Chunqiu* selbst. Imber *Kuo Yü*: 13.

<sup>57</sup> Vgl. Mickel *Kuo-yü*: 524.

<sup>58</sup> Pines *Foundations of Confucian Thought*: 44, Schaberg *Patterned Past*: 436 n.13.

<sup>59</sup> Vgl. u.a. Bolz *Notes on Textual Relationship between the Kuoyü and the Tso Chuan*: 491–502; Schaberg *Foundations of Chinese Historiography*: 26–40.

<sup>60</sup> Vgl. Pines *Foundations of Confucian Thought*: 40.

## 2 Konfuzius im *Zuozhuan* 左傳:

Konfuzius wird nur an acht Stellen im zweiten Buch von Lu erwähnt, kein anderes Buch des *Guoyu* nennt ansonsten seinen Namen. Im *Guoyu* wird er ausnahmslos als Zhongni bezeichnet.

Allerdings scheint hinter den Aussagen des Konfuzius ein völlig anderes Konfuzius-Bild zu stehen als im *Zuozhuan*. Im *Zuozhuan* hatte Konfuzius jegliche Form von Aberglaube abgelehnt. Im *Guoyu* aber scheint er ein Experte für Übersinnliches zu sein. Ein Beispiel:

吳伐越，墮會稽，獲骨焉，節專車。吳子使來好聘，且問之仲尼。... 客執骨而問曰：「敢問骨何爲大？」仲尼曰：「丘聞之：昔禹致群神於會稽之山，防風氏後至，禹殺而戮之，其骨節專車。此爲大矣。」客曰：「敢問誰守爲神？」仲尼曰：「山川之靈，足以紀綱天下者，其守爲神；社稷之守者爲公侯。皆屬於王者。」...

Wu unternahm einen Feldzug gegen Yue und zerstörte Kuaiji. Man fand einen Knochen, der so groß wie ein ganzer Wagen war. Wuzi sandte einen Boten offiziell [zu Konfuzius], um Zhongni zu befragen ... Der Gast hielt den Knochen und fragte: „Welches sind die größten Knochen?“ Zhongni antwortete: „Ich habe Folgendes gehört: Einst führte Yu die Schar von Geistern am Berg Kuaiji zusammen, Fang Fengzhi kam zu spät. Yu tötete ihn und stellte ihn exemplarisch zur Schau. Er hatte die Größe eines Wagens. Er ist der Größte.“ Der Gast fragte: „Darf ich fragen, wer diese Geister bewachte?“ Zhongni sagte: „Die magischen Kräfte der Berge und Flüsse durchziehen mit ihren Gesetzen alles unter dem Himmel. Ihre Wächter sind die Geister. Diejenigen, die die Altäre von Erde und Hirse bewachen, sind die Herzöge und Markgrafen. Sie alle unterstellten sich dem König.“ *Guoyu* 2.34.

Der Meister ist nicht nur an dieser Stelle ein Fachmann für Geisterfragen, in einer weiteren Passage im *Guoyu* identifiziert er auch ein seltsames Gefäß. In einer anderen Stelle im Text interpretiert er die Bedeutung eines toten Spatzes, der am Hof von Chen gefunden wurde.<sup>61</sup> Er wird also in diesem Werk häufig nach Omina befragt. Das Konfuzius-Bild im *Guoyu* scheint damit nicht nur der Konfuzius-Darstellung im *Zuozhuan* zu widersprechen. Im *Lunyu* heißt es:

子不語怪，力，亂，神。

Der Meister sprach nicht über Mystisches, [Zauber-]Kräfte, Aufruhr und Geister. LY 7.21

Das *Lunyu*-Zitat betont, dass Konfuzius sich nicht mit Übersinnlichen beschäftigte. Dass dieser Vers in *Lunyu* Eingang gefunden hat, könnte bedeuten, dass es eine Überlieferungstradition zu Konfuzius gegeben hat, gegen die sich die Kompilatoren des *Lunyu* abgrenzten. Die Überlieferungstradition, dass Konfuzius sich mit Geistern, Zauberkräften oder Wahrsagerei beschäftigt haben soll, widersprach scheinbar einer anderen Schulrichtung. Und sie war offenbar gefährlich genug, sodass man sich dagegen abgrenzen musste.

---

<sup>61</sup> Vgl. *Guoyu* 2.25 und 2.35.

### 2.3.3 Der Fang des Einhorn

Das *Chunqiu* schließt seinen Berichtsrahmen mit folgenden Worten:

十有四年春，西狩獲麟。

Im 14. Jahr des Herzogs, im Frühling, fing man bei einer Jagd im Westen ein Einhorn. (A12.14.1).

Mit diesem Eintrag endet auch der Berichtszeitraum von *Gongyang* und *Guliang*, während die Version des *Chunqiu*, welche vom *Zuozhuan* kommentiert wird, mit dem 16. Jahr des Herzogs Ai endet. Dort heißt es:

夏四月己丑，孔丘卒。

Im Sommer, im vierten Monat, am Tag *yichou* starb Kong Qiu. *Zuozhuan* Ai, 16 (ICS: A12.16.3).

Der Einhornfang wird von den drei Kommentaren ganz unterschiedlich dargestellt.

Das *Zuozhuan* berichtet knapp und sachlich davon:

十四年春，西狩於大野，叔孫氏之車子鉏商獲麟，以爲不祥，以賜虞人。仲尼觀之，曰：「麟也」，然後取之。

Im vierzehnten Jahr des Herzogs Ai von Lu wurde eine Jagd auf dem großen Feld abgehalten. Der Wagenlenker der Familie Shusun, Chu Shang, fing ein Einhorn. Dies hielt man für ein schlechtes Omen. Man zeigte es Zhongni, der sagte: „Das ist ein Einhorn.“ Schließlich nahm man es mit. *Zuozhuan*, Ai 14 (ICS: 12.14.1).

Da das *Zuozhuan* nicht mit diesem Eintrag endet, kommt dem Ereignis weder in seiner Position innerhalb des *Chunqiu* noch in seiner Deutung eine wichtige Bedeutung zu. Es zeigt vielmehr nur, dass Konfuzius von den Menschen seiner Zeit um Rat gefragt wurde, auch wenn es sich um außergewöhnliche Dinge handelte. Ob das Einhorn dann tatsächlich ein schlechtes Omen war, wie zuerst angedeutet, oder nicht, das ist für diesen Text irrelevant.

Das *Guliang* misst dem Fang des Einhorn ebenfalls keine weitere Bedeutung bei. Vielmehr heißt es:

其不言有，不使麟不恆於中國也。

Warum benützt der Text [des *Chunqiu*] nicht den Begriff *you*? Das *Chunqiu* möchte das Auftauchen eines Einhorn nicht als ein ungewöhnliches Ereignis in den zentralen Staaten verstanden wissen. *Guliang*, Ai 14 (ICS: 12.14.1).

Die Auslegung im *Gongyang* ist dagegen völlig anders: Der Einhornfang wird als ein herausragendes Ereignis gedeutet. Es handelt sich nämlich beim Einhorn nicht um ein einheimisches Wildtier, sondern um ein „Wildtier der Menschlichkeit“. Dieses tauche nur auf, wenn ein [wahrer] König regiert. Die im *Gongyang* berichtete Reaktion des Konfuzius auf die Nachricht vom Einhornfang zeigt die Bedeutung des Ereignisses. Hier heißt es:



## 2 Konfuzius im *Zuozhuan* 左傳:

十有四年春，西狩獲麟。何以書？記異也。何異爾？非中國之獸也。麟者、仁獸也。有王者則至，無王者則不至。有以告者曰：「有 而角者。」孔子曰：「孰爲來哉！孰爲來哉！」反袂拭面，涕沾袍。顏淵死，子曰：「噫！天喪予。」子路死，子曰：「噫！天祝予。」西狩獲麟，孔子曰：「吾道窮矣。」。

Im Frühling des 14. Jahres fing man im Westen ein Einhorn. Warum wurde dies aufgeschrieben? Es wurde aufgezeichnet, weil es außergewöhnlich war. Warum war es außergewöhnlich? Weil es kein Tier der Zentralen Staaten war. ... Das Einhorn ist ein menschliches (ren) Tier. Wenn es einen [wahren] König gibt, dann taucht es auf. Gibt es keinen [wahren] König, dann taucht es nicht auf. Jemand erzählte [Konfuzius], dass ein Tier mit einem Horn aufgetaucht sei. Konfuzius sprach: „Warum ist es gekommen, warum ist es gekommen?“ Er hob seine Arme und weinte in seine Ärmel. Seine Tränen durchnässten sein Gewand. Als Yan Yuan starb, sagte Konfuzius: „Der Himmel hat mich verlassen!“ Als Zilu starb, sagte der Meister: „Oh je, der Himmel schneidet mich ab!“ Als dann im Westen bei der Jagd ein Einhorn gesichtet wurde, da sagte er: „Mein Weg ist zu Ende.“ *Gongyang Ai*, 14 (*ICS*: 12.14.1).

Konfuzius bezieht also den Fang des Einhorns auf sich selbst. Das Ereignis bekommt im *Gongyang* eine zentrale Bedeutung für Konfuzius' Leben. Schaberg schreibt:

...they invested the closing of the *Chunqiu* with historical significance and made the ending of the text and the death recorded there emblems of the close of an era. Their identification of Confucius with the chronicle and with the Spring and Autumn period itself served as an ideal alternative to the threatened dissociation of author and text ... they had given the period an end and the end a meaning. Schaberg *Patternd Past*: 301.

Im Vergleich zum *Gongyang* – wie im Exkurs zu *Guoyu* gezeigt werden sollte – sieht man auch im *Zuozhuan* einen starken Hang zur „Verweltlichung“ des Konfuzius. Die Autoren des *Zuozhuan* scheinen größten Wert darauf zu legen, Konfuzius als Diesseitig gewandt darzustellen. Es gibt in diesem Text keinen Bezug zu einer Gläubigkeit an Omina. Nur so scheint auch in der Darstellung die Trennung von Konfuzius' Tod und dem Fang des Einhorns sinnvoll: Man möchte keine Verknüpfung zu abergläubischen Gedankengut. Damit wird auch verständlich, warum immer wieder Konfuzius' Kenntnis der Riten in den Mittelpunkt der Darstellung im *Zuozhuan* gerückt wird. Allein seine Versiertheit in den Riten gibt ihm die Möglichkeit, Voraussagen zu treffen. So schreibt z.B. auch David Keightley:

It was the basic, optimistic assumption of the *Zuozhuan* ... that the virtuous man would be rewarded here and now – by promotions, honors, and status. Cause and effect in the universe were rigorously fair; the moral prospered, the wicked did not. Keightley *Early Civilization in China*: 20.

Deshalb wurde jegliche mystische Überlieferung, die es zu der Zeit der Entstehung des *Zuozhuan* sicher noch gegeben hat, abgelehnt. Konfuzius, der für die Kompilatoren des *Zuozhuan* diese Sichtweise repräsentieren sollte, wird deshalb als weltlicher Mensch von hoher Intelligenz präsentiert.

## 2.4 Das Konfuzius-Bild des *Zuozhuan* in der späteren Überlieferung

Yuri Pines hat nachgewiesen, dass das *Zuozhuan* häufig in anderen Werken aus der Zeit der Kämpfenden Staaten zitiert wird.<sup>62</sup> Dies gilt Pines als ein Beweis für die Authentizität des *Zuozhuan*. Allerdings haben die Textstellen, die von Konfuzius handeln, kaum Parallelen in anderen Werken bis zur späten Han-Zeit. Parallelen zum *Lunyu* finden sich nur an zwei Stellen.<sup>63</sup> Auch Sima Qian hat in seiner Konfuzius-Biografie kaum auf Passagen aus dem *Zuozhuan* zurückgegriffen.<sup>64</sup> Erst im *Kongzi jiayu* [*Schulgespräche des Konfuzius*] finden sich zwei Drittel aller Zitate des Konfuzius aus dem *Zuozhuan*.<sup>65</sup> Laut Robert Kramers ist das *Kongzi jiayu* vermutlich eine Kompilation des Wang Su, der viele frühere Konfuzius-Traditionen in diesem Werk zusammenstellte. In der Form, wie wir sie heute kennen, hat es wahrscheinlich nicht vor dem dritten Jahrhundert n.Chr. bestanden.<sup>66</sup> Die Worte des Konfuzius aus dem *Zuozhuan* werden in diesem Werk nahezu wörtlich übernommen, häufig werden sie aber in einen größeren Zusammenhang gestellt. Außerdem verwendet das *Kongzi jiayu* nie den Namen Zhongni, so wie der Text des *Zuozhuan*. Die Zeichen *Zhongni* werden im *Kongzi jiayu* durchgehend durch die Zeichen *Kongzi* ersetzt. Teilweise werden die Begebenheiten, auf die sich die Worte des Konfuzius im *Zuozhuan* beziehen, genauer erklärt, in einen passenden Zusammenhang gestellt, zum Teil aber auch verändert oder mit Stellen aus anderen Texten (z.B. dem *Guoyu*) verknüpft. Ein Beispiel:

Im *Zuozhuan* lautet die Anekdote und ein Konfuzius-Exemplum folgendermaßen:

初，鮑國去鮑氏而來為施孝叔臣。施氏卜宰，匡句須吉。施氏之宰有百室之邑。與匡句須邑，使為宰，以讓鮑國而致邑焉。施孝叔曰：「子實吉。」對曰：「能與忠良，吉孰大焉？」鮑國相施氏忠，故齊人取以為鮑氏後。仲尼曰：「鮑莊子之知不如葵，葵猶能衛其足。」

Davor hatte Bao Guo den Clan Bao verlassen und ging als Diener zu Shi Xiaoshu. Shi befragte das Orakel über einen Hausmeier und Kuang Gaoxu galt als [der] glückverheißendste [Kandiadat]. [Das Amt des] Hausmeiers der Shi brachte als Besitz eine Stadt mit hundert Haushalten, die Kuang Gaoxu übergeben wurde. Er wollte [aber] als Hausmeier Bao Guo den Vortritt lassen, die Stadt zu regieren. Shi Xiaoshu sagte: „Ihr müsst den glückverheißenden Orakelspruch in die Tat umsetzen.“ Er antwortete: „Das tue ich, und wie könnte [ich] loyaler und besser sein, als wenn ich den Orakelspruch dem Besten übergebe!“ Bao Guo diente den Vertretern des Stamms der Shi loyal, deswegen hielten ihn die Menschen von Qi für den Nachfolger der Familie Shi. Zhongni sagte: „Die Weisheit eines Bao Zhuangzi war nicht vergleichbar mit einer Sonnenblume. Eine Sonnenblume versteht es, ihre Wurzeln zu beschützen.“ *Zuozhuan* Cheng, 17 (ICS: B 8.17.7).

<sup>62</sup> Vgl. Anhang *Textgeschichte*; Seite 183.

<sup>63</sup> Vgl. Zhao, 12 (ICS: B10.12.11) – LY 12.1; Ai, 14 (ICS: B12.14.5) – LY 14.21.

<sup>64</sup> Zu Sima Qians Konfuzius-Biographie und seine Quellen vgl. Kapitel 7; Seite 144.

<sup>65</sup> 25 der 37 *Zuozhuan*-Stellen finden sich im *Kongzi jiayu*. Vgl. dazu den Materialband, Seite 4–14.

<sup>66</sup> Vgl. Kramers *K'ung tzu Chia yü*: 195–198.

## 2 Konfuzius im *Zuozhuan* 左傳:

Hier scheint Konfuzius nicht direkt auf den vorangegangenen Text einzugehen. Er spricht von Bao Zhuangzi, allerdings war vorher von Bao Guo die Rede. Legge hält dieses Zitat für unseriös und meint, es stamme sicher nicht von Konfuzius.<sup>67</sup>

Der Name Bao Zhuangzi taucht innerhalb der chinesischen Literatur nur in diesem *Zuozhuan*-Zitat auf sowie in der Parallelstelle des *Kongzi jiayu*. Wang Su schien dieses Zitat unverständlich zu finden, und so greift er in der Version dieser Begebenheit im *Kongzi jiayu* korrigierend ein. Hier heißt es:

樊遲問於孔子曰：「鮑牽事齊君，執政不撓，可謂忠矣，而君別之。其爲至闇乎？」孔子曰：「古之士者，國有道則盡忠以輔之，無道則退身以避之。今鮑莊子食於淫亂之朝，不量主之明暗，以受大刑，是智之不如葵，葵猶能衛其足。」

Fan Chi fragte den Konfuzius. „Bao Qian diene beim Fürsten in Qi. Er ließ sich in seiner Führung der Regierungsgeschäfte nichts zu Schulden kommen, sodass man ihn als treu bezeichnen kann. Und doch ließ der Fürst ihm die Füße abhacken. War das nicht der Gipfel finsterner Bosheit?“ Konfuzius sprach: „In alten Zeiten hielten es die Edelmänner<sup>68</sup> so, dass, wenn ein Staat in Ordnung war, sie treu waren bis aufs Äußerste, um ihm zu helfen. Wenn im Staat Unordnung herrschte, so zogen sie sich zurück, um üblen Folgen zu entgehen. Bao Qian dagegen hat seine Besoldung von einem verkommenen und sittenlosen Fürsten angenommen und, da er seinem Herren Umnachtung nicht zu berechnen verstand, sich diese schwere Strafe zugezogen. Er war noch nicht einmal so klug wie eine Sonnenblume, denn eine Sonnenblume versteht es, ihre Wurzeln zu schützen.“ *KZJY* 41.22<sup>69</sup>

Wang Su hat diesen Ausspruch des Konfuzius Bao Qian, also dem älteren Bruder von Bao Guo zugeschrieben. Trotz aller Veränderungen des Kontextes, die Konfuzius-Worte des *Zuozhuan* tauchen nahezu wörtlich im *Kongzi jiayu* auf.

Im *Zuozhuan* agiert Konfuzius kaum als Lehrer. Es findet sich mit einer Ausnahme kein Lehrgespräch des Konfuzius. Die Exempla in diesem Werk stehen nie in Bezug zu einem Gesprächspartner. Das *Kongzi jiayu* korrigiert das, indem es bei manchen Stellen, bei denen es im *Zuozhuan* heißt „Konfuzius sagt“ schreibt „Konfuzius sagte zu Zigong“ o.Ä. Wie sich im Laufe meiner Untersuchung noch zeigen wird, ist das Bild des Lehrers Konfuzius erst relativ spät entstanden. Mir scheint dies im Rahmen der Debatte um das Alter der *Zuozhuan*-Stellen ein Argument zu sein: Konfuzius wird in diesem Text noch nicht als Lehrer dargestellt. Dies kann natürlich auch an der Gattung des Textes liegen, der als Geschichtswerk vielleicht keinen Wert auf die Rolle des Konfuzius als Lehrer legte. Trotzdem könnte dies ein Hinweis sein, dass der Text relativ früh entstand. Später war die Rolle des Konfuzius als Lehrer so gefestigt, dass die Autoren ihn immer im Zusammenhang mit seinen Schülern darstellten.

<sup>67</sup> Vgl. Legge *Chunqiu*: 404.

<sup>68</sup> Wilhelm übersetzt hier Ritter.

<sup>69</sup> Übersetzung Wilhelm *Schulgespräche*: 176. Umschrift nach Pinyin geändert.

## 2 Konfuzius im *Zuozhuan* 左傳:

Aber auch andere „Bilder“ des Konfuzius, die wir heute im Kopf haben, finden sich kaum im Text. Konfuzius wird weder als politischer Berater noch als wandernder Gelehrter dargestellt. Die meisten Stellen, in denen Konfuzius erwähnt wird, sind Exempla, also Worte des Konfuzius, die ein Ereignis rückwirkend bewerten. Konfuzius ist im *Zuozhuan* ein Weiser, der die Dinge kommentiert, ein handelnder Protagonist, der auf das Geschehen aktiv einwirkt, ist er im *Zuozhuan* nicht.

Konfuzius wird im *Zuozhuan* als Spezialist für die Riten dargestellt. Dass es allerdings unterschiedliche Sichtweisen auf Konfuzius gab, zeigt der Vergleich mit dem *Guoyu*, in dem sich Konfuzius mehrmals über übersinnliche Omina äußert. Solche Äußerungen finden sich im *Zuozhuan* nicht. Für die Vermutung, dass es eine Schulrichtung gegeben haben könnte, die Konfuzius mit Übersinnlichem in Verbindung brachte, könnte man die *Lunyu*-Stelle (LY 7.21) heranziehen, die sich deutlich von Mystischem und Übersinnlichem abgrenzt. Auch der Vergleich der Textstellen zum Fang des Einhorn, der in den drei Kommentaren zum *Chunqiu* jeweils unterschiedlich interpretiert wird, könnte darauf hindeuten, dass es verschiedene Darstellungen zum Leben des Meisters gab. Auch Konfuzius' politisches Agieren in Jiagu liefert einen Hinweis, dass verschiedene Texte das Handeln des Konfuzius bei diesem Ereignis unterschiedlich darstellten: Im *Zuozhuan* ist Konfuzius erfolgreich, weil er auf das Einhalten der Riten drängt, im *Guliang*, weil er schon in Friedenszeiten auf Krieg vorbereitet war. Es zeigt sich also an der Untersuchung der *Chunqiu*-Kommentare, dass es in der Zhanguo-Zeit unterschiedliche Überlieferungsrichtungen zu Konfuzius gab.

## 3 Konfuzius im *Mengzi* 孟子:

### Wie der Meister einen Staat verlässt ...

Konfuzius ist eine der wichtigsten Figuren, auf die im Text *Mengzi* Bezug genommen wird. Über 85-mal wird der Name des Meisters in diesem Text erwähnt. In den meisten Fällen wird lediglich sein Name in der Argumentation des Mengzi erwähnt. 29 Stellen sind Worte des Konfuzius, sowie zwei Exempla, sechs Anekdoten, ein Lehrgespräch, sowie ein Gespräch zwischen zwei Konfuzius-Schülern. Im *Mengzi* gibt es 13 Stellen, die wörtliche Übereinstimmungen mit dem *Lunyu* aufweisen.<sup>1</sup> Davon stehen zehn dieser Stellen in direkter Verbindung mit Konfuzius, drei Stellen nicht. Insgesamt haben diese 13 Passagen im *Mengzi* Übereinstimmungen mit 16 Passagen des *Lunyu*, was damit zusammenhängt, dass in einigen Passagen im *Mengzi* Parallelen zu mehr als einer *Lunyu*-Stelle nachweisbar sind.

Umgekehrt finden sich Passagen aus dem *Mengzi*, in denen von Konfuzius die Rede ist, in späteren Texten eher spärlich: eine Passage hat eine Parallele im *Shiji*, und zwei Stellen im *Shuoyuan*. Alle anderen Passagen, in denen Konfuzius erwähnt wird, haben keine Parallelen in anderen, auch späteren Texten.

#### 3.1 Die Konfuzius-Tradition des Mengzi

##### 3.1.1 Kannte Mengzi eine Vorform des *Lunyu*?

Ein Werk mit Namen *Lunyu* scheint in der Entstehungszeit des Textes *Mengzi* nicht bekannt gewesen zu sein. Zumindest wird kein Werk mit einem solchen Titel im *Mengzi* genannt. Dies ist nicht weiter verwunderlich, da wie gesagt, die erste Namensnennung des Textes *Lunyu* erst in den Texten aus der Han-Zeit nachweisbar ist.

Allerdings ist das kein Beweis, dass den Kompilatoren des Textes *Mengzi* keine Sammlung mit Konfuzius-Worten/-Anekdoten vorlag, möglicherweise hieß diese nur anders. Zum

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu Materialband Seite 15, sowie das Kapitel 6.3 „Lunyu-Parallelen im *Mengzi*“; Seite 127–132.

Beispiel erwähnt ein Schüler des Mengzi ein „Gespräch“ [*yu* 語], das von Konfuzius überliefert worden sei.<sup>2</sup> An anderer Stelle spricht Meister Meng selbst von gewissen Überlieferungen (*zhuan* 傳) des Konfuzius.<sup>3</sup> Diese beiden Stellen könnten erste Indizien dafür sein, dass es zum Zeitpunkt, als der *Mengzi* entstanden ist, bereits Sammlungen mit Worten des Konfuzius gegeben hat, die entweder mit *yu* oder als *zhuan* bezeichnet wurden. Allerdings sind zwei Textfunde zu wenig, um genauere Aussagen über Form, Inhalt oder Namen einer solchen Sammlung zu machen, oder überhaupt davon auszugehen, dass eine schriftliche Sammlung von Konfuzius-Überlieferungen zu diesem Zeitpunkt existiert hat.

Ein weiteres Indiz für das Vorliegen einer solchen *Lunyu*-ähnlichen Sammlung könnten Parallelstellen sein. Insgesamt finden sich im *Mengzi* 16 Stellen, die zu dem uns heute bekannten Text des *Lunyu* sprachliche Parallelen aufweisen.<sup>4</sup> Von diesen Stellen stimmen drei Passagen in Umfang und Sprache völlig mit den Parallelstellen im *Lunyu* überein.<sup>5</sup> Interessant ist dabei die Verteilung auf einzelne Bücher des *Mengzi*. *Lunyu*-Parallelen finden sich in den Büchern 2A, 3A, 4A und 4B, 5B und 7B, davon besonders gehäuft in 3A2 und 3A4.<sup>6</sup>

Makeham, der die Entstehung des *Lunyu* als zusammenhängenden Text auf etwa 150–140 v. Chr. datiert, erklärt Übereinstimmungen zwischen *Mengzi* und *Lunyu* damit, dass schon früh Worte und Taten des Konfuzius schriftlich niedergelegt und vermutlich in verschiedenen Sammlungen zusammengefasst wurden.<sup>7</sup> Solche Zusammenstellungen dienten laut Makeham den späteren Kompilatoren als Grundlage für das (uns heute bekannte) *Lunyu*. Da es 16 sprachliche Übereinstimmungen zwischen dem Text *Mengzi* und dem *Lunyu* gibt, vermutet Makeham, dass es darunter eine oder mehrere Sammlungen gab, die auch den Kompilatoren des *Mengzi* vorlagen. Allerdings wird Konfuzius über 85-mal im *Mengzi* erwähnt, das heißt, dass mehr als 70 Stellen keine Parallele im *Lunyu* haben. Dies könnte bedeuten, dass – falls es tatsächlich diese gemeinsame Quelle gab – nur ein kleiner Teil davon für das *Lunyu*

<sup>2</sup> *Mengzi* 5A4 : 633.

<sup>3</sup> *Mengzi* 3B3: 420.

<sup>4</sup> Gu Yanwu (*Rizhili*: 7.263) zählt 29 Stellen, die Zitate des Konfuzius erwähnen, von denen acht im *Lunyu* nachzuweisen sind. Makeham (*Formation of Lunyu*: 15–6) schließt sich Gu Yanwu an und betont, dass nur ein einziges Zitat mit dem *Lunyu* wörtlich übereinstimme. Beide haben nur Zitate als Parallelen zum *Lunyu* in Betracht gezogen, die mit den Worten *Kongzi yue* oder *Zhongni yue* eingeleitet werden. Dass aber *Lunyu*-Sprüche in diesem Text auch zum Beispiel dem Zengzi in den Mund gelegt werden, scheint beiden Autoren entgangen zu sein. Zu meiner Auswertung siehe Tabelle im Anhang.

<sup>5</sup> LY 4.1 in *Mengzi* 2A7; LY 10.20 in *Mengzi* 5B7 (allerdings enthält der *Mengzi*-Text ein 𠄎, das im *Lunyu* nicht vorkommt) sowie LY 17.13 in *Mengzi* 7B37.

<sup>6</sup> Wie sich die Parallelen zwischen *Mengzi* und *Lunyu* gestalten, darauf gehe ich noch genauer im 6. Kapitel „Das *Lunyu* in der Frühen Han-Zeit“ auf Seite 127–132 ein.

<sup>7</sup> Makeham *Formation of Lunyu*: 15–6.

### 3 Konfuzius im *Mengzi* 孟子

verwendet wurde, oder dass den Kompilatoren des *Mengzi* Quellen vorlagen, die wiederum die Kompilatoren des *Lunyu* nicht kannten. Auf eventuelle Vorformen des *Lunyu* in der Zhanguo-Zeit werde ich im Kapitel 6 noch näher eingehen.<sup>8</sup>

Ich möchte noch einmal zu der zuvor erwähnten Passage *Mengzi* 5A4 zurückkommen: Ein Schüler des Meisters Meng erwähnt hier ein überliefertes Gespräch des Konfuzius (*yu* 語). Meister Meng weist dieses Zitat brüsk als „dummes Geschwätz unkultivierter Menschen aus dem Osten von Qi 齊東野人之語也“ zurück. Könnte dies ein Hinweis sein, dass zu der Zeit, in der der Text *Mengzi* entstand, verschiedene Dinge über Konfuzius im Umlauf waren, die sich widersprachen? Aus der Empörung des Meisters Meng könnte man vermuten, dass er zumindest von einigen dieser „Überlieferungen“ dachte, dass sie nicht authentisch seien. Nicht nur, dass er sich an dieser Stelle über das Geschwätz unkultivierter Menschen aus dem Osten von Qi ereifert, an einer anderen Stelle im Text *Mengzi* heißt es:

萬章問曰：「或謂孔子於衛主癰疽，於齊主侍人瘠環，有諸乎？」孟子曰：「否，不然也；好事者爲之也。」

Wan Zhang fragte [den Mengzi]: „Es wird gesagt, dass Konfuzius in Wei bei Yong Ju wohnte und im Lande Qi beim Diener Ji Huan. Ist das wahr?“ Mengzi sprach: „Nein, das ist nicht wahr, das ist nur die Vorstellung von Leuten, die nichts Besseres zu tun haben.“ *Mengzi* 5A8: 656-7.

Nehmen wir also mit Makeham an, dass es Spruchquellen gab, könnte dies ein Indiz sein, dass es auch Worte und Anekdoten über den Meister gab, die von der Richtung, aus der der Text *Mengzi* stammte, abgelehnt wurden. Han Feizi hatte – wie zuvor in der Einleitung zitiert – von acht unterschiedlichen Schulen gesprochen, die nach dem Tod des Konfuzius entstanden seien. Diese Passagen könnten möglicherweise darauf hindeuten, dass sich der Text *Mengzi* von bestimmten Berichten über Konfuzius deutlich abgrenzte.

#### 3.1.2 Zengzi als Lehrer des Mengzi?

Häufig wird Meister Meng als Enkelschüler des Konfuzius bezeichnet. Das scheint vor allem mit der Tatsache zusammenzuhängen, dass er angeblich bei Zisi 子思 gelernt haben soll, der im *Shiji* als der Enkelsohn des Konfuzius bezeichnet wird.<sup>9</sup> Im *Mengzi* findet sich zwar kein eindeutiger Hinweis, auf welchen Lehrer sich Meister Meng beruft, aber Xunzi nennt Mengzi in seiner „Kritik an zwölf Philosophen“ in Verbindung mit Zisi. Dies schreibt auch der

---

<sup>8</sup> Vgl. Seite 123–142.

<sup>9</sup> Nicht so allerdings von Sima Qian im *Shiji* 67.2207. Das *Shiji* berichtet über Zisi, dass er nach Konfuzius' Tod in ärmlichen Verhältnissen gelebt haben soll.

### 3 Konfuzius im *Mengzi* 孟子

Historiograf Sima Qian in seiner Mengzi-Biografie.<sup>10</sup> Allerdings war Zisi zu Lebzeiten des Meng Ke vermutlich schon längst verstorben.<sup>11</sup>

Überprüft man den Text *Mengzi* auf Hinweise zu Zisi und zu anderen Schülern des Konfuzius, so ergibt sich ein anderes Bild: Zisi, der laut Xunzi und Sima Qian der Lehrer des Meisters Meng gewesen sein soll, wird siebenmal erwähnt. Zum Vergleich werden andere Schüler des Konfuzius, wie zum Beispiel Zilu, in vier und Zigong in drei verschiedenen Abschnitten genannt. Zeng Shen 曾參 hingegen wird 22-mal in neun Abschnitten erwähnt. Die Nennung von Zeng Shens Namen ist zwar nicht auffallend häufiger, aber es gibt noch weitere Hinweise.

Zeng Shen wird in diesen 22 Passagen nie mit seinem Namen genannt, sondern immer mit der ehrenvollen Anrede Meister Zeng 曾子 (*Zengzi*).<sup>12</sup> Außerdem finden sich sechs Zitate von ihm – ähnlich wie bei einem Konfuzius-Zitat – eingeleitet mit den Worten „Meister Zeng sprach“ (*Zengzi yue* 曾子曰). Solche Zitate finden sich von anderen Konfuzius-Schülern nicht. Meiner Meinung nach ist dies ebenfalls ein Hinweis darauf, dass Zengzi eine herausragende Bedeutung für Mengzi hatte.

Auffallend ist auch, dass im *Mengzi* von Zengzi Aussagen zitiert werden, die im *Lunyu* dem Konfuzius zugeschrieben werden.

曾子曰：『生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮，可謂孝矣。』

Zengzi sprach: „Solange [die Eltern] leben, diene ihnen gemäß der Riten, wenn sie sterben, begrabe sie gemäß der Riten und bringe ihnen Opfer gemäß der Riten. Das mag man Pietät nennen.“ *Mengzi* 3A2: 323.

---

<sup>10</sup> Xunzi 6.7: 95, übersetzt bei Knoblock *Xunzi*: 1.224. Im *Shiji* (74.2343) heißt es: *shou ye Zisi zhi menren* 受業子思之門人. Emmerich (*Lehrer und Lernen*: 23) übersetzt, dass er „bei einem Schüler des Zisi Unterricht erhalten“ hätte. Der *Suoyin*-Kommentar zu dieser *Shiji*-Stelle argumentiert allerdings, dass das Wort *ren* 人 an dieser Stelle falsch sei. So würde es heißen: „[Meng Ke] erhielt Unterweisungen in der Schule von Zisi.“ Vgl. Nienhauser *Grand Scribes Records* 7:179 n.6. Auch das *Hanshu* (30.1725) bezeichnet ihn als einen Schüler des Zisi (*Zisi dizi* 子思弟子). Ebenso das *Gu Lienü zhuan* (1.22). Dem schließen sich Yang Bojun (*Mengzi yizhu*: 1) und Knoblock (*Xunzi*: 215) an. Da Zisi der Enkelsohn des Konfuzius war, scheint es rein zeitlich gesehen unmöglich zu sein. Vgl. zu dieser Frage auch Jiao Xun *Mengzi zhengyi*: 7–9.

<sup>11</sup> Sima Qian macht zum Alter des Zisi keine Angaben. Qian Mu (*Kongzi dizi tongkao*: 172–6) datiert seine Geburt auf ca. 525 v. Chr.

<sup>12</sup> Zeng Shen wird aber in vielen zhanguo- und hanzeitlichen Texten als Zengzi bezeichnet. U.a. *Xunzi*, *Zhuangzi*, *Hanshi waizhuan* und im „Tan gong“ *pian* des *Liji*. Zu Zengzi vgl. auch das 4. Kapitel „Konfuzius im *Xunzi*“; Seite 72 ff.



### 3 Konfuzius im *Mengzi* 孟子

Im *Lunyu* stammt diese Aussage aus dem Mund des Konfuzius, allerdings fehlt in diesem Text der Satz über die Pietät. Auch findet sich im *Lunyu* zu diesem Konfuzius-Wort Erzählgut, das im *Mengzi* keine Parallele hat. So heißt es:

孟懿子問孝。子曰：「無違。」樊遲御，子告之曰：「孟孫問孝於我，我對曰：『無違。』」樊遲曰：「何謂也？」子曰：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」

Meng Yizi fragte nach der Pietät. Der Meister sagte: „Nicht übertreten!“ Als Fan Chi seinen Wagen lenkte, erzählte der Meister ihm: „Mengsun hat mich nach der Pietät gefragt und ich habe geantwortet: „Nicht übertreten!““ Fan Chi sagte: „Warum sagtet Ihr das?“ Der Meister sprach: „Solange [die Eltern] leben, diene ihnen gemäß der Riten, wenn sie sterben, begrabe sie gemäß der Riten und bringe ihnen Opfer gemäß der Riten.“ LY 2.5.

Insgesamt wirkt Zengzi im Text *Mengzi* kompetenter als andere Konfuzius-Schüler. Fast jeder Satz von Zengzi klingt im *Mengzi* wie ein Lehrsatz. Beispielsweise:

曾子曰：『戒之戒之！出乎爾者，反乎爾者也。』

Zengzi sagte: „Hüte dich, hüte dich, was von dir ausgeht, fällt auf dich zurück!“ *Mengzi* 1B12: 158.

An anderer Stelle wird Zengzi mit den Worten zitiert:

曾子曰：『晉楚之富，不可及也；彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾義，吾何慊乎哉？』

Zengzi sagte: „Der Wohlstand von Jin und Chu kann nicht übertroffen werden. Sie haben ihren Reichtum, ich habe meine Menschlichkeit; sie haben ihren Rang, ich habe meine Gerechtigkeit. Warum sollte ich damit nicht zufrieden sein?“ *Mengzi* 2B2: 259.

Im Gegensatz dazu der angebliche „Lehrer“ des Mengzi: Zisi. Dieser wird im *Mengzi* als ein ehrenvoller Minister beschrieben. Im *Mengzi* heißt es über ihn, dass er bei Herzog Mu von Lu diente.<sup>13</sup> Worte, also Zitate mit lehrhaftem Charakter, wie sie im *Mengzi* von Zengzi zitiert werden, finden sich von ihm in diesem Text nicht. Die Stellen, an denen von Zisi die Rede ist, haben eher anekdotenhaften Charakter.

Eine Stelle scheint meiner Meinung nach eindeutig darauf hinzuweisen, dass Zisi nicht der Lehrer des Meisters Meng war. Hier hinterfragt ein Schüler des Meisters Meng den Mut des Zengzi.<sup>14</sup> Angeblich – so der Schüler zu Meister Meng – habe Zengzi die Stadt, in der er lebte, angesichts großer Gefahr verlassen, Zisi hingegen habe in einer ähnlichen Situation mutig gekämpft. Meister Meng ergreift an dieser Textstelle Partei für Zengzi. Wichtig ist, mit welchen Worten er Zengzi verteidigt: „Meister Zeng war ein Lehrer ... Zisi war ein Untertan.“<sup>15</sup> Hier wird Zengzi eindeutig als Lehrer bezeichnet, Zisi nicht. Das erscheint

<sup>13</sup> *Mengzi* 5B6: 713.

<sup>14</sup> *Mengzi* 4B31: 601–3.

<sup>15</sup> *Zengzi shi ye... Zisi chen ye* 曾子師也...子思臣也.“ (*Mengzi* 4B31: 604).

ungewöhnlich, würde Mengzi sich tatsächlich auf die Schule des Zisi berufen. Dass Mengzi schließlich auch von den Lehren des Zengzi sehr angetan war, kann man aus einigen seiner Aussagen erschließen. Zum Beispiel sagt er über Zengzi:

事親若曾子者，可也。

„Wer den Eltern dient wie Meister Zeng, der mag was gelten.“ *Mengzi* 4A19: 525.

Viele Aussagen, die in Bezug zu Meister Zeng stehen, beziehen sich auf die kindliche Pietät. Insgesamt ist die Pietät, für die Zengzi als Verfasser des *Xiaojing* 孝經 steht, auch ein wichtiges Thema innerhalb des *Mengzi*.<sup>16</sup>

Sicher war Meng Ke – stimmen die Lebensdaten, die wir von Mengzi und Zeng Shen kennen – kein persönlicher Schüler des Zeng Shen (ebensowenig wie von Zisi). Allerdings scheint es meiner Meinung nach durchaus plausibel, dass der Text *Mengzi* im Umkreis der Schule des Zengzi entstanden sein könnte.<sup>17</sup> Bedenkenswert ist deshalb der Umstand, dass von einigen *Lunyu*-Experten angenommen wird, dass das *Lunyu* aus der Schule des Zengzi stammt.<sup>18</sup> Zengzi wird 15-mal im *Lunyu* genannt. Dabei wird selten sein persönlicher Namen Zeng Shen verwendet, wie es bei anderen Schülern des Konfuzius der Fall ist, sondern er wird meistens als Zengzi, Meister Zeng, bezeichnet. Außerdem bezieht sich eine *Lunyu*-Stelle auf seinen Tod.<sup>19</sup> Diese Beobachtungen wurden von mehreren *Lunyu*-Exegeten als Beweis dafür gewertet, dass das Werk von Zengzis Schülern zusammengestellt worden sein könnte. Bisher gibt es innerhalb der Sinologie keinen endgültigen Beweis, wann das *Lunyu* wirklich entstanden ist, noch wer es in die uns heute bekannte Form gebracht hat. Makeham vermutet, wie zuvor zitiert, Spruchquellen als Grundlage für einen später redigierten Text. Möglich könnte sein, dass vielleicht eine dieser Spruchquellen aus der Überlieferungsrichtung des Zengzi kam und vielleicht auch dem Kompilator des *Mengzi* bekannt war. Dies könnte auch den Umstand erklären, dass sich im Text *Mengzi* 16 Übereinstimmungen zum *Lunyu* finden, mehr als bei anderen Texten, die zu diesem Entstehungszeitraum gerechnet werden.

<sup>16</sup> Dass das Thema Pietät im *Mengzi* einen hohen Stellenwert einnimmt, sieht man allein daran, wie häufig der Urkaiser Shun in diesem Text erwähnt wird. Vor allem wird Shun im *Mengzi* dafür gelobt, dass er äußerst pietätvoll war. Denn obwohl Shuns Eltern ihn beinahe in einer Scheune verbrannt bzw. in einem Brunnschacht vergraben hätten (*Mengzi* 5A2: 619) ehrte er sie, wie es sich für einen pietätvollen Sohn gebührt. Auch Konfuzius wird im Text ein Ausspruch in den Mund gelegt: „Konfuzius sagte: ‚Shun hat es doch am weitesten gebracht in der Kindesliebe: Mit fünfzig Jahren noch hing er an seinen Eltern‘“ (*Mengzi* 6B3: 820).

<sup>17</sup> Es gibt eine Tradition, die besagt, dass Zisi ein Schüler des Zeng Shen war. Somit könnte vielleicht auch die Notiz im *Shiji* erklärt werden. Vgl. Sun Xidan *Liji jijie*: 180; Eno *Heaven*: 252n6.

<sup>18</sup> U.a. Liu Zongyuan (773–819) *Lunyu bian*: 68; Cheng Hao (1032–1085), der von Zhu Xi in seinem Vorwort zum *Lunyu jizhu*: 43 zitiert wird. Liu Zhongyuan (S. 69) identifiziert gar zwei Schüler des Zengzi als Kompilatoren des *Lunyu*: Yuezheng Zichun und Zisi. Vgl. dazu auch Creel *Lunyu*: 14; Makeham *Formation of Lunyu*: 4 n.16; Waley *Analects*: 19–20.

<sup>19</sup> Vgl. LY 8.3.

Auf die Person des Zengzi gehe ich im Kapitel 5 „Konfuzius im *Xunzi*“ noch genauer ein.

#### 3. 2 Die Darstellung des Konfuzius

Konfuzius ist die wichtigste Figur, auf die im *Mengzi* Bezug genommen wird. Über 85-mal wird der Name des Meisters genannt. Meistens wird Konfuzius als Kongzi, Meister Kong, bezeichnet, an sechs Stellen wird er auch mit seinem persönlichen Namen Zhongni genannt. In einem Gespräch zwischen zwei Schülern des Konfuzius wird er als Meister (*fuzi* 夫子) bezeichnet.<sup>20</sup> Nie taucht er allerdings als Kong Qiu auf. Nur an einer Stelle, in der Konfuzius zitiert wird, bezeichnet er sich selbst als Qiu.<sup>21</sup>

Insgesamt kann man feststellen, dass Konfuzius im *Mengzi* überhöht wird: Drei Mal wird im Abschnitt 2A2 darauf hingewiesen, dass Konfuzius seit Menschengedenken einmalig sei. So heißt es in *Mengzi* 2A2:

自有生民以來，未有孔子也。

Seit es Menschen gibt, hat es noch niemand gegeben wie Konfuzius. *Mengzi* 2A2: 216.

Etwas später, im gleichen Absatz, wird ein Gespräch zwischen den Konfuzius-Schülern Zigong und Zai Wo 宰我 zitiert. Hier heißt es nahezu wörtlich erneut über Konfuzius:

自生民以來，未有夫子也。

Seit es Menschen gibt, hat es niemanden gegeben wie unseren Meister. *Mengzi* 2A2: 217.

Und nur wenige Zeilen später:

自生民以來，未有盛於孔子也。

Seit es Menschen gibt, war niemand so großartig wie Konfuzius. *Mengzi* 2A2: 218.

Im Vergleich zu den zuvor untersuchten Texten, wie dem *Zuozhuan* und dem *Guoyu*, kann man sehen, dass hier die Verehrung des Konfuzius tiefer geht. Wie Konfuzius aber im *Mengzi* dargestellt wird, und welchem Zweck dies diene, soll im Folgenden untersucht werden.

##### 3.2.1 Die Worte des Konfuzius

Von den 85 Passagen, an denen der Namen des Konfuzius im *Mengzi* erwähnt wird, können 29 Stellen der Gattung Konfuzius-Worte zugeschrieben werden. Diese Konfuzius-Worte finden sich selten in einem erzählerischen Kontext.

---

<sup>20</sup> *Mengzi* 2A2: 217.

<sup>21</sup> *Mengzi* 4B21: 574.

Ein kurzer Exkurs in die Bibelexegese: Aufgrund von wörtlichen Parallelen im Markus-, Matthäus- und Lukas-Evangelium nehmen viele Bibelwissenschaftler heute die Existenz einer sehr frühen Überlieferungsquelle, der Logienquelle Q, an. Für die Existenz der sogenannten Logienquelle Q spricht, dass das Matthäus- und das Lukas-Evangelium neben dem früher entstandenen Markus-Evangelium weiteren Stoff von ca. 4000 Wörtern, teilweise mit hohen Wortlautübereinstimmungen, verwendet haben.<sup>22</sup> Beim Versuch, diese inzwischen verloren gegangene Quelle Q aus den übereinstimmenden Passagen der Evangelien zu rekonstruieren, stellte sich heraus, dass es sich bei diesen Übereinstimmungen hauptsächlich um Redestoff und nur selten um anekdotenhafte Handlungsstränge, also Erzählgut, handelte.<sup>23</sup> Viele Bibelwissenschaftler vermuten nun, dass in der frühen Phase der Jesus-Überlieferung nur Worte aufgeschrieben wurden. Der Erzählstoff, der sich in den Evangelien um die Jesus-Worte gruppiert, hat sich nach Meinung der Bibelforschung erst in den frühen christlichen Gemeinden entwickelt. Allerdings ist die Existenz einer solchen Quelle Q eine reine Hypothese. Eine derartige Sammlung mit Jesus-Sprüchen wurde nie gefunden.

Parallel zur Bibelforschung können wir feststellen, dass im *Mengzi* eine anekdotenhafte Darstellung des Konfuzius nahezu fehlt. Die meisten Worte des Konfuzius, die hier im *Mengzi* zitiert werden, sind kurze und prägnante Aphorismen. Dies könnte ein Indiz sein, dass es sich hier um ein relativ frühes Überlieferungsstadium handelt, das noch völlig ohne Erzählgut auskam.

Sieben Konfuzius-Worte im *Mengzi* haben Parallelen zum *Lunyu*. Die anderen 22 Konfuzius-Worte haben keine Parallelen – auch nicht zu anderen Texten. Aber auch etwas anderes, das Erzählgut betreffend, zeigt sich in diesem Zusammenhang: Sowohl das *Zuozhuan* als auch der *Mengzi* berichten von derselben Begebenheit – einer Jagd des Fürsten Jing von Qi. Im *Mengzi* 5B7 wird die Geschichte folgendermaßen erzählt:

齊景公田，招虞人以旌；不至，將殺之。『志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元。』孔子奚取焉？取非其招不往也。」

Fürst Jing von Qi ging auf die Jagd. Da befahl er einen Förster mit einer Federflagge herbei. Der kam nicht, und er hätte ihn beinahe töten lassen. „Ein entschlossener *shi* vergisst nicht, dass [sein Ende] eine Rinne oder ein Graben sein wird; ein mutiger *shi* vergisst nicht, dass er um den Kopf kommen könnte.“ Was hat wohl auf Konfuzius einen solchen Eindruck gemacht? Es machte

---

<sup>22</sup> Vgl. u.a. Kloppenborg *Excavating Q*. Außerdem Bultmann *Synoptische Tradition*: 223–335. Theißen *Der historische Jesus*: 44; Mack *Wer schrieb das Neue Testament*: 71–9.

<sup>23</sup> Vgl. Schnelle *Einführung*: 82.

### 3 Konfuzius im *Mengzi* 孟子

Eindruck auf ihn, dass jener, ohne ordnungsmäßig berufen zu sein, nicht zum Fürsten ging. *Mengzi* 5B7: 721.<sup>24</sup>

Im *Zuozhuan* kommentiert Konfuzius denselben Vorfall, der in etwas anderen Worten aber inhaltlich identisch berichtet wird, mit folgendem Satz:

仲尼曰：「守道不如守官。」

Zhongni sagte: „Die Regeln einzuhalten, [den Befehl des Herrschers zu beantworten] ist nicht so gut, wie [die speziellen Regeln] für sein Amt einzuhalten.“ Zhao, 20 (*ICS*: B10.20.7).<sup>25</sup>

Dass die Worte des Konfuzius bei gleichen Anekdoten in unterschiedlichen Werken variieren, könnte ein Indiz dafür sein, dass der Zitatenschatz, aus dem die Kompilatoren schöpften, noch variierte, also womöglich noch nicht gefestigt war, dass also die Worte des Konfuzius nicht an einen bestimmten Erzählstoff gebunden waren.

Dies ist nicht die einzige Stelle, die den Verdacht erweckt, dass die Überlieferung von Konfuzius-Worten und Erzählstoff noch nicht gefestigt war, sondern noch gewissen Veränderungen unterlag: Innerhalb des *Mengzi* zeigen sich nämlich noch weitere solcher Uneinheitlichkeiten. Zum Beispiel kommentiert Konfuzius im *Mengzi* zwei unterschiedliche Stellen aus dem *Shijing* mit den gleichen Worten:

《詩》云：『迨天之未陰雨，徹彼桑土，綢繆牖戶。今此下民，或敢侮予？』孔子曰：『爲此詩者，其知道乎！...』

Im *Buch der Lieder* heißt es: „Bis jetzt hat es aus den Wolken am Himmel nicht geregnet, ich hole die Fasern vom Maulbeerbaum, und binde das Fenster fest. Nun wird dies niedere Volk keine Schmach auf mich bringen.“<sup>26</sup> Konfuzius sagte: „Wer dieses Lied gemacht hat, der kannte den rechten Weg ...“ *Mengzi* 2A4: 224.

Und an anderer Stelle:

《詩》曰：『天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。』孔子曰：『爲此詩者，其知道乎！...。』

Das *Buch der Lieder* sagt: „Der Himmel brachte das Volk hervor und jedes Ding hat seine Norm. Wenn das Volk an den Regeln festhält, wird es vollkommene Tugend erreichen.“<sup>27</sup> Konfuzius sagte: „Wer dieses Lied gemacht hat, der kannte den rechten Weg ...“ *Mengzi* 6A6: 758.

Die Aussage „Wer dieses Lied gemacht hat, der kannte den rechten Weg ...“ ist natürlich so allgemeingültig, dass Konfuzius sie auf mehr als ein Lied aus dem *Shijing* verwendet haben könnte. Doch könnte es zum Beispiel auch möglich sein, dass in der Überlieferung etwas

<sup>24</sup> Diese Stelle hat eine nahezu wörtliche Entsprechung im *Mengzi* (3B1). Hier heißt es: 齊景公田，招虞人以旌；不至，將殺之。『志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元。』孔子奚取焉？取非其招不往也。

<sup>25</sup> Übersetzung nach Legge *Chunqiu*: 684.

<sup>26</sup> Mao #155; Legge *Shijing*: 234.

<sup>27</sup> Mao #260; Legge *Shijing*: 541.

### 3 Konfuzius im *Mengzi* 孟子

durcheinandergeraten ist, und man sich in den Jahren nach Konfuzius' Tod nicht mehr sicher war, welches Lied von Konfuzius so gelobt worden war. Auffallend ist allerdings, dass der Satz des Konfuzius 爲此詩者，其知道乎！ keine Parallelstelle in irgendeinem anderen Text der Zhanguo- und Han-Zeit hat, dafür aber gleich zweimal im *Mengzi* vorkommt.

Der *Mengzi*-Text liefert uns außerdem den Hinweis, dass es von einigen Aussagen des Konfuzius unterschiedliche Versionen der Überlieferung gab. Im *Mengzi* heißt es:

萬章問曰：「孔子在陳，曰：『盍歸乎來！吾黨之士狂簡，進取不忘其初。』...」

Wan Zhang fragte [den Mengzi]: „Als Konfuzius in Chen war, sagte er: ‚Warum gehe ich denn nicht heim? Meine jungen Freunde zu Hause sind ehrgeizig und ungestüm, wenn sie eine Position annehmen, dann vergessen sie ihre Ursprünge nicht.‘...“ *Mengzi* 7B37: 1025.

Im LY 5.22 klingt der Spruch nicht ganz so positiv:

子在陳曰：「歸與！歸與！吾黨之小子狂簡，斐然成章，不知所以裁之。」

Als der Meister in Chen war, sagte er: „Ich muss heim, ich muss heim! Meine jungen Freunde zu Hause sind ehrgeizig und ungestüm. Sie sind bewandert in allen Künsten. Aber sie wissen noch nicht sich zu mäßigen.“ LY 5.22.

Dass dieser Ausspruch des Konfuzius in beiden Versionen in der Frühen Han-Zeit bekannt war, zeigt sich im *Shiji* des Sima Qian. In diesem Werk wird dieses Konfuzius-Wort an drei verschiedenen Stellen zitiert, und zwar in beiden Versionen.<sup>28</sup>

Parallele Anekdoten, die mit unterschiedlichen Konfuzius-Worten abschließen; verschiedene *Shijing*-Lieder, die Konfuzius mit dem gleichen Satz kommentiert; unterschiedliche Versionen von nahezu dem gleichen Zitat: all dies könnte darauf hindeuten, dass der Zitatenschatz zur Zeit des *Mengzi* noch in keiner festen Form vorlag. Leider haben wir keine Beweise, sondern nur Vermutungen woher der Stoff über Konfuzius im *Mengzi* stammte. Möglicherweise gab es – wie Makeham annimmt – zu dieser Zeit Quellen, schriftliche oder mündliche, die für den Text *Mengzi* verwendet wurden. Vielleicht wurden aus den bekannten Worten des Konfuzius einige ausgewählt, andere möglicherweise weggelassen. Möglich und vorstellbar ist, dass ein Kompilator natürlich diejenigen auswählte, die in die eigene Argumentation passten. Möglicherweise wurden die Worte des alten Meisters deshalb auch ein wenig verformt oder leicht umgedichtet, damit sie in das eigene Lehrgerüst passten.

---

<sup>28</sup> *Shiji*: 47.1923 entspricht der Version in *Mengzi* 7B37; *Shiji*: 47.1927 und *Shiji*: 121.3117 entsprechen der Version aus LY 5.22.

Auffallend ist aber auch, dass die meisten Konfuzius-Worte, die sich im *Mengzi* finden, keine Parallelstellen in anderen Texten haben. Möglich ist daher auch etwas ganz anderes: nämlich dass die Kompilatoren verschiedener Texte Konfuzius eigene Gedanken in den „Mund legten“ – also schlichtweg es nicht für jedes dieser Konfuzius-Worte eine Überlieferung aus den Tagen des Konfuzius gab.

Dies war im Alten China nichts Ungewöhnliches. Für eine andere Gattung – nämlich für Texte, die allgemein der Geschichtsschreibung zugerechnet werden – hat Kai Vogelsang nachgewiesen, dass zum Beispiel Reden oder Bronzeinschriften schlichtweg erfunden wurden. Vogelsang schreibt:

„Es zählt nicht vorrangig, wie es ‘eigentlich gewesen’, sondern wie es gerechterweise hätte sein sollen: Machtverhältnisse, aber auch Wertvorstellungen und gesellschaftliche Normen der Gegenwart werden dann zum besten Argument dafür, daß es auch in der Vergangenheit so gewesen sein mußte – und das ist weitaus wichtiger als jede historische ‘Wahrheit’.“ Vogelsang *Geschichte als Problem*: 250–1.

Wenn dies für historiografische Texte der Zhanguo-Periode galt, kann es natürlich auch für philosophische Texte dieser Zeit nicht ausgeschlossen werden. Das geschah meiner Meinung nach nicht in „böser“ Absicht, oder mit dem Vorsatz, Worte des Konfuzius zu fälschen. Vielmehr glaube ich, dass es ein Bewusstsein für eine authentische Überlieferung noch nicht gab. Allerdings scheint Konfuzius schon in der Zeit, in der der Text *Mengzi* entstand, eine solche Autorität gehabt zu haben, dass man ihn als Leumund für eigene Überzeugungen nutzte. Im *Mengzi* fällt bei den meisten Konfuzius-Worten auf, dass sie zur Untermauerung von Mengzis eigenen Theorien verwendet werden. Ein Beispiel:

孟子曰：「矢人豈不仁於函人哉？矢人惟恐不傷人，函人惟恐傷人。巫匠亦然。故術不可不慎也。孔子曰：『里仁爲美。擇不處仁，焉得智？』……。」

Meister Meng sagte: „Ist der Pfeilmacher wirklich weniger [mit-]menschlich als der Panzerschmied? Der Pfeilmacher befürchtet, dass Menschen [durch seine Pfeile] nicht verletzt werden. Der Panzerschmied befürchtet, dass Menschen verletzt werden [könnten]. Es ist das Gleiche mit dem Mediziner und dem Sargmacher. Deswegen kann man nicht vorsichtig genug sein in der Wahl seiner Berufung. Konfuzius sagte: ‚Die Menschlichkeit macht die Schönheit der Nachbarschaft aus. Wenn man die Wahl hat und sich nicht bei der Menschlichkeit niederlässt, wie kann man Weisheit erreichen.‘“<sup>29</sup> *Mengzi* 2A7: 236-239.

Scheinbar verwendete Meister Meng ein prägnantes Wort des Konfuzius gerne, um seine eigene Argumentation zum Thema Menschlichkeit zu stützen. Dieses Zitat 「里仁爲美。擇不處仁，焉得智？」 hat zwar eine Parallele in LY 4.1, allerdings weisen die meisten Konfuzius-Worte im Text *Mengzi* keine Übereinstimmung zu anderen Texten auf. Dies ist

---

<sup>29</sup> Vgl. Parallele zu LY 4.1.

zwar vorerst kein Beweis dafür, dass Worte des Konfuzius frei erfunden wurden, aber zumindest sollten diese Indizien für die weitere Untersuchung der Konfuzius-Darstellung in zhanguo- und hanzeitlichen Texten im Hinterkopf behalten werden.

#### 3.2.2 Konfuzius und seine Schüler

Im *Zuozhuan* wurden durchweg Gefolgsleute des Konfuzius genannt, die in der späteren Tradition kaum eine Rolle spielen: Qin Pizi, Meng Yizi, Nangong Jingshu oder Qin Zhang finden sich relativ selten in späteren Texten.

Im *Mengzi* werden die Namen in Verbindung mit Konfuzius genannt, die auch später als enge Schüler des Konfuzius gelten: Zengzi, Zigong, Zixia, Zizhang, Ziyou und You Ruo. Vor allem in den zwei Anekdoten,<sup>30</sup> die nach dem Tod des Meisters darüber berichten, wie sich die Schüler verhalten haben, finden wir diese Namen:

昔者孔子沒，三年之外，門人治任將歸，入揖於子貢，相 而哭，皆失聲，然後歸。子貢反，筑室於場，獨居三年，然後歸。

Damals als Konfuzius verschieden war, da ordneten die Schüler nach Ablauf der dreijährigen Trauerzeit ihr Gepäck, um heimzukehren. Als sie von Zigong Abschied nahmen, da sahen sie sich an und begannen zu weinen, bis ihnen die Stimme versagte; dann kehrten sie heim. Zigong aber kehrte zum Grab zurück und baute sich auf dem Friedhof eine Hütte und blieb allein noch drei Jahre, ehe er heimkehrte. *Mengzi* 3A4: 394.

Im Anschluss folgt eine weitere Anekdote zu Konfuzius' Schülern.

他日子夏、子張、子游以有若似聖人，欲以所事孔子事之，強曾子。曾子曰：『不可，江漢以濯之，秋陽以暴之，皜皜乎不可尙已。』

An einem anderen Tag befanden Zixia, Zizhang und Ziyou, dass You Ruo einem Weisen ähnlich sah und wollten ihm so dienen, wie sie Konfuzius gedient hatten. Sie wollten [auch] Meister Zeng dazu zwingen. Meister Zeng sagte: „Das kann ich nicht! Was im Jiang-Fluss und im Han-Fluss gewaschen wurde, was gebleicht wurde in der Herbstsonne, das glänzt und kann nicht übertroffen werden.“ *Mengzi* 3A4: 394.

Wie bei den einzelnen Konfuzius-Worten dienen auch diese Anekdoten dem Meister Meng dazu, seine eigenen Ansichten zu untermauern. Die Anekdote, wie Konfuzius' Schüler sich nach seinem Tod verhalten haben, ist eingebettet in ein Streitgespräch zwischen Meister Meng und Chen Xiang 陳相, einem Anhänger der Ackerbauschule. In diesem Gespräch will

---

<sup>30</sup> Beide Anekdoten folgen direkt hintereinander und werden meist als zusammenhängende Passage gelesen. Meiner Meinung nach besteht aber – textkritisch gesehen – ein inhaltlicher Bruch zwischen den beiden Teilen, der mit den Worten 他日 – an einem anderen Tag – deutlich gekennzeichnet wird. Beide Teile stehen auch inhaltlich nicht in einem unmittelbaren Zusammenhang zueinander. Daher werte ich sie als zwei unabhängige Anekdoten.



### 3 Konfuzius im *Mengzi* 孟子

Meister Meng den Chen Xiang davon überzeugen, dass er der falschen Lehre folgt und erzählt ihm zu diesem Zweck die Anekdote über Konfuzius' Schüler. Im Anschluss an diese Anekdote sagt dann Mengzi zu Chen Xiang:

今也南蠻馱舌之人，非先王之道，子倍子之師而學之，亦異於曾子矣。吾聞出於幽谷、遷于喬木者，未聞下喬木而入於幽谷者。

Nun kehrt Ihr Eurem Lehrer den Rücken zu und studiert das, was ein Südbarbar mit gespaltener Zunge [lehrt], der die Wege der alten Könige verwirft. Du bist anders als Meister Zeng. Ich habe gehört, dass man sich aus einem finsternen Tal aufmacht, um auf einen großen Baum zu gelangen. Aber ich habe noch nie gehört, dass einer von einem hohen Baume hinabgestiegen ist, um in finstere Täler einzudringen. *Mengzi* 3A4: 396.

Die Gattung des Lehrgesprächs war im *Zuozhuan* nur einmal aufgetaucht und auch im *Mengzi* wird Konfuzius nur einmal in einem Gespräch mit einem Schüler dargestellt:

昔者子貢問於孔子曰：『夫子聖矣乎？』孔子曰：『聖則吾不能，我學不厭而教不倦也。』子貢曰：『學不厭，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既聖矣（乎）。』

Einst fragte Zigong den Konfuzius: „Meister, seid Ihr ein Weiser?“ Konfuzius antwortete: „Ein Weiser zu sein, dazu habe ich nicht die Fähigkeit. Ich lerne ohne gelangweilt zu sein und lehre ohne zu ermüden.“ Zigong sagte: „Studieren ohne gelangweilt zu sein, das ist weise. Lehren ohne zu ermüden, das ist mitmenschlich. [Ihr seid] mitmenschlich und darüber hinaus noch weise, wie solltet Ihr, Meister, da kein Weiser sein?“ *Mengzi* 2A2: 213.

Auch hier wird dieses Gespräch in ein Lehrgespräch des Mengzi eingebaut. Ein Schüler hatte den Mengzi gefragt, ob er ein Weiser sei. Als Antwort auf die Frage „zitiert“ Mengzi das Lehrgespräch des Konfuzius. Insgesamt geht es *Mengzi* nicht darum, Konfuzius als Lehrer darzustellen. Die Gattung Lehrgespräch findet sich mit einem Beispiel auch eher spärlich im *Mengzi*.

#### 3.2.3 Konfuzius als wandernder Gelehrter

Die meisten Worte, aber auch die wenigen Anekdoten, die über Konfuzius im Text *Mengzi* erzählt werden, werden nicht biografisch verortet. Es ging meiner Meinung nach nicht darum, über tatsächlich Geschehenes aus Konfuzius' Leben zu berichten. Konfuzius' Biografie darzustellen, scheint ein relativ spätes Stadium der Überlieferung zu sein.<sup>31</sup> Vielmehr ging es in der Zeit, in der der Text *Mengzi* niedergelegt wurde, darum, seine Worte und Taten für die eigenen Argumente zu verwenden.

Allerdings gibt es zwei Stellen innerhalb des Textes, an denen auf Konfuzius' „Karriere“ Bezug genommen wird. Laut *Mengzi* 5B5 war Konfuzius sowohl Aufseher der Scheunen

<sup>31</sup> Vgl. dazu Kapitel 7 „Die Konfuzius-Biografie des Sima Qian“ Seite 142 ff.

### 3 Konfuzius im *Mengzi* 孟子

(*weishi* 委史) als auch Aufseher der Herden (*chengtian* 乘田).<sup>32</sup> An einer weiteren Stelle im Text (*Mengzi* 6B6) heißt es – unabhängig von den beiden ersten Textstellen –, dass Konfuzius das Amt des Justizministers (*sikou* 司寇) von Lu innehatte.<sup>33</sup> Doch was Konfuzius in diesen Positionen – sowohl als Scheunenaufseher als auch als Justizminister – geleistet haben soll, darüber erfährt der Leser in diesem Text kaum etwas. Im *Mengzi* wird an diesen Stellen vor allem betont, dass Konfuzius sein Amt korrekt ausgeübt habe. Konfuzius wird nur mit den Worten zitiert:

孔子嘗爲委吏矣，曰：『會計當而已矣。』嘗爲乘田矣，曰：『牛羊茁壯，長而已矣。』

Als Konfuzius einst Aufseher der Scheunen war, da sagte er: „Ich frage nur danach, dass meine Rechnungen stimmen.“ Als er einst Aufseher der Herden war, da sagte er: „Ich frage nur danach, dass meine Rinder und Schafe fett und stark sind und wachsen.“ *Mengzi* 5B5: 709.

Dazu passt ein weitere Textstelle im *Mengzi* 2A2, die besagt, dass Konfuzius nur einen Grundsatz hatte:

可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速，孔子也。

Wenn es recht war, ein Amt anzunehmen, so nahm er das Amt an. Wenn es recht war, aufzuhören, so hörte er auf. Wenn es recht war, zu warten, so wartete er. Wenn es recht war, sich zu beeilen so beeilte er sich – so war [eben] Konfuzius.“ *Mengzi* 2A2: 219.<sup>34</sup>

Ein weiteres wichtiges Detail in Konfuzius' Leben – so erscheint es zumindest in den uns heute bekannten Biografien – war, dass Konfuzius von Staat zu Staat reiste, um die damaligen Herrscher über die korrekte Führung eines Staates zu unterrichten. Dieses Motiv taucht aber in frühen Texten sehr spärlich auf. Im *Zuozhuan* und *Guoyu* wird zwar angedeutet, dass Konfuzius in Chen war,<sup>35</sup> doch erfahren wir an keiner Stelle, wie Konfuzius dort hinkam, was er dort tat, ob er ein politisches Amt innehatte, und ob und vor allem warum er wieder fortging. Im *Mengzi* heißt es, dass Konfuzius sich außer in Chen auch in Wei, Song und Qi aufgehalten habe. Allerdings erfahren wir auch hier nur sehr wenig über den jeweiligen Aufenthalt. Über Konfuzius' Zeit in Wei heißt es lediglich:

孔子不悅於魯衛...

Als Konfuzius in Lu und Wei enttäuscht worden war... *Mengzi* 5A8: 659.

---

<sup>32</sup> *Mengzi* 5B5: 709.

<sup>33</sup> *Mengzi* 6B6: 834. Zumindest dieses Amt hat einen parallelen Bezug zum *Zuozhuan*; vgl. *Zuozhuan* Ding, 1 (ICS: B.11.1.4).

<sup>34</sup> Dieses Zitat hat erneut eine nahezu wörtliche Parallele im *Mengzi* 5B1: 672. Hier heißt es: 可以速而速，可以久而久，可以處而處，可以仕而仕，孔子也。

<sup>35</sup> Sowohl im *Zuozhuan*, als auch im *Guoyu* heißt es lediglich, dass Konfuzius in Chen war; vgl. *Zuozhuan* Ai, 3 (ICS: 12.3.2); *Guoyu* 2.35. Auch im *Mengzi* heißt es 孔子在陳; *Mengzi* 7B37: 1025.

### 3 Konfuzius im *Mengzi* 孟子

Warum Konfuzius enttäuscht war, erfahren wir aus dieser Passage nicht. An einer anderen Stelle heißt es:

孔子爲魯司寇，不用，從而祭，燔肉不至，不稅冕而行。...

Konfuzius war Justizminister von Lu. Der Fürst hatte [aber] keine Verwendung für ihn. Kurz darauf war ein Opferfest, und das ihm zustehende Opferfleisch wurde ihm nicht gebracht. Da ging er weg, ohne seine Kappe vorher abzulegen ... *Mengzi* 6B6: 834.

Dieses Motiv, dass Konfuzius eher fluchtartig ein Land, in dem er sich gerade aufhielt, verlassen hat, wiederholt sich noch an anderen Stellen im Text:

孔子之去齊，接淅而行。

Als Konfuzius aus Qi wegging, hatte er es so eilig, dass er den gewaschenen Reis ungetrocknet mitnahm und ging ... *Mengzi* 5B1: 672.

Das fluchtartige Verlassen des Staates Qi scheint dem Verfasser des Textes *Mengzi* wirklich wichtig gewesen zu sein, denn diese Passage taucht – in etwas anderen Worten – ein zweites Mal im Text auf:

孟子曰：「孔子之去魯，曰：『遲遲吾行也，去父母國之道也。』去齊，接淅而行，去他國之道也。」

*Mengzi* sprach: „Als Konfuzius Lu verließ, sagte er: ‚Langsam, langsam will ich gehen. Das ist die Art wie man sein Vaterland verlässt.‘ Als er von Qi wegging, nahm er den gewaschenen Reis ungetrocknet mit und ging. Das ist die Art, wie man ein fremdes Land verlässt.“ *Mengzi* 7B17: 978.

Wichtig ist festzuhalten, dass im Text *Mengzi* Konfuzius' Aufenthalt in mehreren Staaten der Chunqiu-Zeit erwähnt wird. Auffallend ist, dass der Text nichts von seinen Aufenthalten in diesen Staaten berichtet, sondern nur, dass Konfuzius diese fluchtartig verlassen habe. Zwar heißt es an einer Stelle (*Mengzi* 5B5), dass er in Wei sowohl bei Herzog Ling als auch bei Herzog Xiao ein Amt angenommen habe, aber auch hier erfährt man nicht mehr über diesen Aufenthalt. In derselben Textpassage heißt es dann, dass Konfuzius keinem Herrn länger als drei Jahre diente.<sup>36</sup>

Im *Lunyu* finden sich zahlreiche Passagen, aus denen hervorgeht, dass Konfuzius Herrscher verschiedener Kleinstaaten politisch beraten hat (die sog. Herrschergespräche). In der Biografie des Konfuzius im *Shiji* des Sima Qian wird Konfuzius' Reise von Staat zu Staat zum Hauptmotiv seines Lebens.<sup>37</sup> Im *Mengzi* dagegen berät Konfuzius kein einziges Mal Herrscher fremder Staaten, noch wird berichtet, welche Ämter er beispielsweise innegehabt

<sup>36</sup> *Mengzi* 5B4: 697.

<sup>37</sup> Vgl. zur Darstellung des wandernden Gelehrten bei Sima Qian Kapitel 7 „Die Konfuzius-Biografie des Sima Qian“; Seite 154–8.

haben soll. Im *Mengzi* heißt es nur monoton, dass Konfuzius diese Staaten alle wieder verlassen habe. Das soll an dieser Stelle hier festgehalten werden. Am Ende dieses Kapitels möchte ich auf diesen Punkt noch einmal zurückkommen.

#### 3.2.4 Konfuzius und das *Chunqiu*

Konfuzius war Kompilator, wenn nicht gar Autor des *Chunqiu*. Dies geht aus dem Text *Mengzi* eindeutig hervor:

昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄、驅猛獸而百姓寧，孔子成《春秋》而亂臣賊子懼。《詩》云：『戎狄是膺，荆舒是懲；則莫我敢承。』無父無君，是周公所膺也。我亦欲正人心、息邪說、距詖行、放淫辭，以承三聖者。豈好辯哉？予不得已也。能言距楊墨者，聖人之徒也。」

Im Altertum bezwang Yu die Wasserfluten und das Reich kam ins Gleichgewicht. Der Herzog von Zhou unterwarf die barbarischen Fremdvölker, verjagte die wilden Tiere und die hundert Geschlechter kamen zum Frieden. Konfuzius vollendete das *Chunqiu* und die aufrührerischen Minister und rebellischen Söhne fürchteten sich. *Mengzi* 3B9: 459.

Zuvor hatte es in derselben Textpassage schon geheißen:

世衰道微，邪說暴行有作。臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，作《春秋》。《春秋》，天子之事也。是故孔子曰：『知我者，其惟《春秋》乎！罪我者，其惟《春秋》乎！』...

Als die Welt verfiel und der rechte Weg verdunkelte, kamen schlechte Überzeugungen und gewalttätiges Handeln wieder auf. Es gab Minister, die ihren Herrscher und Söhne, die ihren Vater ermordeten. Konfuzius fürchtete [dies] und machte das *Chunqiu*. Das *Chunqiu* ist eine Angelegenheit des Himmelssohnes. Aus diesem Grund sagte Konfuzius: „Um mich zu (er)kennen, gibt es nur das *Chunqiu*. Um mich zu verdammen, gibt es nur das *Chunqiu*.“ *Mengzi* 3B9: 452.

In der wissenschaftlichen Literatur – sowohl in China als auch im Westen – wurde über Jahrhunderte hinweg diskutiert, ob Konfuzius nun tatsächlich das *Chunqiu* zusammengestellt habe oder nicht, bisher ohne abschließendes Ergebnis.<sup>38</sup> Es gibt in der westlichen wie auch in der chinesischen Wissenschaft genauso viele, die argumentieren, dass Konfuzius der Autor

---

<sup>38</sup>*Mengzi* ist der erste Text, der Konfuzius mit der Autorschaft des *Chunqiu* in Verbindung bringt. In mehreren, allerdings späteren Texten findet sich Konfuzius ebenfalls als Kompilator des *Chunqiu* genannt; zum Beispiel im *Zhuangzi* und *Hanfeizi*, in zwei Kapiteln des *Shiji* sowie im *Huainanzi*. Der japanische Sinologe Hihara Toshikuni argumentiert, dass erst seit der Frühen Han-Zeit Konfuzius als Verfasser oder Kompilator des Werkes in Betracht gezogen wurde. Seiner Meinung nach sind die Stellen im *Zhuangzi* und *Hanfeizi* spätere Interpolationen. Toshikuni *Shunju Kuyoden no kenkyu*: 5–19. Dazu auch Lewis *Authority*: 416 n.149. Gassmann (*Cheng Ming*: 291–302) weist anhand einer Untersuchung des Inhalts des *Chunqiu* auf den Begriff *Zheng ming* [Richtigstellen der Bezeichnungen] hin, dass Konfuzius tatsächlich der Verfasser des *Chunqiu* sein könnte. Er schreibt: „Zusammenfassend kann man sagen, dass wenig Anlass besteht, daran zu zweifeln, dass Konfuzius ein Ch'un-ch'iu, ja das Ch'un-Ch'iu verfasst hat, und dass damit die Tradition im Wesentlichen glaubwürdig ist.“ (Gassmann *Cheng Ming*: 302). Umgekehrt vertritt Vogelsang die Meinung, dass das Werk ursprünglich keinen festen Autor hatte. Er schreibt: „Ursprüngliche Anonymität deutet auch der Titel an, der im Gegensatz zu den allermeisten klassischen Werken (*Tso-chuan*, *Chuang-tzu*, *Shang-chün shu*, *Lü-shih ch'un-ch'iu* usw.) eben keinen Verfasser oder Namenspatron nennt. Auch die im *Mo-tzu* 31, 226; 230; 232; 233, erwähnten *ch'un-ch'iu* sind offenkundig anonym.“ Vogelsang (*Geschichte als Problem*: 155). Eine Zusammenfassung einiger Theorien zu diesen *Mengzi*-Stellen bei Gentz *Gongyang zhuan*: 38–41.

oder Kompilator des *Chunqiu* war, wie solche, die davon überzeugt sind, dass er es nicht war. Ich möchte zu dieser ausführlichen Diskussion keinen weiteren Beitrag leisten. Für meine Untersuchung der Darstellung des Konfuzius ist es allein wichtig, dass der Text *Mengzi* die Autorschaft des *Chunqiu* dem Konfuzius zuerkennt. Seitdem ist die Autorschaft des Konfuzius festgeschrieben und wurde von der Tradition auch nie angezweifelt.<sup>39</sup>

Die Worte, die der Text *Mengzi* von Konfuzius zitiert: „Um mich zu (er)kennen, gibt es nur das *Chunqiu*. Um mich zu verdammen, gibt es nur das *Chunqiu*“, führten später dazu, dass dem Text eine tief gehende Bedeutung weit über eine übliche Staatschronik hinaus zugebracht wurde. Es drücke, so war die vornehmliche Meinung, durch „versteckte Worte“ (*weiyán* 微言) über die geschichtlichen Aufzeichnungen hinaus Lob beziehungsweise Tadel aus.<sup>40</sup>

Wie auch immer, ob ein historischer Konfuzius tatsächlich Autor des *Chunqiu* war oder nicht, für die Darstellung des Konfuzius im *Mengzi* ist es wichtig, dass hier die Verbindung zwischen Konfuzius und der Chronik festgeschrieben wurde. Damit hat der *Mengzi* wohl für alle Zeiten die Konfuzius-Überlieferung geprägt.

### ***3.3 Die Darstellung des Konfuzius – Parallelen in Mengzis Biografie***

Gerne wird die Ähnlichkeit von Konfuzius' und Mengzis Biografie betont.<sup>41</sup> Mir ist aber keine wissenschaftliche Arbeit bekannt, die darüber spekuliert, aus welchem Grund diese Biografien so viel gemeinsam haben. Im *Mengzi* wird betont, dass Konfuzius viele Schüler hatte – genau wie Meister Meng. Konfuzius zog immer wieder die Lieder als Lehrmaterial heran – genau wie Meister Meng. Konfuzius vollendete das *Chunqiu*, Meister Meng brachte die Worte des Zhongni in Ordnung. Aber vor allem wird Konfuzius in diesem Text zum ersten Mal als wandernder Gelehrter dargestellt, der von Staat zu Staat zog, einen jeden aber immer wieder aus einem triftigen Grund verließ. Im *Mengzi* wird an keiner Stelle gesagt, was Konfuzius in den einzelnen Ländern machte, warum er dort hinging und welche Aufgaben er dort hatte. Für die Zeit, in der Konfuzius Justizminister in Lu war, wird keiner seiner Erfolge, sollte er diese gehabt haben, dargestellt. Dies ist für das Konfuzius-Bild des *Mengzi* scheinbar nicht wichtig. Eine Tatsache wird aber wieder und wieder betont: Konfuzius hat den Staat

---

<sup>39</sup> Vgl. u.a. die Konfuzius-Biografie des Sima Qian, *Shiji*: 47.1944. Mit einer inhaltlichen Parallele zu *Mengzi* 3B9.

<sup>40</sup> Konfuzius hätte zwar die historischen 'Fakten' verlässlich wiedergegeben, doch gleichzeitig habe er durch subtile Eingriffe moralische Urteile ausgedrückt. Zu einer genauen Beschreibung vgl. Gentz *Gongyang zhuan*: 71–156.

<sup>41</sup> Vgl. Chan *A Source Book*: 49.

### 3 Konfuzius im *Mengzi* 孟子

nach kurzer Zeit verlassen! In keinem Text, der früher als der *Mengzi* datiert wird, war die Rede davon, dass Konfuzius mehrere Staaten seiner Zeit bereist hat. Möglicherweise war es eine mündliche Tradition, die der Text hier aufnahm, aber aus schriftlichen Zeugnissen, die uns aus dieser Zeit vorliegen, beginnt sich das Motiv des wandernden Gelehrten erst in diesem Text zu entwickeln. Interessanterweise hat dieses Motiv eine deutliche Parallele zur Biografie des Meng Ke, zumindest wie wir sie von Sima Qian überliefert bekommen haben. Im *Shiji* heißt es über ihn:

道既通，游事齊宣王，宣王不能用。適梁，梁惠王不果所言，...，是以所如者不合。

Nachdem er den Weg gemeistert hatte, ging er über die Grenze und diente König Xuan von Qi. König Xuan konnte ihn nicht gebrauchen. Er ging nach Liang. König Hui von Liang hielt seine Reden nicht für fruchtbringend ... Wo immer er hinkam, er passte nicht dazu. *Shiji* 74.2343.

Meiner Meinung nach, war es das Ziel des Textes, Meister Meng mit Konfuzius zu vergleichen – aber nicht das Leben des Meng Ke wurde dem des Konfuzius angepasst, nein, die Aussagen des Konfuzius (zum Beispiel, wie man ein Land würdevoll zu verlassen habe) wurden dem Leben des Meister Meng angepasst. Selbst Konfuzius – so sollte die Botschaft, die von den Konfuzius-Zitaten ausging, lauten – hätte das Verhalten des Meng Ke für richtig und für würdig befunden. Damit wurde der Mangel, nämlich, dass es Meister Meng nirgends lange aushielt, nachträglich und von „hoher Stelle“ legitimiert.

Mit seinem Konfuzius-Bild hat *Mengzi* die Vorstellungen über Konfuzius bis auf den heutigen Tag geprägt. In jeder Konfuzius-Biografie wird erwähnt, dass Konfuzius durch viele Staaten reiste. Diese Reisen werden im Laufe der Überlieferung immer farbiger und ausführlicher. Dass dies nicht unbedingt auf biografischen Tatsachen beruht, sondern möglicherweise durch den Text *Mengzi* erst 200 Jahre nach dem Tod des Konfuzius so geprägt wurde, wird dabei völlig übersehen.

## 4 Konfuzius im *Xunzi* 荀子

### Der Meister und der Staatsdienst

Das Werk *Xunzi* [Die Schriften des Philosophen Xun]<sup>1</sup> wird Xun Kuang 荀况 oder auch Xun Qing 荀卿<sup>2</sup> zugeschrieben, der zwischen 310–210 v. Chr. in Zhao 趙 gelebt haben soll. Auch er wird von der Tradition gerne als Enkelschüler des Konfuzius bezeichnet.<sup>3</sup>

Konfuzius taucht namentlich über 80-mal im *Xunzi* auf. Insgesamt finden sich in dem Text elf Konfuzius-Worte, fünf Anekdoten, 13 Lehrgespräche und neun Herrschergespräche. Im Vergleich zu den Texten, die bisher für die Konfuzius-Darstellung untersucht wurden, fällt auf, dass Anekdoten, Lehr- und Herrschergespräche im *Xunzi* wesentlich häufiger vorkommen. In der Darstellung des Konfuzius im *Xunzi* wird deutlich mehr Wert auf Erzählstoff gelegt.

Das Werk, das uns heute vorliegt, umfasst rund 75.000 Zeichen. Zusammengestellt wurde der Text in dieser Form erst in der Han-Zeit vom Han-Bibliothekar Liu Xiang. Laut seinem Vorwort zum *Xunzi* hatte Liu 322 Manuskripte von Meister Sun Qing [Xun Qing] in der kaiserlichen Bibliothek gefunden, von denen er 290 als Duplikate identifizierte und nicht für seine Edition des Werkes verwendete.<sup>4</sup> Die verbleibenden 32 Bücher stellte er in dem Werk *Sunqing shu* 孫卿書 zusammen, verfasste ein Inhaltsverzeichnis für den Text sowie eine Throneingabe für den Kaiser, die zusammen mit der Biografie des Sun Qing dem Text als Vorwort vorangestellt wurden. Allerdings finden sich in diesem Vorwort keine Informationen darüber, wie der Zustand jener Aufzeichnungen war, die Liu Xiang in der Bibliothek gefunden hat, und ob er möglicherweise ergänzend oder korrigierend in den Text eingegriffen hat. Wir wissen auch nicht, ob das Material, das zum Zeitpunkt seiner Katalogisierung ca. 200

---

<sup>1</sup> Übersetzung nach dem Index deutscher Titelübersetzungen; <http://www.ude.de/wk/uebersetzung.html>.

<sup>2</sup> 卿 *qing* wird von den meisten Übersetzern als ein Titel verstanden und als Minister Xun übersetzt; vgl. z.B. Nienhauser *Grand Scribe's Records*: 7.184.

<sup>3</sup> Rötz *Konfuzius*: 102.

<sup>4</sup> Zitiert bei Wang Xianqian *Xunzi jijie*: 7–8.

#### 4 Konfuzius im *Xunzi* 荀子

Jahre alt gewesen sein dürfte, im Original tatsächlich von Xun Kuang selbst stammte, ob es sich um Niederschriften seiner Schüler handelte oder gar erst von späteren Generationen geschrieben wurde.

In einem kommentierten Text, den Yang Liang 楊倞 in der Tang-Zeit herausgab und der auf 819 datiert wird,<sup>5</sup> verteilte er den *Xunzi* von 32 *pian* auf 20 *juan*.<sup>6</sup> Dazu änderte er die Ordnung der von Liu Xiang zusammengestellten Texte, sodass sie seiner Meinung nach logisch besser zueinanderpassen würden. Yang Liang war der Meinung, dass die Anekdoten im 27. Kapitel *da lue* 大略 [Großes Resümee] nicht aus der Hand des Xun Kuang stammen, sondern Aufzeichnungen der Schüler des Xunzi waren.<sup>7</sup> Deshalb ordnete er das Werk neu und stellte die fünf Bücher, die er den Nachfolgern des Xunzi zuschrieb, an das Ende des Textes. Diese Ordnung wurde seither beibehalten. Außerdem soll Yang den Titel des Werkes in *Xunqingzi* geändert haben.<sup>8</sup>

Das Werk *Xunzi* zerfällt in zwei Teile. Die Kapitel 1–26 sind philosophische Abhandlungen ohne jegliches Erzählgut. In den Büchern 27–32 finden sich ausschließlich Lehrgespräche von oder Anekdoten über verschiedene Philosophen, u.a. von Yan Ying, Zhengzi aber auch von Konfuzius. Da der Unterschied der Gattungen in den beiden Teilen so groß ist, wurde immer wieder angenommen, dass der zweite Teil nicht aus der Hand des Xunzi stammte und möglicherweise erst in der Han-Zeit entstanden ist.<sup>9</sup>

Für meine Untersuchung zum Konfuzius-Bild im *Xunzi* ist das anekdotische Material in den Büchern 27–32 natürlich von besonderer Bedeutung. Ich möchte kurz erläutern, aus welchen Gründen, ich das Material als authentisch werte: Bei den Anekdoten über Konfuzius (ich habe mich bei der Analyse nur auf das Material zu Konfuzius bezogen), finden sich folgende Parallelen: 28 Passagen über Konfuzius sind in den Büchern 27–32 enthalten. Davon hat jede Anekdote mindestens eine Parallele zu einem anderen Text. Neun Parallelen finden sich im *Hanshi waizhuan*, sechs im *Dadai Liji*, 22 im *Kongzi jiayu*, acht im *Shuoyuan* und jeweils

---

<sup>5</sup> Yang Liangs Vorwort findet sich im *Quan Tang Wen* 全唐文. Hier wird Yang Liang mit dem Sohn des Ru Shi 汝士 identifiziert. Angeblich soll er in der Yuanhe-Periode (806–820) das Amt des *Dali Pingshi* 大理平事 innegehabt haben. Vgl. Loewe *Chinese Texts*: 179.

<sup>6</sup> Zitiert nach Wang Xianqian *Xunzi jijie*: 7.

<sup>7</sup> Zitiert nach Wang Xianqian *Xunzi jijie*: 485. Vgl. Knoblock *Xunzi*: 3.237, Köster *Hün-tzu*: 341.

<sup>8</sup> *Ebd.*: 9.

<sup>9</sup> Auf die gesamte Diskussion gehe ich ausführlich im Anhang „Textgeschichte – Einige Anmerkungen zur Textgeschichte des *Xunzi*“ ein.



eine Parallele im *Liji* und *Xinxu*.<sup>10</sup> Die größten sprachlichen Unterschiede zum *Xunzi* finden sich in den Parallelen zwischen dem *Hanshi waizhuan* und dem *Xunzi*.<sup>11</sup> Wären diese Abschnitte erst in der Han-Zeit entstanden, wären solche Übereinstimmungen in meinen Augen eher unwahrscheinlich – es sei denn, jemand hätte alle Passagen aus unterschiedlichen Texten für das *Xunzi* zusammengetragen.

Ein weiteres Indiz dafür, dass die Konfuzius-Anekdoten vor der Han-Zeit entstanden sein müssen, sehe ich in der geringen Rolle, welche das *Lunyu* für den Text *Xunzi* spielt.<sup>12</sup> In der Han-Zeit wird das *Lunyu* zunehmend wörtlich zitiert.<sup>13</sup> Im *Xunzi* dagegen findet sich, zumindest was die Konfuzius-Passagen betrifft – nur eine einzige Stelle, die an ein *Lunyu*-Zitat erinnert, und auch diese ist nicht vollständig. Dass im *Xunzi* so spärliche Übereinstimmungen mit dem *Lunyu* zu finden sind, kann zwei Gründe haben: Entweder hat der Verfasser der Anekdoten im *Xunzi* die konfuzianische Richtung, in der das *Lunyu* entstanden ist, abgelehnt, oder er hat den Text schlichtweg nicht gekannt. Die Verbreitung des *Lunyu*-Textes war dagegen in der Han-Zeit – zumindest ab den 80er-Jahren v. Chr. – sehr groß. Sollten Teile des Konfuzius-Materials im *Xunzi* tatsächlich später entstanden sein, dann hätten spätere Kompilatoren meiner Meinung nach sich bei den Anekdoten aus den Büchern 27–32 stärker auf das *Lunyu* gestützt. Gerade bei Geschichten, die sich um Konfuzius ranken, hätte das vermutlich in der Han-Zeit authentischer gewirkt.

Dass die beiden Teile des Textes so unterschiedlich sind, könnte einer späteren Redaktion des Textes, vor allem der Neuordnung durch Yang Liang, zu verdanken sein. Dieser ging zwar auch davon aus, dass das anekdotische Material, welches er den letzten fünf Büchern zuordnete, nicht aus der Hand des Xunzi selbst stammte. Er glaubte, dass es auf die Schüler des Xunzi zurückzuführen sei. Sollte Yang Liang recht haben, und das Material stammt eher aus der Schule des Xunzi, finde ich es für meine Untersuchung des Konfuzius-Bildes nicht problematisch, da meiner Meinung nach auch spätere Gefolgsleute eine ähnliche Sicht auf Konfuzius gehabt haben werden, wie ihr Patron selbst. Ich gehe davon aus, dass die Anekdoten der Bücher 27–32 zumindest in derselben Geisteshaltung zu Konfuzius verfasst wurden wie die Bücher 1–26.

---

<sup>10</sup> Vgl. hierzu im Materialband Seite 21–41.

<sup>11</sup> Möglicherweise ist dies ein Hinweis, dass Liu Xiang sprachliche Veränderungen am Text vorgenommen hat und das *Hanshi waizhuan* eine ältere sprachliche Form der Anekdote aufweist.

<sup>12</sup> Im *Xunzi* finden sich zwar fünf Parallelen zum *Lunyu*, aber nur eine steht tatsächlich mit Konfuzius in Verbindung. Vgl. dazu Kapitel 6. „Das *Lunyu* in der frühen Han-Zeit“, Seite 123–42.

<sup>13</sup> Vgl. z.B. 34 Parallelstellen zwischen *Hanshi waizhuan* und *Lunyu*. Im *Shiji* sind es dann schon über 140 Übereinstimmungen mit dem *Lunyu*.

Auf die Textgeschichte des *Xunzi* gehe ich im Anhang ausführlicher ein.

### 4.1 Die Schulbildung nach Konfuzius

#### 4.1.1 Kritik an den Schülern des Konfuzius

Im *Zuozhuan* wurden die Konfuzius-Schüler Zigong und Zilu zwar genannt, allerdings standen sie nur am Rande mit Konfuzius in Verbindung. Im *Mengzi* werden schon mehr Schüler genannt, die wir aus dem *Lunyu* und der Schülerbiografie im *Shiji* mit Konfuzius in Verbindung bringen. Mengzi selber scheint sich sehr zu den Lehren des Konfuzius-Schülers Zengzi hingezogen zu fühlen und seine Lehren zu verbreiten. Gleichzeitig bezeichnet er bestimmte Begebenheiten, die über Konfuzius verbreitet werden, als dummes Geschwätz.<sup>14</sup> Dies könnte ein Indiz dafür sein, dass es zu seiner Zeit unterschiedliche Richtungen der Konfuzius-Überlieferung gegeben hat.

Im Text *Xunzi* heißt es erstmalig, dass sich die Lehre des Konfuzius nach dessen Tod tatsächlich in verschiedene Richtungen entwickelt habe. Vor allem enge Schüler des Konfuzius werden in dem Text dafür kritisiert, dass sie die wahre Lehre verfälscht haben sollen. So heißt es über Zizhang, Zixia und Ziyou:

弟佻其冠，神禪其辭，禹行而舜趨，是子張氏之賤儒也。正其衣冠，齊其顏色，嚙然而終日不言，是子夏氏之賤儒也。偷儒憚事，無廉恥而嗜飲食，必曰君子固不用力，是子游氏之賤儒也。

Diejenigen, die ihre Kappen krumm und verdreht<sup>15</sup> tragen und deren Gewänder weit und wallend sind, die schreiten wie Shun und eilen wie Yu, sind die ordinären *Ru* aus der Schule des Zizhang. Diejenigen, die ihre Kleidung und Kappen äußerst korrekt tragen und ihren Gesichtsausdruck wohlgeordnet erscheinen lassen, die, die nur kritisieren und den ganzen Tag doch kein Wort sagen, das sind die ordinären *Ru* aus der Schule des Zixia. Die frivolen *Ru*, die vor dem Dienst zurückschrecken, die weder Bescheidenheit noch Schande kennen, die sich nur für Essen und Trinken interessieren, und die sagen, der Edle braucht keine Kraft, diese ordinären *Ru* stammen aus der Schule des Ziyou. *Xunzi* 6.13: 104-5.<sup>16</sup>

Auffallend bei dieser Aufzählung ist, dass die drei Schüler Zizhang, Zixia und Ziyou auch im *Mengzi* an zwei Stellen als eine Art Einheit genannt werden.<sup>17</sup> Knoblock geht deshalb davon aus, dass es sich hierbei um eine bestimmte Gruppe von Nachfolgern des Konfuzius handelt,

<sup>14</sup> Vgl. *Menzi* 5A4: 633.

<sup>15</sup> Übersetzung orientiert sich hier nach Knoblock, vgl. Knoblock *Xunzi*: 307 n.103.

<sup>16</sup> Die Nummerierung der einzelnen Abschnitte des Textes erfolgt nach der Nummerierung von Knoblock *Xunzi* 1–3. Die anschließende Seitenzahl bezieht sich auf den Kommentar von Wang Xianqian *Xunzi jijie*. Zur Übersetzung der Passagen orientierte ich mich im Wesentlichen an der Übersetzung von Knoblock. Mir lagen aber auch die Arbeiten von Hermann Köster und Homer H. Dubs vor.

<sup>17</sup> *Mengzi* 2A2: 214; 3A4: 394. Zizhang, Ziyou und Zixia werden im *Mengzi* nur gemeinsam genannt und tauchen einzeln nie im Text auf, mit einer Ausnahme, nämlich Zixia, der an einer weiteren Stelle gemeinsam mit Zengzi genannt wird (*Mengzi* 2A2: 192).

## 4 Konfuzius im *Xunzi* 荀子

denen man traditionell zusammen mit Zeng Shen die Edition des *Lunyu* zuschreibt.<sup>18</sup>

Knoblock schreibt dazu:

Mencius twice mentions together the three disciples condemned by Xunzi as though they were a party of group ... Thus, for our concept of the personality of Confucius and for our knowledge of his fundamental teachings, we depend on a collection deriving from traditions that Xunzi expressly rejected. This can only mean that our views must differ in important, but presently indefinable, ways from what Xunzi believed to be the authentic tradition. Knoblock *Xunzi*: 1.53.

Doch nicht nur die Lehren, die auf die Konfuzius-Schüler Zizhang, Zixia und Ziyou zurückgehen sollen, verurteilt der Text *Xunzi*. Gleichzeitig grenzt er sich von der Schule des Zisi und des Mengzi ab, die er gemeinsam als Einheit nennt.<sup>19</sup> Er kritisiert beide Philosophen vor allem dafür, dass sie den Lehren der alten Könige folgen würden, ohne sie zu verstehen.

Die Kritik im *Xunzi* ist die erste, die uns zur konfuzianischen Überlieferungstradition bekannt ist. Der Xunzi-Schüler Hanfei schreibt in seinem Werk ebenfalls, dass sich nach dem Tod des Konfuzius verschiedene Schulen gebildet haben. Wie sein Lehrer unterscheidet er zwischen den Gelehrtenschulen des Zizhang und des Zisi. Weiter nennt er noch die Familien Yan, Meng, Qidao, Zhongliang, Sun und Yuezheng, die im Text des *Xunzi* wohl keine Entsprechung haben.<sup>20</sup>

### 4.1.2 Der Schüler Zigong 子弓

Die richtige Lehre aus der Sicht des Verfassers des *Xunzi* wurde allein vom Schüler Zigong 子弓 an die nachfolgenden Generationen weitergegeben. Im 8. Buch heißt es über diesen Zigong und Konfuzius:

是大儒之稽也，其窮也，俗儒笑之：其通也，英傑化之，嵬瑣逃之，邪說畏之，眾人愧之。通則一天下，窮則獨立貴名，天不能死，地不能埋，桀、跖之世不能汙，非大儒莫之能立，仲尼、子弓是也。

Wenn ein großer *Ru* scheitert, dann lachen die gewöhnlichen *Ru* über ihn. Wenn er [aber] erfolgreich ist, dann lassen sich die Helden von ihm verändern. Luftküsse und Taugenichtse fliehen vor ihm, Anhänger [abwegiger] Theorien weichen ihm aus, alle Welt aber ehrt ihn. Wenn er erfolgreich ist, dann vereint er die Welt. Wenn er aber scheitert, dann wird er sich allein einen Namen machen. Der Himmel kann ihn nicht töten, die Erde kann ihn nicht begraben, [selbst] die Generation des Jie oder die des Räubers Zhi können ihn nicht beflecken. Niemand anderes als ein großer *Ru* kann eine solche Stellung erlangen. Zhongni und Zigong sind ein Beispiel dafür. *Xunzi* 8.9: 138.

<sup>18</sup> Cui Shu *Lunyu yushou* : 34–35; Waley *Analects*: 20; Creel *Literary Chinese*: 2.9–20.

<sup>19</sup> *Xunzi* 6.7: 95.

<sup>20</sup> *Hanfeizi* 50.456.

Insgesamt wird Zigong, von dem in der oben zitierten Passage mit solch lobenden Worten gesprochen wird, im *Xunzi* nur viermal genannt. Er steht immer in direkter Verbindung mit Konfuzius, der in all diesen Passagen Zhongni genannt wird.<sup>21</sup>

Problematisch ist, dass wir heute nicht genau wissen, wer dieser Zigong gewesen ist. Zigong in der Schreibweise 子弓 ist nicht identisch mit dem auch in anderen Texten wesentlich häufiger erwähnten Schüler Zigong 子貢, der ebenfalls im *Xunzi*, allerdings nur in den Büchern 27–32 erwähnt wird.<sup>22</sup> Der Text *Xunzi* gibt nahezu keine Hinweise auf die „Person“ Zigong. Er wird nie aktiv beschrieben und im anekdotischen Material der Bücher 27 – 32, in denen auch andere Konfuzius-Schüler wie Zilu und Yan Yuan erwähnt werden, ist er nie einer jener Gefolgsleute, die Fragen an den Meister richten. Wir erhalten also kein Bild davon, was Zigong besonders auszeichnete und aufgrund welcher Begebenheiten *Xunzi* eine solch hohe Meinung von Zigong hatte. Er wird immer nur als beispielhaft für bestimmte Verhaltensweisen der Ru erwähnt.

Weder im *Lunyu* noch in der Schülerbiografie des *Shiji* wird Zigong 子弓 namentlich erwähnt. Erst im *Hanshu* taucht er im Zusammenhang mit der *Yijing*-Überlieferung auf.<sup>23</sup> Zigongs Name ist laut *Hanshu* Han Bi 駢臂 aus Jiangdong 江東. Laut dem *Hanshu*-Kapitels *Rulin* 儒林 [Gelehrtenwald] war Zigong kein direkter Schüler des Konfuzius, sondern erhielt Unterweisungen im *Yijing* von Ziyong 子庸.

Chinesische Kommentatoren des *Xunzi* haben immer wieder darüber spekuliert, wer Zigong sein könnte. Zu seiner Identifizierung gibt es mehrere Theorien:<sup>24</sup> Wang Bi 王弼 (226–249) identifiziert ihn mit Zhu Zhang 朱張, einem Einsiedler, der in LY 18.8 erwähnt wird.<sup>25</sup> Zhu Zhang hat entweder vor Konfuzius gelebt, oder hat gar nicht gelebt und ist eine Erfindung für besagte *Lunyu*-Stelle. Da man aber anhand des Kontextes im *Xunzi* annimmt, dass Zigong jünger war als Konfuzius, scheint Wang Bis Theorie eher unwahrscheinlich zu sein. Zhang

---

<sup>21</sup> *Zhongni zigong shi ye* 仲尼、子弓是也 vgl. *Xunzi* 6.8: 97; und 8.9. 138. Im *Xunzi* 6.8 heißt es außerdem *xia ze fa Zhongni, Zigong zhi yi* 下則法仲尼、子弓之義 (*Xunzi* 6.8: 97). An einer weiteren Stelle heißt es *zhongni ziyou shi ye* 仲尼、子游是也 (*Xunzi* 6.7). Da allerdings Ziyou vorher stark kritisiert wird, geht Knoblock davon aus, dass es sich hier um einen Schreibfehler handeln müsse und vermutlich auch Zigong heißen muss; vgl. Knoblock *Xunzi*: 1:304 n. 56.

<sup>22</sup> Zumindest im modernen Chinesisch haben die beiden Wörter „gong“ unterschiedliche Tonlagen. Der Konfuzius-Schüler 子貢 wird im *Xunzi* 27.91, 28.5, 28.9, 29.5, 30.4, 32.5 genannt.

<sup>23</sup> *Hanshu*: 88.3597.

<sup>24</sup> Vgl. Wang Xianqian *Xunzi jijie*: 73; Knoblock (*Xunzi*: 1.294 n.22) diskutiert ausführlich die Kommentarmeinungen zu Zigong.

<sup>25</sup> Wang Bis These wird zitiert von Huang Kan (verst. 545) in Cheng Shude *Lunyu Yishu*: 1114.

#### 4 Konfuzius im *Xunzi* 荀子

Shoujie 張守節 identifiziert Zigong in seinem *Zhengyi*-Kommentar zum *Shiji* 67 mit Han Bi, <sup>26</sup> und bezieht sich dabei auf den Eintrag im *Hanshu*. Der *Shiji*-Biografie zufolge soll Zigong ein Schüler des Konfuzius-Schülers Shang Ju 商瞿 gewesen sein. Diese Theorie ist von Han Yu 韓愈 (768–824) bekräftigt worden und wird auch von Yang Liang zitiert.<sup>27</sup>

Eine weitere Theorie wird ebenfalls im zuvor erwähnten *Zhengyi*-Kommentar des *Shiji* zitiert. Ying Shao identifiziert Zigong als einen Schüler des Zixia. Dies ist allerdings auch relativ unwahrscheinlich, da Zixia von *Xunzi* stark kritisiert wird.

Weitgehend akzeptiert ist heute die Theorie von Yang Liang. Er war der Meinung, dass es sich bei Zigong nur um den Konfuzius-Schüler Ran Yong 冉雍 handeln könnte, dessen Mannesname Zhonggong 仲弓 war.<sup>28</sup> Das *Shiji* berichtet über Ran Yong bzw. Zhonggong nur, dass er zu der Gruppe von Schülern gehörte, die sich durch tugendhaften Wandel 行德 auszeichneten.<sup>29</sup> Auch werden in der Schülerbiografie des *Shiji* nur drei Stellen aus dem *Lunyu* zitiert.<sup>30</sup> Das *Kongzi jiyu* ergänzt, dass Ran Yong mit dem Schüler Boniu 伯牛 verwandt war.<sup>31</sup> Im *Xunzi* kommt Ran Yong nicht vor. Auch ansonsten ist in der Literatur des chinesischen Altertums nicht viel über ihn bekannt. Er scheint sich – zumindest was wir heute über die Konfuzius-Schüler wissen – unter den Gefolgsleuten des Konfuzius nie besonders hervorgetan zu haben.

Keine der acht Schulen, die der *Xunzi*-Schüler Hanfei nennt, geben Aufschluss darüber, ob Hanfei den Schüler Zigong einer bestimmten Gelehrtenrichtung zuweisen konnte. Sollte es sich tatsächlich um Zhonggong handeln, könnte er möglicherweise mit der Familie Zhongliang 仲良 in Verbindung stehen. Aber das ist Spekulation.

Ein neues Licht auf die Diskussion um Zigong könnte das Bambus-Manuskript werfen, das 1994 vom Shanghaier Museum erworben wurde. In diesem findet sich eine Reihe von Bambus-Täfelchen mit dem Namen Zhonggong 中弓.<sup>32</sup> Es umfasst 28 Streifen von unterschiedlicher Qualität und wird dem Schüler Zhonggong 仲弓 zugeschrieben.<sup>33</sup> In diesem Manuskript sind eine Reihe von Gesprächen zwischen Zhonggong und Konfuzius erwähnt,

<sup>26</sup> *Shiji*: 67.2211. Das Argument von Zhang Shoujie ist, dass Han Bi im *Hanshu* als Zigong identifiziert wird.

<sup>27</sup> Zitiert nach Knoblock *Xunzi*: 1.294 n.22.

<sup>28</sup> Zitiert nach Wang Xianqian *Xunzi jijie*: 73.

<sup>29</sup> *Shiji*: 67.2185.

<sup>30</sup> *Shiji*: 67.2190; LY 12.2; 6.1; 6.6.

<sup>31</sup> *KZJY* 38.4; vgl. Knoblock *Xunzi*: 1.53.

<sup>32</sup> Ma Chengyuan *Shanghai bowuguan cang*: 71–101; 261–283.

<sup>33</sup> *Ebd.* 263.

die von ihrem Inhalt und Aufbau her teilweise an Sätze aus dem *Lunyu* erinnern, allerdings keine Übereinstimmung mit dem *Lunyu* aufweisen.

Immer wieder wurde im Laufe der Jahrhunderte der *Lunyu*-Forschung die Theorie aufgebracht, dass das *Lunyu* nicht die gesammelten Aussprüche des Konfuzius enthalte, sondern nur die Sammlung einer bestimmten Überlieferungsrichtung.<sup>34</sup> Gerne wird das Werk zum Beispiel den Schülern des Konfuzius-Schülers Zeng Shen zugeschrieben. Dies geschieht vor allem aufgrund der Tatsache, dass Zeng Shen in dem Werk mehrfach als Meister Zeng – Zengzi – bezeichnet wird. Sollte diese Theorie stimmen, dass das *Lunyu* das Lehrwerk nur einer bestimmten Überlieferungsrichtung ist, kann sich daraus auch der Umkehrschluss ergeben, dass es Werke über Konfuzius gibt oder gegeben hat, die auf andere Schulrichtungen zurückgingen. Auffallend ist in diesem Zusammenhang, dass es im Text *Xunzi* kaum Parallelen zum *Lunyu* gibt. Könnte also der Schüler Zigong, der im *Xunzi* als der wahre Nachfolger des Konfuzius gilt, auf eine Überlieferungstradition hinweisen, die sich nicht durchsetzen konnte? Dies könnte erklären, warum die dazugehörigen Schriften verloren gingen. Nachdem Zhonggong im *Lunyu* eher selten genannt wird, könnte es sich in den Bambus-Manuskript des Shanghai-Museums möglicherweise um Lehrgespräche handeln, die im *Lunyu* nicht aufgenommen wurden, vielleicht deshalb, weil sie auf eine andere Schulrichtung verweisen. Beweisen könnte man eine solche Vermutung durch Parallelen zwischen dem *Xunzi* und dem Manuskript aus dem Shanghai-Museum. Bei einer ersten Untersuchung der Stellen in denen Konfuzius erwähnt wird, habe ich keine Parallelen festmachen können.

##### 4.1.3 Zengzi – ein Schüler des Konfuzius?

Im vorherigen Kapitel „Konfuzius im *Mengzi*“ habe ich festgestellt, dass Zengzi der wichtigste Konfuzius-Schüler ist, auf den im Text Bezug genommen wird. Möglicherweise war er gar der Lehrer des Mengzi. Dies zeigte sich vor allem daran, dass im *Mengzi* Zengzi häufiger erwähnt wird, als andere Konfuzius-Schüler, aber auch daran, dass im *Mengzi* Worte des Zengzi zitiert werden.

Im Text *Xunzi* hat Zeng Shen ebenfalls eine Sonderrolle unter den Konfuzius-Schülern. Wie schon im *Mengzi*, wird Zeng Shen im *Xunzi* ausschließlich als Meister Zeng (Zengzi)

---

<sup>34</sup> Zum Beispiel von Waley *Analects*: 20; Creel *Literary Chinese*: 2.9–20.

bezeichnet.<sup>35</sup> Namentlich wird er in sieben Anekdoten genannt. Im Kapitel „Kritik an zwölf Philosophen“ bleibt er von der Kritik des *Xunzi* verschont. Insgesamt zeichnet der Text *Xunzi* ein recht positives Bild des Zengzi.

Allerdings ergeben sich einige Schwierigkeiten. Eine Anekdote im *Xunzi* handelt zum Beispiel davon, dass Zengzi bei seinem Abschied von Meister Yan belehrt wird.<sup>36</sup> Nur im *Yanzi chunqiu* findet sich eine weitere Textstelle, in der die beiden zusammen erwähnt werden.<sup>37</sup> Der traditionellen chinesischen Geschichtsschreibung zufolge sind beide Anekdoten, in denen Yan Ying und Zeng Shen in einem Zusammenhang erwähnt werden, unglaublich. Yan Ying 晏嬰 war ein berühmter Kanzler des Staates Qi, über dessen Lebensdaten wenig bekannt ist. Sima Qian nennt im *Erbhaus des Herzogs Tai von Qi* 500 v. Chr. als Todesjahr.<sup>38</sup> Über Zengzi heißt es in der Schülerbiografie des *Shiji*, dass er 46 Jahre jünger gewesen sein soll als Konfuzius.<sup>39</sup> Er wäre der Datierung Sima Qians zufolge um das Todesjahr des Yan Ying geboren. Dass die beiden sich kannten, ist dieser Datierung nach unwahrscheinlich. Es sei denn, Zengzi, über den hier im *Xunzi* geschrieben wird, ist nicht der bei Sima Qian genannte Konfuzius-Schüler Zeng Shen. Auch im *Shiji* findet sich historisch gesehen eine Schwierigkeit mit der Datierung des Zengzi. In der Biografie des Wu Qi 吳起 heißt es, dass Wu Qi bei Zengzi studiert habe.<sup>40</sup> Allerdings ist Wu Qi im Jahr 440 v. Chr. geboren. Nach der traditionellen Überlieferung ist Zeng Shen im Jahr 436 v. Chr. bereits verstorben. Vielleicht ist von zwei unterschiedlichen Personen mit gleichem Namen die Rede.<sup>41</sup>

Untersucht man frühere Texte auf den Namen Zengzi genauer, dann ist die Verbindung zwischen Konfuzius und Zengzi bei kaum einem Text gesichert. Im *Zuozhuan* und im *Guoyu* wird Zeng Shen nie genannt, wobei das durchaus in der Natur dieser Texte liegen könnte. Beide Texte gehen, wie in der Untersuchung zuvor beschrieben, nicht besonders stark auf die Darstellung des Konfuzius als Lehrer ein. Aber auch im *Mengzi*, in dem Zengzi, wie zuvor

---

<sup>35</sup> Im *Xunzi* heißt es an einer Stelle Zeng Yuan 曾元, der Kommentar behauptet, es würde sich um Zengzi handeln; vgl. *Xunzi* 27.60: 501. An anderer Stelle wird Zeng Yuan aber als der Sohn des Zengzi dargestellt; vgl. *Xunzi* 30.3: 534.

<sup>36</sup> *Xunzi* 27.83: 507.

<sup>37</sup> Im *Yanzi chunqiu* finden sich zwei Anekdoten zu Zengzi im Gespräch mit Yanzi; vgl. *YZCQ* 4.28 und 5.23. Bei *YZCQ* 5.23 handelt es sich um eine Parallelstelle zu der *Xunzi*-Stelle.

<sup>38</sup> *Shiji*: 32. 1505. Seine Biografie siehe *Shiji* 62.2134–7, Übersetzung bei Nienhauser *Grand Scribe's Records*: 7.14–7

<sup>39</sup> *Shiji*: 67.2205.

<sup>40</sup> *Shiji* 65:2165–8

<sup>41</sup> Qian Mu (*Kongzi Dizi tongkao*: 156) vermutet deshalb, dass es sich hier um einen anderen Zengzi handelt. Vgl. auch Nienhauser *Grand Scribe's Records*: 7.41 n.28.

#### 4 Konfuzius im *Xunzi* 荀子

festgestellt, eine wichtige Rolle spielt, steht er nie in Verbindung mit Konfuzius. In einer Anekdote wird er zusammen mit dessen Schülern erwähnt. Nach dem Tod des Konfuzius wollten seine Schüler You Ruo 有若 dienen, da er dem Meister angeblich äußerst ähnlich gesehen haben soll.<sup>42</sup> Allerdings weigert sich Meister Zeng, dabei mitzumachen. Ob er deswegen tatsächlich ein Schüler des Konfuzius war, das ist aus dieser Anekdote nicht zu beweisen. Denn möglicherweise ist die Weigerung des Zengzi, You Ruo zu folgen, eher ein Hinweis darauf, dass er kein direkter Anhänger des Konfuzius war. Zengzi lehnt dies mit den Worten ab: „Was im Jiang-Fluss und im Han-Fluss gewaschen wurde, was gebleicht wurde in der Herbstsonne, das glänzt und kann nicht übertroffen werden.“ Das kann möglicherweise ein Zengzi-Wort sein, das in einem völlig anderen Zusammenhang gefallen ist oder möglicherweise ohne jegliches Erzählgut – wie bei vielen Konfuzius-Worten – überliefert wurde. Denn in diesem Satz geht er weder auf You Ruo noch auf Konfuzius ein. Eigentlich passt das Zitat noch nicht einmal besonders gut zu dem vorangegangenen Erzählstoff über Konfuzius' Tod.

Im 27. Buch des *Zhuangzi* findet sich eine Anekdote, in der Zengzi in Verbindung mit Konfuzius steht.

Zeng Shen war zweimal im Amt, und zweimal änderte sich sein Herz. Er sprach: „Ich war im Amt, als meine Eltern noch lebten. Ich hatte nur ein kleines Gehalt, und ich war fröhlich im Herzen. Nachher hatte ich ein Amt mit großem Gehalt, aber meine Eltern lebten nicht mehr und darum machte es mich traurig.“ Ein Schüler fragte Konfuzius: „Von Zeng Shen kann man wohl sagen, dass er nicht hängen blieb an äußeren Dingen.“ Der Meister sprach: „Er blieb daran hängen. Denn wer an solchen Dingen nicht hängen bleibt, wie kann er ihretwillen so elegisch werden? Sonst würde er ein großes Gehalt oder ein kleines Gehalt betrachten wie ein Storch eine Mücke, die vor ihm vorbeifliegt.“ *Zhuangzi* 27.954–5.<sup>43</sup>

Auch in dieser Passage stehen Konfuzius und Zengzi nicht in einem unmittelbaren Zusammenhang zueinander. Im *Zhuangzi* kommentiert Konfuzius lediglich auf Nachfrage seiner Schüler ein Wort des Zengzi. Er scheint sich nicht besonders positiv über Zengzi zu äußern. Ein Lehrer-Schüler-Verhältnis ist aus dieser Passage des *Zhuangzi* ebenfalls nicht unmittelbar abzuleiten.

---

<sup>42</sup> *Mengzi* 3A4: 394. In einem weiteren Gespräch (*Mengzi* 2A2) sagt Zengzi zu Zixiang 子襄, dass er einen bestimmten Satz vom Meister gehört habe (吾嘗聞大勇於夫子矣). Wilhelm (*Mengzi*: 68) übersetzt: „Ich habe von Meister Kung gehört ...“ Natürlich ist das Wort *fuzi* in diesem Text ein möglicher Hinweis darauf, dass Zengzi Konfuzius meinen könnte. Doch ein eindeutiger Beweis ist es meiner Meinung nach nicht, da das Wort *fuzi* im Text *Mengzi* über 40-mal vorkommt und nur an einer Stelle Konfuzius eindeutig damit gemeint ist. Übersetzung der Anekdote vgl. Seite 62.

<sup>43</sup> Übersetzung Wilhelm *Dschuang Dsi*: 287.



#### 4 Konfuzius im *Xunzi* 荀子

Als Schüler des Konfuzius wird Zengzi zum Beispiel im *Hanshi waizhuan* genannt.<sup>44</sup> Hier bezeichnet Zengzi den Konfuzius auch als Meister (夫子 *fuzi*). Im *Lunyu* ist Zengzi eine der wichtigsten Personen. Er wird in 18 Passagen erwähnt und davon mit insgesamt zwölf eigenen Worten zitiert.<sup>45</sup> Was diese Tatsache für den Text *Lunyu* bedeutet, darüber wird an späterer Stelle in meiner Arbeit noch zu reden sein.

Doch was kann die Beobachtung, dass Konfuzius und Zengzi in den Texten kaum gemeinsam erwähnt werden, bedeuten? War Zengzi möglicherweise niemals ein Schüler des Konfuzius und wurde er von der Überlieferung erst später in Verbindung mit Konfuzius gebracht? Könnte es möglicherweise gar sein, dass Zengzi ein Philosoph war, der gar nicht in Verbindung mit Konfuzius stand und erst in einer späteren Überlieferungsphase in eine Genealogie mit Konfuzius gestellt wurde?

Kehren wir zurück zum Text *Xunzi*: Gerade die sieben Anekdoten, die sich im *Xunzi*-Text um die Person des Zengzi ranken, lassen vermuten, dass Zengzi eine eigenständige Lehrerpersönlichkeit war. In allen sieben Stellen steht Zengzi nämlich nie in Verbindung mit Konfuzius und scheint auch kein Schüler des Meisters zu sein. Er wird weder gemeinsam mit Konfuzius noch im Zusammenhang mit anderen Konfuzius-Schülern genannt. Außerdem wird Zengzi im *Xunzi* selbst als Lehrer dargestellt, der ebenfalls, wie Konfuzius, eigene Schüler (門人) hatte. Hier heißt es:

曾子食魚，有餘，曰：「泔之。」門人曰：「泔之傷人，不若奧之。」曾子泣涕曰：「有異心乎哉！」傷其聞之晚也

Zengzi aß Fisch und hatte einen Rest übrig. Er sagte: „Gieß das Waschwasser vom Reis darüber!“ Ein Schüler sagte: „Das Waschwasser vom Reis darüberzugießen schadet dem Menschen. Es wäre besser es zu kochen!“<sup>46</sup> Zengzi fing an zu weinen und sagte: „Der hat doch eine andere Gesinnung!“ Er litt darunter, dass er erst so spät davon hörte. *Xunzi* 27.106: 516.<sup>47</sup>

Ein weiteres Lehrgespräch findet sich zwischen Zengzi und seinem Sohn Yuan. Hier heißt es:

曾子病，曾元持足。曾子曰：「元，志之！吾語汝：夫魚鱉鼃猶以淵爲淺而堀〔穴〕其中，鷹鳶猶以山爲卑而增巢其上，及其得也，必以餌。故君子苟能無以利害義，則恥辱亦無由至矣。」

<sup>44</sup> *Hanshi waizhuan* 7.26: 269. Siehe zu Konfuzius und Zengzi im *Hanshi waizhuan* auch Seite 111.

<sup>45</sup> Zengzi taucht auch im *Lunyu* nie unter seinem Namen Zeng Shen auf. Sima Qian schreibt in seiner Schülerbiografie, dass der Mannesname von Zeng Shen Ziyu 子與 war. Dass es auch im *Lunyu* unterschiedliche Schichten der Überlieferung über Zengzi gibt, vermutet Arthur Waley. Er sieht einen Unterschied zwischen der Figur des Zengzi in den ersten Büchern und dem Zengzi des 8. Buches. Vgl. Waley *Analects*: 20.

<sup>46</sup> Übersetzung folgt Knoblock *Xunzi* 3:234. Allerdings ist nicht ganz klar, welche Prozedur damit gemeint ist, vgl. Knoblock 3.370 n.137.

<sup>47</sup> Auch im *Mengzi* 4B31 heißt es, dass Zengzi ein Lehrer war.

## 4 Konfuzius im *Xunzi* 荀子

Als Zengzi krank war, hielt [sein Sohn] Zeng Yuan ihm den Fuß. Zengzi sagte: „Yuan, merke dir, was ich sage! Die Fische, Riesen-Schildkröten, Aale und Krokodile erachten Untiefen [im Wasser] als nicht tief genug. Darum graben sie ihre Nester in den Boden ein; der Adler und der Geier erachten die Berge als noch zu niedrig, drum nisten sie auf den höchsten Gipfeln. Um sie zu fangen, muss man sich eines Köders bedienen. Wenn daher der Edle sich nicht vom Gewinn verleiten lässt, die Gerechtigkeit zu verletzen, dann gibt es keinen Weg, auf dem Schmach und Schande über ihn kommen könnten.“ *Xunzi* 30.3.

Mit den gleichen Worten (吾語汝) beginnt Konfuzius ein Lehrgespräch mit Zigong, welches im Folgenden noch genauer untersucht werden wird.<sup>48</sup>

In der Untersuchung der vorangegangenen Texte hatte sich gezeigt, dass sich von Konfuzius häufig einzelne Worte finden, die ohne Kontext überliefert wurden, häufig Aphorismen, die weder begründet noch hergeleitet werden. Elf solcher Konfuzius-Worte finden sich auch im *Xunzi*. Aber auch von Zengzi werden im *Xunzi* einzelne Worte erwähnt, die ohne Zusammenhang stehen. So zum Beispiel:

曾子曰：「是其庭可以搏鼠，惡能與我歌矣！」

Zengzi sprach: „Wenn jemand versucht, in seinem Hof Ratten zu fangen, wie kann er da mit mir singen!“ *Xunzi* 21.7c: 402.<sup>49</sup>

Oder an anderer Stelle:

曾子曰：「孝子言爲可聞，行爲可見。言爲可聞，所以說遠也；行爲可見，所以說近也。近者說則親，遠者說則附。親近而附遠，孝子之道也。」

Meister Zeng sagte: „Die Worte eines pietätvollen Sohnes werden gehört. Seine Taten werden gesehen. Weil seine Worte gehört werden, darum überzeugen sie in der Ferne. Weil seine Taten gesehen werden, darum überzeugen sie in der Nähe. Weil die Nahestehenden überzeugt sind, sind sie ihm zugetan. Weil die Fernen überzeugt sind, schließen sie sich ihm an. Dass die nähere Umgebung sich ihm zuneigt, dass die Fernen sich ihm anschließen, das ist der Weg eines pietätvollen Sohnes.“ *Xunzi* 27.82: 507.<sup>50</sup>

Bereits im *Mengzi* stand die Kindesehrfurcht im Mittelpunkt der Zengzi-Zitate, insgesamt hat sich Mengzi auch sehr positiv über Zengzis Verhältnis zu seinen Eltern geäußert.<sup>51</sup> Für Konfuzius ist das Thema kindliche Ehrfurcht ein wichtiger philosophischer Aspekt, der sich ebenfalls in einigen Konfuzius-Worten, die sich im *Xunzi* finden, widerspiegelt.<sup>52</sup> Allerdings scheint sich der Meister sowohl im *Mengzi* als auch im *Xunzi* weitaus weniger über die Pietät zu äußern als Zengzi. Möglicherweise könnte dies ein Grund sein, warum Zengzi und

<sup>48</sup> Vgl. Unterpunkt 4.2.1 „Schwierigkeiten zwischen Chen und Cai“.

<sup>49</sup> Die Übersetzung folgt Knoblock *Xunzi*:3.107.

<sup>50</sup> Dieses Zengzi-Wort erinnert an eine Passage aus dem *Lunyu*. In LY 13.16 heißt es: „Herzog She fragte nach der Regierung. Konfuzius antwortete: ‚Wenn man die Nahen überzeugt und die Fernen herankommen!‘ 葉公問政。子曰：「近者說，遠者來。」“

<sup>51</sup> *Mengzi* 4A19: 525.

<sup>52</sup> Zu Konfuzius und die Pietät vgl. *Xunzi* 29.3: 530.

Konfuzius in der späteren Tradition miteinander mehr und mehr in Verbindung gebracht worden sind. Möglich ist aber auch, dass sich Konfuzius und Zengzi in diesem philosophischen Aspekt sehr ähnlich waren, und man deshalb später dachte, dass Zengzi ein Schüler des Konfuzius hätte sein können. In den Texten *Mengzi* und *Xunzi* wird jedenfalls offensichtlich, dass Konfuzius und Zengzi nicht miteinander in Verbindung stehen. Auf Zengzis Beziehung zu Konfuzius gehe ich in den folgenden Kapiteln noch weiter ein.<sup>53</sup>

### 4.2 Die Darstellung des Konfuzius

#### 4.2.1 Anekdotisches Material

In den zuvor untersuchten Texten *Zuozhuan* und *Mengzi* wurden hauptsächlich Worte des Konfuzius zitiert. Äußerst selten standen diese in einem anekdotischen Handlungszusammenhang. Das ist im Text *Xunzi* anders. Hier wird Konfuzius insgesamt wesentlich lebhafter dargestellt. Über ihn findet sich in diesem Text mehr Erzählstoff, und selbst die Lehrgespräche werden inhaltlich länger.

#### Schwierigkeiten zwischen Chen und Cai

Ein solches Lehrgespräch soll nun textkritisch untersucht werden: Die Anekdoten zu Konfuzius' Schwierigkeiten zwischen Chen und Cai.

Kaum eine Anekdote über Konfuzius hat so viele Parallelen in der chinesischen Literatur wie die Geschichte, als der Meister zwischen Chen 陳 und Cai 蔡 in Not kam. Selbst in Texten der Gegner des Konfuzius, wie etwa im *Mozi*, *Zhuangzi* und im *Yanzi chunqiu* wird über dessen Schwierigkeiten zwischen Chen und Cai berichtet.<sup>54</sup>

Chen und Cai waren in der Chunqiu-Zeit kleinere Staaten im südöstlichen Teil des heutigen Henan 河南, wohl über 250 Kilometer von Konfuzius' Heimatstaat Lu im heutigen Shandong 山東 entfernt. Chen lag in der Nähe des Kreises Huaiyang 淮陽, Cai nahe des heutigen Xincai

---

<sup>53</sup> Vgl. Kapitel 5.3.2 in: „Konfuzius im *Hanshi waizhuan*“, Seite 111; sowie Kapitel 8.2 in: „Zusammenfassung und Bewertung“, Seite 172.

<sup>54</sup> Weitere Parallelen zu dieser Stelle finden sich u.a. im *Mozi* 39:64.55; *Hanshi waizhuan* 7.6: 242–6; *Shuoyuan* 17.16; *Zhuangzi* 20.679–80 sowie 28:981–4 und *Shiji*: 47.1930. Eine Analyse zu den Parallelen in *Lunyu*, *Zhuangzi* und *Shiji* sowie zu dem historischen Hintergrund dieser Anekdote siehe Makeham *Between Chen and Cai*: 75–100 und Kapitel 7.1.4 in: „Die Konfuzius-Biografie des Sima Qian“, Seite 158.

#### 4 Konfuzius im *Xunzi* 荀子

新蔡 am Fluss Ru 汝.<sup>55</sup> Cai lag also etwa 80 Kilometer südwestlich von Chen, der Raum zwischen Chen und Cai ist also keine besonders präzise Ortsangabe. Weder bei Chen noch bei Cai handelte es sich um wichtige Staaten der Chunqiu-Zeit.<sup>56</sup> Viele Texte der Zhanguo-Zeit sprechen von Konfuzius' Aufenthalt in Chen. Sowohl im *Zuozhuan* als auch im *Guoyu* heißt es, dass Konfuzius in Chen war. Das *Zuozhuan* datiert Konfuzius' Aufenthalt auf das 3. Jahr des Herzogs Ai (492 v. Chr.).<sup>57</sup> Warum sich Konfuzius in Chen aufhielt, darüber sagt der Text nichts. Einzig ein Ausspruch des Konfuzius zum Feuer in den Ahnentempeln in seinem Heimatstaat Lu wird in diesem Zusammenhang zitiert. Ähnlich ist es im *Guoyu*, in dem sich Konfuzius in Chen zu einer bestimmten Vogelart äußert.<sup>58</sup> Auch im *Mengzi* wird Konfuzius' Aufenthalt in Chen nur mit einem Ausspruch belegt.

孔子在陳，曰：「盍歸乎來！吾黨之士狂簡，進取不忘其初。」

Als Konfuzius in Chen war, sagte er: „Ich muss heim! Meine jungen Freunde zu Hause sind ehrgeizig und ungestüm, wenn sie eine Position annehmen, dann vergessen sie ihre Ursprünge nicht.“ *Mengzi* 7B37: 1025.

Es sind also eine Reihe von Konfuziusworten bekannt, für deren Überlieferung es scheinbar wichtig war, dass sich Konfuzius in dem Staat Chen aufgehalten hat. Auffallend ist, dass es in allen drei Werken unterschiedliche Worte sind. Für unser heutiges Verständnis von Konfuzius ist es aber bei allen drei Worten nicht verständlich, warum es wichtig war, dass er diese in Chen gesagt haben soll.

Die Schwierigkeiten zwischen Chen und Cai werden im *Mengzi* erwähnt. Dort heißt es an anderer Stelle:

「君子之居於陳蔡之間無上下之交也。」

Der Edle hatte Schwierigkeiten zwischen Chen und Cai, da er mit den Oberen und Unteren keine Berührung hatte. *Mengzi* 7B18: 968.

---

<sup>55</sup> Vgl. Tan Jixiang 1.18.

<sup>56</sup> Als König Wu das Reich der Zhou ausrief, belehnte er – so berichten es die Zhou-Annalen im *Shiji* – die Nachfolger des Shun mit Chen und seinen jüngeren Bruder Du mit Cai (*Shiji*: 4.127). Sowohl Chen als auch Cai gerieten während der Kämpfe um die Vorherrschaft in der Zhanguo-Zeit zwischen die Machtinteressen der beiden größeren Staaten von Chu und Wu. Cai schlug sich auf die Seite von Wu, wurde aber von Chu im Jahr 494 v. Chr. erobert und seine Bewohner gezwungen, das Land zu verlassen. Chen wollte Wu im Kampf um die Vorherrschaft nicht beistehen, in dem es Chu attackierte. Aber auch dies half dem Staat Chen nicht, erst wurde er von Wu besetzt und schließlich im Jahr 479 v. Chr. von Chu ausgerottet; vgl. *Shiji* 40.1781. Bekannte Persönlichkeiten kamen kaum aus einem der beiden Staaten: Einzig Konfuzius' Schüler Zizhang soll in Chen geboren worden sein (*Shiji*: 67.2203).

<sup>57</sup> *Zuozhuan* Ai, 3 (*ICS*: 12.3.2).

<sup>58</sup> *Guoyu*, Lu 2.35.

Allerdings steht hier nicht Konfuzius' Name sondern der Edle (君子). Die chinesischen Kommentatoren, aber auch viele Übersetzer gehen davon aus, dass mit dem Edlen nur Konfuzius gemeint sein kann.

Erst im *Xunzi* wird Konfuzius namentlich mit den Schwierigkeiten zwischen Chen und Cai in Verbindung gebracht.<sup>59</sup> Über Konfuzius' Schwierigkeiten zwischen Chen und Cai heißt es im *Xunzi*:

孔子南適楚，厄於陳、蔡之間，七日不火食，藜羹不糲，弟子皆有飢色。子路進問之，曰：「由聞之：爲善者天報之以福，爲不善者天報之以禍。今夫子累德、積義、懷美，行之日久矣，奚居之隱也？」孔子曰：「由不識，吾語汝。汝以知者爲必用邪？王子比干不見剖心乎！女以忠者爲必用邪？關龍逢不見刑乎！女以諫者爲必用邪？吳子胥不磔姑蘇東門外乎！夫遇、不遇者，時也；賢、不肖者，材也。君子博學、深謀不遇時者多矣。由是觀之，不遇世者眾矣，何獨丘也哉！」且夫芷蘭生於深林，非以無人而不芳。君子之學，非爲通也；爲窮而不困，憂而意不衰也，知禍福終始而心不惑也。夫賢、不肖者，材也；爲、不爲者，人也；遇、不遇者，時也；死生者，命也。今有其人不遇其時，雖賢、其能行乎？苟遇其時，何難之有？故君子博學、深謀、修身、端行以俟其時。孔子曰：「由！居！吾語汝，昔晉公子重耳霸心生於曹，越王勾踐霸心生於會稽，齊桓公小白霸心生於莒。故居不隱者思不遠，身不佚者志不廣。女庸安知吾不得之桑落之下乎哉」

Konfuzius geriet im Süden auf dem Weg nach Chu zwischen den Staaten Chen und Cai in Not. Sieben Tage gab es kein warmes Essen außer einer Suppe aus Gänsefuß ohne ein Korn Reis. Alle [seine] Schüler machten hungrige Gesichter. Zilu trat vor und fragte: „Ich habe gehört, dass der Himmel denen, die Gutes tun mit Glück, denen, die Böses tun, mit Unheil vergilt. Nun habt Ihr, Meister, für lange Zeit Tugend angehäuft, Gerechtigkeit gesammelt und Euch um Vollkommenheit gesorgt. Warum geratet Ihr jetzt in solche Not?“ Konfuzius sagte: „You, du verstehst nicht, was ich dir gesagt habe. Du glaubst wohl, dass intelligente Männer unbedingt eine Anstellung finden. Aber wurde nicht das Herz von Prinz Bigan aus dem Leibe geschnitten? Du glaubst wohl, dass loyale Männer unbedingt eine Anstellung finden. Aber dann hätte Guan Longfeng nie Körperstrafen erleiden dürfen. Du glaubst wohl, dass Männer, die Herrschern Vorhaltungen machen, unbedingt eine Anstellung finden. Aber dann hätte Wu Zixu nicht außerhalb des Osttores von Gusu aufgehängt werden dürfen. Ob es einer gut trifft oder nicht, das hängt von der [richtigen] Zeit ab; ob einer tüchtig ist oder untauglich, das hängt von [seinem] Talent ab. Von den Edlen, die weit gebildet sind und tiefe Pläne haben und trotzdem nicht auf die richtige Zeit treffen, gibt es viele. You, von [diesem Standpunkt aus] gesehen heißt das: Es gibt viele, die nicht die richtige Generation antreffen. Wie wäre ich der Einzige? Obwohl die Iris und die Orchidee im tiefen Wald wachsen, und von niemandem geschätzt werden, verlieren sie nicht ihren Wohlgeruch. Der Edle lernt nicht, um damit erfolgreich zu sein.<sup>60</sup> Wenn er scheitert, dann [bringt ihn das] nicht in Bedrängnis. Wenn er Sorgen hat, dann [wird] sich sein Denken nicht mindern. Wenn er Anfang und Ende von Glück und Unglück kennt, dann wird sich sein Herz nicht beirren lassen; ob einer tüchtig ist oder untauglich, das hängt von [seinem] Talent ab; ob einer handelt oder nicht, das hängt vom Menschen [selbst] ab. Ob es einer gut trifft oder nicht, das hängt von der [richtigen] Zeit ab. Ob einer stirbt oder lebt, das hängt vom Schicksal ab. Nun gibt es Menschen, die nicht auf die richtige Zeit treffen. Auch wenn einer tüchtig ist, wie könnte er da handeln? Wenn er nun tatsächlich auf die richtige Zeit trifft, wie kann er dann Schwierigkeiten haben. Deshalb ist der Edle weit gebildet und [hat] tiefe Pläne, kultiviert seinen Körper und korrigiert sein Handeln, um auf seine Zeit zu warten.

You, setz dich, ich habe dir etwas zu sagen: Einst hat der Sohn von Herzog von Jin, Chonger, [seine Ambitionen] Hegemon zu werden [wegen der Ereignisse] in Cao hervorgebracht. König

<sup>59</sup> Auch Makeham sieht in der Version des *Xunzi* zu dieser Anekdote die älteste Version. Vgl. Makeham *Between Chen and Cai*: 76.

<sup>60</sup> Übersetzung des Begriffes *tong* 通 nach Knoblock 3.249.

#### 4 Konfuzius im *Xunzi* 荀子

Goujian von Yue hat [seine Ambitionen] Hegemon zu werden [wegen der Ereignisse] in Guiji hervorgebracht. Xiaobo, der Herzog Huan von Qi, hat seine Ambitionen Hegemon zu werden [wegen der Ereignisse] in Ju hervorgebracht. Die, die nicht im Versteckten wohnen müssen, denken nicht an das Fernliegende. Die, die nicht untätig sind, denken nicht an das Weite. Warum denkst du, dass ich nichts erreiche hier unterhalb von Sangluo.“ *Xunzi* 28.8: 526–7.

Bei dieser Textstelle handelt es sich um ein Lehrgespräch, in dem Konfuzius eine Frage von Zilu beantwortet. Dem Lehrgespräch vorangestellt ist eine erzählerische Einleitung, die sowohl den Ort als auch den Grund, warum dieses Gespräch geführt wurde, festlegt. Auffallend ist, dass diese Passage im Vergleich zu den einzelnen Worten, die zum Beispiel von Konfuzius im *Mengzi* zitiert werden, wesentlich länger ist.

Textkritisch betrachtet zerfällt die Stelle in zwei Teile. Sprachlich lassen sich diese beiden Teile durch die direkte Ansprache von Zilu durch Konfuzius trennen. Einmal heißt es: „You, du verstehst nicht, was ich dir gesagt habe ... 由不識，吾語汝.“ Die zweite Passage wird mit den Worten eingeleitet: „You, setz dich, ich habe dir etwas zu sagen ... 由！居！吾語汝.“ Es ist auffallend, dass in einem Gespräch zweimal der Gesprächspartner so direkt angesprochen wird, vor allem, weil es vor dem zweiten, etwas kürzeren Teil heißt, dass sich der Betreffende setzen soll. Würde man nicht vermuten, dass der Meister seinen Schüler gleich zu Beginn eines längeren Gespräches zum Sitzen auffordert? Textkritisch gesehen, könnten diese zwei Einleitungen auf zwei unterschiedliche Passagen hinweisen.

Diese These bestätigt sich auch durch den Inhalt der zwei Absätze, die sich in wesentlichen Aspekten unterscheiden: Im ersten Teil des Gespräches heißt es, dass zwar ein Mensch umfassend gebildet sein und den Status eines Edlen erreicht haben kann, und trotzdem nicht erfolgreich ist. Letztlich kommt es darauf an, den richtigen Zeitpunkt zu treffen. Diese Aussage wird in dieser Passage noch ein zweites Mal wörtlich wiederholt: „Ob einer tüchtig ist oder untauglich, das hängt von [seinem] Talent ab ... Ob es einer gut trifft oder nicht, das hängt von der [richtigen] Zeit ab.“

Die zweite Hälfte dieses Lehrgesprächs, die mit den Worten „You, setz dich, ich habe dir etwas zu sagen“ eingeleitet wird, hat eine andere Aussage als die erste Passage. Konfuzius bezieht sich an dieser Stelle auf drei der fünf Hegemone, die ihre Ambitionen für den späteren Erfolg im Exil entdeckten.<sup>61</sup> Konfuzius ergibt sich im ersten Teil dem Schicksal. Seine Worte:

---

<sup>61</sup> Die Zusammensetzung der fünf Hegemone unterschied sich von Autor zu Autor. *Xunzi* nennt Herzog Huan von Qi, Herzog Wen von Jin, König Zhuang von Chu, König Helü von Wu und König Goujian von Yue. Vgl.

#### 4 Konfuzius im *Xunzi* 荀子

„... viele treffen nicht auf die richtige Generation. Wie wäre ich der Einzige?“ klingen resigniert. In der zweiten Passage scheint es dagegen so, als würde er politische Ambitionen anmelden, wenn er drei der Hegemone erwähnt und sein Schicksal mit deren Situation vergleicht. Seine abschließenden Worte: „Warum denst du, dass ich nichts erreiche hier unterhalb von Sangluo“ klingen kämpferisch und so, als ob er große Pläne für seine Zukunft hätte.

Aufgrund dieser Unterschiede zwischen dem ersten und dem zweiten Teil der Textstelle entsteht der Eindruck, als gehörten die beiden Passagen ursprünglich nicht zusammen. Möglicherweise haben sie einmal getrennt voneinander existiert. Sie wurden vielleicht erst im *Xunzi* in einen gemeinsamen Kontext gebracht. Vermutlich, wie es Parallelen in anderen Texten zeigen, gab es mehrere Varianten zu Konfuzius' Schwierigkeiten zwischen Chen und Cai. Der Text *Xunzi* könnte also zwei von ihnen miteinander verbunden haben. Vielleicht war es aber auch die Absicht, die erste Aussage des Konfuzius zu relativieren.

Der Aufbau dieser *Xunzi*-Stelle ist interessant. Eigentlich kann man hier noch nicht von einer Anekdote sprechen, da nur die Einleitung den erzählerischen Hintergrund bildet, ansonsten es sich aber um ein Lehrgespräch handelt. Scheinbar scheint es für das Lehrgespräch wichtig gewesen zu sein, dass es zwischen Chen und Cai in einer Notsituation geführt worden ist. Der Grund, warum Konfuzius zwischen den kleinen Staaten Chen und Cai in Not kam, wird im *Xunzi* nicht genannt.<sup>62</sup> Möglicherweise wurde das im Text *Xunzi* als bekannt vorausgesetzt. Möglich ist, dass der Leser oder Zuhörer der Zeit mit der Erwähnung der beiden Staaten etwas in Verbindung setzen konnte und uns heute dieses Wissen fehlt.

Jeffrey R. Riegel hat auf eine Parallele zwischen dem Chen-Cai-Motiv und dem *Shijing* hingewiesen. Seiner Meinung nach spiegelt sich das Motiv der Schwierigkeiten im Exil im Lied # 36 im *Buch der Lieder* wider.

式微式微！胡不歸？微君之故，胡爲乎中露？

式微式微！胡不歸？微君之躬，胡爲乎泥中？

Oh wir Verlassenen, Oh wir Verlassenen,

---

*Xunzi* 11.1c: 205. *Mengzi*, *Lüshi chunqiu*, *Zuozhuan* und *Shiji* haben alle andere Zusammensetzung. Eine detaillierte Darstellung findet sich bei Khayutina *Geschichte der Irrfahrt*: 3 n.14.

<sup>62</sup> Der Hintergrund, warum Konfuzius zwischen Chen und Cai in Not geriet, findet sich erst in der Konfuzius-Biografie des Sima Qian. *Shiji*: 47.1930. Vgl. dazu auch das Kapitel 7.1.4 „Die Konfuzius-Biografie des Sima Qian“ Seite: 158.

#### 4 Konfuzius im *Xunzi* 荀子

Warum kehren wir nicht um?

Wenn es nicht wegen Euch wäre, oh Fürst  
warum sind wir dann hier im Freien?<sup>63</sup>

Oh wir Verlassenen, Oh wir Verlassenen,

Warum kehren wir nicht um?

Wenn es nicht für Euch persönlich wäre, oh Fürst  
warum sind wir hier im Schlamm.<sup>64</sup>

Im „Kleinen Vorwort“ zum *Shijing* heißt es, dass dieses Lied im Umfeld des Markgrafen Li 黎侯 entstanden ist, der vor den Di-Barbaren nach Wei fliehen musste.<sup>65</sup> Es soll sich bei diesem Lied um die Klage seiner Gefolgsleute in Zeiten des Exils handeln. Das *Zuozhuan* verzeichnet über Markgraf Li, dass er vom Staat Qin im Land der Di installiert wurde.<sup>66</sup> Über seine Flucht und das Exil vermerkt der Text allerdings nichts. Jeffrey Riegel versteht unter dem Begriff *shi wei* 式微 einen Menschen, der einst eine prominente Rolle gespielt, aber dann seine Würde verloren hat und nun in bescheidenen Umständen leben muss.<sup>67</sup> Riegel schreibt über das Lied # 36:

... however the songs are not merely quoted but reworked and transformed into the skeletons of prose anecdotes. Riegel *Poetry and Legend*: 21.

In der Anekdote im *Xunzi* verkörpert Zilu die deprimierten Gefolgsleute, in dem er die Frage stellt, warum solch ein Schicksalsschlag passieren kann, wenn man doch alles richtig gemacht hat. Auch im *Mengzi* findet sich in der Textpassage eine Übereinstimmung mit dem Lied # 36. Die Worte „Ich muss heim 盍歸乎來!“ – die Konfuzius ja angeblich in Chen gesprochen haben soll – erinnern an den Vers: „Warum gehen wir nicht heim 胡不歸.“ Dies könnte ebenfalls ein Hinweis darauf sein, dass das Lied #36 in einer Verbindung mit Konfuzius und seiner Zeit in Chen bzw. seiner Not zwischen Chen und Cai steht.

Eine weitere Parallele – in diesem Fall zur volkstümlichen Literatur – findet sich zu der Biografie des Chonger, dem späteren Herzog Wen von Jin (reg. 636–629 v. Chr.). Dieser befand sich der Legende nach 19 Jahre im Exil. Seine Geschichte erfreute sich in der Zhanguo-Zeit großer Beliebtheit und hat viele Parallelen in zhanguo-zeitlichen Texten.<sup>68</sup> Wie

---

<sup>63</sup> Ma Jui-Chen *Mao shi chuan chien t'ung shih*: 4.26b–27b versteht *gu* 故 als Unglück und *gong* als eine Kurzform von *qiong* 窮 – Armut. Vgl. dazu auch Riegel *Poetry and Legend*: 17.

<sup>64</sup> Legge *Shijing*: 59. Legge übersetzt den Begriff *shi wei* 式微 als „Oh One so reduced!“

<sup>65</sup> Zitiert nach Legge *Shijing/Prolegomena*: 43.

<sup>66</sup> *Zuozhuan*, Xuan, 15, (*ICS*: B 7.15.5).

<sup>67</sup> Vgl. Riegel *Poetry and Legend*: 17.

<sup>68</sup> Vgl. Khayutina *Geschichte der Irrfahrt*: 11–4.



Riegel die literarische Verarbeitung eines Liedes in der Konfuzius-Anekdote vermutet, so denkt auch Jos Thiel, dass der Geschichte von Chonger ein Heldengesang zugrunde liegt, welcher in der Zhanguo-Zeit in Prosa verarbeitet worden sei. Seiner Meinung nach ist dieser Heldengesang später als zu primitiv empfunden worden und wurde deshalb in Kunstprosa umformuliert. Thiel schreibt: „Kunstprosa ist ohne Zweifel jünger und kulturell höherstehend als diese Art von Poesie“ (Thiel *Ch'ung-erh und sein Glück*: 87). Insgesamt war die Legende des Chonger in den Kreisen der wandernden Gelehrten sehr beliebt, „da sie ihnen erlaubte, ihre Hoffnung auf Fortune und manchmal ihren Rachedurst zu nähren“ (Khayutina *Geschichte der Irrfahrt*: 25). Vermutlich sahen auch die Kompilatoren des *Xunzi* Parallelen zwischen Chonger und Konfuzius, sonst hätten sie diese Geschichte nicht im Zusammenhang mit dem Meister erwähnt. Das Motiv der Not zwischen Chen und Cai ist eine starke Anlehnung an die Geschichte des Chonger. Möglicherweise ist der erzählerische Kontext zu diesem Gespräch auch deshalb so kurz, weil sich bei der Erwähnung der Worte „Schwierigkeiten“ und „Hunger“, oder auch der Namen der entlegenen Staaten Chen und Cai für den Leser bzw. Zuhörer dieser Zeit ein breites Spektrum an Assoziationen öffnete. Wolfgang Bauer hat darauf hingewiesen, dass Geschichten im Alten China die Funktion von komplexen Begriffen übernommen hatten,<sup>69</sup> mit Hilfe derer der Leser dieser Zeit den Kontext deuten konnte. Möglicherweise finden wir hier genau den umgekehrten Fall, dass einzelne Begriffe die Funktion von einzelnen Geschichten übernommen haben. Denn es scheint mir, dass der Leser oder Zuhörer in der Zeit des *Xunzi* allein bei der Erwähnung der Begriffe Chen und Cai oder Chonger Assoziationen hatte, mit denen er die Anekdote über Konfuzius' Exil verstehen und einordnen konnte.

Die Passage „Konfuzius zwischen Chen und Cai“ im *Xunzi* könnte ein erster Anhaltspunkt dafür sein, wie sich Erzählstoff um die „Figur“ Konfuzius' entwickelt haben könnte. Wie die Exegese für die Bibel festgestellt hat, könnten auch bei der Überlieferung des Konfuzius anfangs vor allem Worte weitergegeben worden sein. Der Erzählstoff kam dann erst nach und nach hinzu. Die Anekdote zwischen Chen und Cai könnte darauf hindeuten, dass es sich hier um Motive aus der volkstümlichen Literatur handeln könnte. Es könnte sich beispielsweise, wie Jeffrey Riegel gezeigt hat, um ein Motiv aus der Volksliteratur handeln, welches sowohl in ein Lied aus dem *Shijing*, als auch in eine Konfuzius-Anekdote Eingang gefunden hat. Wenn es sich also um ein solches volkstümliches Motiv handelt, dann würde dies bedeuten, dass diese Begebenheit ursprünglich nicht über Konfuzius überliefert worden war.

---

<sup>69</sup> Bauer *Lüshi chunqiu*: IXX.

## 4 Konfuzius im *Xunzi* 荀子

Für die Darstellung des Konfuzius im *Xunzi* ist der zweite Teil von Konfuzius' Rede wesentlich wichtiger als der erste. Konfuzius hatte – so sah es Xunzi – trotz Misserfolg und Schwierigkeiten politische Ambitionen. Wie sich im Folgenden noch zeigen wird, ist es für Xunzis Philosophie unabdingbar, dass Konfuzius als politischer Berater und Minister erfolgreich war. Somit ist es nicht verwunderlich, dass das Motiv des „Wandernden Gelehrten“ in seinem Text nur in dieser Passage Erwähnung findet. Auch hier erhält die ursprünglich negative Ausgangslage eine positive Wende, indem auf andere Helden der chinesischen Geschichte verwiesen wird, die sich aus einer ähnlich misslichen Lage befreit haben und schließlich politisch erfolgreich waren.

### 4.2.2 Konfuzius als Lehrer

Im *Zuozhuan* und im *Mengzi* findet sich die Gattung Lehrgespräch in Bezug auf Konfuzius kaum. Im *Xunzi* gibt es 13 Lehrgespräche.

Konfuzius beantwortet in den Lehrgesprächen im *Xunzi* mit einer Ausnahme ausschließlich Fragen seiner Schüler Zilu und Zigong 子貢, sowie von nicht näher benannten Schülern (*men ren* 門人). Auffallend ist, dass diese Lehrgespräche immer einem ähnlichen Muster folgen: Die Schüler machen oder sagen etwas Falsches und werden vom Meister harsch berichtigt. Sehr typisch für diese Form ist zum Beispiel eine Frage des Zigong:

子貢問於孔子曰：「賜倦於學矣，願息事君。」

Zigong fragte Konfuzius: „Ich bin des Lernens müde. Ich möchte mich [davon] im Fürstendienst erholen.“ *Xunzi* 27.91: 509.

Ein andermal fragt Zigong den Meister:

子貢問於孔子曰：「君子之所以貴玉而賤珉者，何也？爲夫玉之少而珉之多邪？」孔子曰：「惡！賜，是何言也？夫君子豈多而賤之、少而貴之哉！」

Zigong fragte einst Konfuzius: „Warum schätzt der Edle Jade hoch und den Schlangenstein als gering? Ist es, weil die Jade selten und der Schlangenstein häufig vorkommt?“ Konfuzius sagte: „Wie das denn, Ci! Was sind das für Worte! Wie könnte ein Edler etwas hochschätzen, weil etwas selten ist und etwas gering schätzen, weil es häufig vorkommt?“ *Xunzi* 30.4: 535.

An einer dritten Stelle kommt Zilu ausstaffiert zu Konfuzius:

子路盛服見孔子，孔子曰：「由，是褫褫何也？昔者，江出於岷山，其始出也，其源可以濫觴，及其至江之津也，不放舟、不避風則不可涉也，非唯下流水多邪？今汝衣服既盛，顏色充盈，天下且孰肯諫汝矣？由！」

Zilu erschien in feiner Kleidung bei Konfuzius. Konfuzius meinte: „Warum bist du so prächtig gekleidet, You? Der Jiang-Fluss entspringt in den Min-Bergen, und dort wo er beginnt zu fließen, da reicht seine Quelle gerade, um einen Becher zu füllen. An den Furten des Jiang hingegen ist der

## 4 Konfuzius im *Xunzi* 荀子

Strom nicht ohne Hilfe von Schiffen und nur bei Windstille zu überqueren. Ist der Grund dafür, dass er dort so mächtig ist, nicht der, dass das Wasser nach unten fließt? Nun kommst du in prächtigen Gewändern und selbstbewusster Miene, wer in aller Welt wagt es dann noch, dich zurechtzuweisen!“ *Xunzi* 29.6: 532.

All diese Passagen haben polemischen Charakter. Im 6. Kapitel des *Xunzi* werden Konfuzius' Nachfolger für die falsche Auslegung der Lehre verurteilt. Im 6. Kapitel kritisiert Xunzi die Schüler des Zixia zum Beispiel dafür, dass sie besonders Wert darauf legen, ihre Kleidung mit absoluter Korrektheit zu tragen. Diese Kritik spiegelt sich im Lehrgespräch im *Xunzi* 29.6 wider, in dem Konfuzius seinem Schüler Zilu erklärt, warum es falsch ist, in prächtigen Gewändern vor seinen Lehrer zu treten. Die Schüler des Ziyou werden im 6. Kapitel des *Xunzi* für ihre Faulheit kritisiert. So ist es nicht verwunderlich, dass Konfuzius verärgert reagiert, als er von Zigong in *Xunzi* 27.91 gefragt wird, wie er sich denn im Staatsdienst ausruhen könne.

Dass sich im Text *Xunzi* mehr Lehrgespräche des Konfuzius finden, als beispielsweise im *Mengzi*, ist wahrscheinlich kein Zufall. Im *Xunzi* steht nämlich die Erziehung an erster Stelle. Xunzi ging davon aus, dass die Natur des Menschen von Grund auf schlecht sei, sah er im Lernen die Möglichkeit, den Menschen zu verbessern. So schreibt Lewis über den Text:

The text [*Xunzi*] insists on the importance of teachers, specifies that the aim of learning is to make one's mind identical with the teacher's, argues that the teacher and the model ... are the basis of social order, and asserts that for an individual to become a sage or a state to flourish both depend on teachers. Lewis *Writing and authority*: 92.

In diesem Zusammenhang sind die Lehrgespräche des Konfuzius im *Xunzi* zu verstehen. Im Text *Xunzi* finden sich immer wieder Passagen über Konfuzius, in denen die Wichtigkeit des Lernens betont wird.

In den zuvor untersuchten Texten wie dem *Zuozhuan* und dem *Mengzi* stand das Lehrermotiv nie im Mittelpunkt der Konfuzius-Darstellung, die Gattung der Lehrgespräche war so gut wie überhaupt nicht vertreten. Im *Xunzi* ist das anders. Konfuzius wird in diesem Text eindeutig als Lehrer dargestellt, die Gattung der Lehrgespräche taucht häufiger auf.

### 4.2.3 Der Justizminister von Lu

Dass Konfuzius Justizminister von Lu gewesen sein soll, dies findet sich bereits im *Zuozhuan*.<sup>70</sup> Im *Mengzi*<sup>71</sup> und *Mozi*<sup>72</sup> wird ebenfalls erwähnt, dass Konfuzius dieses Amt

---

<sup>70</sup> *Zuozhuan* Ding, 1 (ICS: B.11.1.4).

<sup>71</sup> *Mengzi* 6B6: 834.

#### 4 Konfuzius im *Xunzi* 荀子

innehatte. Was er aber in diesem Amt leistete, darüber erfahren wir in diesen Texten nur wenig. Das *Zuozhuan* verzeichnet nur eine Begebenheit aus Konfuzius' Zeit im Staatsdienst, nämlich dass Konfuzius die Gräber der Herzöge von Lu vereinte.<sup>73</sup> Im *Mengzi* wird nur erwähnt, warum Konfuzius dieses Amt niedergelegt haben soll und im *Mozi* wird er dafür kritisiert, dass er sich gegen die Herzöge von Lu aufgelehnt haben soll und stattdessen die Familie Jisun unterstützt habe. In keinem dieser Texte finden sich Aussagen zu seinen Leistungen in dieser Position. Ob er dieses Amt wirklich innehatte, bleibt Spekulation. Herlee Creel ist zum Beispiel davon überzeugt, dass Konfuzius nicht Justizminister von Lu war, da weder das *Zuozhuan* noch das *Mengzi* von Erfolgen des Konfuzius in diesem Amt berichten.<sup>74</sup> Homer Dubs ist im Gegensatz dazu der Auffassung, dass das Amt, nachdem die Familie Zang 臧 von dieser Stellung verdrängt worden war, für normale Bürger offenstand.<sup>75</sup> Dass dieses Amt in den meisten Texten der Zhanguo-Zeit Erwähnung findet, macht es meiner Meinung nach eher wahrscheinlich als unwahrscheinlich, dass Konfuzius tatsächlich dieses Amt innehatte. Was Konfuzius in einem politischen Amt geleistet hat, werden wir aus den uns heute vorliegenden Quellen vermutlich nicht mehr rekonstruieren können.

Im *Xunzi* stehen die Passagen um das Amt des Justizministers im Gegensatz zum Beispiel zu *Zuozhuan* und *Mengzi* in einem ausführlichen erzählerischen Kontext. Für den Text *Xunzi* ist es weder wichtig, wann Konfuzius das Amt angetreten hat, wie lange er in diesem Amt war oder warum er es aufgeben musste. Sein Schwerpunkt in der Darstellung des Konfuzius liegt eindeutig darin, zu zeigen, wie vorbildlich Konfuzius in diesem Amt wirkte. Zum Beispiel:

孔子爲魯司寇，有父子訟者，孔子拘之，三月不別也。其父請止，孔子舍之。

Als Konfuzius Justizminister von Lu war, erhob ein Vater gegen seinen Sohn Klage. Konfuzius ließ ihn festnehmen. Drei Monate traf er [aber] keine Entscheidung. Schließlich bat der Vater um Einstellung [des Verfahrens]. Daraufhin ließ Konfuzius ihn frei. *Xunzi* 28.3: 521.

An einer weiteren Stelle heißt es, dass Shen Yu, nachdem Konfuzius Justizminister war, seine Schafe vor dem Verkauf nicht mehr tränkte (damit sie schwerer waren), und sie zu einem fairen Preis verkaufte, dass Kung Shen sich von seiner liederlichen Frau scheiden ließ, und dass der Verbrecher Shen Hui das Land verlassen hat. Selbst die Viehhändler von Lu sprachen ihre Preise nicht mehr untereinander ab, nachdem Konfuzius für Recht und Ordnung

---

<sup>72</sup> *Mozi* 39:64.54.

<sup>73</sup> Siehe Kapitel 2.1.2 in „Konfuzius im *Zuozhuan*“; Seite 31.

<sup>74</sup> Vgl. Creel *Confucius and the Chinese way*: 37.

<sup>75</sup> Vgl. Dubs *Political Career* 276 n.12. Zur Familie Zang vgl. Legge *Chunqiu*: 503.

#### 4 Konfuzius im *Xunzi* 荀子

in Lu gesorgt haben soll.<sup>76</sup> Allein Konfuzius' Vorbild hatte, so die Darstellung im *Xunzi*, eine positive Auswirkung auf das Verhalten der Bewohner von Lu.

Im *Xunzi* wird Konfuzius allerdings noch ein weiteres Staatsamt zugeschrieben, das keine Parallelen zu den oben genannten Texten hat. An einer Stelle im *Xunzi* heißt es, dass Konfuzius den Kanzler von Lu vertrat (*she xiang* 攝相).<sup>77</sup>

孔子爲魯攝相，朝七日而誅少正卯。

Konfuzius war stellvertretender Kanzler in Lu und [erst] sieben Tage im Amt, da ließ er den Shaozheng Mao hinrichten. *Xunzi* 28.2: 520.

*Xunzi* scheint der früheste Text zu sein, der Konfuzius in der Position des *she xiang* nennt. Zu erklären, welche Aufgaben dieses Amt beinhaltete, oder ob es sich um eine Position handelte, die man nur vorübergehend innehatte, ist schwierig, denn als offizieller Titel ist *she xiang* nirgends verzeichnet. Nur an einer Stelle in der frühen chinesischen Literatur wird Konfuzius mit dem Titel *xiang* in Verbindung gebracht. Im *Zuozhuan* heißt es beim Fürstentreffen in Jiagu: *Kong Qiu xiang* 孔丘相.<sup>78</sup> Cui Shu ist der Meinung, dass das *Zuozhuan* mit *xiang* keinen Titel bezeichnet, sondern das Wort *xiang* verbal aufzufassen sei. Demnach würde es heißen, dass Konfuzius (dem Herzog) assistierte. Cui Shu meint, dass dem *Zuozhuan xiang* zufolge im Sinne von *xiang li* 相禮, also als Assistenz bei den Riten und nicht im Sinne von *xiang guo* 相國 als Assistenz beim Regieren eines Staates zu verstehen sei.<sup>79</sup> Zwei Theorien stützen Cui Shus These: Historisch ist belegt, dass in der Chunqiu-Zeit nur Mitglieder der drei höchsten Familien – Mengsun, Zhongsun, Jisun – in Lu die Funktion des *xiang* innehatten.<sup>80</sup> Konfuzius wird im *Zuozhuan* an einer Stelle als Justizminister bezeichnet und nur an der Stelle über das Treffen in Jiagu als *xiang*. Auch für die Verwendung des Wortes *xiang* mag Cui Shu recht haben, denn für den Kanzler Zichan 子產 aus Zheng heißt es im *Zuozhuan* nur einmal 子產相, aber fünfmal 子產相鄭伯.

Seltsamerweise taucht die Kombination der Zeichen *she* und *xiang* in der chinesischen Literatur nur im Zusammenhang mit Konfuzius auf. Allerdings findet sich in keinem früher zu datierenden Werk der Titel *xiang* in Kombination mit dem Wort *she* 攝. Laut Hucker wird *she*

<sup>76</sup> Vgl. *Xunzi* 8.2:520.

<sup>77</sup> *Xunzi* 28.2: 520. Wang Xianqian erklärt in seinem Kommentar, dass der Justizminister gleichzeitig den Kanzler vertrat. Knoblock übersetzt: „When Confucius acted temporarily as prime minister of Lu ...” Knoblock *Xunzi*: 3.245.

<sup>78</sup> Vgl. dazu *Zuozhuan*, Ding, 10 (ICS: B11.10.2).

<sup>79</sup> Vgl. Cui Shu *Kao Xin lun xia*: 6; sowie *Kaozheng*-Kommentar in: Takigawa *Shiji* 47.27.

<sup>80</sup> Vgl. Quan Zuwang *Jingshi wenda*: 192.

## 4 Konfuzius im *Xunzi* 荀子

vor einem Titel verwendet, wenn ein Beamter vertretungsweise einen Posten übernahm.<sup>81</sup> Wir wissen nicht, ob im *Xunzi* damit ein offizielles Amt gemeint ist (stellvertretender Kanzler), oder ob diese Textstelle verbal zu verstehen ist (er vertrat den Kanzler). In der Konfuzius-Biografie des Sima Qian heißt es an zwei Stellen, dass Konfuzius vertretungsweise die Geschäfte des Kanzlers versah (*Kongzi she xiangshi* 孔子攝相事).<sup>82</sup> An anderer Stelle heißt es „aus der Position des Obersten Justizministers versah er vertretungsweise die Geschäfte des Kanzlers (*Kongzi ... you da sikou xing she xiangshi* 孔子... 由大司寇行攝相事).“ Allerdings heißt es an einer weiteren Stelle, dass Konfuzius Kanzler war (*Kongzi xing xiangshi* 孔子行相事).<sup>83</sup> Auch das *Kongzi jiayu* bezeichnet Konfuzius mit dem Titel *she xiang*.<sup>84</sup> Andere Texte, wie beispielsweise das *Shuoyuan* und das *Hanshi waizhuan* erwähnen diesen Titel für Konfuzius nicht.

Warum im *Xunzi* die politischen Erfolge des Konfuzius besonders wichtig sind, darauf gehe ich im Folgenden noch ein.

### 4.2.4 Konfuzius im Gespräch mit Herzog Ai

Weder im *Zuozhuan* noch im *Mengzi* wird erwähnt, dass Herrscher sich bei Konfuzius Rat geholt haben. Im *Xunzi* dagegen kommt die Gattung des Herrschergesprächs mit neun Beispielen vor. Diese Gespräche finden ausschließlich mit Herzog Ai von Lu 魯哀公 (reg. 494–468 v. Chr.) statt.<sup>85</sup> Gespräche mit Herrschern anderer Staaten oder andere Herzöge von Lu werden in diesem Text nicht erwähnt. Auch findet sich kein Erzählstoff zu den Gesprächen,<sup>86</sup> die Beziehung zwischen Herzog Ai und Konfuzius wird im *Xunzi* als eine Art Lehrer-Schüler-Verhältnis dargestellt. Meist sind diese Herrschergespräche ziemlich ausführlich und beginnen immer mit dem gleichen Satz: Herzog Ai fragte Konfuzius 魯哀公問於孔子. Wichtig ist an dieser Einleitung, dass der Herzog aktiv Fragen an Konfuzius stellt. Er fragt Konfuzius nach Pietät, Loyalität und nach dem richtigen Gelehrten (*shi* 士). Vor allem möchte Herzog Ai wissen, welche Personen für den Staatsdienst geeignet sind. Die Gespräche enden durchweg positiv, meistens schließt das Gespräch mit dem Kommentar des

---

<sup>81</sup> Vgl. Hucker *Official Titels*: 416.

<sup>82</sup> *Shiji*: 47.1915.

<sup>83</sup> *Shiji*: 33.1544.

<sup>84</sup> *KZJY* 1.2: 孔子攝相事 sowie 2.1: 孔子爲魯司寇，攝行相事.

<sup>85</sup> Gespräche zwischen Konfuzius und Herzog Ai finden sich ebenfalls im *Liji*, allerdings geht man zum Teil davon aus, dass das *Xunzi* möglicherweise die Quelle für diese Texte sein könnte; vgl. Loewe *Early Texts*: 295. Vor allem das *Dadai liji* hat Übereinstimmungen zu den Herrschergesprächen aus dem *Xunzi*. Allerdings wird eine Existenz dieser Sammlung erst auf das 2. nachchristliche Jahrhundert datiert; vgl. Loewe *Early Texts*: 456.

<sup>86</sup> Im Gegensatz dazu im *Zuozhuan*: Dort wird im 14. Jahr des Herzog Ai berichtet, dass Konfuzius den Herzog Ai wegen des Aufstandes in Qi konsultiert und der Herzog ihn an die Familie Jisun verweist.

Herzogs Ai ab: „*shan* 善“ – also „Bravo“, oder „Sehr gut!“ Die Antworten des Konfuzius an den Herzog folgen immer einem gewissen Muster. Er rät, Menschen einzustellen, die nach seinen Vorstellungen ideal für diese Stellung sind. So heißt es an einer Stelle:

魯哀公問於孔子曰：「吾欲論吾國之士，與之治國，敢問何如取之邪？」孔子對曰：「生今之世，志古之道，居今之俗，服古之服，舍此而爲非者，不亦鮮乎！」哀公曰：「然則夫章甫、絢履、紳〔帶〕而撻笏者，此〔皆〕賢乎？」孔子對曰：「不必然。夫端衣、玄裳、纁而乘路者，志不在於食葷；斬衰、菅屨、杖而啜粥者，志不在於酒肉。生今之世，志古之道，居今之俗，服古之服，舍此而爲非者，雖有、不亦鮮乎！」哀公曰：「善。」

Herzog Ai von Lu fragte Konfuzius: „Ich möchte mit Ihnen über die Gelehrten meines Landes sprechen, mit denen ich regieren kann. Darf ich fragen, wie wähle ich diese aus?“ Konfuzius antwortete: „Die in der heutigen Generation geboren wurden, [aber] deren Sinn sich auf den Weg des Altertums richtet; die in den heutigen Gebräuchen zu Hause sind, [aber] die Kleidung des Altertums tragen, unter denen ist selten einer, der [seine Überzeugungen] loslässt und gegen [seine Überzeugungen] handelt.“ Herzog Ai sagte: „Recht so, aber sind jene, die die Kopfbedeckung der Yin tragen, altmodische Schuhe und Schreibtäfelchen in ihrem großen Gürtel tragen, sind dies alles tüchtige Männer?“ Konfuzius antwortete: „Nicht unbedingt! Aber wer festliche Kleider anzieht, mit zeremonieller Kopfbedeckung den Wagen besteigt, dessen Sinn steht nicht nach gewürzten [Speisen]. Wer Trauerkleidung anlegt, aus Binsen geflochtene Sandalen anzieht und den Trauerstab zur Hand nimmt, dessen Sinn steht nicht nach Wein und Fleisch! So wird unter denen, die zwar in der heutigen Generation leben, aber den Sinn auf den Weg des Altertums richten, die in den heutigen Gebräuchen zu Hause sind, [aber] die Kleidung des Altertums tragen, unter denen wird selten einer sein, der [seine Überzeugungen] loslässt und gegen [seine Überzeugungen] handelt.“ Herzog Ai sagte: „Bravo!“ *Xunzi* 31.1: 537–8.<sup>87</sup>

Interessanterweise spricht Konfuzius auch an dieser Stelle wieder von der richtigen Kleidung. Dies ist innerhalb des *Xunzi* ein immer wiederkehrendes Motiv. Im 6. Kapitel kritisiert er die Schule des Zizhang dafür, dass sie zu wenig Wert auf Kleidung, die Schule des Zixia hingegen dafür, dass sie zu viel Wert auf die Kleidung legen würde. In einem Lehrgespräch im Kapitel 29 kritisiert Konfuzius seinen Schüler Zilu dafür, dass er zu fein gekleidet ist.<sup>88</sup>

### 4.3 Politische Ambitionen des *Xunzi* – Konfuzius als Modell?

Im Text *Xunzi* wird Konfuzius als Lehrer, als hoher Beamter und als Vertrauter des Herzogs von Lu dargestellt. Vor allem die politische Karriere scheint für diesen Text besonders wichtig zu sein. Im *Xunzi* wird Konfuzius nicht nur als Justizminister dargestellt, sondern auch als stellvertretender Kanzler von Lu. Ein Amt mit Namen *she xiang* gab es in der Literatur der Zhanguo-Zeit nur für Konfuzius.

Aber nicht nur der Titel *she xiang* spricht dafür, dass für den Text *Xunzi* vor allem Konfuzius' politische Karriere besonders wichtig ist. Konfuzius wird – zum Beispiel mit der Hinrichtung

<sup>87</sup> Noch ein zweites Mal fragt Herzog Ai danach, wie er Menschen für den Staatsdienst auswählen sollte; vgl. *Xunzi* 31.6: 544–5.

<sup>88</sup> Dass das Motiv der Kleidung über die verschiedenen Kapitel hinweg immer wieder auftaucht, scheint für mich eher für eine Einheitlichkeit des Werkes zu sprechen.

#### 4 Konfuzius im *Xunzi* 荀子

des Shaozheng Mao – als besonders durchsetzungsstark dargestellt. Für die Zeit, in der Konfuzius Justizminister war, werden zahlreiche Erfolge aufgezählt. Auch wenn andere Texte Konfuzius' Tätigkeit als Justizminister erwähnen, kein anderer Text legt so großen Wert auf die Erfolge, die Konfuzius erzielt hat. Auch beim Lehrgespräch zwischen Chen und Cai fällt auf, dass die politischen Ambitionen des Konfuzius wichtig sind. Der erste Teil des Gespräches steht im Tenor, dass man auf die rechte Zeit treffen müsse, um etwas zu erreichen. Aber das Gespräch nimmt eine sehr auffällige Wende. Im zweiten Teil, der sprachlich durch eine neue Ansprache an Zilu gekennzeichnet ist, meldet Konfuzius politische Ambitionen an.

Für den Text *Xunzi* scheint die politische Karriere des Konfuzius wichtiger zu sein als für andere Texte. Warum?

Im Text *Xunzi* plädiert der Autor dafür, die *Ru* 儒 zu einer tragenden Säule des Staatsdiensts zu machen. So heißt es beispielsweise in einem Gespräch mit König Zhao von Qin:

秦昭王問孫卿子曰：「儒無益於人之國？」孫卿子曰：「儒者法先王，隆禮義，謹乎臣子而致貴其上者也。人主用之，則勢在本朝而宜；不用，則退編百姓而慤，必為順下矣。」

König Zhao von Qin fragte den Meister Sun Qing [*Xunzi*]: „Haben die *Ru* keinen Nutzen für die Menschen im Staat?“ Sun Qing antwortete: „Die *Ru* folgen den Normen der frühen Könige und halten die Riten und die Gerechtigkeit hoch. Als Untertanen und Söhne sind sie achtsam und schätzen ihre Oberen. Wenn der Herrscher ihnen eine Anstellung gibt, dann ist es angemessen, wenn sie eine [mächtige] Position an unserem Hof entfalten. Wenn [der Herrscher] ihnen keine Anstellung gibt, dann ziehen sie sich zurück, reihen sich unter die einfachen Menschen, bleiben aufrichtig und verhalten sich wie gefolgsame Untertanen. *Xunzi* 8.2: 117.“

Für den Text *Xunzi* sind die *Ru* äußerst wichtig. In keinem Text vorher taucht der Begriff *Ru* so häufig auf wie bei *Xunzi*. Im *Zuozhuan* und im *Guoyu* findet sich das Zeichen *Ru* nicht, im *Mengzi* nur an zwei Stellen.<sup>89</sup> Im *Xunzi* wird insgesamt 49-mal von den *Ru* gesprochen.

Wer oder was die *Ru* waren und ob sie tatsächlich die späteren Gefolgsleute des Konfuzius waren, ist in der Sinologie häufig diskutiert worden.<sup>90</sup> Dabei war es immer ein Streitpunkt, ob der Begriff *Ru* für die Schule des Konfuzius steht oder nicht. Das Zeichen *Ru* weist nicht zu

<sup>89</sup> *Mengzi* 3A5: 403; 7B26: 997.

<sup>90</sup> Wer oder was die *Ru* waren, ist eine schwierige Frage. Hu Shi führte in seinem Aufsatz „Shuo Ru“ [Über die *Ru*], den er 1934 publiziert hat, die Ursprünge der *Ru* bis in die Yin-Dynastie zurück. Demnach hatten die *Ru* das höchste Priesteramt des Yin-Staates inne. Nach dem Untergang der Yin-Dynastie, in der Zhou-Dynastie, war das Verhalten der *Ru* geprägt von demütigem Verhalten gegenüber den neuen Herrschern. Auch in der Zhou-Zeit lag ihre Aufgabe darin, Beerdigungen und Riten durchzuführen. Sie glaubten an die These, dass alle fünfhundert Jahre ein Weiser auftauchen würde. Konfuzius wurde als einer der solchen gesehen. Somit ist er zwar nicht der Begründer der *Ru*, aber einer ihrer wichtigsten Reformer. Konfuzius löste die *Ru* von ihrer Verbindung zu den Yin und revolutionierte ihre Ideen. Zitiert nach Zufferey *Origins of Confucianism*: 35–40.



#### 4 Konfuzius im *Xunzi* 荀子

den Ursprüngen einer bestimmten Schule, wie beispielsweise *dao*jia 道家 auf die Daoisten oder *fajia* 法家 auf die Legalisten. Auch steht der Begriff *Ru* nicht für den Namen des Begründers einer Schule, wie beispielsweise *mo*jia 墨家 für Mozi 墨子.<sup>91</sup> Deswegen geht Zufferey davon aus, dass die *Ru* ursprünglich nichts mit Konfuzius zu tun hatten, sie aber später seine Lehren aufnahmen und sich an ihnen orientierten.

Im *Xunzi* steht der Begriff eindeutig im Zusammenhang mit Menschen, die Konfuzius folgen:<sup>92</sup>

「仲尼將爲魯司寇，沈猶氏不敢朝飲其羊，公慎氏出其妻，慎潰氏踰境而徙，魯之粥牛馬者不豫賈，必蚤正以待之也。居於闕黨，闕黨之子弟罔不分，有親者取多，孝弟以化之也。儒者在本朝則美政，在下位則美俗，儒之爲人下如是矣。」

Als Zhongni Justizminister von Lu war, da wagte es Shen Yu nicht mehr, seine Schafe morgens zu tränken, Kung Shen ließ sich von seiner Frau scheiden, Shen Hui ging über die Grenze und wanderte aus, die Viehhändler von Lu kamen nicht mehr vor [dem Verkauf] über einen [hohen] Preis überein. [Konfuzius] begegnete all diesem einfach dadurch, dass er frühzeitig das Rechte festsetzte. Solange [Konfuzius] sich in Que aufhielt, teilten die Jugendlichen dort stets unter sich auf, was sie mit ihren Netzen gefangen hatten, wobei diejenigen, die Eltern [zu versorgen] hatten, mehr bekamen. Auf diese Weise verwandelte [Konfuzius] sie durch Pietät und Bruderliebe. Wenn echte *Ru* am Hof sind, dann vervollkommen sie die Regierung, sind sie in der Stellung eines Untergebenen, dann vervollkommen sie die Sitten. Ja, so ist es, wenn *Ru* Untergebene sind. *Xunzi* 8.2: 118–20.

Auch der *Xunzi*-Schüler Han Feizi bringt die *Ru* mit Konfuzius in Verbindung, indem er schreibt:

儒之所至孔丘也.

Der bei den *Ru* am höchsten stand, war Kong Qiu. *Hanfeizi* 50: 456.

Diese *Ru* waren nach Meinung des *Xunzi* bei den Regierungsaufgaben die beste Unterstützung für den Fürsten und könnten ihn gar in den Schatten stellen, selbst wenn sie weder Land noch Aufgabe besäßen. Solche Männer, so argumentierte *Xunzi* weiter, sollten auf die wichtigsten Posten im Staat gesetzt werden.<sup>93</sup>

Wenn es für die Philosophie des *Xunzi* das oberste Ziel war, diese *Ru* in staatstragende Positionen zu bringen, dann scheint es auch für die Darstellung des Konfuzius notwendig zu sein, ihn als Patron der *Ru* in wichtigen Staatsämtern darzustellen. Man kann sich vorstellen, dass der Verfasser des *Xunzi* mit dem Text seine Schüler unterrichten wollte. Konfuzius ist das Vorbild für den perfekten Staatsdiener, der in seinen Ämtern als Justizminister und

<sup>91</sup> Zufferey *Origins of Confucianism*: 145. Nicolas Zufferey hat in seiner jüngst erschienenen Studie über die *Ru* Hu Shis Thesen zum Teil bestätigt. Andererseits kritisiert Zufferey, dass das Zeichen *Ru* erst ab dem 5. Jahrhundert v. Chr. in den Quellen zu finden ist und bis zum 3. Jahrhundert. v. Chr. nicht sehr häufig verwendet wurde.

<sup>92</sup> *Xunzi* bezeichnet allerdings an einer Stelle auch den Herzog von Zhou als *Ru*.

<sup>93</sup> Vgl. z.B. *Xunzi* 8.9: 138.

#### 4 Konfuzius im *Xunzi* 荀子

Vertreter des Kanzlers vorbildlich agierte. Im *Xunzi* werden Konfuzius im Gegensatz zu anderen Texten nicht nur diese Ämter zugeschrieben, sondern seine Taten werden anekdotenhaft ausgeschmückt. Zum einen sollte er eine Vorbildfunktion für diejenigen, die in den Staatsdienst wollten, übernehmen, zum anderen ist es auch möglich, dass *Xunzi* mit seinem Werk auch Herrscher seiner Zeit überzeugen wollte, wichtige Beamtenposten mit *Ru* (die von ihm ausgebildet waren?) zu besetzen.

Auffällig ist bei der Untersuchung des *Xunzi* außerdem, dass Konfuzius mehrfach im Gespräch mit dem Herzog Ai von Lu dargestellt wird. Wenn die *Ru*, die sich auf Konfuzius als ihren Patron beriefen, für den Staatsdienst geeignet erscheinen sollten, dann scheint es nur konsequent zu sein, auch ihren Patron als kompetenten Berater darzustellen. Heiner Rötz schreibt:

Damit ist der Weg bereitet für eine folgenreiche Entwicklung: die hanzeitliche Institutionalisierung des Konfuzianismus selbst als Staatsphilosophie, die seine Wirkungsgeschichte am augenfälligsten bestimmt hat und, mit Unterbrechungen, von Han Wu Di bis zum Ende der Kaiserzeit gültig blieb. Rötz *Konfuzius*: 103.

Interessant ist, wie die Motive einzelner Texte aus der Zhanguo-Zeit im weiteren Verlauf der Konfuzius-Überlieferung miteinander verknüpft werden. Im *Mengzi* war Konfuzius von Staat zu Staat gereist, im *Xunzi* hat Konfuzius Herzog Ai beraten. Im *Han Feizi* wird Konfuzius nicht nur als Berater von Herzog Ai von Lu, sondern ebenfalls von Jing von Qi 齊景公 und Herzog Zigao von Ye 葉公子高, die ihn alle drei nach der richtigen Regierung befragen, wiedergegeben.<sup>94</sup> In Texten der Frühen Han-Zeit ist dann zu lesen, dass Konfuzius von Staat zu Staat zog, um als Berater vieler Landesherren seiner Zeit zu dienen. Ich denke, dass hier verschiedene Konfuzius-Bilder zusammengefließen sind.

Insgesamt sind die Konfuzius-Stellen aus dem *Xunzi* wesentlich häufiger in Anekdotensammlungen der Han-Zeit zu finden als vergleichsweise Passagen aus dem *Mengzi* und dem *Zuozhuan*. Die Anekdoten, die im *Xunzi* enthalten sind, scheinen Vorbildcharakter für das *Hanshi waizhuan*, *Kongzi jiayu* und *Shuoyuan* zu haben. Möglicherweise übernehmen die Anekdotensammlungen den Stoff aus dem *Xunzi* deshalb, weil sich hier im Vergleich zum *Mengzi* der Erzählstoff zu Konfuzius zu entwickeln beginnt. Spätere Sammlungen hatten ein Interesse, Konfuzius möglichst lebendig darzustellen, weil ihre Zuhörer und Leser viele Jahre nach dem Tod des Meisters keine Vorstellung mehr hatten, wie Konfuzius als Mensch tatsächlich war.

---

<sup>94</sup> Vgl. *Hanfeizi* 38:373.

## 5 Konfuzius im *Hanshi waizhuan* 韓詩外傳

### Erste Textbefunde für das *Lunyu* 論語

#### 5.1 Anekdotensammlungen der Frühen Han-Zeit

In der Zhanguo-Zeit bildeten sogenannte „Meister-Konvolute“ – also Sammlungen, die sich auf einen chinesischen Philosophen als Patron berufen – den Kern der chinesischen Literatur: Textsammlungen, deren Teile – so vermutet die Forschung heute – meist über Jahrzehnte hinweg entstanden sind. Die Anfänge solcher Sammlungen liegen häufig im Dunkeln. Meist wird die Zusammenstellung des Materials den Schülern der jeweiligen Meister zugeschrieben. „Für alle [Sammlungen] gilt, dass sie anscheinend Denktraditionen, vielleicht -schulen repräsentieren sollen oder darzustellen scheinen, die sich auf einen Ahnherrn berufen oder unter das ‚Patronat‘ eines solchen gestellt wurden“ (Stumpfeldt *Yen-tzu ch'un-ch'iu*: 183). Aus den Vorworten zu den einzelnen Sammlungen wissen wir, dass der Bibliothekar Liu Xiang (77–6 v. Chr.) in der Han-Zeit die meisten dieser Konvolute redigierte und ihnen dabei vermutlich auch die Gestalt gab, die dann weitgehend von der Überlieferung übernommen wurde.

Neben diesen Meisterkonvoluten entsteht ab der Han-Zeit literaturwissenschaftlich gesehen etwas Neues: Anekdotensammlungen, die sich nicht nur auf einen speziellen Meister beziehen, sondern in denen kurze Texte, Anekdoten oder Lehrgespräche aus einer ganzen Reihe unterschiedlicher Schulrichtungen unkommentiert nebeneinanderstehen – zum Beispiel konfuzianische, daoistische und mohistische Inhalte. Deshalb wirken diese Sammlungen auf den ersten Blick so, als seien sie scheinbar ohne thematische Ordnung und ohne eindeutige Ausrichtung auf eine philosophische Schulrichtung. Zu dieser Gattung gehören Sammlungen wie das *Shuoyuan* und das *Xinxu*, die wie die sogenannten Meisterkonvolute ebenfalls von Liu Xiang zusammengestellt worden sind. Das Material solcher Sammlungen besteht aus kurzen Texten, die in einigen Fällen auch parallele Stellen in zhanguozeitlichen Texten haben. Andere Abschnitte finden sich heute nur noch in den Anekdotensammlungen; eine eindeutige

Zuordnung ist heute nicht mehr möglich. Allerdings finden sich häufig solche Textstellen zwar in keinem früher datierten Werk, dafür aber in zwei oder mehr hanzeitlicher Sammlungen: „Solche Parallelen haben, etwa bei Anekdoten, größeren Umfang, oder es sind Sentenzen, die hier und da in mehr oder minder gleicher Formulierung aufscheinen.“ (Stumpfeldt *Yen-tzu ch'un-ch'iu*: 184).

Eine der frühesten Sammlungen dieser Art ist das *Hanshi waizhuan* [Lieder aus der Han-Schule],<sup>1</sup> das in der Han-Zeit von Han Ying als Lehrbuch für das *Shijing* [Buch der Lieder] zusammengestellt worden sein soll.<sup>2</sup> Der Text besteht aus zehn Kapiteln mit insgesamt 304 Abschnitten. Von den 304 Abschnitten haben etwa ein Drittel Parallelen in vorhanzeitlichen Quellen, weitere 168 Stellen haben offensichtlich Parallelen zu zeitgenössischen Texten.<sup>3</sup> Hightower schreibt:

... many of the sources on which he [Han Ying] may have drawn for materials are no longer extant, and of no given paragraph could it be said that it was certainly Han Ying's own work. Hightower *Hanshi waizhuan and Sanjiashi*: 242.

Folgende Parallelen hat Hightower für das *Hanshi waizhuan* analysiert: Von den 304 Abschnitten des *Hanshi waizhuan* haben 54 Stellen Parallelen zum *Xunzi*, allerdings wird dieser Text namentlich nicht genannt.<sup>4</sup> An einer Stelle wird von Xunzi als Person gesprochen.<sup>5</sup> An sechs Stellen wird aus dem *Mengzi* zitiert.<sup>6</sup> Über Meng Ke sowie seine Mutter finden sich einige Anekdoten, die allerdings nicht im heutigen Buch *Mengzi* enthalten sind. 16 Parallelen finden sich zum *Lüshi chunqiu* und zwölf zum *Yanzi chunqiu*. 35 Sequenzen – häufig allerdings nicht der gesamte Abschnitt, sondern nur ein paar Zeichen – haben Parallelen zum *Lunyu*, das erstmalig namentlich als eigenständiges Werk genannt wird.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Übersetzung nach dem Index deutscher Titelübersetzungen; <http://www.ude.de/wk/uebersetzung.html>.

<sup>2</sup> Vgl. Textgeschichte des *Hanshi waizhuan* im Anhang; Seite 196.

<sup>3</sup> Hightower *Hanshi waizhuan and Sanjiashi*: 241.

<sup>4</sup> Vgl. Hightower *Hanshi waizhuan and Sanjiashi*: 250.

<sup>5</sup> Vgl. HSWZ 3.36: 124–6, Xunzi wird hier Sunqing genannt; vgl. Anhang X; Hightower *Hanshi waizhuan*: 120 n. 36.

<sup>6</sup> HSWZ 1.8 – *Mengzi* 5B13; HSWZ 2.26 – *Mengzi* 3B1 bzw. *Mengzi* 5B7; HSWZ 3.29 – *Mengzi* 4B1, HSWZ 3.34 – *Mengzi* 5B1; HSWZ 3.35 – *Mengzi* 1B5; HSWZ 4.27 – *Mengzi* 6A11. Hightower (*Hanshi waizhuan and San chia-shih*: 249) erwähnt nur zwei Parallelen.

<sup>7</sup> Hightower erwähnt in den Fußnoten seiner *Hanshi waizhuan*-Übersetzung etwa 35 Übereinstimmungen zum *Lunyu*. Ich selbst spreche aber im weiteren Verlauf nur von 20 eindeutigen Parallelen. In manchen Fällen ist die Übereinstimmung so gering, dass man nicht sicher sagen kann, ob es sich tatsächlich um eine gewollte Parallele oder nur um Zufall handelt. Alle 35 Parallelen sind im Materialband aufgeführt. Vgl. „Konfuzius-Parallelen im *Hanshi waizhuan*“; Seite 43–72.

## 5.2 Quellen für das Konfuzius-Bild

Im *Hanshi waizhuan* sind mehr als 60 der 304 Anekdoten von Konfuzius verzeichnet. Er wird häufiger als jede andere Person in diesem Text genannt. Wenn man bedenkt, dass Konfuzius z.B. im *Zuozhuan* wesentlich seltener genannt wird als andere Würdenträger seiner Zeit, entsteht der Eindruck, dass sich die Wahrnehmung des Meisters bis zur Frühen Han-Zeit gewandelt hatte; auf Konfuzius wird immer häufiger in den hanzeitlichen Texten Bezug genommen.

Weniger als die Hälfte der Konfuzius-Anekdoten im *Hanshi waizhuan* haben Parallelen zu älteren Texten: 13 Passagen haben eine Parallele zum *Lunyu*, acht zum *Xunzi*, drei zum *Mengzi*, zwei zum *Yanzi chunqiu* und eine zum *Zuozhuan*. 37 der 60 Konfuzius-Anekdoten haben keine Parallelen zu den uns heute vorliegenden, älter datierten Texten.

### 5.2.1 Das *Lunyu* als Quelle?

Im *Hanshi waizhuan* findet sich an drei Stellen ein kurzer Ausspruch, der mit den Worten „das *Lunyu* sagt 論語曰 ...“ eingeleitet wird. Soweit wir das heute anhand der überlieferten Texte aus dem chinesischen Altertum rekonstruieren können, scheint das *Hanshi waizhuan* das früheste Werk zu sein, welches den Namen *Lunyu* nennt. Andere – früher datierte Texte – scheinen den Namen des *Lunyu* nicht zu kennen. Im *Hanshi waizhuan* finden sich noch einige weitere Parallelen zum *Lunyu*, doch sind diese nie als Zitate aus dem *Lunyu* gekennzeichnet. Die drei Stellen, die als eindeutige *Lunyu*-Zitate gekennzeichnet sind, sollen im folgenden genauer untersucht werden.

#### Erstes Beispiel HSWZ 5.34/ LY 13.3

Im *Hanshi waizhuan* wird folgende Anekdote erzählt:

孔子侍坐於季孫，季孫之宰通曰：「君使人假馬，其與之乎？」孔子曰：「吾聞君取於臣謂之取，不曰假。」季孫悟，告宰通，曰：「今以往，君有取謂之取，無曰假。」孔子〈曰〉正假馬之言，而君臣之義定矣。《論語》曰：「**必也正名乎**。」《詩》曰：「君子無易由言。」言名正也。

Konfuzius machte seine Aufwartung und saß mit [einem Mitglied der Familie] Jisun zusammen. Der Hausmeister Tong der Jisun fragte: „Wenn der Fürst einen Boten sendet, um ein Pferd auszuborgen, sollte man ihm das geben?“ Konfuzius antwortete: „Ich habe gehört, wenn ein Fürst etwas von seinem Untertanen nimmt, dann nennt man das Nehmen und man spricht nicht vom Borgen.“ Jisun hatte begriffen und erklärte es dem Hausmeister Tong: „Von nun an, wenn der Fürst etwas nimmt, dann sprich vom Nehmen und sage nicht borgen.“ Konfuzius hatte die Worte „ein Pferd ausborgen“ begradigt und somit die Rechtlichkeit zwischen Fürst und Untertan festgemacht. Im *Lunyu* heißt es: „Was wichtig ist, ist die Richtigstellung der Begriffe.“ In den Liedern heißt es: „Der Prinz

sollte seine Worte nicht leicht nehmen.“<sup>8</sup> Das bedeutet das Richtigstellen der Begriffe. *HSWZ* 5.34: 200–1.<sup>9</sup>

Im *Lunyu* heißt es:

子路曰：「衛君待子而爲政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎！」子路曰：「有是哉，子之迂也！奚其正？」子曰：「野哉由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所錯手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。」

Zilu sagte: „Der Fürst von Wei wartet auf den Meister, um die Regierung auszuüben. Was würde der Meister als Erstes in Angriff nehmen?“ Der Meister sprach: „Sicherlich die Richtigstellung der Begriffe.“ Zilu sagte: „So, meint Ihr? Dass Ihr auf so abwegige [Ideen] kommt. Warum sollte man [die Bezeichnungen] richtigstellen?“ Konfuzius sagte: „You, wie unkultiviert bist du! Wenn ein Edler etwas nicht weiß, dann verdeckt er diese Lücke. Wenn die Bezeichnungen nicht richtig sind, dann werden die Worte nicht befolgt. Werden die Worte nicht befolgt, dann werden die Dienste nicht erledigt. Werden die Dienste nicht erledigt, dann gedeihen Riten und Musik nicht. Wenn Riten und Musik nicht gedeihen, dann treffen die Strafen nicht zu. Treffen die Strafen nicht zu, dann weiß das Volk nicht, wohin es Hand und Fuß setzen soll. Darum, was der Edle sagt, das muss bezeichnet werden können, und was er sagt, das muss in die Praxis umgesetzt werden können. Der Edle ist in seinen Worten niemals nachlässig.“ LY 13.3.<sup>10</sup>

Zum Abschluss der Anekdote im *Hanshi waizhuan* wird das *Lunyu* namentlich mit den Worten zitiert, dass Konfuzius die Bezeichnungen richtiggestellt habe. Dieser Satz stimmt wörtlich mit der Passage LY 13.3 überein. Allerdings stehen die Worte des Konfuzius hier in einem anderen Zusammenhang. Von einer Parallele kann man in diesem Fall nur bedingt sprechen. Handlung und Personage sind bei diesen beiden Anekdoten völlig unterschiedlich. Die beiden Anekdoten spielen noch nicht einmal am gleichen Ort: Einmal befindet sich Konfuzius in Lu, das andere Mal in Wei. Einmal spricht er mit Mitgliedern des Clans Jisun, das andere Mal mit seinem Schüler Zilu. Natürlich ist es durchaus möglich, dass der Meister grundlegende Gedanken, wie den, dass die Begriffe richtiggestellt werden müssen, in mehreren Zusammenhängen erwähnt hat. Auch im *Lunyu* werden einzelne Passagen öfter wiederholt und in andere Zusammenhänge eingebettet. Wie Hans Stumpfheldt schreibt, kann das verschiedene Ursachen haben: „Konfuzius gilt schließlich als trefflicher Pädagoge, der seine Worte den Gesprächspartnern und der Situation anzupassen wusste. Vielleicht erinnerte er sich manchmal auch nicht mehr ganz genau an das ‚goldene Wort‘, das er einmal gefunden hatte, und wiederholt sich bloß ungefähr. Auch der Schüler, der dieses Wort des Meisters verzeichnete, oder es in den Mund nahm, mag schlampig mit demselben umgegangen sein ...“ (Stumpfheldt *Was der Meister so sprach*: 168). Was immer die Gründe sein mögen, festzuhalten bleibt an dieser Stelle, dass das *Hanshi waizhuan* zwar aus dem *Lunyu* zitiert, der

<sup>8</sup> Mao #197; Legge *Shijing*: 339. Diese Anekdote hat eine Parallele in *Shuoyuan* 41.27 und *Xinxu* 5.15.

<sup>9</sup> Bei der Nummerierung folge ich der Nummerierung der *pian* der *Zhonghua shuju*-Ausgabe von 1980. Bei der Übersetzung der einzelnen Passagen orientiere ich mich an Hightowers Übersetzung zum *Hanshi waizhuan*.

<sup>10</sup> Eine umfassende Analyse von LY 13.3 findet sich bei Gassmann *Cheng Ming*: 67–138.

Erzählstoff, in dem dieses Zitat allerdings steht, von der Handlung der *Lunyu*-Stelle völlig abweicht. Auf diese Beobachtung werde ich im folgenden Kapitel noch zurückkommen.

## 2. Beispiel HSWZ 6.6/LY 13.3

LY 13.3 hat noch eine zweite Parallele im *Hanshi waizhuan*, die ebenfalls im *Hanshi waizhuan* als *Lunyu*-Zitat gekennzeichnet ist. Hier heißt es:

天下之辯，有三至五勝，而辭置下。辯者，別殊類，使不相害，序異端，使不相悖，輸公通意，揚其所謂，使人預知焉，不務相迷也。是以辯〔勝〕者不失所守，不勝者得其所求，故辯可觀也。夫繁文以相假，飾辭以相悖，數譬以相移，外人之身使不得反其意，則論便然後害生也。...《論語》曰：「君子於其言，無所苟而已矣。」《詩》曰：「無易由言，無曰苟矣。」

In den Debatten unter dem Himmel, gibt es drei Höhen und fünf Überlegenheiten, aber die Worte [an sich] werden unten angestellt. Beim Debattieren unterscheidet man verschiedene Arten, und sorgt dafür, dass diese einander nicht schaden. Sie folgen unterschiedlichen Ansatzpunkten, und widersprechen sich [dabei] nicht gegenseitig. Sie widmen sich dem Gemeinwohl und durchdringen den Sinn und rühmen das, was sie meinen, sodass sie andere dazu bringen an [ihrem] Wissen [teilzuhaben] und sind nicht bestrebt, sie in die Irre zu leiten. Auf diese Weise wird der Gewinner nicht das verlieren, was er erhalten hat. Der, der nicht gewinnt, verliert nicht, was er behalten sollte. Deswegen sollten Debatten betrachtet werden. Nun, viele Worte [zu machen], um sich gegenseitig zu überzeugen, die Worte zu verzieren, um sich gegenseitig zu widersprechen, zahlreiche Beispiele [aufzuführen], um sich gegenseitig zu verwirren, Außenstehende mit einzubeziehen, damit man es nicht erreicht den eigenen Sinn ins Gegenteil zu verkehren, dadurch wird die Diskussion [zwar] bequem, aber danach schadet es dem Wachstum. ... Im *Lunyu* heißt es: „Der Edle ist in seinen Worten niemals nachlässig.“ In den *Liedern* heißt es: „Spreche nicht leicht, es sind deine Worte und sage nichts Falsches.“<sup>11</sup> HSWZ 6.6: 208–9.

Erneut wird in diesem Abschnitt eine Stelle aus LY 13.3 zitiert, allerdings eine andere Zeile. Auffallend ist, dass der Inhalt ebenfalls in einem völlig anderen Zusammenhang steht als im *Lunyu*. Handelt es sich in der Passage im *Lunyu* um ein Lehrgespräch, so ist die Stelle HSWZ 6.6 um eine Abhandlung über die Rhetorik. Konfuzius selbst kommt in dieser Anekdote gar nicht vor.

## 3. Beispiel HSWZ 2.21/LY 10.27

Die dritte Passage, in der das *Lunyu* zitiert wird, steht wieder in einem völlig anderen Kontext:

楚狂接輿躬耕以食。其妻之市未返。楚王使使者賚金百鎰造門，曰：「大王使臣奉金百鎰，愿請先生治河南。」接輿笑而不應。使者遂不得辭而去。妻從市而來，曰：「先生少而為義，豈將老而遺之哉！門外車軌何其深也！」接輿曰：「今者王使使者賚金百鎰，欲使我治河南。」其妻曰：「豈許之乎？」曰：「未也。」妻曰：「君使不從，非忠也。從之，是遺義也。不如去之。」乃夫負釜甑，妻戴經器，變易姓字，莫知其所之。論語曰：「色斯舉矣，翺而後集。」接輿之妻是也。詩曰：「逝將去汝，適彼樂土；樂土樂土，爰得我所。」

<sup>11</sup> Mao #256; Legge *Shijing*: 514. Ich habe die *Hanshi waizhuan*-Passage nicht vollständig übersetzt, da der weitere Verlauf nur Formen und Fehler der Rhetorik weiter ausführt und nichts zu dem Erkenntnisgewinn, warum hier das *Lunyu* zitiert wird, beisteuert. Die vollständige Übersetzung findet sich bei Hightower *Hanshi waizhuan*: 196–7.

Der Verrückte Jie Yu von Chu pflügte das Feld mit den eigenen Händen, um [seine] Nahrung [ zu erwirtschaften]. Seine Frau ging auf den Markt und war noch nicht zurück, als der König von Chu einen Gesandten mit einem Geschenk von hundert *yi* Gold schickte. Er sagte: „Der große König hat mich mit einem Angebot von hundert *yi* Gold geschickt, da er möchte, dass Sie, mein Herr, Henan regieren.“ Jie Yu lachte und entgegnete nichts. Der Gesandte ging ohne eine endgültige Antwort von ihm [zu erhalten]. Als seine Frau vom Markt zurückkam, sagte sie: „Als Ihr, Herr, noch jünger gewesen seid, da seid Ihr gerecht gewesen, warum verliert Ihr dies im Alter? Warum sind vor dem Tor die Wagenspuren so frisch?“ Jie Yu antwortete: „Heute hat der König einen Gesandten mit hundert *yi* Gold geschickt. Er möchte, dass ich Henan regiere.“ Seine Frau sagte: „Hast du ihm zugesagt?“ – „Nein, habe ich nicht!“ Seine Frau sagte: „Dem Gesandten eines Fürsten nicht zu folgen, ist nicht loyal. Folgt man ihm, dann verliert man sein Gerechtigkeitsgefühl. Solltest du nicht [besser] gehen. Daraufhin nahm der Mann den Kessel und den Dampftopf auf den Rücken, [seine] Frau nahm den Webstuhl auf ihren Kopf, sie änderten ihren Namen und niemand wusste wo sie waren. Das *Lunyu* sagt: „Ein Anblick und es steigt empor. Es fliegt umher und setzt sich wieder nieder.“ Jie Yus Frau war so. In den *Liedern* heißt es: „Wir werden dich verlassen und in das glückliche Land gehen. Glückliches Land, glückliches Land – dort werde ich meinen Platz finden.“<sup>12</sup> *HSWZ* 2.21.

An dieser Stelle wird auf die Passage LY 10.27 angespielt. Diese lautet:

色斯舉矣，翺而後集。曰：「山梁雌雉，時哉時哉！」子路共之，三嗅而作。

Ein Anblick und es steigt empor. Es fliegt umher und setzt sich wieder nieder.<sup>13</sup> Er sprach: „Auf der Bergbrücke eine Fasanenhenne. Was für eine Zeit, was für eine Zeit.“ Zilu verbeugte sich vor ihr [der Fasanenhenne], [der Vogel] schlug dreimal mit den Flügeln und flog davon. LY 10.27.

Diese Stelle aus dem *Lunyu* galt für einige Kommentatoren als korrupt: Zhu Xi schreibt, dass vor und nach diesem Satz etwas fehlen müsse.<sup>14</sup> Auch Übersetzer hatten mit der Stelle Schwierigkeiten: Richard Wilhelm hält diese Passage ebenfalls für korrupt.<sup>15</sup> Legge schreibt, dass es sich seiner Meinung nach nur um ein Fragment handelt.<sup>16</sup> Die Interpretation dieser *Lunyu*-Passage ist schwierig, da sie in keinem Zusammenhang steht.

Das ist im *Hanshi waizhuan* anders: Die *Lunyu*-Passage steht am Ende einer Anekdote über Jie Yu und seiner Frau. Bei genauer Betrachtung der Stelle scheint es überraschend, dass genau diese Anekdote mit einem *Lunyu*-Zitat beendet wird, denn die Handlung passt nicht in die konfuzianische Weltsicht. Jie Yu möchte kein Amt annehmen und verschwindet zusammen mit seiner Frau. Für die Konfuzianer war die „Vorstellung, dieser Welt den Rücken zu kehren ... nicht nur Barbarei, sondern ... schlichtweg unvorstellbar“ (Bauer *Glück*: 62). Der Verrückte von Chu, Jie Yu, wird auch im *Lunyu* erwähnt. Hier heißt es:

楚狂接輿歌而過孔子曰：「鳳兮鳳兮！何德之衰？往者不可諫，來者猶可追。已而，已而！今之從政者殆而！」孔子下，欲與之言。趨而辟之，不得與之言。

<sup>12</sup> Mao #113; Legge *Shijing*: 172.

<sup>13</sup> In der Übersetzung der Textstelle richte ich mich nach Wilhelm *Lunyu*: 111.

<sup>14</sup> Zitiert nach *Lunyu yizhu*: 115.

<sup>15</sup> Wilhelm *Lunyu*: 111.

<sup>16</sup> Legge *Analects*: 236.



Der Verrückte von Chu, Jie Yu, ging an Konfuzius vorbei und sang ein Lied: „Oh Phönix, oh Phönix, wie sehr ist dein Glanz verblichen! Doch was geschehen ist, ist geschehen. Nur hüte dich in Zukunft. Gib auf, gib auf dein eitles Mühen! Wer heute dem Staate dienen will, der stürzt sich in Gefahren.“ LY 18.5.<sup>17</sup>

Die Handlung ist völlig unterschiedlich, doch die Botschaft der Episoden im *Lunyu* und *Hanshi waizhuan* scheint ähnlich zu sein. Laurence A. Schneider schreibt:

Whatever the mask he [Jie Yu] wears, the messages are fairly constant: political loyalty often goes unrewarded; talent and wisdom often go unused. When there are no worthy princes, even the best officials may meet a bad end. When there is a disjunction between moral insight and power it is often best to retire in anonymity to the countryside. When the time is not right for wisdom and goodness to show themselves, perhaps the best course is to hide one's talent by feigning madness. Let the world think you stupid and survive. Schneider *Madman of Ch'u*: 18.

Allerdings bezieht sich das *Lunyu*-Zitat im *Hanshi waizhuan* nicht auf Jie Yu, sondern auf seine Frau. Die Anekdote hat eine Parallele zum *Gu Lienü zhuan*, endet dort aber nicht mit dem *Lunyu*-Zitat. Sie erscheint im 2. Kapitel des *Gu Lienü zhuan*, einem Kapitel, das Anekdoten über besonders würdige Frauen (*xianming* 賢明) zusammenfasst. In diesem Kapitel werden drei Frauen hervorgehoben, weil sie ihren Männern abgeraten haben, einen Posten anzunehmen.<sup>18</sup> Die Frau von Jie Yu wird im *Gu Lienü zhuan* durchaus positiv gesehen.

Warum das *Lunyu* am Ende dieser Episode zitiert wird, ist für das heutige Verständnis von Daoismus und Konfuzianismus nicht nachvollziehbar. Möglicherweise deuten die Worte 雌雉 in LY 10.27 auch auf eine Verbindung zum *Shijing*. Das Lied #33 nennt sich 雄雉 und handelt ebenfalls von einem Fasan. Wahrscheinlich war das Stück ursprünglich ein Liebeslied, denn der Abflug des Fasans wird gleichgesetzt mit dem Herzensmann, der aufbrechen muss. Das Kleine Vorwort schreibt, dass dieses Lied in der Zeit von Herzog Xuan von Wei 衛宣公 (717–699 v. Chr.) entstanden ist. Legge übersetzt diese Passage aus dem Kleinen Vorwort folgendermaßen:

Dissolute and disorderly, he paid no attention to the business of the State. He frequently engaged in military expeditions. The great officers were employed on service for a length of time. Husbands and wives murmured at their solitariness. The people suffering from these things, made this ode. Legge *Shijing Prolegomena*: 42.

Dieser Interpretation zufolge geht es also in dem Lied um das Ablehnen eines Amtes.

Die Worte 色斯舉矣，翔而後集 haben keine Parallele zum Lied #33 im *Maoshi*. Doch vielleicht gab es eine andere Version des Liedes, welche in der Han-Schule vielleicht in dieser

<sup>17</sup> Übersetzung Wilhelm *Lunyu*: 179.

<sup>18</sup> Vgl. Raphals *Sharing the Light*: 39.

Weise bekannt war. Dies könnte bedeuten, dass die Schüler des Han Ying diese Version kannten und damit auch keine Probleme hatten, das *Lunyu*-Zitat im Sinne des *Shijing*-Liedes zu deuten.

Denn die Parallele im *Hanshi waizhuan* lässt vermuten, dass es sich beim Satz 色斯舉矣，翺而後集 nicht um ein Fragment handelt. Auch im *Hanshi waizhuan* wirkt diese Stelle für unser heutiges Verständnis der chinesischen Sprache kryptisch. Doch es stellt sich die Frage: Wenn diese Stelle einem hanzeitlichen Kompilator ähnlich fragmentarisch erschienen wäre wie den späteren Übersetzern des *Lunyu*, warum hätte er dann genau diese Passage in seinem Werk zitiert? Vielmehr könnte man auch anhand dieser Parallele vermuten, dass Han Ying in der Han-Zeit die Stelle verstand und darin durchaus einen allgemein verständlichen Sinn sah. Deshalb übernahm er diese Passage in sein Werk und kennzeichnete sie auch als *Lunyu*-Stelle.

Die Frage, die damit allerdings aufgeworfen wird, ist, ob das *Lunyu* zur Zeit des Han Ying bereits so bekannt war, dass allein bei der Erwähnung einer kurzen Sequenz dem Leser das Bedeutungsspektrum des vollen Verses aus dem *Lunyu* deutlich wurde? Dies würde dafür sprechen, dass das *Lunyu* in der Zeit um 140 v. Chr. schon eine große Autorität genossen hat.

Insgesamt kann man über die zitierten Passagen aus dem *Lunyu* im *Hanshi waizhuan* Folgendes sagen: Alle Sätze, die im *Hanshi waizhuan* als Aussagen aus dem *Lunyu* gekennzeichnet sind, finden sich auch heute noch in dem uns vorliegenden Werk. Dies scheint ein erster Hinweis zu sein, dass sich das *Lunyu* in der Frühen Han-Zeit als Text gefestigt hatte. Der Name kann im *Hanshi waizhuan* erstmalig nachgewiesen werden, auch die Inhalte dieser Zitate stimmen mit dem Text, den wir heute kennen, überein. Doch im Umkehrschluss bedeutet das nicht, dass Han Yings Textvorlage mit dem uns bekannten *Lunyu* völlig identisch war. Bei keiner der Stellen im *Hanshi waizhuan* handelt es sich um die gesamte Passage aus dem uns heute bekannten *Lunyu*, sondern lediglich um einen sehr kurzen Ausschnitt.

Neben den drei eindeutig gekennzeichneten Zitaten aus dem *Lunyu*, finden sich im *Hanshi waizhuan* weitere 20 Parallelen zu den 500 Passagen des uns heute bekannten *Lunyu*.<sup>19</sup> In keiner einzigen dieser Parallelen handelt es sich um eine vollständige Sequenz, wie sie heute

---

<sup>19</sup> Vgl. Tabelle im Anhang, sowie meiner Prämisse in der Einleitung; Seite 21. Ich werte eine *Lunyu*-Parallele nur als solche, wenn mehr als vier Zeichen übereinstimmen.

im *Lunyu* zu finden ist, sondern immer nur um einzelne Worte oder kurze Sätze, die mit einem Teil einer heute bekannten *Lunyu*-Passage übereinstimmen. Meist sind die Passagen, die aus dem *Lunyu* zitiert werden, sehr kurz.

Auffallend ist bei diesen Parallelen, dass alle Passagen in völlig anderen Erzählkontexten zu finden sind, als in dem uns heute bekannten Text des *Lunyu*. Dies könnte ebenfalls ein Hinweis sein, dass die Form, in der das *Lunyu* zu dieser Zeit existierte, anders war als das uns heute bekannte Werk.

Auf dieses Problem der *Lunyu*-Überlieferung bis zur Frühen Han-Zeit gehe ich im folgenden Kapitel „Das *Lunyu* in der Frühen Han-Zeit“ noch genauer ein.

### 5.2.2 *Mengzi* als Quelle

Auch zu anderen Werken aus der Zhanguo-Zeit finden sich im *Hanshi waizhuan* Parallelstellen. Sechs Parallelen finden sich beispielsweise zwischen *Mengzi* und *Hanshi waizhuan*, vier davon betreffen Anekdoten, die von Konfuzius handeln. Ähnlich, wie man das bereits am Beispiel des *Lunyu* sehen kann, unterscheidet sich aber auch bei den Parallelstellen zum *Mengzi* das Erzählgut, in dem diese Parallelen erscheinen; die Worte stimmen überein.

Im *Mengzi* wird an zwei Stellen folgendes Konfuzius-Wort erwähnt:

『志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元。』

„Ein entschlossener Gelehrter vergisst nicht, dass [sein Ende] eine Rinne oder ein Graben sein wird, ein mutiger Gelehrter vergisst nicht, dass er eines Tages um den Kopf kommen könnte.“ *Mengzi* 3B1: 409-10 sowie 5B7:721.<sup>20</sup>

Im *Mengzi* steht das Zitat in folgendem Zusammenhang: Herzog Ying von Qi wollte seinen Förster mit einer Flagge zu sich heranwinken. Der Förster hatte sich aber geweigert, dieser Geste Folge zu leisten, da sie nicht den Riten entsprach, und war deshalb nicht zum Herzog gegangen. Konfuzius hatte sich über das Verhalten des Försters lobend geäußert.<sup>21</sup> Sein Kommentar aus dem *Mengzi* findet sich im *Hanshi waizhuan* in einem völlig anderen Zusammenhang. In einem Gespräch zwischen zwei Schülern heißt es:

子路與巫馬期薪於韞丘之下。陳之富人有虞師氏者，脂車百乘，觴於韞丘之上。子路與巫馬期曰：「使子無忘子之所知，亦無進子之所能，得此富，終身無復見夫子，子爲之乎？」巫馬期喟然仰天而

<sup>20</sup> Vgl. dazu Kapitel 3 „Konfuzius im *Mengzi*“, Seite 51.

<sup>21</sup> Vgl. auch *Zuozhuan* Zhao, 20; (ICS: B10.20.7).

嘆，闐然投鎌於地，曰：「吾嘗聞之夫子：『勇士不忘喪其元，志士仁人不忘在溝壑。』子不知予與？試予與？意者其志與？」子路心慚，故負薪先歸。.....

Zilu und Wuma Qi sammelten Feuerholz am Fuße des Hügels Yun. Unter den Reichen von Chen gab es einen Chu Shi mit hundert geschmückten Wagen, der ein Gelage auf dem Hügel Yu gab. Zilu sagte zu Wuma Qi: „Ohne zu vergessen, was du [bisher] weißt, [aber] auch ohne weiter Fortschritte zu machen, bei dem was du [bisher] kannst, wenn du diesen Reichtum erlangen könntest, würdest du es machen? Auch wenn du am Ende niemals zurückkehren könntest, um den Meister zu sehen?“ Wuma Qi blickte zum Himmel und seufzte, warf sein Bündel auf den Boden und sagte: „Ich habe einst den Meister sagen hören: ‚Ein mutiger Gelehrter vergisst niemals, dass er seinen Kopf verlieren könnte, während ein strebsamer Gelehrter und Mann der Menschlichkeit [praktiziert], nicht vergisst, dass [sein Ende] eine Rinne oder ein Graben sein wird. Kennst du mich nicht? Oder bringst du mich in Versuchung? Oder ist es deine eigene Intention?‘“ Zilu war beschämt, schulterte sein Feuerholz und kehrte als Erster zurück. ... HSWZ 2.26: 68.

Warum wird ein Konfuzius-Wort in zwei so unterschiedlichen Situationen zitiert? Kannte Han Ying die Stelle aus dem *Mengzi* und verwendete den Satz des Konfuzius trotzdem – oder gerade deswegen – in einem anderen Kontext? Oder wurden einzelne Worte des Konfuzius bis in die Han-Zeit hinein noch ohne anekdotischen Kontext verbreitet und die Verfasser unterschiedlicher Texte stellten diese Worte in einen erzählerischen Kontext?

Überraschend ist es, wenn man das *Shuoyuan* heranzieht. In diesem Text werden die Worte „ein mutiger Gelehrter vergisst niemals, dass er seinen Kopf verlieren könnte 勇士不忘喪其元“ Mengzi zugeschrieben.<sup>22</sup> Dies könnte ein Hinweis dafür sein, dass sich die Überlieferung zu dieser Zeit noch nicht gefestigt hatte. In der Literaturwissenschaft nennt man ein solches Phänomen Wanderanekdoten, also Erzähltexte, die in einem Werk dem einen Philosophen (oder Prominenten) in einem anderen Werk einem anderen Philosophen zugeschrieben werden. Im *Hanshi waizhuan* findet sich ein Beispiel dafür, dass ein Mengzi-Wort, das wir aus dem Text *Mengzi* kennen, hier dem Konfuzius zugeschrieben wird. So heißt es im *Hanshi waizhuan*:

舜生於諸馮，遷於負夏，卒於鳴條，東夷之人也。文王生於岐周，卒於畢郢，西夷之人也。地之相去也，千有餘里，世之相後也，千有餘歲，然得志行乎中國，若合符節。孔子曰：「先聖後聖，其揆一也。」詩曰：「帝命不違，至于湯齊。」

Shun wurde in Zhufeng geboren, er ging nach Fuxia und starb in Mingtiao. Er war ein Mann der östlichen Barbaren. König Wen wurde in Zhou am Berg Qi geboren und starb in Biying. Er war ein Mann der westlichen Barbaren. An Territorium lagen mehr als tausend Li zwischen ihnen. An Generationen lagen mehr als tausend Jahre zwischen ihnen. Aber sie erreichten ihren Willen in den zentralen Staaten. Das war so passend wie die zwei Hälften einer Medaille. Konfuzius sagte: „Die früheren und die späteren Weisen, ihre Maßstäbe waren dieselben.“ In den *Liedern* heißt es: „Die Befehle von Di waren nicht abwegig, bis zu Tang waren sie alle im Gleichmaß. HSWZ 3.29: 114.

<sup>22</sup> Vgl. *Shuoyuan* 4.20.

Im *Mengzi* findet sich exakt dieselbe Passage mit dem Unterschied, dass das abschließende Wort hier aus dem Mund des Meisters Meng zitiert wird.

Wir wissen heute nicht, was die eigentliche Ursache für solche Unterschiede ist. War es Absicht oder möglicherweise auch nur ein Versehen, ein bestimmtes Zitat unterschiedlichen „Meistern“ zuzuschreiben? Hat Han Ying den Text des *Mengzi* gekannt, aber dieses Wort dem Konfuzius absichtlich zugeschrieben? Vielleicht weil Konfuzius für ihn die größere Autorität war? Wurden solche Veränderungen vom Leser bemerkt? Oder handelte es sich um einen Sinnspruch, der in dieser Zeit noch „frei“ kursierte und vom Verfasser des einen Textes dem einen Meister, vom Verfasser eines anderen Textes einem anderen Meister zugeschrieben wurde?

Sowohl die drei Beispiele aus dem *Lunyu*, als auch die zwei Parallelen zum *Mengzi* verdeutlichen, dass das Überlieferungsgut um Konfuzius zwischen der Zhanguo- und der Han-Zeit einem Wandel unterlag.

Als Quelle für das *Hanshi waizhuan* können weder das *Lunyu* noch der *Mengzi* gewertet werden. Aus Texten, auf die sich ein Autor als Quellen bezieht, würde er mit großer Wahrscheinlichkeit den vollen Kontext und nicht nur einzelne Sätze übernehmen. Vielmehr lassen diese Beispiele auf etwas anderes schließen: Es gab einen großen Schatz an Worten (möglicherweise noch nicht einmal eindeutig aus der Schule des Konfuzius), aus denen sich die Autoren unterschiedlicher Texte bedienten. Sie schrieben diese Worte demjenigen Meister zu, der für diesen Text die Autorität war. Das Erzählgut um diese Worte herum schien sich noch nicht gefestigt zu haben, mehr noch, es schien so wandelbar gewesen zu sein, dass die Vermutung naheliegt, dass die Kompilatoren diese Geschichten eher erfanden, als dass sie den historischen Tatsachen entsprachen.

### 5.3 Konfuzius und seine Schüler

#### 5.3.1 Bezeichnungen für Konfuzius

Konfuzius ist die Figur, auf die im *Hanshi waizhuan* am häufigsten Bezug genommen wird. In fast allen Kapiteln des *Hanshi waizhuan* wird Konfuzius gleich häufig genannt (zwischen fünf- und zehnmal). Nur das 4. und das 10. Buch machen eine Ausnahme, in diesen Kapiteln finden sich nur zwei Passagen zu Konfuzius.

In den meisten dieser Anekdoten im *Hanshi waizhuan* wird Konfuzius als *Kongzi*, Meister Kong, bezeichnet. Vermehrt taucht aber auch die Bezeichnung Meister (*fuzi* 夫子) für ihn auf. In den früheren Texten findet sich der Begriff „Meister“ nur in Dialogen, beispielsweise zwischen zwei Schülern.<sup>23</sup> Nun wird Konfuzius auch in Anekdoten als *fuzi* bezeichnet. Im *Mengzi* findet sich das Wort *fuzi* über 40-mal, steht aber nur einmal tatsächlich in Verbindung mit Konfuzius. Im *Hanshi waizhuan* dagegen taucht der Name in 22 Passagen auf. Nur in acht Passagen sind damit andere Personen, wie Yan Ying oder Mengzi gemeint.<sup>24</sup> In diesen Fällen wird aber durch den Zusammenhang verdeutlicht, um wen es sich handelt. Wird in einer Passage nur von *fuzi* gesprochen, ist immer von Konfuzius die Rede. Zum Beispiel:

子夏讀《詩》已畢。夫子問曰：「爾亦何大於《詩》矣。」...

Zixia hatte die Lieder bis zu Ende gelesen. Der Meister fragte ihn: „Was kannst du über die Lieder sagen?“... HSWZ 2.29: 72.<sup>25</sup>

Zixia ist einer der engeren Schüler des Konfuzius, der auch im Kapitel *Zhongni dizi liezhuan* im *Shiji* erwähnt wird.<sup>26</sup> Konfuzius erwähnt im LY 3.8 lobend, dass man mit Zixia die Lieder diskutieren könne. Aufgrund dessen scheint es – zumindest für den Leser aus heutiger Sicht – deutlich zu sein, dass mit dem Begriff *fuzi* an dieser Stelle nur Konfuzius gemeint ist.

Häufig wird im *Hanshi waizhuan* ein Konfuzius-Wort aber auch nur mit den beiden Zeichen eingeleitet: „Der Meister sprach 子曰“. Zum Beispiel:

子曰：「不知命，無以為君子。」...

Der Meister sprach: „Wer nicht den Befehl des Himmels kennt, der kann nicht als ein Edler betrachtet werden.“ HSWZ 6.16.

Auch an dieser Stelle lässt einzig die uns heute bekannte Parallelstelle aus dem *Lunyu* vermuten, dass es sich bei *zi* um Konfuzius handelt:

孔子曰：「不知命，無以為君子也；不知禮，無以立也；不知言，無以知人也。」

Konfuzius sprach: „Wer nicht den Befehl des Himmels kennt, der kann nicht wie ein Edler betrachtet werden. Wer die Riten nicht kennt, der kann nicht gefestigt sein. Wer die Worte nicht kennt, der kann die Menschen nicht kennen!“ LY 20.3.

In einem weiteren Beispiel lässt sich aufgrund des Inhalts vermuten, dass mit *zi* Konfuzius gemeint sei:

<sup>23</sup> Vgl. z.B. *Mengzi* 2A2: 217.

<sup>24</sup> In 6.14 steht der Begriff *fuzi* eindeutig für Mengzi, in HSWZ 9.10; 10.17; 10.20 steht der Name für Yan Ying.

<sup>25</sup> Im weiteren Verlauf dieses Lehrgesprächs wird Konfuzius noch ein zweites Mal als *fuzi* und einmal als *Kongzi* bezeichnet.

<sup>26</sup> *Shiji*: 67.2202–3.

子曰：「不學而好思，雖知不廣矣。學而慢其身，雖學不尊矣。不以誠立，雖立不久矣。誠未著而好言，雖言不信矣。美材也，而不聞君子之道，隱小物以害大物者，災必及身矣。」...

Der Meister sagte: „Nichts zu lernen und trotzdem gerne nachzudenken, selbst wenn man [schon] Wissen hat, so wird es damit nicht weit sein. Wenn einer lernt, aber seinen Körper vernachlässigt, selbst wenn er lernt, ist das nicht respektabel. Ohne dem, auch wenn man eine Stellung errungen hat, dann wird diese Stellung nicht von langer Dauer sein. Wahrhaftig zu sein, das aber nicht zeigen zu können, selbst wenn er gute Worte [wählt], wird man den Worten nicht vertrauen. Einer der schön[geistiges] Talent hat, aber nicht auf den Weg eines Edlen hört, bleibt dem Geringen verborgen und schadet damit denjenigen, die Großes vollbringen wollen. Unheil wird mit Sicherheit über ihn kommen“...*HSWZ* 6.9: 212.

Das Lernen ist für Konfuzius – so wie er im *Hanshi waizhuan* dargestellt wird – eine Kardinaltugend. So erinnert dieses Wort auch an die Stelle aus LY 1.1., in der es heißt: „Lernen und fortwährend üben, ist das nicht auch befriedigend?“

Sehr selten wird Konfuzius im *Hanshi waizhuan* bei seinem Mannesnamen Zhongni genannt. Gerade in vier der insgesamt 60 Passagen ist von ihm als Zhongni die Rede.<sup>27</sup> Der Namen Kong Qiu taucht im *Hanshi waizhuan* nur an einer Stelle auf. In diesem Fall sprechen Dritte über Konfuzius.<sup>28</sup>

An diesen Beispielen zeigt sich, dass die Verwendung von Konfuzius' Namen im Laufe der Jahrhunderte eine Veränderung erfahren hat. Im *Zuozhuan* war noch deutlich häufiger der Mannesnamen des Konfuzius Zhongni zu finden. Auch der Name Kong Qiu war in Anekdoten verwendet worden. Im *Hanshi waizhuan* stehen nun deutlich ehrenvolle Bezeichnungen wie *fuzi* oder *zi* für Konfuzius, der Name Zhongni wird kaum mehr in Anekdoten verwendet.

### 5.3.2 Die Schüler des Konfuzius

Ein weiterer Unterschied zu früheren Texten ist die Darstellung des Konfuzius als Lehrer. Aus Sicht der Leser heute scheint es wesentlich zu sein, dass Konfuzius Lehrer war und viele Schüler um sich hatte. Aus dem *Lunyu* und *Shiji* kennen wir viele Lehrgespräche, das *Kongzi jiaoyu* zeichnet eindeutig das Bild des Lehrers. Allerdings ist im *Zuozhuan* oder *Mengzi* nur wenig von Konfuzius' Schülern zu lesen. Auch die Gattung des Lehrgesprächs taucht in beiden Werken kaum auf. Konfuzius wird in diesen Werken also kaum als Lehrer dargestellt.

<sup>27</sup> Vgl. *HSWZ* 1.19, 4.22, 5.28, 8.14.

<sup>28</sup> *HSWZ* 9.18. Hier heißt es: „...Gubu Ziqing fragte Zigong: ‚Wer ist das?‘ Zigong antwortete: ‚Er ist mein Lehrer. Kong Qiu aus Lu!‘“

Es scheint, als sei für diese Werke die Darstellung des Konfuzius als Lehrer nicht wichtig gewesen.

Anders im *Hanshi waizhuan*: Hier wird Konfuzius eindeutig als Lehrer dargestellt. An mehreren Stellen heißt es, dass er Schüler (*dizi* 弟子 bzw. *menren* 門人) unterrichtet habe. Am häufigsten werden in Verbindung mit Konfuzius die Schüler Zigong, Zilu und Zixia genannt. Yan Yuan – der eine herausragende Stellung im *Lunyu* als Konfuzius' Lieblingsschüler genießt – wird in diesem Text ebenfalls öfters erwähnt – auch hier scheint er der Lieblingsschüler des Konfuzius zu sein. In zwei Lehrgesprächen befragt Konfuzius Zilu, Zigong und Yan Yuan über ihre Wünsche. In beiden Fällen gibt nur Yan Yuan eine Antwort, die das Lob des Meisters verdient. An einer anderen Stelle stellt Yan Yuan eine Frage an Konfuzius. Der Meister ist so hingerissen vom Inhalt dieser Frage, dass er seine Antwort mit den Worten: „Bravo Hui“ beginnt.<sup>29</sup> Ein solcher Ausruf der Begeisterung findet sich im *Hanshi waizhuan* für keinen anderen Schüler des Konfuzius. Da Yan Yuan weder im *Zuozhuan* noch im *Mengzi* erwähnt wird, scheint es, als habe sich die Tradition, dass Yan Yuan Konfuzius' Lieblingsschüler war, erst in der Han-Zeit entwickelt. Yan Yuan wird kaum in einem früheren Text genannt, und auch in der Überlieferungstradition scheint er keine besonders wichtige Rolle gespielt zu haben. Nur an einer Stelle im *Xunzi* heißt es, dass Zhongni und Yan Yuan von ihrer Generation nicht gebraucht wurden, obwohl beide intelligente Männer waren.<sup>30</sup> Wann und auch innerhalb welcher Überlieferungsrichtung sich die Tradition, dass Yan Yuan dem Meister am nächsten stand, entwickelt hat, lässt sich nicht befriedigend klären.

Der Schüler Zixia steht im *Hanshi waizhuan* eng mit dem *Buch der Lieder* in Verbindung. An drei Stellen wird er mit einer Frage zu den *Liedern* zitiert. Zum Beispiel:

子夏問《詩》，學一以知二。孔子曰：「起予者，商也。始可與言《詩》已矣！」

Zixia fragte nach den *Liedern*, er lernte einen Teil, um damit zwei zu kennen. Konfuzius sagte: „Wenn jemand die Bedeutung herausbringt, dann ist es Shang. Nun kann ich anfangen, über die Lieder mit ihm zu diskutieren.“ HSWZ 3.15: 98–9.

An einer anderen Stelle heißt es, dass Zixia die Lieder zu Ende gelesen hatte,<sup>31</sup> und in einem weiteren Lehrgespräch diskutiert Konfuzius mit ihm das Guofeng-Sektion des *Shijing*.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> HSWZ 10.19: 358.

<sup>30</sup> Vgl. *Xunzi*: 27.112.

<sup>31</sup> HSWZ 2.29: 72.

<sup>32</sup> HSWZ 5.1: 164.



Zigong hingegen wird im *Hanshi waizhuan* häufig als Konfuzius' Begleiter auf Reisen dargestellt. An mehreren Stellen heißt es, dass er die Zügel in der Hand hielt. Er wird elfmal in Lehrgesprächen erwähnt.

In den bisherigen Texten war aufgefallen, dass Zengzi nicht in Verbindung mit Konfuzius stand und sogar selbst als Lehrer dargestellt wurde. Im *Hanshi waizhuan* findet sich die eine Anekdote, die Zengzi in Bezug zu Konfuzius darstellt. Es heißt:

昔者孔子鼓瑟，曾子子貢側門而聽。曲終，曾子曰：「嗟乎！夫子瑟聲殆有貪狼之志，邪僻之行，何其不仁趨利之甚？」子貢以爲然，不對而入。夫子望見子貢有諫過之色，應難之狀，釋瑟而待之。子貢以曾子之言告。子曰：「嗟乎！夫參，天下賢人也，其習知音矣。鄉者丘鼓瑟，有鼠出游，狸見於屋...而避，厭目曲脊，求而不得。丘以瑟淫其音。參以丘爲貪狼邪僻，不亦宜乎！」

Einst spielte Konfuzius auf der Zither. Zengzi und Zigong lauschten an der Tür. Als das Stück zu Ende war, sagte Zengzi: „Ach! Die Zither des Meisters hat etwas, das klingt wie die Gedanken eines gierigen Wolfes und sein niederträchtiges Handeln. War [sein Spiel] nicht ohne Menschlichkeit und eilte es nicht zum Höhepunkt des Erfolgs?“ Zigong dachte das Gleiche und ging [zu Konfuzius] hinein, ohne zu antworten. Der Meister sah Zigong, der eine Mine aufsetzte, als wolle er ihn wegen einer Übertretung ermahnen. Er legte die Zither beiseite und wartete darauf, dass er [sprechen würde]. Zigong wiederholte Zengzis Worte. Der Meister sagte: „Ach! Der gute Shen, er ist ein Würdiger unter dem Himmel. Er übt sich darin, die Musik zu kennen. Als ich gerade auf der Zither spielte, kam eine Ratte heraus und rannte umher. Eine Katze erschien im Zimmer... [und die Ratte] flüchtete. Ihre Augen waren mit Hass erfüllt, sie versuchte sie zu fangen, aber schaffte es nicht. Ich habe deshalb auf meiner Zither die Töne liederlich klingen lassen. Wenn Shen meinte, ich hätte gespielt wie ein gieriger Wolf, war das [dann] nicht angemessen?“ *HSWZ* 7.26: 269.

An dieser Stelle scheint Konfuzius sich positiv über Zhen Shen zu äußern. Allerdings ist das nur eine von zwei Anekdoten im *Hanshi waizhuan*, in der Konfuzius und Zengzi zusammen erwähnt werden. In der zweiten Anekdote wird Konfuzius berichtet, dass Zengzi von seinem Vater geschlagen worden war. Als der Vater fertig war, hatte Zengzi seinen Vater angeblich demütig gefragt, ob er sich beim Schlagen nicht verletzt habe. Konfuzius ist über das Verhalten des Zengzi so entrüstet, dass er seinen Schülern befiehlt, Zengzi nicht mehr einzulassen.<sup>33</sup> Ansonsten wird Zengzi nicht in Verbindung mit Konfuzius genannt. An zwei weiteren Stellen ist Zengzi im Gespräch mit Schülern des Konfuzius. Doch an beiden Stellen scheint es, als ob er Zigong bzw. Zixia eine Lehre erteilen würde.<sup>34</sup> In einem weiteren Abschnitt spricht Zilu über ihn. Er nennt Zengzi in einer Reihe mit Helden wie Bigan, Boyi und Shuqi. Lobend sagt er über Zengzi, dass er lieber die Armut vorgezogen hätte, als einem Herrn zu dienen, der nicht rechtlich war.<sup>35</sup> Trotz des oben zitierten Lehrgesprächs, in dem aber Konfuzius noch nicht einmal mit Zengzi direkt kommuniziert, scheint es auch im *Hanshi*

<sup>33</sup> Vgl. *HSWZ* 8.25: 296.

<sup>34</sup> Vgl. *HSWZ* 2.9: 41 und 9.25: 329–330.

<sup>35</sup> Vgl. *HSWZ* 2.25: 67.

*waizhuan* – ähnlich wie in den zuvor untersuchten Texten – eher zweifelhaft, ob Zengzi tatsächlich ein Schüler des Konfuzius war. Insgesamt finden sich im *Hanshi waizhuan* mehr Anekdoten über Zengzi, die ihn nicht in Verbindung mit dem Meister zeigen.

#### 5.4 Darstellung des Konfuzius

Im *Hanshi waizhuan* finden sich neun Anekdoten, 13 Worte, acht Exempla, 19 Lehrgespräche und fünf Gespräche mit Herrschern. Zählt man Lehrgespräche und Herrschergespräche mit zu den szenischen Darstellungen, dann ist im *Hanshi waizhuan* deutlich mehr Erzählstoff über Konfuzius als einzelne Worte und Exempla. In anderen Texten, wie zum Beispiel im *Zuozhuan*, hatten dagegen Worte bzw. die Exempla des Konfuzius überwogen, im *Hanshi waizhuan* scheint die szenische Darstellung in den Vordergrund zu rücken.<sup>36</sup>

Für das Anwachsen des Erzählstoffes über Konfuzius ab der Han-Zeit könnte es ähnliche Gründe geben, wie für das Anwachsen des Erzählstoffes in der Bibel: Einige, wenn auch nicht alle, der überlieferten Worte und Lehrgespräche könnten durchaus auf einen historisch belegbaren Lehrer namens Konfuzius zurückgehen, die dann von Generation zu Generation weitergegeben wurden. Diese Worte unterlagen sicher einem gewissen Wandel, möglicherweise auch einer Anpassung an politische Umstände und wurden bestimmt auch von verschiedenen Schulrichtungen unterschiedlich geprägt. Doch ursprünglich könnten diese Worte durchaus einen authentischen Charakter gehabt haben. Anekdoten dagegen entstehen häufig erst später, wenn eine Person bereits einen bestimmten Bekanntheitsgrad erreicht hat und man ihr einige Charaktereigenschaften zuschreiben möchte, um sie für Zuhörer, die einige Generationen später kaum noch eine Vorstellung von diesem Menschen haben, plastischer zu machen. Das mag der Grund sein, warum Anekdoten über Konfuzius zunehmen, je später ein Text nach seinem Tod geschrieben worden ist.

##### 5.4.1 Lehrgespräche

Lehrgespräche funktionieren in den meisten Texten nach folgendem Muster: Ein Schüler fragt Konfuzius etwas und der Meister gibt dazu eine ausführliche Antwort. Solche Gespräche finden sich häufig im *Xunzi*, aber auch im *Hanshi waizhuan*.

---

<sup>36</sup> Im *Zuozhuan* waren es vergleichsweise neun Anekdoten gegenüber 26 Worten; im *Mengzi* nur fünf Anekdoten im Vergleich zu 29 Worten. Herrschergespräche finden sich in beiden Werken nicht. Im *Xunzi* wird Konfuzius bereits lebendiger dargestellt. Hier finden sich elf Konfuzius-Worte gegenüber fünf Anekdoten, 13 Lehrgesprächen und neun Gespräche mit Herzog Ai.

Neben diesen einfachen Formen des Lehrgesprächs steht im *Hanshi waizhuan* die Verknüpfung zwischen einem Lehrgespräch und Erzählstoff. Häufig wird den Dialogen eine szenische Handlung vorweggestellt, die erst zum Thema des eigentlichen Gesprächs führt.

Zum Beispiel heißt es:

荆伐陳，陳西門壞，因其降民使修之，孔子過而不式。子貢執轡而問曰：「禮、過三人則下，二人則式。今陳之脩門者眾矣，夫子不爲式，何也？」孔子曰：「國亡而弗知，不智也；知而不爭，非忠也；亡而不死，非勇也。脩門者雖眾，不能行一於此，吾故弗式也。」...

Jing griff Chen an. Das westliche Tor von Chen wurde zerstört. Deshalb wurde das unterworfenen Volk dorthin geschickt, um es zu reparieren. Konfuzius kam [daran] vorbei, verbeugte sich aber nicht. Zigong, der die Zügel in der Hand hielt, fragte: „In den Riten heißt es, wenn man an drei Menschen vorbeifährt, sollte man [vom Wagen] absteigen, wenn man an zwei Menschen vorbeikommt, dann sollte man sich [zumindest] verbeugen. Die nun in Chen das Tor repariert haben, waren zu mehreren, [doch] der Meister hat sich nicht verbeugt. Wie verhält es sich damit?“ Konfuzius sagte: „Wenn ein Land zugrunde geht und man [es] nicht weiß, dann ist das nicht weise. Wenn man etwas weiß, aber nicht [darum] kämpft, dann ist das nicht loyal. Wenn etwas zerstört wird, man aber nicht [im Kampfe] stirbt, dann ist das nicht mutig. Die dort das Tor repariert haben, auch wenn sie mehrere waren, so konnten sie doch nicht eines davon umsetzen. Deswegen habe ich mich nicht verbeugt.“ *HSWZ* 1.12: 14.<sup>37</sup>

Die Einleitung stellt das Lehrgespräch zwischen Konfuzius und Zigong in einen historischen Zusammenhang, der auch an anderer Stelle belegt ist. Jing 荆 ist eine andere Bezeichnung für den Staat Chu 楚. Das *Zuozhuan* vermerkt für das 9. Jahr des Herzogs Ai, dass Chu Chen angriff, weil Chen nach Wu vorgedrungen war.<sup>38</sup> Über die Zerstörung des Tores findet sich allerdings nichts. Mit einer solchen Exposition wird das Gespräch „historisch“ fassbar (und lässt sich dadurch sogar datieren) und klingt womöglich für die Leser (oder auch Zuhörer) glaubhafter. Eine solche historische Verortung eines Gesprächs gibt es weder im *Mengzi* noch im *Xunzi*. Erst im *Hanshi waizhuan* findet sich diese Form, dass eine historische Episode dem Lehrgespräch vorangestellt wird.

Das Lehrgespräch beginnt mit einer Frage von Zigong. Er möchte wissen, warum sich der Meister nicht vor den Leuten am Wegesrand verbeugt habe. Der eigentliche Inhalt dieses Dialogs ist das Konfuzius-Wort über das Verhalten des Volks angesichts kriegerischer Gefahr. Konfuzius plädiert dafür, seine Stadt bis auf den Tod zu verteidigen und nicht anschließend die Schäden zu flicken. Das Konfuzius-Wort „Wenn ein Land zugrunde geht und man [es] nicht weiß, dann ist das nicht weise. Wenn man etwas weiß, aber nicht [darum] kämpft, dann ist das nicht loyal. Wenn etwas zerstört wird, man aber nicht [im Kampfe] stirbt, dann ist das

<sup>37</sup> Eine Parallele zu diesem Gespräch findet sich im *Shuoyuan* 4.4. Hier heißt es, dass Chu Chen angegriffen habe.

<sup>38</sup> *Zuozhuan* Ai, 9 (*ICS*: 12.9.3). Mehr vermerkt das *Zuozhuan* nicht zu dieser Episode.

nicht mutig. 國亡而弗知，不智也；知而不爭，非忠也；亡而不死，非勇也。“ ist im Prinzip auch ohne den Kontext verständlich. Es ist weder von der historischen Einleitung noch von der Frage des Zigong abhängig. Kann es sein, dass hier der erzählerische Rahmen erst später entstanden ist?

Ein weiteres Beispiel zu dieser These ist folgendes Lehrgespräch:

孔子行，簡子將殺陽虎，孔子似之，帶甲以圍孔子舍。子路慍怒，奮戟將下。孔子止之曰：「由！何仁義之寡裕也。夫《詩》《書》之不習，禮樂之不講，是丘之罪也。若吾非陽虎而以我為陽虎，則非丘之罪也。命也！我歌子和若。」子路歌，孔子和之，三終而圍罷。...

Konfuzius war auf eine Reise gegangen, als Jianzi dabei war Yang Hu zu töten. Konfuzius sah ihm ähnlich und [Jianzi] umkreiste Konfuzius mit seinen Truppen. Zilu war wütend und schwang seine Lanze und war dabei hinab [zu rennen]. Konfuzius hielt ihn zurück und sagte. „You! Warum fehlt es dir so sehr an Menschlichkeit und Rechtlichkeit. Wenn die Lieder und die Urkunden nicht geübt werden, dann prägen sich die Riten und die Musik nicht ein. Das ist mein Fehler. Auch wenn ich nicht Yang Hu bin, dann halten sie mich für Yang Hu. Das ist nicht mein Fehler. Das ist Schicksal. Ich werde mit dir singen.“ Zilu sang und Konfuzius sang mit ihm. Als sie drei Strophen gesungen hatten, war die Umzingelung vorüber ... HSWZ 6.21.

Auch hier beginnt das Lehrgespräch mit einer historischen Begebenheit – der Umzingelung von Kuang. Eine Andeutung darauf, dass Konfuzius in Kuang umzingelt wurde, findet sich z.B. zweimal im *Xunzi*, allerdings fehlt an beiden Stellen jegliches Erzählgut zu dieser Episode.<sup>39</sup> Im *Xunzi* steht nur knapp: Konfuzius wurde in Kuang umzingelt 孔子拘匡. Möglicherweise könnte dies bedeuten, dass es sich bei der Umzingelung des Konfuzius in Kuang, zumindest in der Zeit, in der der *Xunzi* zusammengestellt worden ist, um eine relativ bekannte Begebenheit gehandelt hat, da im Text nichts weiter zu den Gründen, warum Konfuzius umzingelt wurde, erwähnt werden muss. Im *Hanshi waizhuan* werden die Gründe, warum Konfuzius umzingelt wurde, erzählt. Möglicherweise deshalb, weil es dem Leser (oder Zuhörern) dieser Zeit nicht mehr genügte, nur das Wort *kuang* zu hören, um den Kontext zu verstehen. Vielleicht war die Geschichte, in Vergessenheit geraten, und musste daher schriftlich fixiert werden.

Wie in dem oben untersuchten Lehrgespräch ist der eigentliche Kern der Episode ein Konfuzius-Wort: „Wenn die Lieder und die Urkunden nicht geübt werden, dann prägen sich die Riten und die Musik nicht ein 夫《詩》《書》之不習，禮樂之不講.“ Auch hier steht das Konfuzius-Wort nicht in Zusammenhang mit der Umzingelung von Kuang. Es wäre auch ohne die Anekdote zu verstehen. Nur der abschließende Erzählstoff, dass Konfuzius

<sup>39</sup> An zwei Stellen heißt es, dass Konfuzius in Kuang aufgelauert wurde 孔子拘匡. An beiden Stellen werden aber die Umstände dazu nicht berichtet; auch folgt im *Xunzi* kein Lehrgespräch. Vgl. *Xunzi* 26.6 und 32.

zusammen mit Zilu gesungen haben soll, bringt die Geschichte von Kuang mit dem Konfuzius-Wort in eine sinnvolle Verbindung. Zilu wollte sich erst mit Waffengewalt gegen die Angreifer wehren, aber nachdem Konfuzius ihn belehrt und schließlich mit ihm ein Lied gesungen hatte, waren die bewaffneten Soldaten abgezogen.

Anders als in den bisher untersuchten Konfuzius-Stellen findet sich hier im *Hanshi waizhuan* ein überraschend klarer Aufbau einer Anekdote mit Exposition, Mittelteil und Schluss. Im Kern eines solch „szenischen“ Lehrgesprächs steht ein Konfuzius-Wort, das auch unabhängig von der szenischen Einleitung existieren könnte. Dies ist im *Hanshi waizhuan* nicht nur bei den beiden zitierten Beispielen so, sondern für ein solches Phänomen lassen sich weitere Beispiele in dem Text finden. Dies weckt einen Verdacht: Könnte es sein, dass die Worte des Konfuzius auch ohne das Erzählgut überliefert wurden und das Erzählgut in einem späteren Stadium dazugekommen ist? War das Erzählgut möglicherweise veränderbar? Diese These soll im folgenden Kapitel in Bezug auf das *Lunyu* eine Bestätigung erhalten.

#### 5.4.2 Schwierigkeiten zwischen Chen und Cai

In den Anekdoten, die im *Hanshi waizhuan* über Konfuzius zu finden sind, kann man insgesamt feststellen, dass der Meister wesentlich farbiger und lebendiger dargestellt wird, als in den zuvor untersuchten Texten. Das zeigt auch die Passage zu Chen und Cai, die sich in einer Version ebenfalls im *Hanshi waizhuan* findet:

孔子困於陳蔡之間，即三經之席，七日不食，藜羹不糝，弟子有飢色，讀《書》習禮樂不休。子路進諫曰：「爲善者，天報之以福。爲不善者，天報之以禍。今夫子積德累仁，爲善久矣。意者尚有遺行乎，奚居之隱也？」孔子曰：「由來！汝小人也，未講於論也。居，吾語汝。子以知者爲無罪乎，則王子比干何爲刳心而死？子以義者爲聽乎，則伍子胥何爲抉目而懸〔於〕吳東門？子以廉者爲用乎，則伯夷叔齊何爲餓於首陽之山？子以忠者爲用乎，則鮑叔何爲而不用？葉公子高終身不仕，鮑焦抱木而泣，子推登山而燔？故君子博學深謀，不遇時者衆矣。豈獨丘哉？賢不肖者材也。遇不遇者時也。今無有時，賢安所用哉？故虞舜耕於歷山之陽，立爲天子，〔則〕其遇堯也。傳說負土而版築，以爲大夫，其遇武丁也。伊尹故有莘氏僮也，負鼎操俎調五味，而立爲相，其遇湯也。呂望行年五十，賣食〔於〕棘津，〔行〕年七十，屠於朝歌，九十乃爲天子師，則〔其〕遇文王也。... 伍子胥前功多，後戮死，非〔其〕知有盛衰也，前遇闔閭，後遇夫差也。夫驥罷鹽車，此非無形容也，莫知之也。使驥不得伯樂，安得千里之足？... 先知禍福之終始，而心無惑焉。故聖人隱居深念，獨聞獨見。夫舜亦賢聖矣，南面而治天下，惟其遇堯也。使舜居桀紂之世，能自免於刑戮之中，則爲善矣，亦何位之有？桀殺關龍〔逢〕〔逢〕，紂殺王子比干，當此之時，豈關龍〔逢〕〔逢〕無知，而王子比干不慧乎哉？此皆不遇時也。故君子務學，脩身端行而須其時者也。子無惑焉。」...

Konfuzius [und seine Schüler] hatten Schwierigkeiten zwischen Chen und Cai.<sup>40</sup> Sie saßen auf der „Drei-Klassiker-Matte“ und hatten [bereits] sieben Tage nichts gegessen. Sie hatten Suppe aus

<sup>40</sup> Hier heißt es aber im Gegensatz zu *Xunzi* nicht, dass Konfuzius in südlicher Richtung nach Chu unterwegs war. Dafür findet sich eine andere Anekdote (*HSWZ* 1.3:2), die besagt, dass Konfuzius auf dem Weg nach Süden, nach Chu, war. Diese hat allerdings nichts mit den Schwierigkeiten von Chen und Cai zu tun.

Gänsefuß ohne Einlage, die Schüler machten hungrige Gesichter, lasen in den Urkunden und übten die Riten und die Musik ein ohne zu rasten. Zilu trat vor und erhob Widerrede: „Der Himmel vergilt denen, die Gutes tun, mit Glück und denen, die Böses tun, mit Unheil. Nun habt Ihr, Meister, Tugend gesammelt und Menschlichkeit angehäuft und das Gute lange Zeit praktiziert. Gibt es da immer noch etwas, was Ihr übrig gelassen habt zu tun? Warum geratet ihr [jetzt] in solche Not?“ Konfuzius sagte: „Komm You, du bist ein Kleingeist, ohne jedes Verständnis für Diskussion. Setz dich, ich werde es dir erklären. Meinst du, dass jene, die weise sind, niemals bestraft werden? Doch warum wurde dann Prinz Bigan das Herz herausgeschnitten und er starb? Du meinst, dass man auf diejenigen hört, die rechtschaffen sind. Doch warum hat man dann Wu Zixu die Augen ausgerissen und ihn am östlichen Stadttor von Wu aufgeknüpft? Meinst du, dass diejenigen, die bescheiden sind, Anstellung finden? Warum mussten dann Boyi und Shuqi am Berg Shouyang Hunger leiden? Du meinst, dass die, die loyal sind, immer eine Anstellung finden. Warum fand Bao Shu [dann] keine Anstellung? [Warum] nahm Zigao, der Herzog von Ye, am Ende kein Amt an? [Warum] umarmte Bao Jiao einen Baum und weinte? [Warum] stieg [Jie] Zitui auf einen Berg und wurde verbrannt? Deshalb: Edle, die weit gebildet sind und tiefe Pläne haben und trotzdem nicht auf die richtige Zeit treffen, gibt es viele. Wie wäre ich der Einzige? Ob einer tüchtig ist oder untauglich, das hängt von [seinem] Talent ab. Ob es einer gut trifft oder nicht, das hängt von der rechten Zeit ab. Nun, ohne [auf] die rechte Zeit [zu treffen], welchen Nutzen hat ein Weiser da? Deshalb: [obwohl] Shun [das Feld] am nördlichen Bergrücken des Li-Berges pflügte, wurde er, nachdem er Yao getroffen hatte, als Sohn des Himmels installiert. Obwohl Fu Yue Erde getragen und Planken gebaut hatte, wurde er, nachdem er Wu Ding getroffen hatte, zum Würdenträger. Yi Yin war ursprünglich Diener der Familie Xin, er trug die Dreifüße, hielt das Opferfleisch und er bereitete die fünf Geschmacksrichtungen zu. Er wurde dann als Kanzler installiert, nachdem er auf Tang getroffen war. Als Lü Wang 50 Jahre alt war, verkaufte er Speisen in Jijin, als er 70 Jahre alt war, war er Metzger in Chaoge, mit 90 Jahren war er Lehrer des Sohnes des Himmels. [Und das] weil er auf König Wen getroffen war. ... Wu Zixu hatte große Verdienste; später wurde er hingerichtet und öffentlich zur Schau gestellt. Das geschah nicht etwa, weil sein Wissen sich vergrößert hatte, [sondern] zuerst war er auf Helü getroffen, später dann war er auf Fuchai getroffen. Nun, wenn ein vollblütiges Pferd bis zur Erschöpfung vor einen Salzkarren gespannt wird, dann nicht, weil es nicht das Aussehen [eines guten Pferdes] hat, sondern weil es keiner erkennt. Wenn ein vollblütiges Pferd nicht Bo Le erreicht, wie kann es dann tausend Li weit laufen?...

Zuerst musst du den Anfang und das Ende von Unglück und Glück kennen, dann wird dein Herz ohne Zweifel sein. Deshalb lebt der Weise im Verborgenen in tiefen Gedanken. Allein lauscht er, allein betrachtet er. Nun, Shun war sicherlich ein weiser, heiliger Mann. Aber dass er nach Süden blickte und das Reich regierte, das lag nur an seinem Treffen mit Yao. Hätte Shao in der Generation von Zhou und Jie gelebt, hätte er gut gehandelt, wenn er [allein] Strafen und Hinrichtung hätte vermeiden können. Aber hätte er [in dieser Zeit] ein Amt innegehabt? Jie tötete Guan Longfeng, und Zhou tötete den Prinzen Bigan. Entsprechend ihrer Zeit, fehlte es Guan Longfeng etwa an Wissen oder war Prinz Bigan nicht klug [genug]? Sie alle trafen [bloß] nicht auf die rechte Zeit. Deswegen ist der Edle [stets] bemüht zu lernen, er pflegt seinen Körper und korrigiert sein Verhalten und wartet auf seine Zeit. Du solltest dich davon nicht beirren lassen ...“ *HSWZ* 7.6: 242–6.

Die Einleitung im *Hanshi waizhuan* zu diesem Lehrgespräch weist Parallelen zum *Xunzi* auf. Konfuzius und seine Schüler sind in Schwierigkeiten zwischen den Orten Chen und Cai – sowohl im *Xunzi* als auch im *Hanshi waizhuan* wird mit keinem Wort berichtet, warum die Gruppe dort in Schwierigkeiten geraten ist. Seit sieben Tagen hatten sie nichts zu essen, nur eine Suppe aus Gänsefuß. Der Unterschied zwischen diesem Text und dem *Xunzi* ist allein, dass es im *Hanshi waizhuan* heißt, dass die Schüler auf einer „Drei-Klassiker-Matte“ saßen und im *Shujing* lasen und die Riten und die Musik einübten.

Auch die Wortwahl, mit der dann das eigentliche Lehrgespräch eingeleitet wird, unterscheidet sich von *Xunzi*. Während Zilu in der Version im *Xunzi* nach vorne tritt und dem Konfuzius eine Frage stellt (子路進問之), heißt es im *Hanshi waizhuan*, dass Zilu Widerrede erhob (子路進諫曰). Dies scheint nur ein kleiner sprachlicher Unterschied zu sein, aber trotzdem zeigt sich eine Entwicklung, die sich in den etwas späteren Versionen noch verstärkt. Im *Shiji*, das 40 bis 50 Jahre später geschrieben wurde, ist die Formulierung: Zilu sah verärgert aus und sagte (子路慍見曰). Die Formulierungen scheinen dramatischer zu werden, je später die Anekdote wiedergegeben wird. Im Laufe der Zeit tritt das erzählerische Element also stärker hervor.

Die Worte des Zilu sind nahezu identisch. Er fragt in beiden Versionen der Anekdote, warum der Meister in eine solch schlimme Situation kommen kann, wenn doch der Himmel diejenigen belohnt, die Gutes tun, und diejenigen bestraft, die sich schlecht verhalten. Sowohl im *Xunzi* als auch im *Hanshi waizhuan* antwortet Konfuzius, dass ein Weiser den richtigen Zeitpunkt treffen muss, um erfolgreich zu sein. An dieser Stelle stimmen die beiden Versionen auch sprachlich nahezu miteinander überein. Im *Xunzi* heißt es:

夫遇、不遇者，時也；賢、不肖者，材也。君子博學、深謀不遇時者多矣。由是觀之，不遇世者眾矣，何獨丘也哉！

Ob es einer gut trifft oder nicht, das hängt von der [richtigen] Zeit ab; ob einer tüchtig ist oder untauglich, das hängt von [seinem] Talent ab. Von den Edlen, die weit gebildet sind und tiefe Pläne haben und trotzdem nicht auf die richtige Zeit treffen, gibt es viele. You, von [diesem Standpunkt aus] gesehen heißt das: Es gibt viele, die nicht die richtige Generation antreffen. Wie wäre ich der Einzige? *Xunzi* 28.8:526.

Im *Hanshi waizhuan*:

故君子博學深謀，不遇時者眾矣。豈獨丘哉？賢不肖者材也。遇不遇者時也。

Deshalb: Edle, die weit gebildet sind und tiefe Pläne haben und trotzdem nicht auf die richtige Zeit treffen, gibt es viele. Wie wäre ich der Einzige? Ob einer tüchtig ist oder untauglich, das hängt von [seinem] Talent ab. Ob es einer gut trifft oder nicht, das hängt von der rechten Zeit ab. *HSWZ* 7.6.

Allerdings vollzieht Konfuzius, so wie im *Xunzi* das Gespräch wiedergegeben wird, nach dieser Passage, die sich mit dem richtigen Zeitpunkt beschäftigt, argumentativ eine Wende: Konfuzius stellt sich im zweiten Teil des Gesprächs in Beziehung zu den fünf Hegemonen und meldet scheinbar politische Ambitionen an. Im *Hanshi waizhuan* gibt es innerhalb der Argumentation keinen solch auffälligen Bruch. Daher wirkt der Dialog zwischen Konfuzius und Zilu im *Hanshi waizhuan* vollständiger und runder. Das Thema – dass der Edle auf die rechte Zeit treffen muss – wird bis zum Schluss durchgehalten. Neben der Reihe der

erfolglosen Helden werden nun viele Helden des Altertums genannt, die auf die rechte Zeit trafen und dann politisch erfolgreich waren. Deutlich tritt das Argument hervor, dass man Förderer braucht, um sein Ziel zu erreichen. Aber gleichzeitig wird auch betont, dass das Schicksal letztendlich entscheidet, wer seine Ziele erreicht und wer nicht. Konfuzius schließt das Gespräch mit folgenden Worten ab:

故君子務學，脩身端行而須其時者也

Deswegen ist der Edle [stets] bemüht zu lernen, er pflegt seinen Körper und korrigiert sein Verhalten und wartet auf seine Zeit. *HSWZ* 7.6.

Der Schwerpunkt dieser Anekdote im *Hanshi waizhuan* liegt auf dem Lernen. Konfuzius motiviert die Schüler, auch in der Zeit der Niederlage beim Lernen nicht nachzulassen. Damit schließt in dieser Darstellung das Fazit des Konfuzius wieder an den Anfang an, in dem es heißt, dass die Schüler trotz ihres Hungers weiter die Riten und die Musik lernten und das *Buch der Urkunden* studierten. In diesem Punkt hatte sich ja die Einleitung von der im *Xunzi* unterschieden.

Wir wissen nur wenig über das Umfeld, in dem das *Hanshi waizhuan* entstanden ist. Allerdings scheint es sich beim *Hanshi waizhuan* um ein Lehrbuch zu den Liedern zu handeln. Hightower schreibt:

The HSWC [*Hanshi waizhuan*] is the textbook of the Han School, being a collection of illustrative examples of the *Shih* put to use. Hightower *Hanshi waizhuan and San chia shih*: 263.

Für das *Hanshi waizhuan* ist die Aussage, dass die *Lieder* in der Not hilfreich sind, durchaus wichtig. So sollte die Ausrichtung auf das Lernen in dieser Anekdote nicht verwundern. Konfuzius ist also in dieser Darstellung in erster Linie ein Lehrer und nicht, wie im *Xunzi*, politisch ambitioniert.

#### 5.4.3 Geschichten vom Weinen

Im Alten China wurden Geschichten sicher über einen gewissen Zeitraum mündlich tradiert und erst nach einer gewissen Zeit schriftlich niedergelegt. Karlgren schreibt:

In my opinion too little regard is generally paid to this oral transmission in the discussion of the history of the Chinese classics. The argumentation is often such as if copying of earlier written documents were the only way in which the texts were handed down - certainly a wrong notion. Karlgren *Tso chuan*: 8 n.1.

David Schaberg datiert den Beginn der schriftlichen Fixierung (zumindest für das *Zuo zhuan*) auf ca. 400 v. Chr. Doch zu dieser Zeit wurde vermutlich erst ein sehr kleiner Teil der bekannten Anekdoten und Worte niedergeschrieben. Parallel zu der beginnenden



Verschriftlichung wurde der größere Teil weiterhin mündlich überliefert. Wahrscheinlich entstanden im Volk außerdem immer neue Anekdoten, die später von den älteren Geschichten nicht mehr zu unterscheiden waren.<sup>41</sup> Die Anekdotensammlungen, die ab der Han-Zeit entstanden, scheinen solche Formen aufzunehmen.

In der Untersuchung des *Hanshi waizhuan* hat sich gezeigt, dass die Darstellung des Konfuzius in Anekdoten und Lehrgesprächen lebhafter wird. Doch im *Hanshi waizhuan* entstehen auch bestimmte Formen, die häufig mit einem anderen Inhalt wiederholt werden. Eine solche Form sind die „Geschichten über das Weinen“. Im *Hanshi waizhuan* wird Folgendes erzählt:

孔子出行，聞哭聲甚悲。孔子曰：「驅之驅之！前有賢者。」至則皋魚也，被褐擁鎌，哭於道旁。孔子辟車與之言，曰：「子非有喪，何哭之悲也？」皋魚曰：「吾失之三矣。少而好學，周游諸侯，以歿吾親，失之一也。高尚吾志，簡吾事，不事庸君，而晚事無成。失之二也。與友厚而中絕之，失之三矣。夫樹欲靜而風不止，子欲養而親不待，往而不可追者年也，去而不可得見者親也。吾請從此辭矣。」立槁而死。孔子曰：「弟子識之，足以誠矣。」於是門人辭歸而養親者十有三人。

Konfuzius ging hinaus [aus der Stadt] und hörte das Geräusch von bitterlichem Weinen. Konfuzius sagte: „Beeilt euch, beeilt euch, da vorne ist ein Würdiger.“ Als sie ihn erreichten, war es Gao Yu, der sich ein Wolltuch umgehängt hatte und sich auf eine Sichel stützte [und so] am Rande des Weges weinte. Konfuzius stieg vom Wagen, um mit ihm zu sprechen und sagte: „Meister, ihr seid nicht in Trauer, warum weint Ihr so bitterlich?“ Gao Yu sagte: „Ich habe drei Fehler begangen: Als ich [noch] jung war, wollte ich lernen, [deswegen] reiste ich unter den Lehensfürsten umher, da starben meine Eltern. Das war der erste Fehler. Ich setzte meine Ziele hoch, wählte mir meinen Dienst aus, und versah keinen Dienst bei einem gewöhnlichen Fürsten, und so blieb mein Dienst ohne Erfolg. Das war mein zweiter Fehler. Ich habe feste Freundschaften mittendrin aufgegeben. Das war mein dritter Fehler. Die Bäume sind still, aber der Wind hört nicht auf. Der Sohn möchte [die Eltern] versorgen, aber die Eltern brauchen ihn nicht. [Die Zeit] ist vergangen und ich kann die Jahre nicht nachholen. [Meine Eltern] sind gegangen und ich kann sie nicht mehr treffen. Ich bitte darum mich verabschieden zu dürfen.“ Und damit starb er.<sup>42</sup> Konfuzius sprach: „Schüler, merkt euch das! Es lohnt sich, ihn als Warnung zu nehmen!“ Daraufhin nahmen es sich dreizehn Schüler zu Herzen, gingen nach Hause und versorgten ihre Eltern. HSWZ 9.3: 307-9.

Auch diese Anekdote hat einen klaren Handlungsablauf, der sich in eine Exposition, einen Hauptteil und einen Schluss gliedert. Die Geschichte besteht aus isolierten Einheiten und wirkt insgesamt eher naiv als bewusst künstlerisch. Nur Exposition und Schluss stehen in Zusammenhang mit Konfuzius. Die Geschichte beginnt damit, dass Konfuzius, als er sich vor den Toren einer Stadt aufhält, jemanden weinen hört und mit diesem Mann ins Gespräch kommt. Am Schluss der Anekdote steht eine moralische Belehrung, die sich einige der Konfuzius-Schüler zu Herzen nehmen und ihr Leben verändern (sie kehren zu den Eltern zurück). Dieser innerlich geschlossene Aufbau könnte darauf hindeuten, dass es sich

<sup>41</sup> Vgl. Schaberg *Patterned Past*: 322–1.

<sup>42</sup> Wörtlich übersetzt: „Er wurde steif und trocken und war tot.“

ursprünglich um eine Geschichte handelt, die mündlich überliefert wurde. Damit eine Begebenheit mündlich tradiert werden kann, muss sie eine feste Form angenommen haben. Zum einen diene der klare Handlungsablauf dazu, die Geschichte memorieren zu können. Zum anderen dienen die sparsame Verwendung aller Kunstmittel, Knappheit der Erzählung sowie das Fehlen jeglicher Nebenhandlungen dazu, dass die Geschichte möglichst unverfälscht weitergegeben werden konnte. Nur eine solch knappe Form kann die Konservierung einer Geschichte erst möglich machen.<sup>43</sup>

Der Hauptteil dieser Anekdote ist die Lebensbeichte des Gao Yu, der mit Konfuzius nicht in Verbindung steht. Der Inhalt dieses Mittelteils ist dem eigentlichen Lehrgedanken inhaltlich völlig fremd. Gao Yu ist kein Vorbild des Handelns, aber dass er bereit ist, wegen seiner Fehler sein Leben wegzuzwerfen, soll den Hörer (bzw. später den Leser) der Geschichte ermahnen, sein Leben nach den Regeln der konfuzianischen Lehre auszurichten. Die abschließenden Worte des Konfuzius sind nicht mehr als eine Plattitüde: „Schüler, merkt es euch, das genügt als Warnung! 弟子識之，足以誠矣!“ Er nennt weder Gao Yus Namen noch bezieht er sich auf das, was Gao Yu gesagt und vor allem vor seinen Augen getan hat.

Diese Geschichte vom Weinen im *Hanshi waizhuan* ist kein Einzelfall. Varianten dieser Episode finden sich im *Kongzi jiayu* und *Shuoyuan*. Im *Kongzi jiayu* ist Konfuzius allerdings nicht mit seinen Schülern unterwegs, sondern mit seinem Wagenlenker.<sup>44</sup> Der Weinende heißt Qiu Wuzi 丘吾子, der sich schließlich aus Kummer in einen Bach stürzt und sich ertränkt. In einer weiteren Variante der Geschichte im *Shuoyuan* schneidet sich dieser Qiu Wuzi schließlich die Kehle durch.<sup>45</sup> Dass mehrere Versionen dieser Geschichte existieren, ist ebenfalls ein Hinweis darauf, dass sie mündlich überliefert wurde und die Kompilatoren der jeweiligen Werke unterschiedliche Versionen niedergeschrieben haben: Wenn mündliche Überlieferung verschriftlicht wurde, scheint sich der Tradent „weniger an einen wörtlich zu übernehmenden Urtext gebunden zu fühlen, als dies bei Textüberlieferung der Fall ist, die auf einen schriftlichen Urtext zurückgeht“ (Theißer *Urchristliche Wundergeschichten*: 190). Für den eigentlichen Lehrgehalt dieser Episode ist es auch nicht wichtig, ob es sich hier um

<sup>43</sup> Diese Annahme habe ich von Martin Dibelius (*Urchristliche Literatur*: 22–6) übernommen, der diese Beobachtung für die frühchristliche Literatur gemacht hat. Zu den festen Formen mündlicher Überlieferung heißt es bei Jan Vansina *Oral tradition as history*: 19: „Under suitable circumstances such anecdotes... crop up, often in a stable form. They are hard to recall on demand, but in a proper setting the cue recalling them is triggered and they are told. Personal traditions of this sort tend then to be transmitted in the fashion of jokes or historical gossip ...”

<sup>44</sup> *KZJY*: 8.10.

<sup>45</sup> *Shuoyuan* 10.27.

Gaoyu oder Qiu Wuzi handelt. Vermutlich sind beide ohnehin Kunstfiguren. Auch ist es durchaus nicht entscheidend, wie diese Personen ums Leben kamen. Wichtig ist der Effektgehalt dieser Erzählungen, denn dieser sichert in gewisser Weise die richtige Weitergabe der Lehre durch einen innerlich bewegten Hörer.<sup>46</sup>

Eine Geschichte mit ähnlichem Ablauf findet sich auch im *Xinxu*.<sup>47</sup> Diese Episode handelt von einer Frau, die weinend am Straßenrand sitzt und sich beklagt, dass sowohl ihr Gatte als auch ihr Sohn von einem Tiger gefressen wurden. Die Episode wird mit denselben Worten des Konfuzius beendet, allerdings in der grafischen Variante *dizi ji zhi* 弟子記之.

### 5.5 Beginn der schriftlichen Fixierung?

Insgesamt gewinnt man im *Hanshi waizhuan* den Eindruck, dass Aussprüche des Konfuzius bis in die Frühe Han-Zeit hinein frei kursiert zu haben scheinen. Sie waren häufig keiner festen historischen Begebenheit oder einem anekdotischen Kontext zugeordnet. Bei den drei *Lunyu*-Zitaten im *Hanshi waizhuan* handelt es sich jeweils nur um sprachliche Parallelen zu einem einzelnen Satz aus dem *Lunyu*, und sie verfügen niemals über eine vollständig inhaltliche Kongruenz. Alle drei Zitate finden sich in Verbindung mit ganz anderem Erzählstoff als im *Lunyu*. In zwei von drei Fällen stehen sie noch nicht einmal mit Konfuzius in Verbindung. Man könnte nun annehmen, dass das *Lunyu* zu dieser Zeit bereits eine solch große Autorität hatte, dass die Leser diese kurzen Anspielungen verstanden und ohne Mühe in den Kontext des *Lunyu* einordnen konnten. Allerdings zeigt der Vergleich zwischen *Mengzi* und *Hanshi waizhuan*, dass einzelne Worte in der Frühen Han-Zeit unterschiedlichen Personen zugeschrieben wurden, das heißt, dass sich der Zitatenschatz der einzelnen Meister noch nicht gefestigt hatte. Somit wird auch für die Hinweise auf das *Lunyu* zweifelhaft, ob ein Leser zu dieser Zeit die vollständige Passage kannte, die in der heute überlieferten Version des *Lunyu* zu finden ist. Auf dieses Problem wird das folgende Kapitel noch genauer eingehen.

Konfuzius wird im *Hanshi waizhuan* wesentlich lebendiger dargestellt. Lehrgespräche und Konfuzius-Worte werden in szenische Handlungen eingebettet. Der Aufbau der Anekdoten ist völlig anders als die Begebenheiten, die in anderen Texten über Konfuzius erzählt werden. Im *Mengzi* beispielsweise haben alle Stellen, die mit Konfuzius in Zusammenhang stehen, nur ein Mindestmaß an Handlung. Meist handelt es sich um einzelne Worte des Konfuzius, die in

---

<sup>46</sup> Eine ähnliche Beobachtung macht Dibelius für die Gleichnisse Jesu in der frühchristlichen Literatur; vgl. Dibelius *Urchristliche Literatur*: 23–4.

<sup>47</sup> *Xinxu* 5.14.

die Argumentation des Mengzi eingeflochten werden, um diese zu stützen. In den früheren zhanguozeitlichen Textsammlungen bestanden Anekdoten, wie beispielsweise die Variante der Schwierigkeiten zwischen Chen und Cai, die sich im *Xunzi* findet, aus einer sehr kurzen Einleitung und einem Lehrgespräch. Worte des Konfuzius wurden oft mit kurzen Worten eingeleitet wie „Als Konfuzius Justizminister war“ oder „Herzog Ai fragte nach der Regierung“. Einen Schluss, zu welchem Ergebnis dieses Lehrgespräch geführt hat, gab es nicht.

Fast alle Konfuzius-Stellen im *Hanshi waizhuan* dagegen haben eine szenische Handlung mit einem überraschend klaren Aufbau mit Exposition, Mittelteil und Schluss. In der Bibelwissenschaft gehen Forscher davon aus, dass solch klare Strukturen auf eine Verschriftlichung von Erzählgut hinweisen.<sup>48</sup> Mündliche Erzählungen verfügen immer über eine klare Struktur, da sie nur dann unverfälscht weitergegeben werden können, wenn ihre feste Form den Inhalt garantierte.

Die Frage ist allerdings, warum sich gerade in der Zeit der Verschriftlichung diese Anekdotenformen gehäuft finden. Vermutlich hatten frühere Kompilatoren nicht auf dieses anekdotische Material zurückgegriffen, weil es mündlich im Volk kursierte. Möglicherweise betrachtete man diese Formen mit einer gewissen Skepsis, und vielleicht wurden diese Geschichten nicht Wert befunden, in die eigenen Texte mitaufgenommen zu werden. Vielleicht war auch die Notwendigkeit, diese Formen festzuhalten, früher nicht gegeben, da sie so bekannt waren. Vielleicht ist die zunehmende Verschriftlichung von Anekdoten ein Hinweis darauf, dass man die Geschichten vor dem Vergessen bewahren wollte.

Ein gutes Beispiel für die Entwicklung der schriftlichen Form ist die Umzingelung von Kuang. Das *Hanshi waizhuan* hatte ja berichtet, dass Konfuzius wegen einer Verwechslung von Soldaten aus Song umzingelt worden war. Im *Xunzi* dagegen heißt es an zwei Stellen, dass Konfuzius in Kuang umzingelt worden war 孔子拘匡. An keiner dieser Stellen werden aber die näheren Umstände berichtet. Es könnte ein Hinweis auf die nun beginnende Verschriftlichung des Konfuzius-Materials sein, dass im *Hanshi waizhuan* die Gründe, warum Konfuzius umzingelt wurde, erzählt werden müssen. Offenbar war es für den Leser dieser Zeit wichtig, mehr über die Situation zu erfahren. Das alleinige Nennen des Wortes *kuang* reichte scheinbar nicht mehr aus, um den Kontext zu verstehen.

---

<sup>48</sup> Vgl. dazu auch Dibelius *Urchristliche Literatur*: 22.

## 6. Das *Lunyu* in der Frühen Han-Zeit

### 6.1 Thesen zur Entstehung des *Lunyu*

Im *Hanshi waizhuan* (~ 150 v. Chr.) findet sich der früheste Beweis, dass ein Buch namens *Lunyu* existiert hat: An drei Stellen werden kurze Aphorismen mit den Worten „das *Lunyu* sagt“ eingeleitet.<sup>1</sup> Alle drei Stellen haben Parallelen zu dem uns heute vorliegenden Text mit Namen *Lunyu*, auch wenn es sich in keinem der drei Fälle um eine vollständige Passage aus dem *Lunyu* handelt, sondern nur um einzelne Sätze daraus. Im *Hanshi waizhuan* gibt es keine weitere Information über das Werk, weder zur Autorschaft, noch zu Inhalt oder Umfang des Textes. Theoretisch wäre es möglich, dass der Verfasser Han Ying mit dem Titel *Lunyu* einen anderen oder zumindest nicht völlig identischen Text meinte, als den, den wir heute unter diesem Namen kennen. Möglich ist auch, dass zwar einige Passagen aus dem *Lunyu* mit der heutigen Textfassung identisch waren, dieser Text aber im Laufe der folgenden Jahrzehnte noch gewachsen ist und/oder verändert wurde.<sup>2</sup> Und so haben wir außer dem Namen keine Information, wie das Werk zu jener Zeit ausgesehen haben könnte und inwieweit es mit dem heute existierenden Text übereingestimmt haben könnte.

Insgesamt wissen wir bis heute nur sehr wenig darüber, wie das *Lunyu* entstanden ist, oder wann es in seine endgültige Form gebracht wurde und wie es bis zu seiner – vielleicht späteren – Edition überliefert wurde. Gelehrte aller Dynastien haben über die Autorschaft spekuliert. Zheng Xuan 鄭玄 (127–200) ging zum Beispiel davon aus, dass das *Lunyu* von Schülern des Konfuzius wie Zhong Gong 仲弓, Zixia 子夏 und Ziyou 子游 stammte.<sup>3</sup> Liu Zongyuan 柳宗元 (773–819) in der Tang-Dynastie (618–906) vertrat dagegen die These, dass

---

<sup>1</sup> *HSWZ* 5.34; 6.6; 2.21.

<sup>2</sup> Selbst die Archäologie kann uns bei der Datierung der uns heute bekannten *Lunyu*-Fassung nur wenig weiterhelfen. Zwar wurde im Jahr 1974 im Bezirk Ding 定縣 in der Provinz Hebei 河北 in einem Grab ein Text geborgen, der weitgehend mit dem uns heute vorliegenden *Lunyu* vergleichbar ist. Allerdings gehörte das Grab Liu Xiu 劉脩, dem Fürsten Huai 懷 von Zhongshan, der in der Zeit von Kaiser Xuan lebte. Das Grab wird auf etwa 55 v. Chr. datiert. Somit stammt der erste archäologische Beweis für die Existenz dieser Textsammlung erst aus der Han-Zeit. Vgl. dazu auch das Kapitel 1.1.2. *Archäologische Funde*; Seite 11.

<sup>3</sup> Das Vorwort von Zheng Xuan ist verloren gegangen, wurde aber von Liu Baonan (1791–1855) in seinem 1866 erschienenen *Lunyu zhengyi* reproduziert. Vgl. Loewe *Early Chinese Texts*: 314.

## 6. Das *Lunyu* in der Frühen Han-Zeit

erst die zweite Generation der Schüler das Werk kompiliert habe, allen voran Zengzi und Youzi 有子.<sup>4</sup> Im Gegensatz dazu geht die Forschung heute davon aus, dass das *Lunyu* nie von einem einzelnen Autor oder einer Autorengemeinschaft zusammengestellt worden sei, sondern dass es aus verschiedenen Schichten besteht.<sup>5</sup> Vermutlich wanderte es, bis es seine endgültige Form erhielt, über eine längere Zeitspanne durch mehrere Hände und möglicherweise gab es eine ganze Reihe von Editionsschritten, bis das *Lunyu* als einheitliches Werk vorlag.<sup>6</sup> Von verschiedenen Seiten, vor allem von Ito Jinsai 伊藤仁齋 (1627–1705) wurde die These aufgestellt, dass die ersten zehn Kapitel des *Lunyu* (*shang lun* 上論) deutlich älter seien als die zweiten zehn Kapitel (*xia lun* 下論).<sup>7</sup> Er argumentiert, dass die beiden Hälften sich sprachlich unterscheiden, dass zum Beispiel im *shang lun* Konfuzius häufiger mit *zi* 子 angesprochen wird, im *xia lun* dagegen öfter mit *fuzi* 夫子. Auch sind im *shang lun* Sequenzen mit kurzen, prägnanten Aussprüchen des Meisters zu finden, im *xia lun* handelt es sich im Gegensatz dazu um verhältnismäßig lange Geschichten bzw. Anekdoten, die sich um den Meister ranken – auch das wird von einigen Wissenschaftlern als Zeichen für eine spätere Entstehung gewertet.

In der Qing-Dynastie vertrat Cui Shu 崔述 (1740–1816) die Meinung, dass die letzten fünf Bücher des *Lunyu* jünger sein müssten, als die ersten fünfzehn.<sup>8</sup> Takeuchi Yoshio 竹内義雄 stellte anhand einer Analyse der *Lunyu*-Stellen in Werken von Wang Chong (27–ca. 97) fest, welche Teile des *Lunyu* bereits in der Han-Zeit bekannt waren.<sup>9</sup> Er kam zu dem Schluss, dass die einzelnen Bücher des *Lunyu* schon recht früh kursierten, allerdings erst später zu einem Werk zusammengeschlossen wurden.<sup>10</sup> Dieser These folgt zum Teil auch eine neuere Studie zum *Lunyu*, die von dem amerikanisch-japanischen Ehepaar Bruce und A. Taeko Brooks vorgelegt wurde. Sie datieren in Abweichung von der Theorie von Ito Jinsai die ersten drei Bücher auf einen wesentlich späteren Zeitraum. Nach Meinung der Autoren ist das 4. Buch bis auf einige wenige Interpolationen der älteste Teil des *Lunyu*.<sup>11</sup> Buch eins bis drei sowie zehn folgten in einem zweiten Editionsschritt, die Bücher elf bis 15 in einer dritten Entstehungsschicht, 16 bis 20 sind nach Meinung der Autoren die jüngsten Bücher des *Lunyu*.

<sup>4</sup> Liu Zongyuan *Liu Hedong ji*: 68–9. Vgl. Loewe *Early Chinese Texts*: 314; Makeham *Lunyu*: 2–6.

<sup>5</sup> Waley *Analects*: 21; Stumpfeldt *Was der Meister so sprach*: 168.

<sup>6</sup> Vgl. Makeham *Lunyu*: 24; Brooks *Analects*: 1; Lau *Analects*: 264–74.

<sup>7</sup> Vgl. Makeham *Lunyu*: 6–9. Van Norden *Analects*: 13.

<sup>8</sup> Vgl. Cui Shu: *Lunyu yushuo*: 21–2.

<sup>9</sup> Vgl. Takeuchi Yoshio: *Rongo no kenku 論語の研究*.

<sup>10</sup> Zu seiner These siehe auch Lau *Analects*: 222–33; Eno *Creation of Heaven*: 240–1 n.4 und n.6; Loewe *Early Chinese Texts*: 313–23.

<sup>11</sup> Vgl. Brooks *Analects*: 1.

## 6. Das *Lunyu* in der Frühen Han-Zeit

Bisher wurde also in der Sinologie immer über das Alter der einzelnen *Lunyu*-Bücher spekuliert.<sup>12</sup> Dabei werden die einzelnen Bücher als Einheit einer Entstehungsschicht zugeordnet. Bisher wurde in der Forschung weitgehend außer Acht gelassen, dass auch einzelne Passagen innerhalb eines jeweiligen Buches unterschiedlich alt sein könnten. Ein einzelnes Buch des *Lunyu* kann in seiner Zusammenstellung ein Produkt späterer Zeit sein, und trotzdem sehr altes Überlieferungsgut beinhalten.

Das Gleiche gilt für die einzelnen Passagen im *Lunyu*. Meines Wissens gibt es keine Untersuchung, die die exegetischen Methoden auf einzelne Verse des *Lunyu* anwendet. Denn auch innerhalb eines Verses, könnten sich unterschiedliche „Schichten“ einer Konfuzius-Überlieferung verbergen. So könnte beispielsweise das Konfuzius-Wort wesentlich älter sein als der Erzählstoff, in dem es eingebettet ist. Das lassen zum Beispiel die szenischen Einleitungen zu Lehrgesprächen im *Hanshi waizhuan* vermuten. Hier steht im Mittelpunkt einer Anekdote ein Konfuzius-Wort, das unabhängig vom Rest der Geschichte existiert haben könnte (z.B. Urkunden und Lieder zu üben angesichts der Umzingelung von Kuang). Wie zuvor zitiert, gehen Wissenschaftler der Bibelforschung davon aus, dass Spruchgut – also Worte Jesu – viel eher überliefert wurden als der Erzählstoff. Könnte dies nicht auch bei der Überlieferung von Konfuzius' Worten und Taten ähnlich gewesen sein?

Ein erster Versuch, diese Annahme zu beweisen, soll nun anhand eines Textvergleiches zwischen dem *Lunyu* und der bisher in dieser Arbeit untersuchten Literatur geschehen. In Texten der Zhanguo-Zeit finden sich vereinzelt sprachliche Parallelen zum *Lunyu*,<sup>13</sup> die ein anderes Bild auf die Überlieferungstradition werfen könnten, als bisher angenommen.

### 6.2. *Lunyu-Parallelen im Zuozhuan*

Im *Zuozhuan* finden sich über 26 Worte des Konfuzius. Lediglich zwei davon haben Parallelen im *Lunyu*.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Stumpfeldt (*Was der Meister so sprach*: 168) kritisiert, dass bisher von keinem Übersetzer und Interpreten versucht wurde, das Konfuzius-Bild der einzelnen Schichten zu untersuchen. Bisher tappt die Sinologie, wenn es darum geht, das Alter der einzelnen Schichten zu beurteilen, noch völlig im Dunkeln.

<sup>13</sup> Roger Ames und Henry Rosemont vergleichen im Kommentar zu ihrer Übersetzung des *Lunyu* einige der Parallelstellen mit dem Text des *Lunyu*. Vgl. Ames, Rosemont *The Analects of Confucius*.

<sup>14</sup> Vgl. dazu die Tabelle „*Lunyu-Parallelen in frühen Texten*“ im Materialband Seite 73–82.

## 6. Das *Lunyu* in der Frühen Han-Zeit

Bei der Parallelstelle zu LY 12.1 handelt es sich um ein Exemplum. Der Aussage des Konfuzius geht im *Zuozhuan* eine Anekdote über König Ling von Chu voraus, der nach den Dreifüßen der Zhou getrachtet hatte.<sup>15</sup> Der Minister des Königs, Zige, wirft dem König Gewinnsucht und Extravaganz vor und bringt ihn am Ende mit einem Gedicht völlig aus der Fassung. Die Anekdote endet damit, dass der König für Tage nicht fähig war, zu essen und zu schlafen, und es ihm dennoch nicht möglich war, seine Neigungen zu bezwingen. Ein Zitat des Konfuzius kommentiert diesen Eintrag:

仲尼曰：「古也有志：『克己復禮，仁也。』信善哉！楚靈王若能如是，豈其辱於乾谿？」

Zhongni sagte: „In der Vergangenheit gab es folgende Aufzeichnung: ‚Wenn man sich bezwingt und sich an die Riten hält, ist das menschlich.‘<sup>16</sup> Wahr und richtig ist [dieses Wort]. Hätte König Ling von Chu nur so gehandelt, hätte er nicht das schimpfliche Ende in Ganxi genommen.“ *Zuozhuan* Zhao, 12 (ICS: B10.12.11).

Im *Lunyu* findet sich das gleiche Zitat in einem völlig anderen Zusammenhang. Hier heißt es:

顏淵問仁。子曰：「克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉？」

Yen Yuan fragte nach [dem Begriff] Menschlichkeit. Der Meister antwortete: „Wenn man sich bezwingt und sich an die Riten hält, dann ist das menschlich. Wenn man sich den ganzen Tag bezwingt und sich an die Riten hält, dann wird alle Welt einem Menschlichkeit zuerkennen. Menschlichkeit zu praktizieren hängt von jedem selbst ab, oder hängt es etwa von anderen Menschen ab?“ LY 12.1.

Zwischen den Stellen aus dem *Zuozhuan* und dem *Lunyu* ist also nur das Konfuzius-Wort 克己復禮爲仁 parallel. Ansonsten sind Art und Inhalt völlig unterschiedlich: Zum Beispiel die Gattung: Aus dem Exemplum, das im *Zuozhuan* einer historischen Anekdote folgt, ist im *Lunyu* ein Lehrgespräch geworden. Im *Zuozhuan* kommt in der Anekdote vor dem Exemplum der Begriff *ren* 仁 gar nicht vor. Im *Lunyu* ist die Frage nach *ren* der Anlass für das Konfuzius-Wort. Im Gegensatz dazu wird im *Lunyu* kein Bezug darauf genommen, dass dieses Wort auf eine althergebrachte Maxime zurückgehen soll.

Anders bei der zweiten Parallele zwischen *Zuozhuan* und *Lunyu*: Im 14. Jahr des Herzogs Ai von Lu berichtet das *Zuozhuan*, dass Chen Heng 陳恆 den Fürsten von Qi ermordet habe.<sup>17</sup> Konfuzius schlägt dem Herzog von Lu daraufhin vor, zu intervenieren und den Nachbarstaat Qi zu besetzen. Mit guten Gründen versucht er, den Herzog davon zu überzeugen, dass Lu bei einer Intervention siegreich sein könnte. Als der Herzog ihn aber bittet, die Sache mit der Familie Jisun zu besprechen, zieht sich Konfuzius zurück und lehnt ein Gespräch mit dieser

<sup>15</sup> Zu dieser Stelle siehe auch das Kapitel 2.2 „Konfuzius im *Zuozhuan*“, Seite 39.

<sup>16</sup> Die Übersetzung orientiert sich an Unger *Hao-ku*: 65.6.

<sup>17</sup> Vgl. *Zuozhuan* Ai, 16 (ICS:B12.14.5).



## 6. Das *Lunyu* in der Frühen Han-Zeit

ab. Sprachlich identisch, abgesehen von zwei kleineren Varianten, sind zwischen *Zuozhuan* und LY 14.21 die abschließenden Worte des Konfuzius: „Da ich den Würdenträgern folge, habe ich nicht gewagt, nicht darüber zu sprechen.“ Das Erzählgut zwischen den beiden Parallelen ist zwar sprachlich nicht identisch, doch inhaltlich stimmen beide Stellen überein. Dieses Konfuzius-Wort scheint im Zusammenhang mit dem Erzählstoff überliefert worden zu sein. Dies ist, wie sich im weiteren Verlauf dieser Untersuchung zeigen wird, eher ein Ausnahmefall.<sup>18</sup>

### 6.3 *Lunyu-Parallelen im Mengzi*

Im *Mengzi* finden sich 15 Passagen, die Parallelen zum *Lunyu* haben.<sup>19</sup> Besonders gehäuft treten *Lunyu*-Parallelen im *Mengzi*-Absatz 3A2 auf. In dieser Passage gibt es gleich drei *Lunyu*-Parallelen. Auf diese Parallelstellen möchte ich hier genauer eingehen:

Im LY 2.5 befindet sich Konfuzius im Gespräch mit dem Würdenträger Meng Yizi 孟懿子, der ihn nach der Pietät befragt. Anscheinend will der Freiherr die Antwort des Konfuzius nicht verstehen, sodass Konfuzius sie später noch einmal gegenüber seinem Schüler Fan Chi 樊遲 wiederholt:

孟懿子問孝。子曰：「無違。」樊遲御，子告之曰：「孟孫問孝於我，我對曰：『無違。』」樊遲曰：「何謂也？」子曰：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」

Meng Yizi fragte nach kindlicher Pietät. Der Meister sagte: „Nicht übertreten!“ Als Fan Chi seinen Wagen lenkte, erzählte der Meister ihm: „Mengsun hat mich nach der Pietät gefragt und ich habe geantwortet: „Nicht übertreten!““ Fan Chi sagte: „Was heißt das?“ Der Meister sprach: „Solange [die Eltern] leben, diene ihnen gemäß der Riten, wenn sie sterben, begrabe sie gemäß der Riten und bringe ihnen Opfer gemäß der Riten.“ LY 2.5.

Im *Mengzi* steht dieses Wort in einem völlig anderen Kontext: Ran You 然友, der vom Thronfolger von Teng 滕 zu Mengzi geschickt wird, fragt ihn nach den Bestattungsriten für den soeben verstorbenen Fürsten. Meister Meng rät, dass der Thronfolger sich den Trauerriten für seinen Vater volle drei Jahre widmen soll. Im *Lunyu* geht es weder um den Tod eines Fürsten noch um Trauerriten, oder um die Länge der Trauerzeit. Zwischen dem *Mengzi* und dem *Lunyu* besteht neben der thematischen Einbettung noch ein weiterer großer Unterschied:

---

<sup>18</sup> Ein weiteres Beispiel, in dem Erzählgut und Konfuzius-Wort übereinstimmen, findet sich nur noch einmal bei *Mengzi* 4A14. Die Aussage des Konfuzius ist sprachlich identisch zum *Lunyu*. Der Rest der Handlung ist zwar inhaltlich, aber nicht sprachlich identisch.

<sup>19</sup> Makeham findet allerdings nur acht Parallelen zwischen den beiden Texten. Vgl. Makeham *Formation of Lunyu*: 15.

## 6. Das *Lunyu* in der Frühen Han-Zeit

Im *Mengzi* wird die *Lunyu*-Parallele *Zengzi* zugeschrieben, im *Lunyu* dem Konfuzius. Außerdem findet sich im *Mengzi* noch ein Zusatz über die Pietät, der im *Lunyu* fehlt.<sup>20</sup>

Im selben Absatz *Mengzi* 3A2 finden sich noch zwei weitere Parallelen zum *Lunyu*. In der Anekdote heißt es weiter, dass das Volk und die Beamten von Teng sich nicht an die dreijährige Trauerzeit halten wollten und der Thronfolger erneut seinen Berater Ran You zu Meister Meng sandte. Im nun folgenden Gespräch des *Mengzi* werden die zwei Aussagen des Konfuzius zitiert:

然友復之鄒問孟子。孟子曰：「然；不可以他求者也。孔子曰：『君薨，聽於冢宰，歠粥，面深墨，即位而哭，百官有司莫敢不哀，先之也。』上有好者，下必有甚焉者矣。『君子之德，風也；小人之德，草也。草上之風，必偃。』...。」

Ran You kam abermals nach Zuo und fragte den *Mengzi*. *Mengzi* sagte: „Ich verstehe, aber der Thronfolger kann sich [in diesem Fall] nicht mit anderen vergleichen. Konfuzius sprach: ‚Stirbt der Fürst, dann hören drei Jahre lang [alle] auf den Verweser, der Thronfolger ernährt sich von dünnem Reis, sein Angesicht ist tiefschwarz, er begibt sich auf seinen Platz und weint. Dann ist unter allen Beamten und Dienern keiner, der es wagt, nicht zu trauern, wenn er ihnen mit seinem Beispiel vorangeht. Was die Oberen lieben, das lieben die Unteren sicher noch mehr. Die Tugend des Herrschers ist wie der Wind, das Wesen der kleinen Leute ist wie das Gras. Das Gras, wenn der Wind darüberweht, muss sich beugen.‘ ...“ *Mengzi* 3A2: 329-30.

Die Passage „... wenn der Fürst starb, dann hörte man drei Jahre auf den Verweser 君薨，聽於冢宰“ hat eine Parallele zu LY 14.40: Bei LY 14.40 handelt es sich um ein Lehrgespräch zwischen Konfuzius und seinem Schüler Zizhang. Dieser fragt nach seiner Lektüre im *Shujing* den Meister, warum Gaozong 高宗 während der Trauer drei Jahre kein Wort geredet habe und Konfuzius antwortet:

...子曰：「何必高宗，古之人皆然。君薨，百官總己以聽於冢宰三年。」

... Der Meister sagte: „Das bezog sich nicht nur auf Gaozong. Im Altertum verhielten sich alle Menschen so. Wenn der Fürst starb, dann kamen alle Minister zusammen und hörten drei Jahre auf den Verweser. LY 14.40.

Im *Lunyu* bezieht sich der Konfuzius-Schüler Zizang auf eine Stelle aus dem *Shujing*.<sup>21</sup> Die Parallele zwischen *Mengzi* und *Lunyu* betrifft nur die Antwort des Konfuzius. Der Bezug zu Gaozong findet sich bei *Mengzi* nicht.

Der Satz im *Mengzi*: “Die Tugend des Herrschers ist wie der Wind, das Wesen der kleinen Leute ist wie das Gras. Das Gras, wenn der Wind darüberweht, muss sich beugen 君子之德，

<sup>20</sup> Vgl. zu dieser Stelle auch Seite 54.

<sup>21</sup> Vgl. zu Gaozong *Shujing* (ICS: 43.39); Legge *Shujing*: 466.

## 6. Das *Lunyu* in der Frühen Han-Zeit

風也；小人之德，草也。草上之風，必偃“， hat eine Parallele zu LY 12.19. In dem Herrschergespräch LY 12.19 fragt Ji Kangzi nach der Regierung. Konfuzius antwortet ihm:

...孔子對曰：「子爲政，焉用殺？子欲善而民善矣。君子之德風，**小人之德草。草上之風，必偃。**」

... Konfuzius antwortet: „Die Tugend des Herrschers ist wie der Wind, das Wesen der kleinen Leute ist wie das Gras. Das Gras, wenn der Wind darüberweht, muss sich beugen.“ LY 12.19.

Die beiden Aussagen des Konfuzius werden im *Mengzi* in einen Zusammenhang gebracht, der in dieser Form im *Lunyu* nicht gegeben ist. Die beiden Sprüche stehen noch nicht einmal im selben Buch. Die zwei Worte des Konfuzius passen natürlich auf die Situation, in der Meister Meng die Antwort auf die Frage gibt. Es geht um die Trauerzeit und darum, wie das Volk, aber vor allem der Thronfolger, sich in dieser Situation zu verhalten haben. Doch was ist mit dem Text zwischen den zwei *Lunyu*-Parallelen: „Der Thronfolger ernährt sich von dünnem Reis, sein Angesicht ist tiefschwarz, er begibt sich auf seinen Platz und weint. Dann ist unter allen Beamten und Dienern keiner, der es wagt, nicht zu trauern, wenn er ihnen mit seinem Beispiel vorangeht. Was die Oberen lieben, das lieben die Unteren sicher noch mehr 歎粥，面深墨，即位而哭，百官有司莫敢不哀，先之也。』 上有好者，下必有甚焉者矣“? Gehörte diese Passage ebenfalls zu den Worten, die Mengzi als Zitat des Konfuzius kannte, oder sind das seine eigenen Worte? Im *Lunyu* findet sich keine Parallele zu diesem Satz.

Für die *Mengzi*-Passage 3A2 kann festgehalten werden, dass hier nur die Worte übereinstimmen, der Erzählstoff, der sich um die drei Worte gruppiert, ist völlig unterschiedlich. Auch werden nur zwei der drei Passagen eindeutig dem Konfuzius zugeschrieben, eine dem Zengzi.

Anders ist es im folgenden Fall. In *Mengzi* 5B7 heißt es:

萬章曰：「孔子『**君命召，不俟駕而行**』」

Wan Zhang sprach: „Wenn Konfuzius zum Fürsten gerufen wurde, dann wartete er nicht, bis der Wagen angespannt war, sondern ging voraus.“ *Mengzi* 5B7: 724.

Dieser Spruch hat eine Parallele in LY 10.20. Das 10. Buch ist in Art und Aufbau für das *Lunyu* ungewöhnlich. Nicht für jedes der einzelnen *Lunyu*-Bücher kristallisiert sich ein bestimmtes Thema heraus, dem die einzelnen Worte, Lehrgespräche oder Anekdoten zugeordnet werden können. Oft scheinen die einzelnen Passagen völlig zusammenhangslos nebeneinanderzustehen. Das 10. Kapitel dagegen ist anders. Wie kein anderes Kapitel steht es unter einem eindeutigen Redaktionswillen. Hier werden einzelne Verhaltensweisen aufgezählt, die für Konfuzius typisch gewesen sein sollen: Was er aß, wie er sich kleidete und

## 6. Das *Lunyu* in der Frühen Han-Zeit

wie er sich gegenüber höheren und niederen Beamten benahm. Unter anderem heißt es eben dort auch, dass Konfuzius dem Wagen vorauseilte, wenn er zum Fürsten gerufen wurde. Im *Mengzi* findet sich die Aussage: „Wenn der Fürst ruft, dann wartet man nicht, bis der Wagen angespannt ist, sondern geht voraus“, noch ein zweites Mal. Im *Mengzi* 2B2 steht der Satz aber nicht in Verbindung mit Konfuzius, sondern es heißt, dass dieses Gebot in den Riten (《禮》曰) zu finden sei.<sup>22</sup> Welche Riten oder ob gar ein Werk mit einem solchen Titel mit *禮* gemeint sein könnte, wissen wir nicht. Eine weitere Variante dieser Aussage findet sich im *Xunzi* 27.4: „Wenn der Lehnherr seinen Minister ruft, dann lässt er nicht anspannen. Er schürzt seine Kleidung und läuft. Das ist gemäß der Riten. 諸侯召其臣，臣不俟駕，顛倒衣裳而走，禮也“ Auch im *Xunzi* steht der Satz nicht in Verbindung mit Konfuzius.

Im *Mengzi* findet sich noch eine weitere Parallele zum 10. Buch. In *Mengzi* 5B3 heißt es:

... 非惟小國之君爲然也，雖大國之君亦有之。晉平公〔之〕於亥唐也，入云則入，坐云則坐，食云則食；雖蔬食菜羹，未嘗不飽，蓋不敢不飽也。

Nicht nur Fürsten kleiner Staaten handeln so, auch Fürsten großer Staaten gab es von dieser Art. Fürst Ping von Jin stand so zu Hai Tang, dass, wenn dieser ihn eintreten hieß, er eintrat; hieß er ihn sitzen, so setzte er sich, hieß er ihn essen, so aß er. Auch wenn es nur Getreidebrei und Gemüsesuppe gab, aß er sich immer satt. *Mengzi* 5B3: 693.

Im LY 10.11 wird über Konfuzius vermerkt:

雖蔬食菜羹，（瓜）〔必〕祭，必齊如也。

Auch wenn es nur Getreidebrei und Gemüsesuppe gab, so brachte er ein Opfer dar und tat dies ebenso feierlich. LY 10.11.

Im *Mengzi*-Text ist an dieser Stelle wieder nicht von Konfuzius die Rede, sondern vom Fürsten Ping von Jin. Es bietet sich also für die Stelle *Mengzi* 2B2 eine vom *Lunyu* unabhängige Entstehungsalternative an: Vielleicht wird im 10. Kapitel des *Lunyu* nicht allein auf Konfuzius Bezug genommen, sondern auf einen allgemein gültigen Verhaltenskodex der damaligen Zeit, dessen Befolgung in der Zhanguo-Zeit als tugendhaft galt.<sup>23</sup> Selbst im *Lunyu* stehen die Verhaltensregeln nicht mit dem Namen des Konfuzius in Verbindung. Von den insgesamt 27 Passagen dieses Buches steht nur im LY 10.1 Konfuzius' Name. In LY 10.17 findet sich *zi* 子 für den Meister. LY 10.27 erwähnt Zilu. Diese Passage setzt sich allerdings inhaltlich völlig von dem vorhergehenden Verhaltenskodex im 10. Buch ab und scheint nicht zu dieser Reihe von Regeln zu gehören.

<sup>22</sup> *Mengzi* 2B2: 258.

<sup>23</sup> Dass es sich im 10. Buch des *Lunyu* um einen Ritenkodex handelt, vermutet Waley (*Analects*: 25 n.1).

## 6. Das *Lunyu* in der Frühen Han-Zeit

Auch ein weiteres Beispiel aus dem wesentlich späteren *Hanshi waizhuan* verdeutlicht, dass die Regeln aus dem 10. Buch des *Lunyu* mit unterschiedlichen Meistern des Altertums in Verbindung gebracht wurden:

... 孟子少時，東家殺豚。孟子問其母曰：「東家殺豚何爲？」母曰：「欲啖汝。」其母自悔而言曰：「吾懷妊是子，席不（止）〔正〕不坐，割不正不食，胎教之也。今適有知而欺之，是教之不信也。」...

... Als Mengzi [noch] klein war, schlachtete der Nachbar im östlichen [Haus] ein Schwein. Mengzi fragte seine Mutter: „Warum hat unser Ost-Nachbar ein Schwein geschlachtet?“ Seine Mutter sagte: „Um dir etwas zu essen zu geben!“ Doch sie bedauerte [ihre Worte] und sagte: „Als ich mit diesem Sohn schwanger war, saß ich auf keiner Matte, die nicht gerade lag [LY 10.12], und wenn [Fleisch] nicht richtig geschnitten war, dann aß ich es nicht [LY 10.8]. So lehrte ich ihn bereits in meinem Leib. Nun möchte er etwas wissen und ich beschwindele ihn. Das ist, als ob ich ihn Misstrauen lehren würde.“ ... HSWZ 9.1.

Auch in dieser Anekdote findet sich kein Hinweis darauf, dass es sich hier um Zitate aus dem *Lunyu* handeln würde, obwohl das *Hanshi waizhuan* an drei anderen Stellen im Text direkt das *Lunyu* als Titel nennt. Ähnlich wie in der Passage *Mengzi* 2B2 handelt es sich um allgemeine Kategorien für das Verhalten einer moralisch hochstehenden Person – in diesem Fall um den Mengzi.

Auch im *Liji* 禮記 finden sich zwei Parallelen zum 10. Buch des *Lunyu*,<sup>24</sup> genauso eine im *Yili* 儀禮.<sup>25</sup> Auch diese drei Passagen stehen nicht in Verbindung mit Konfuzius. Da diese Bücher vermutlich erst in der Han-Zeit in die Form gebracht wurden, die wir heute kennen, zeigt sich, dass selbst in der Han-Zeit die Gebote nicht allein dem Konfuzius zugeschrieben wurden. Möglicherweise kam die unmittelbare Verbindung zwischen Konfuzius und dem Verhaltenskodex erst kurz vor der Entstehung des *Shiji* zustande, denn erst Sima Qian bringt die meisten dieser Regeln aus dem 10. Buch in Verbindung mit dem Meister.

Zusammenfassend sollte man für das Werk *Mengzi* festhalten, dass es der erste Text der Zhanguo-Zeit ist, der mehrere Parallelen zum *Lunyu* aufweist. Wie diese zustande kamen, und ob hier tatsächlich das (oder ein) *Lunyu* zitiert wird, wissen wir heute nicht. Insgesamt finden sich zwischen dem *Mengzi* und dem *Lunyu* 13 Übereinstimmungen, von denen drei gar keinen Bezug zu Konfuzius haben und eine immerhin einen mittelbaren über den Schüler Zengzi. Die restlichen neun Stellen haben zwar einen unmittelbaren Bezug zu Konfuzius, aber nur eine davon stimmt sowohl sprachlich als auch inhaltlich mit dem *Lunyu* überein; die acht

<sup>24</sup> *Liji* 1.13/LY 10.4: „*li bu zhong men* 立不中門“ - „Er stellte sich nicht in die Mitte des Tores.“; *Liji* 17.12: 燕侍食於君子，則先飯而後已 vgl. mit LY 10.18: 侍食於君；君祭，先飯.

<sup>25</sup> Vgl. *Yili*/LY10.5: „私覲，愉愉“ - „Bei Privataudienzen war er freundlich und heiter.“ Vgl. *Yili*: (ICS: 8.54).

## 6. Das *Lunyu* in der Frühen Han-Zeit

verbleibenden Parallelen kommen ohne einen anekdotischen Kontext aus – sie sind als Konfuzius-Worte in Mengzis Argumentation eingebunden.

### 6.4 *Lunyu-Parallelen im Xunzi*

Im Text *Xunzi* finden sich elf Konfuzius-Worte, fünf Anekdoten, 13 Gespräche mit Schülern und neun Gespräche mit Herzog Ai. An vier Stellen weist der Text Parallelen zum *Lunyu* auf, die allerdings nicht mit Konfuzius in Verbindung stehen. Nur eine *Xunzi*-Stelle gibt einen Hinweis darauf, dass diese Worte, die eine Übereinstimmung mit dem *Lunyu* aufweisen, mit Konfuzius in Zusammenhang stehen. So heißt es in diesem Lehrgespräch im *Xunzi*:

子路盛服見孔子，孔子曰：「由，是褫褫何也？昔者，江出於岷山，其始出也，其源可以濫觴，及其至江之津也，不放舟、不避風則不可涉也，非唯下流水多邪？今汝衣服既盛，顏色充盈，天下且孰肯諫汝矣？由！」子路趨而出，改服而入，蓋猶若也。孔子曰：「志之，吾語女：（奮）〔慎〕於言者〔不〕華，（奮）〔慎〕於行者〔不〕伐，色知而有能者、小人也。故君子知之曰知之，不知曰不知，言之要也；能之曰能之，不能曰不能，行之至也。言要則知，行至則仁。既知且仁，夫惡有不足矣哉！」

Zilu erschien einmal in feiner Kleidung bei Konfuzius. Konfuzius meinte: „Warum bist du so prächtig gekleidet, You? Der Jiang-Fluss entspringt in den Min-Bergen, und dort, wo er beginnt zu fließen, da reicht seine Quelle gerade, um einen Becher zu füllen. An den Furten des Jiang hingegen ist der Strom nicht ohne Hilfe von Schiffen und nur bei Windstille zu überqueren. Ist der Grund dafür, dass er dort so mächtig ist, nicht der, dass das Wasser nach unten fließt? Nun kommst du in prächtigen Gewändern und selbstbewusster Miene, wer in aller Welt wagt es dann noch, dich zurechtzuweisen!“ Zilu ging eilends hinaus, zog sich um und sprach wieder zu Konfuzius. Konfuzius sagte: „Erinnere dich daran, ich sage dir: Wer vorsichtig ist mit seinen Aussprüchen, der wird nicht geschwätzig. Wer vorsichtig ist in seinem Lebenswandel, der prahlt nicht. Der, der sein Wissen und seine Fähigkeiten vorführt, ist ein Kleingeist. Daher der Edle: Weiß er etwas, dann sagt er ‚ich weiß‘, und wenn er etwas nicht weiß, dann sagt er ‚ich weiß nicht. Das ist das Wesentliche beim Reden. Falls er wirklich etwas kann, dann sagt er, dass er es kann und wenn er etwas nicht kann, sagt er, dass er es nicht kann. Beim Reden ist dies wichtig. Wer etwas kann, sagt, dass er es kann, wer etwas nicht kann, sagt, dass er es nicht kann. Im Handeln ist es das [höchste] Ziel. Wer in seinen Reden das Wesentliche sagt, der ist weise, wer in seinem Handeln zum Ziel kommt, der ist menschlich. Wer aber echtes Wissen und echte Menschlichkeit besitzt, wo soll es bei dem noch fehlen?“ *Xunzi* 29.6: 532.<sup>26</sup>

Das Zitat ist eine leichte Abwandlung von LY 2.17. Im *Lunyu* heißt es:

子曰：「由！誨女知之乎！知之爲知之，不知爲不知，是知也。」

Der Meister sprach [zu Zilu]: „You, soll ich dich in der Weisheit unterweisen? Zu wissen, was man weiß und zu wissen, was man nicht weiß, das ist Weisheit.“ LY 2.17.

Inhaltlich hat diese Anekdote noch eine andere Übereinstimmung mit dem *Lunyu*, denn auch hier heißt es an einer anderen Stelle, dass Zilu gerne auffällig gekleidet war.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Im *Hanshi waizhuan* 3.32 und *Shuoyuan* 17.25 findet sich die Parallele ebenfalls. In diesen beiden Parallelstellen findet sich das *Lunyu*-Zitat wörtlich. *KZJY* 9.10 ist zwar eine Parallele zur selben Anekdote, hat aber keine Übereinstimmung zum *Lunyu*.

<sup>27</sup> Vgl. LY 6.4.

## 6. Das *Lunyu* in der Frühen Han-Zeit

Die anderen Parallelen zum *Lunyu* stehen im Zusammenhang mit der Argumentation des Xunzi, ohne einen Bezug, dass es sich um Worte des Konfuzius handelt. Diese Passagen wirken so, als stammen sie von Xun Kuang selbst. Robert Eno erklärt die Übereinstimmung zwischen *Lunyu* und dem *Xunzi* damit, dass Xun Kuang diese Aussprüche des Konfuzius an der Jixia-Akademie, an der er viele Jahre gelernt und gelehrt haben soll, gehört habe und sich bei der Verwendung durchaus bewusst war, dass diese Worte Konfuzius zugeschrieben wurden.<sup>28</sup>

Im Gegensatz zu Eno denke ich, dass solche Übereinstimmungen auch eine andere Erklärung haben können: Worte, die sich sowohl im *Xunzi* als auch im *Lunyu* finden, könnten in der Zhanguo-Zeit allgemeines philosophisches Gedankengut gewesen sein. Sie müssen nicht ausschließlich von Konfuzius stammen, sondern können dem Meister erst in späterer Zeit zugeschrieben worden sein, möglicherweise gerade weil diese Sätze Allgemeingut waren und man diesem zu einer etwas traditionelleren Legitimation verhelfen wollte. Konfuzius, der am Anfang dieser philosophischen Richtung stehen sollte, wurde deshalb für diese Sätze später bei einer Zusammenstellung von Worten als „Sprecher“ ausgewählt.

### 6.5 *Lunyu-Parallelen im Hanshi waizhuan*

Im *Hanshi waizhuan* finden sich im Gegensatz zu Werken der Zhanguo-Zeit mehr Parallelen zum *Lunyu*. Insgesamt werden in 28 Anekdoten des Werkes 34 Passagen von den uns heute vorliegenden 500 *Lunyu*-Absätzen zitiert.<sup>29</sup> Auffallend ist, dass davon nur 13 Anekdoten im *Hanshi waizhuan* im Zusammenhang mit Konfuzius stehen. Und selbst diese Parallelen haben außer der sprachlichen Übereinstimmung einer oder zweier Konfuzius-Aussprüche keine weiteren inhaltlichen Gemeinsamkeiten. Einige Beispiele:

楚昭王有士曰石奢，其爲人也，公而好直。王使爲理。於是道有殺人者，石奢追之，則父也。還返於廷曰：「殺人者，臣之父也。以父成政，非孝也。不行君法，非忠也。弛罪廢法，而伏其辜，臣之所守也。」遂伏斧鑕，曰：「命在君。」君曰：「追而不及，庸有罪乎？子其治事矣。」石奢曰：「不然。不私其父，非孝也。不行君法，非忠也。以死罪生，不廉也。君欲赦之，上之惠也。臣不能失法，下之義也。」遂不去銜鑕，勿頸而死乎廷。君子聞之曰：「貞夫法哉，石先生乎！」孔子曰：「子爲父隱，父爲子隱，直在其中矣。」...

Bei König Zhao von Chu gab es einen Gelehrten namens Shi She.<sup>30</sup> Er war einer der Allgemeinsinn [besaß] und die Aufrichtigkeit liebte. Der König ernannte ihn zum Ordner. Zu dieser Zeit wurde jemand auf der Straße ermordet. Als Shi She ihn verfolgte, [stellte sich heraus,] dass es sein Vater

<sup>28</sup> Vgl. Eno *Creation of Heaven*: 239–40 n.2.

<sup>29</sup> Diese Werte kommen folgendermaßen zustande: In manchen der 28 Anekdoten finden sich mehr als eine Parallele zum *Lunyu*. Manchmal wird aber auch der gleiche Satz im *Lunyu* an verschiedenen Stellen mehrmals zitiert. Bei meiner Auswertung habe ich alle diese Doppelungen mitgezählt. Deswegen kommt es zu einem Missverhältnis zwischen Anekdoten und zitierten *Lunyu*-Absätzen. Vgl. die Tabelle im Materialband, Seite 76.

<sup>30</sup> Diese Anekdote hat eine Parallele in *Xinxu* 7.20. Eine weitere Anekdote zu Shi She findet sich im *HSWZ* 6.12.

## 6. Das *Lunyu* in der Frühen Han-Zeit

war. Er kehrte an den Hof zurück und sagte: „Der Mörder war mein Vater. Den Vater zu richten, ist nicht pietätvoll, die Gesetze des Fürsten nicht in die Tat umzusetzen, ist nicht loyal. Meine Schuld ist es, dass ich die Gesetze verworfen habe und sein Verbrechen gedeckt habe.“ Dann verbeugte er sich vor der Axt und dem Block und sagte: „Es sei Euer Befehl.“ Der Fürst sagte: „Ihr habt ihn verfolgt und nicht gefasst. Wie kann es da eine Verfehlung geben? Ihr solltet Euren Dienst wieder aufnehmen.“ Shi She sagte: „Das stimmt nicht. Für den eigenen Vater nicht Partei zu ergreifen, ist nicht pietätvoll. Die Gesetze des Fürsten nicht umzusetzen, ist nicht loyal. Wenn man für ein Verbrechen hingerichtet werden soll und [trotzdem] weiterlebt, dann ist das nicht ehrlich. Wenn Ihr, Fürst, dies verzeihen wollt, dann ist das die Güte der Oberen. Doch ich kann nicht die Gesetze verleugnen, das ist das Gerechtigkeitsgefühl des Untertanen.“ Anschließend ging er nicht vom [Hinrichtungs-]Block weg, sondern schnitt sich die Kehle durch und starb in der Gerichtshalle. Der Edle hörte es und sagte: „Rein und gesetzestreu war Meister Shi.“ Konfuzius sprach: „Der Sohn deckt den Vater und der Vater deckt den Sohn, darin liegt die Aufrichtigkeit.“ ... HSWZ 2.14.

Hier handelt es sich bei Konfuzius' Worten eindeutig um ein Exemplum. Auch im *Lunyu*, in dem dieselben Worte im Rahmen eines Herrschergespräches fallen, geht es um die Frage, ob ein Sohn seinen Vater decken soll oder nicht:

葉公語孔子曰：「吾黨有直躬者：其父攘羊而子證之。」孔子曰：「吾黨之直者異於是：父爲子隱，子爲父隱，直在其中矣。」

Der Herzog von She fragte Konfuzius: „In meinem Dorf gibt es einen Aufrichtigen: als der Vater ein Schaf entwendet hatte, bezeugte dies der Sohn.“ Konfuzius sprach: „Die Aufrichtigen in meinem Dorf sind anders: Der Sohn deckt den Vater, und der Vater deckt den Sohn, darin liegt die Aufrichtigkeit.“ LY 13.18.

Wie man sieht, sind erneut die abschließenden Worte des Konfuzius parallel, die anekdotische Einbettung aber ist wieder völlig verschieden. Im *Hanshi waizhuan* handelt es sich um ein Exemplum, Konfuzius hat mit der vorausgehenden Anekdote nichts zu tun, spricht aber ein Urteil über den „historischen“ Vorfall. Anders im *Lunyu*: Hier handelt es sich um ein Herrschergespräch zwischen Konfuzius und dem Herzog von She. Schon im *Mengzi* wurde deutlich, dass die Worte des Konfuzius häufig in unterschiedlichem Erzählgut eingebettet waren. Allerdings liegt der Fall im *Mengzi* ein wenig anders. In diesem Text waren die Worte des Konfuzius für die eigene Argumentation benutzt worden. Daher ist es vielleicht noch nachvollziehbar, dass Mengzi den Erzählstoff – sollte er ihm bekannt gewesen sein – nicht mitverwendete. Er verwendete Zitate des Konfuzius als Beleg für seine eigene Argumentation. Im *Hanshi waizhuan* allerdings werden die Worte des Konfuzius am Ende für zwei völlig unterschiedliche Anekdoten verwendet. Warum beließ der Kompilator des *Hanshi waizhuan* sie nicht im Kontext, wie er aus dem *Lunyu* bekannt war? Möglicherweise, weil er nicht bekannt war?

Ähnlich ist es im folgenden Fall:

傳曰：堂衣若扣孔子之門曰：「丘在乎？丘在乎？」子貢應之曰：「君子尊賢而容眾，嘉善而矜不能，親內及外，己所不欲，勿施於人。」子何言吾師之名爲？」堂衣若曰：「子何少言之絞！」子貢曰：



## 6. Das *Lunyu* in der Frühen Han-Zeit

「大車不絞則不成其任，琴瑟不絞則不成其音。子之言絞，是以絞之也。」堂衣若曰：「吾始以鴻之力，今徒翼耳。」子貢曰：「非鴻之力，安能舉其翼？」

Eine Überlieferung sagt: „Tangyi Ruo klopfte an die Tür des Konfuzius: ‚Ist Qiu zu Hause? Ist Qiu zu Hause?‘ Zigong erwiderte: ‚Der Edle ehrt die Weisen und ist allen gegenüber großmütig. Er preist die Guten und hat Mitleid mit denen, die nicht fähig sind. Seine Liebe zu den drinnen erstreckt sich auch auf diejenigen draußen. Was er sich selbst nicht wünscht, fügt er keinem anderen zu. Warum nennst du meinen Lehrer bei seinem Namen?‘ Tangyi Ruo sagte: ‚Warum sind Eure kleinlichen Worte so aufdringlich?‘ Zigong antwortete: ‚Wenn ein großer Wagen nicht fest ist, dann wird er nicht die volle Leistung erbringen. Wenn die Seiten einer Laute nicht stark gespannt sind, erklingt kein Ton. Eure Worte waren aufdringlich, so waren es meine auch.‘ Tangyi Ruo sagte: ‚Früher hatte ich die Stärke einer Wildgans. Heute schlage ich nur mit meinen Flügeln.‘ Zigong antwortete: ‚Ohne die Stärke einer Wildgans, wie könntet ihr da Eure Flügel heben?‘“ *HSWZ* 9.9: 314.

Die Passage „Der Edle ehrt die Weisen und ist allen gegenüber großmütig. Er preist die Guten und hat Mitleid mit denen, die nicht fähig sind 君子尊賢而容眾，嘉善而矜不能“, hat eine Parallele zu LY 19.3:

子夏之門人問交於子張。子張曰：「子夏云何？」對曰：「子夏曰：『可者與之，其不可者拒之。』」子張曰：「異乎吾所聞：君子尊賢而容眾，嘉善而矜不能。我之大賢與，於人何所不容？我之不賢與，人將拒我，如之何其拒人也？」

Schüler des Zixia fragten Zizhang über Verkehr mit anderen. Zizhang sagte: „Was sagt Zixia darüber?“ Sie antworteten: „Zixia sagt ‚Gemeinschaft mit denen zu pflegen, die es wert sind und die fernzuhalten, die es nicht wert sind.‘“ Zizhang sagte: „Ich habe darüber anderes gehört: Der Edle ehrt die Weisen und ist allen gegenüber großmütig. Er preist die Guten und hat Mitleid mit denen, die nicht fähig sind. [Wenn] ich ein großer Weiser bin, dann werde ich die anderen aushalten können, wenn ich nicht weise bin, dann werden sich die Menschen von mir fernhalten. Was muss ich die anderen von mir fernhalten?“ LY 19.3.

Interessanterweise stehen bei dieser Anekdote sowohl im *Hanshi waizhuan* als auch im *Lunyu* nicht Konfuzius, sondern seine Schüler im Mittelpunkt. Dies ist allerdings schon die einzige Übereinstimmung zwischen diesen beiden Stellen. Im *Hanshi waizhuan* spricht Zigong mit Tangyi Rong, im *Lunyu* befragen Schüler des Zixia den Zizhang.

Zum *Lunyu* findet sich an dieser Stelle noch eine weitere Parallele:

仲弓問仁。子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。」仲弓曰：「雍雖不敏，請事斯語矣。」

Zhonggong fragte nach der Menschlichkeit. Der Meister antwortete: „Aus der Tür treten, wie beim Empfang eines geehrten Gastes, das Volk beauftragen, wie für ein großes Opfer, was man sich selbst nicht wünscht, fügt man keinem anderen zu: So wird es im Land und in der Familie keinen Hass geben.“ Zhonggong sagte: „Obwohl ich nicht der Klügste bin, werde ich mich bemühen, nach diesem Wort zu handeln.“ LY 12.2.

Der Ausspruch des Konfuzius findet sich im *Lunyu* noch an einer weiteren Stelle:

子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎！己所不欲，勿施於人。」

## 6. Das *Lunyu* in der Frühen Han-Zeit

Zigong fragte: „Gibt es ein Wort, nach dem man bis zum Ende seines Lebens handeln kann? Der Meister antwortet: „Gegenseitigkeit! Was man sich selbst nicht wünscht, fügt man keinem anderen zu.“ LY 15.24.

In beiden Fällen hat die Einbettung keine Parallele zu der Anekdote, wie sie im *Hanshi waizhuan* zu finden ist. Der Erzählstoff, wie er sich im *Hanshi waizhuan* präsentiert, hat auch keine weitere Parallele in der chinesischen Literatur. Die Person Tangyi Ruo wird in keiner anderen Stelle der Literatur der Zhanguo- oder Han-Zeit erwähnt.

Die Reihe der Unterschiede ließe sich für alle Parallelen zwischen diesen beiden Werken fortsetzen. Es finden sich alle sprachlichen Übereinstimmungen zwischen *Hanshi waizhuan* und *Lunyu* nie im gleichen Kontext. In 15 Fällen, selbst wenn es sogar ausdrücklich heißt, dass diese Passage aus dem *Lunyu* stammt, stehen die *Lunyu*-Parallelen im *Hanshi waizhuan* noch nicht einmal in Verbindung mit Konfuzius oder seinen Schülern. Drei Anekdoten handeln nur von seinen Schülern, und nur 13 der insgesamt 34 *Lunyu*-Parallelen stehen in Verbindung mit dem Meister.

Die Vermutung liegt nahe, dass die Worte des Konfuzius eine andere Überlieferungsgeschichte haben als das Erzählgut. Vielleicht gab es Sammlungen von Worten des Konfuzius, die dort ohne Handlungszusammenhang zusammengefasst worden waren – ähnlich wie Wissenschaftler dies für die biblische Logienquelle Q annehmen. Die Existenz solcher einzelnen Worte ohne Erzählgut lassen sich im *Lunyu* nachweisen. Das kann man besonders gut an folgenden Beispielen sehen:

Im LY 19.11 heißt es:

子夏曰：「大德不踰閑；小德出入可也。」

Große Tugendhaftigkeit bedeutet, dass man sich nicht über Schranken hinwegsetzen [sollte], kleine Tugendhaftigkeit bedeutet, dass man aus- und eingehen kann [wie man will].“

Im *Hanshi waizhuan* 2.16 heißt es

傳曰：孔子遭齊程本子於剡之間，傾蓋而語，終日，有問，顧子路曰：「由，束帛十匹，以贈先生。」子路不對。有問，又顧曰：「束帛十匹以贈先生。」子路率爾而對曰：“昔者由也聞之於夫子，士不中道相見。女無媒而嫁者、君子不行也。”孔子曰：「夫詩不云乎！『野有蔓草，零露漙漙。有美一人，清揚婉兮，邂逅相遇，適我愿兮。』且夫齊程本子，天下之賢士也，吾於是不贈，終身不之見也。大德不踰閑，小德出入可也。」

In den Überlieferungen heißt es: Konfuzius traf Cheng Benzi aus Qi in der Nähe von Yan. Sie öffneten das Vordach [ihrer Wagen] und unterhielten sich den ganzen Tag. Nach einer Weile drehte sich [Konfuzius] zu Zilu um und sagte: „You, [bring] zehn Rollen Seide, um sie diesem Herrn zu schenken.“ Zilu antwortete darauf nicht. Nach einer Weile wandte sich [Konfuzius] erneut an ihn und sagte: „[Bring] zehn Rollen Seide, um sie diesem Herrn zu schenken!“ Zilu gehorchte, aber antwortete: „Einst habe ich mal von Euch Meister gehört, dass Gelehrte sich nicht

## 6. Das *Lunyu* in der Frühen Han-Zeit

mitten auf dem Weg treffen [sollten]. [Das ist, als ob sich ] eine Frau ohne Heiratsvermittler verheiratet würde, der Edle folgt [dem] nicht.“ Konfuzius sagte: „Heißt es denn nicht in den Liedern: ‚Im Moor ist das kriechende Gras, wie schwer ist es mit Tau beladen. Es gab einen schönen Mann, lieblich, mit klaren Augen und feiner Stirn. Wir trafen uns per Zufall, und so waren meine Wünsche befriedigt.‘<sup>31</sup> Nun traf ich den Cheng Benzi aus Qi, [einen der] weisesten Gelehrten in der Welt. Wenn ich ihm für dies nichts schenke, möchte ich ihn das ganze Leben nicht wiedersehen. Große Tugendhaftigkeit bedeutet, dass man sich nicht über Schranken hinwegsetzen [sollte], kleine Tugendhaftigkeit bedeutet, dass man aus- und eingehen kann [wie man will].“ *HSWZ* 2.16: 50-2.

Der letzte Satz des Konfuzius entspricht also vollständig LY 19.11. Im *Lunyu* spricht allerdings der Konfuzius-Schüler Zixia. Das Wort findet sich hier völlig ohne Erzählstoff.<sup>32</sup>

Der Vergleich zwischen den beiden Werken lässt vermuten, dass die Sammlung *Lunyu*, die zumindest Han Ying vorlag, eine völlig andere Form hatte als das *Lunyu*, das wir heute kennen. Ich denke, es gab bis zu den Lebzeiten des Han Ying eine Spruchsammlung mit kurzen, prägnanten Aussagen des Konfuzius, die noch nicht in eine anekdotische Handlung eingebunden waren. Das Bedürfnis, diese prägnanten und lehrreichen Sätze des Meisters in eine szenische Erzählung einzubetten, scheint im frühen Überlieferungsstadium noch nicht bestanden zu haben. Das sieht man gut bei den *Lunyu*-Parallelen zum Text *Mengzi*: Hier werden nur die einzelnen Aussagen des Meisters herangezogen, um die Argumentation des Meng Ke zu unterstreichen. Wie man aber an dem Werk von Han Ying sieht, scheint das Bedürfnis nach Handlungszusammenhängen mit der Zeit zuzunehmen. Scheinbar ist es aber unerheblich, ob das Erzählgut tatsächlich wahr ist oder nicht. Es scheint eine gewisse Unbekümmertheit vorgeherrscht zu haben, in welchen Rahmen ein Zitat eingebettet wird. Möglicherweise diente der Erzählstoff eben nur der Memorierung. Ob der Erzählstoff im *Lunyu* authentischer ist als in anderen Werken, ist nicht zu beweisen. Meiner Meinung nach, sollte man beim Erzählstoff innerhalb des *Lunyu* Vorsicht walten lassen, wenn man etwas über den historischen Konfuzius herausfinden möchte!

Interessant ist, dass die Menge an Parallelen zum *Lunyu* mit der Zeit zunimmt. Das *Zuozhuan* hat nur zwei Parallelen, *Mengzi* dann zehn und im *Hanshi waizhuan* sind es über 30. Natürlich heißt das nicht, dass in der Frühen Han-Zeit nur die Passagen aus dem *Lunyu* bekannt waren, die in Werken bis zum *Hanshi waizhuan* zitiert wurden. Doch ist es schon überraschend, dass es eher ein verschwindend geringer Prozentsatz ist, der Parallelen zum *Lunyu* aufweist. Dafür gibt es natürlich mehrere Erklärungen: Entweder war es zumindest bis dahin nicht *en vogue* aus dem *Lunyu* zu zitieren, oder das Werk war in dem Umfang, wie wir

---

<sup>31</sup> Mao #94; Legge *Shijing*: 147.

<sup>32</sup> Ähnlich bei *HSWZ* 6.24 und LY 13.6.

## 6. Das *Lunyu* in der Frühen Han-Zeit

es heute kennen, noch nicht vorhanden. Insgesamt sind die Unterschiede zwischen der Textvorlage des *Lunyu*, wie wir sie heute besitzen, und dem *Hanshi waizhuan* als frühestes Werk, das den Titel *Lunyu* nennt, doch erheblich.

Von dem Ehepaar Brooks habe ich am Anfang des Kapitels die These zitiert, dass einzelne Bücher älter sein könnten als andere. Nach der Analyse der Stellen im *Hanshi waizhuan* kann ich diese These nicht bestätigen. Aus dem 2., 9., 11. und 16. Buch liegen zwar keine Parallelen vor, doch in den anderen 16 Büchern des *Lunyu* finden sich meist nicht mehr als eine oder zwei sprachliche Übereinstimmungen. Das 13. Buch ist dasjenige mit den meisten Parallelen: vier Übereinstimmungen finden sich hier. Allerdings besteht das 13. Kapitel des *Lunyu* aus insgesamt 30 Passagen. Man sieht also, dass die *Lunyu*-Bücher 1, 3–8, 10, 12–15, 17–21 nahezu gleich häufig Parallelstellen aufweisen. Das könnte dafür sprechen, dass sie in etwa gleich bekannt waren, oder dass möglicherweise die Zusammenstellung des Materials zu einzelnen Büchern erst später erfolgte.

### 6.6 Das *Lunyu* in der Frühen Han-Zeit

Insgesamt haben wir etwas mehr als 50 Parallelen zu *Lunyu*-Passagen. Daher können wir davon ausgehen, dass diese um 150 v. Chr. bekannt waren. Es sind durchgängig in allen Texten die Worte des Konfuzius parallel, meist stehen sie aber in den einzelnen Werken in unterschiedlichem Erzählstoff. In einigen seltenen Fällen stehen die Worte in einem vergleichbaren Erzählstoff. Bei den Texten, die ich verglichen habe, handelt es sich um zwei Fälle, bei denen der Erzählstoff übereinstimmt. Diesen zwei Beispielen stehen fast 50 Worte gegenüber, die zwischen *Lunyu* und Text Parallelen haben, aber in unterschiedlichem Erzählstoff eingebettet wurden.

Auch zeigt sich, dass die Worte des Konfuzius keinesfalls an dieselbe Gattung gebunden waren. In der Bibelexegese würde man sagen, dass die Worte keinen festen „Sitz im Leben“ hatten. Dieselben Aussagen des Meisters finden sich in Lehrgesprächen, Herrschergesprächen und Exempla. An keiner einzigen Stelle der frühen chinesischen Literatur steht ein vollständig wörtlicher Ausspruch in einem sprachlich übereinstimmenden Kontext zum *Lunyu*. Dieser Tatbestand lässt vermuten, dass Anekdoten, die sich um diese Konfuzius-Worte ranken, später entstanden sein könnten und im frühesten Überlieferungsstadium nur Aussprüche und Aphorismen des Konfuzius weitergegeben und/oder schriftlich fixiert wurden. Dies ist vergleichbar mit der Entstehung der christlichen

## 6. Das *Lunyu* in der Frühen Han-Zeit

Evangelien. Auch in der Exegese des Neuen Testaments geht man davon aus, dass von Jesus, bevor die Evangelien geschrieben wurden, nur Aussprüche überliefert worden sind.<sup>33</sup> In der Exegese unterscheidet man zwischen Redestoff und Erzählstoff. Zwar schöpften die Evangelisten für beide Stoffkreise aus Überlieferungen, die ihnen durch die Praxis der frühchristlichen Gemeinden zugänglich waren; jedoch hat sich im Redestoff vieles erhalten, was letztlich auf Jesus selbst zurückgehen könnte, während man davon ausgeht, dass der Erzählstoff ausschließlich von den Gemeinden geschaffen wurde.<sup>34</sup>

Vermutlich wurde ähnlich mit Worten des Konfuzius verfahren und seine prägnanten Sätze erst später in einen anekdotenhaften Zusammenhang eingebettet, um den Meister plastischer darstellen zu können. Auch für das Memorieren solcher Sprüche stellt ein anekdotenhafter Kontext einen Vorteil dar: An Anekdoten kann man sich möglicherweise besser erinnern als an zusammenhangslose Worte.

Die Worte des Konfuzius, die in einem möglichen Ur-*Lunyu* gesammelt wurden, stehen auch in den meisten literarischen Texten der Zhanguo-Zeit in unmittelbarem Zusammenhang mit Konfuzius oder einem seiner Schüler. Ausnahmen sind, wie gesagt, Parallelen zum 10. Buch des *Lunyu*, welches möglicherweise in einem völlig anderen Kontext entstanden ist als die anderen Worte des Meisters. Dies könnte ein Hinweis sein, dass diese Verhaltensweisen erst in späterer Zeit dem Konfuzius zugeschrieben wurden.

Der Text *Xunzi* macht eine Ausnahme. Hier findet sich nur eine *Lunyu*-Parallele in einer Anekdote, die von Konfuzius handelt. Die anderen Stellen sind in einem völlig anderen Kontext verankert und werden in diesem Text Xun Kuang selbst zugeschrieben. Ein ähnliches Phänomen findet sich in der Zeit, in der das *Hanshi waizhuan* entstand. Hier stehen mehr als die Hälfte der *Lunyu*-Parallelen nicht mit Konfuzius oder seinen Schülern in Verbindung. Möglicherweise ist dies ein Zeichen dafür, dass das *Lunyu* zur Zeit der Entstehung des *Xunzi*-Textes oder zumindest des *Hanshi waizhuan* schon bekannter war, und die Menschen diese Anspielungen als einen Fingerzeig auf einen größeren philosophischen Zusammenhang verstanden. Ich gehe allerdings anhand der spärlichen Parallelstellen davon aus, dass es zu diesem Zeitpunkt sicher noch ein Text in einem wesentlich geringeren Umfang war, und er im Laufe der Zeit gewachsen ist.

---

<sup>33</sup> Vgl. Theißen *Der historische Jesus*: 44; Södig *Wege der Schriftauslegung*: 204; Mack *Wer schrieb das Neue Testament*: 71–9.

<sup>34</sup> Vgl. Köster *Einführung in das Neue Testament*: 494.

## 6. Das *Lunyu* in der Frühen Han-Zeit

Wie das *Lunyu* in der Han-Zeit ausgesehen haben könnte, wissen wir nicht. Auffallend ist nur, dass keines der 20 Bücher häufiger „zitiert“ wird als andere. Vermutlich existierten die 20 Bücher des *Lunyu* selbst zu Beginn der Han-Zeit noch nicht als Einheiten, wie wir sie heute kennen. John B. Henderson vermutet zu dem Zustand der Texte in der Zhanguo-Zeit:

Throughout most of the Chou [Zhou] era, the „texts“ of these collections were in quite a fluid state and existed in diverse forms. According to the renowned scholar Fu Ssu-nien [Fu Sinian], even the concept of the book did not exist in the Chou era, only *p'ien*, most of which were written in silk rolls or bamboo strips. These *p'ien* were combined in diverse ways for various reasons to form collections but not books in the modern sense. (Henderson *Scripture, Canon and Commentary*: 35)

Ich vermute, dass auch die einzelnen Kapitel des *Lunyu* noch keinen Bestand hatten. Zumindest lässt sich anhand des vorliegenden Vergleichs fast ausschließen, dass einem der Autoren bzw. Kompilatoren der zhanguo- und hanzeitlichen Werke, ein Text in der vollen Länge des uns heute bekannten *Lunyu* oder ein einzelnes Buch davon in voller Länge vorlag.

Auch scheinen die Passagen, die parallel sind, sich nicht einer einheitlichen philosophischen Thematik zuordnen zu lassen. Kein Begriff aus der konfuzianischen Philosophie wird auffallend oft besprochen. Teilweise geht es zwar um Begriffe wie *ren* [Menschlichkeit] und *xiao* [Pietät], doch viele Aussagen stehen ohne philosophischen Zusammenhang. Eine auffallende Häufung von Konfuzius-Worten zu einem bestimmten Thema lässt sich in dieser frühen Zeit nicht erkennen.

Obwohl Parallelen zum *Lunyu* in den unterschiedlichsten Texten auftauchen und eine mögliche Vorform des *Lunyu* als eine Art Spruchsammlung plausibel machen, gibt es zwischen allen untersuchten Texten kaum Übereinstimmungen (Mehrfachüberlieferungen).

Aus dem Ergebnis dieser Untersuchung sind nun mehrere Überlegungen zur Entstehung des *Lunyu* möglich, die allerdings alle stark von den bisherigen Theorien abweichen:

1. Theorie: Es gab eine Spruchquelle, ähnlich der christlichen Logienquelle *Q*, die vielen der Kompilatoren bzw. Autoren der Zhanguo-Zeit bekannt war, und aus der sie auch zitierten. Diese Spruchquelle wuchs mit der Zeit an, wurde verändert und erweitert und wurde schließlich zu dem uns heute vorliegenden *Lunyu*. Gegen die These einer einzigen Spruchquelle spricht, dass sich keine Mehrfachüberlieferungen von Sprüchen in der Zhanguo-Zeit und zu Beginn der Han-Zeit finden. Hätte allen Autoren das gleiche Werk vorgelegen, wäre es ein großer Zufall, wenn jeder ganz andere Zitate ausgewählt hätte und es nie zu einer Mehrfachüberlieferung kam.

## 6. Das *Lunyu* in der Frühen Han-Zeit

2. Theorie: Ein späterer Kompilator wählte aus dem Spruchgut anderer zhanguo- und hanzeitlicher Werke aus, daraus entstand dann das *Lunyu*. Das heißt, Werke wie das *Mengzi*, *Zuozhuan* und *Hanshi waizhuan* zitieren nicht das *Lunyu*, sondern umgekehrt, das *Lunyu* zitiert aus diesen Texten. Ein *Lunyu*-Kompilator wählte aus den vielen Konfuzius zugeschriebenen Sprüchen diejenigen aus, die am besten zu seiner Auffassung der konfuzianischen Philosophie passten. Für diese Theorie würde eben der Fakt sprechen, dass es keine Mehrfachüberlieferung des *Lunyu*-Spruchgutes gibt. Dagegen spricht allerdings, dass keine dieser Worte des Konfuzius im selben Kontext im *Lunyu* zu finden sind. Warum hätte also ein angenommener später *Lunyu*-Kompilator nicht auch die anekdotenhafte Einbettung übernehmen sollen, wenn er schon die Aussprüche des Konfuzius wörtlich übernahm?
3. Theorie: Die Autoren der frühen chinesischen Texte verwendeten nicht dieselbe Quelle, sondern es gab mehrere Sammlungen mit Konfuzius-Worten. Bereits Xunzi lehnt die Lehren von einigen Konfuzius-Schülern ab, zum Beispiel die Schulen, die sich an der Überlieferung des Zixia, Zizhang und Ziyou orientierten. Er selbst betont, dass ein gewisser Zigong die wahre Lehre des Konfuzius überliefert hätte. Es wäre also möglich, dass verschiedene Schulen nach dem Tod des Konfuzius entstanden sind. Möglicherweise hatte jede dieser Schulen eine eigene Sammlung an Worten des Konfuzius. Da sich diese Nachfolger vielleicht auch auf unterschiedliche Aspekte der Lehre konzentrierten, unterschieden sich ihre überlieferten Worte. Diese Schulen brachten dann ihre eigenen Spruchquellen hervor. All diese Quellen wurden später zusammengefasst, redigiert, ergänzt, teilweise in Erzählgut eingebettet und schließlich zu einem Werk namens *Lunyu* zusammengefasst. Der Kompilator fügte unabhängig von anderen Werken Erzählgut zum Redestoff hinzu. Möglicherweise hieß eine dieser Spruchquellen bereits *Lunyu*.<sup>35</sup> Das war der Text, den Han Ying bei seiner Kompilation des *Hanshi waizhuan* verwendete. Dieser Text unterschied sich aber deutlich von dem, was uns heute unter diesem Namen bekannt ist.

Fazit dieser Untersuchung ist, dass das *Lunyu* sicher bis zur Frühen Han-Zeit in einer völlig anderen Form bestanden hat, als wir sie heute kennen. Das *Lunyu* ist ein Produkt, das wohl über mehrere Jahrhunderte hinweg durch viele formende Hände ging, es wurde sor-

---

<sup>35</sup> Anne Cheng (in Loewe *Early Chinese Texts*: 315) geht davon aus, dass das *Lunyu* erst in der Frühen Han-Zeit den Titel *Lunyu* trug und davor unter dem Titel *Kongzi* kursierte. Auch die Werke anderer Philosophen z.B. *Mengzi*, *Mozi*, *Hanfeizi*, kursierten unter den Namen der Philosophen, denen die Texte zugeschrieben wurden. Allerdings fehlt bis heute der textliche Beweis, dass es einen solchen Titel gegeben haben könnte. Vgl. Schaberg *Confucius as Body and text*: 2.

## 6. Das *Lunyu* in der Frühen Han-Zeit

tiert, aussortiert, gesammelt und redigiert, bis schließlich der Text *Lunyu* entstand. Möglicherweise gab es dann in der Frühen Han-Zeit politische Gründe, warum die Anhänger des Konfuzius nun eine Sammlung von Worten und Taten des Konfuzius brauchten, auf die sie sich gemeinsam beziehen konnten. Zhu Weizheng 朱維錚 datiert die Entstehung des *Lunyu* beispielsweise auf die Zeit zwischen 157–86 v. Chr. Ebenso wie das *Gongyang zhuan*, das seiner Meinung nach etwa zur gleichen Zeit ediert wurde, sollte das *Lunyu* eine Antwort auf die neu aufkommende Begeisterung konfuzianischen Gedankengutes sein.<sup>36</sup>

Eine weitere Schlussfolgerung dieser Untersuchung sollte auch sein, dass wir weit davon entfernt sind, eine Vorstellung davon zu haben, wie das *Lunyu* entstanden ist. Wir wissen bis heute nicht, aus welchen Quellen das *Lunyu* zusammengestellt worden ist und vor allem von wem. Ich halte es für sehr wahrscheinlich, dass das *Lunyu* in der Form, in der wir es heute kennen, ein Produkt relativ später Zeit ist, und keinem Autor der hier untersuchten Texte in dieser Form bekannt war.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Vgl. Ames *Analects*: 9.

<sup>37</sup> Zhu Weizheng *Lunyu jieji cuo shuo* 40–54. Zu einer späten Edierung vgl. auch Eno *Creation of Heaven*: 239–43 n.2, n.4, n.6.



## 7. Die Konfuzius-Biografie des Sima Qian 司馬遷

### Das *Lunyu* 論語 als Quelle

Gegen Ende der Zhanguo-Zeit existierte bereits ein breiter Legendenschatz über Konfuzius. Das *Zuozhuan* erwähnt vereinzelt Konfuzius' Kommentare zu historischen Ereignissen und berichtet einige anekdotenhafte Begebenheiten aus seinem Leben. Das *Guoyu* erzählt Mystisches über ihn. Im *Mengzi* finden sich zahlreiche Worte und vereinzelt Anekdoten über den Meister. Im *Xunzi* wird Konfuzius als Staatsmann dargestellt. Sogar die Gegner der konfuzianischen Philosophie legen dem Weisen ihre eigenen Lehren in den Mund. Ab der späteren Zhanguo-Zeit und vor allem in der Frühen Han-Zeit entstehen vermehrt kleinere Erzählzyklen, die Konfuzius lebhafter erscheinen lassen. Häufig hatten sich diese Anekdoten um einzelne Konfuzius-Worte herum entwickelt, und es ist unwahrscheinlich, dass alle Begebenheiten auf einen historisch-authentischen Konfuzius zurückgehen. Sie sind eher ein Ergebnis der späteren Legendenbildung. Bis in die Frühe Han-Zeit hinein war aber von keinem Autor der Versuch unternommen worden, diese Anekdoten und Worte in einer Biografie zeitlich zu verorten.

Unter Sima Qian entsteht in der chinesischen Literaturgeschichte eine völlig neue Gattung. In seinem Werk *Shiji* 史記 [Aufzeichnungen des Historiografen] schreibt der Historiograph die gesamte Geschichte des chinesischen Reiches von den Anfängen bis in seine eigene Zeit nieder. Als ein Kapitel dieser historischen Gesamtdarstellung verfasst er auch die erste zusammenhängende Biografie des Konfuzius.<sup>1</sup> Dieses Kapitel aus dem *Shiji*, das *Kongzi shijia* 孔子世家 [Erbhaus des Konfuzius], wird bis heute häufig als autoritative Quelle herangezogen, wenn über das Leben des Konfuzius geschrieben wird.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> *Shiji*: 47.1910–45; übersetzt bei Yang Hsien-yi und Gladys Yang *Records of the Grand Historian*: 1–27.

<sup>2</sup> Vgl. Nivison *Confucius*: 752–9.

### 7.1 Sima Qians Konfuzius-Biografie

Sima Qian unternahm für die Konfuzius-Biografie den Versuch, den Legendenschatz, der bis in seine Lebzeiten hinein entstanden war, in eine biografische Reihenfolge zu bringen. Welche Aussprüche und Geschichten er über Konfuzius aus früheren Überlieferungen verwendete, können wir heute größtenteils rekonstruieren. Zu einem kleineren Teil finden sich in dieser Biografie aber auch Anekdoten über Konfuzius, die keine Vorlage in der uns heute bekannten chinesischen Literatur haben.<sup>3</sup> Eine nähere Analyse der Konfuzius-Biografie lässt aber vermuten, dass Sima Qian nichts erfunden hat. Im *Shiji*, also nicht nur in der Konfuzius-Biografie, sondern im gesamten Text, finden sich über 170 wörtliche Zitate, also Sätze, die durch die Worte wie „Konfuzius sagte 孔子曰“, „der Meister sagte 子曰“, „Zhongni sagte 仲尼曰“ eingeleitet werden. Davon haben nur 28 Stellen keine Parallele zu den uns heute bekannten Texten des chinesischen Altertums.<sup>4</sup> Alle anderen Passagen haben Übereinstimmungen unter anderem zum *Zuozhuan*, *Guoyu*, *Mengzi* und *Zhuangzi*. Was allerdings nach der bisherigen Untersuchung in dieser Arbeit überraschend ist: die überwältigende Mehrheit der Zitate hat Parallelen zum *Lunyu*.

Aus der Vielzahl an Geschichten und Anekdoten, die sich bis zur Frühen Han-Zeit entwickelt hatten, traf der Historiograf vermutlich eine Auswahl, nahm manchmal wohl kleinere oder auch größere sprachliche Korrekturen vor und konstruierte daraus eine Biografie.<sup>5</sup> Als Sima Qian rund 400 Jahre nach dem Tod des Konfuzius die erste Darstellung über den Meister schrieb, schien er also nicht anders vorgegangen zu sein als Wissenschaftler heute, wenn sie versuchen, anhand des Textbefundes das Leben des Weisen zu rekonstruieren. Ob das *Kongzi shijia* tatsächlich dem Leben eines historischen Konfuzius' gerecht wird, ist fraglich. Misstrauisch macht, dass in der Biografie zum ersten Mal all jene Konfuzius-Bilder vereint werden, die sich in verschiedenen Texten über Konfuzius entwickelt haben: Konfuzius wird von Sima Qian als Lehrer, Staatsbeamter, wandernder Gelehrter, Berater von Fürsten und Kompilator des *Chunqiu* dargestellt. Diese Vorstellungen über Konfuzius hatten sich getrennt voneinander entwickelt und kamen erst in späteren Werken nach und nach zusammen.

---

<sup>3</sup> Zum Beispiel berichtet Sima Qian an zwei Stellen davon, dass Konfuzius mit Laozi zusammengetroffen sei und dieser ihn belehrt habe. Vgl. *Shiji*: 47.1909 sowie *Shiji*: 63.2140. Beide Versionen weichen inhaltlich voneinander ab. Parallelen zu diesen Passagen gibt es nicht.

<sup>4</sup> Vgl. Haupt *Ein Beitrag zum Konfuziusbild des Sima Qian*; sowie die Tabellen im Materialband „Konfuzius-Parallelen im *Shiji*“, Seite 83–107.

<sup>5</sup> Simson geht davon aus, dass das Material über Konfuzius, das sich in früheren Werken findet, die Episoden aus Sima Qians Werk bestätigt (vgl. Simson *Die Geschichte der Aussprüche des Konfuzius*: 24). Ich bin nicht dieser Ansicht. Diese Werke könnten Sima Qian auch als Quelle gedient haben. Das heißt, wir haben keine Mehrfachüberlieferung der selben Begebenheit, sondern Sima Qian verwendete diese Texte, um daraus die Biografie zu konstruieren. Vgl. dazu auch meine Magisterarbeit *Ein Beitrag zum Konfuziusbild des Sima Qian*.

## 7. Die Konfuzius-Biografie des Sima Qian 司馬遷

Vermutlich ist Sima Qians Biografie der erste Text, in dem sich das nun gefestigte Konfuzius-Bild findet.<sup>6</sup> Im Folgenden möchte ich anhand einiger exemplarischer Motive zeigen, wie Sima Qian die Biografie aus dem vorhandenen Material konstruierte.

### 7.1.1 Konfuzius als Lehrer

An mehreren Stellen in seinem Werk schreibt Sima Qian, dass Konfuzius eine ganze Reihe von Schülern unterrichtet haben soll. Im Kapitel 67 *Zhongni dzi liezhuan* (*Biografien der Schüler des Zhongni*) wird Konfuzius mit den Worten zitiert, dass 77 Schüler von ihm Belehrungen erhalten haben.<sup>7</sup> Allerdings variiert die Anzahl der Schüler innerhalb des *Shiji*; so ist an einer anderen Stelle der Biografie von 3000 Schülern die Rede, von denen allerdings nur 72 zu einem engeren Kreis gehört haben sollen.<sup>8</sup> Im Kapitel *Rulin* 儒林 [*Gelehrtenwald*] schließlich spricht der Historiograf nur von 70 Schülern.<sup>9</sup>

Sima Qian greift für seine Darstellung von Konfuzius' Lehrtätigkeit auf die Passage aus dem *Zuozhuan* zurück, die besagt, dass Konfuzius in jungen Jahren bereits so in den Riten bewandert war, dass einer der höchsten Würdenträger von Lu seine Söhne bei ihm studieren lassen wollte.<sup>10</sup> Neben einigen sprachlichen Unterschieden findet sich zwischen der Anekdote im *Shiji* und *Zuozhuan* eine Differenz: Sima Qian schreibt, dass Konfuzius zu diesem Zeitpunkt 17 Jahre alt war. Da weder Alter noch Geburt des Konfuzius im *Zuozhuan* genannt werden, musste Sima Qian wohl auf andere Quellen zurückgreifen, um das Alter des Konfuzius zu bestimmen.<sup>11</sup> *Zuozhuan* und *Shiji* vermerken übereinstimmend, dass Meng Yizi 孟懿子<sup>12</sup> und

---

<sup>6</sup> Ich möchte das *Lunyu*, das auch alle diese Konfuzius-Bilder vereint, hier an dieser Stelle bewusst nicht bewerten. Warum, das soll im nächsten Kapitel verdeutlicht werden.

<sup>7</sup> *Shiji*: 67.2185. Übersetzt bei Nienhauser *Grand Scribe's Records*: 7.61.

<sup>8</sup> *Shiji*: 47.1938.

<sup>9</sup> *Shiji*: 121.3116.

<sup>10</sup> Vgl. *Shiji*: 47.1908; sowie *Zuozhuan*, Zhao 7 (*ICS*: B10.7.12).

<sup>11</sup> Konfuzius wurde zwei verschiedenen Traditionen zufolge 552 oder 551 v. Chr. geboren. Die *Frühlings- und Herbstannalen* (*Chunqiu*) nennen zwei kurz aufeinanderfolgende Sonnenfinsternisse für den neunten und zehnten Monat des 21. Jahres des Herzogs Xiang von Lu. Ein solches Naturschauspiel ist wissenschaftlich betrachtet unmöglich, doch die Kommentatoren des *Chunqiu* sahen darin ein Omen, das die Geburt eines großen Weisen ankündigte. Homer Dubs hat nachgewiesen, dass es sich bei den zwei unmittelbar aufeinanderfolgenden Sonnenfinsternissen nur um einen Schreibfehler im *Chunqiu* handeln kann. Da man aber innerhalb der chinesischen Tradition annahm, dass das *Chunqiu* seinerzeit von Konfuzius geschrieben worden war, galt es als Autorität und somit als unanfechtbar; vgl. Dubs *Confucius Birth*: 142. Dass die Kommentatoren des *Chunqiu* die beiden Sonnenfinsternisse mit der Geburt des Konfuzius identifizieren, ist für Jensen ein Zeichen, dass die Mystifizierung des Konfuzius bereits im dritten Jahrhundert v. Chr. ihren Anfang genommen hatte, vgl. Jensen *Wise Man*: 414. Im Gegensatz dazu nennt das *Shiji* das 22. Jahr des Herzogs Xiang, also 551 v. Chr., als Geburtsdatum (*Shiji*: 47.1905). Dubs nimmt an, dass es dem Astronomen Sima Qian aufgefallen sein musste, dass es, naturwissenschaftlich gesehen, unmöglich ist, dass eine Sonnenfinsternis sich in so kurzer Zeit wiederholt und es sich um einen Fehler im *Chunqiu* handeln musste. Deshalb hat er das Geburtsjahr des Konfuzius von dessen Todesjahr aus zurück berechnet. Allerdings hat Sima Qian die Geburt in das 22. Jahr und nicht auf das

## 7. Die Konfuzius-Biografie des Sima Qian 司馬遷

Nangong Jingshu 南宮敬叔 zu Konfuzius in die Lehre gingen.<sup>13</sup> Sima Qian ergänzt noch, dass es sich bei Nangong Jingshu um einen Mann aus Lu handelte. Zusammen mit diesem Nangong Jingshu, so schreibt Sima Qian weiter, begibt sich Konfuzius auf eine Reise nach Zhou, um mit Laozi zusammenzutreffen. Sowohl in der Konfuzius-Biografie als auch in der des Laozi schildert Sima Qian das Zusammentreffen.<sup>14</sup> Anschließend, nach seiner Rückkehr von Zhou nach Lu, sollen allmählich mehr Schüler zu Konfuzius gekommen sein.<sup>15</sup> Etwas später in der Biografie erwähnt Sima Qian erneut, dass Schüler aus nah und fern zu Konfuzius kamen.<sup>16</sup> Am Schluss heißt es dann, dass Konfuzius über 3000 Schüler hatte, 72 davon hätten die Sechs Disziplinen (*liu yi* 六藝) verstanden.<sup>17</sup> Die engsten Schüler, die in Sima Qians Darstellung am häufigsten mit Konfuzius im Gespräch sind, sind Zilu, Zigong und Yan Yuan. Zeng Shen, der zwar in den Schülerbiografien im *Shiji*-Kapitel 67 als einer der Schüler genannt wird, taucht im *Kongzi shijia* nicht auf.

Sima Qian integrierte einige wenige Lehrgespräche in die Biografie. Diese Gespräche sind meist historisch verortet.

Ein Beispiel:

是時，衛君甞父不得立，在外，諸侯數以爲讓。而孔子弟子多仕於衛，衛君欲得孔子爲政。子路曰：「衛君待子而爲政，子將奚先？」孔子曰：「必也正名乎！」子路曰：「有是哉，子之迂也！何其正也？」孔子曰：「野哉由也！夫名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不與，禮樂不與則刑罰不中，刑罰不中則民無所措手足矣。夫君子爲之必可名，言之必可行。君子於其言，無所苟而已矣。」

Damals gelang es dem Vater des Fürsten Zhe von Wei nicht, den Thron zu erringen und [er hielt sich] außerhalb des Landes auf. Zahlreiche Lehnsherren meinten, er habe abgedankt.<sup>18</sup> Mehrere Schüler des Konfuzius waren Beamte in Wei. Der Fürst von Wei wünschte auch Konfuzius in der Regierung zu haben. Zilu sagte: „Der Herzog von Wei beruft Sie in die Regierung. Was werden Sie zuerst tun?“ Konfuzius sagte: „Man muss die Bezeichnungen richtigstellen.“ Zilu sagte: „Das soll

---

Ende des 21. Jahres gelegt. Deshalb kommt es zu zwei unterschiedlichen Daten innerhalb der chinesischen Tradition. Laut Dubs wurde Konfuzius am 3. Oktober 552 v. Chr. geboren. Vgl. Dubs *ebd.*: 144–5.

<sup>12</sup> Zum anderen trägt der Würdenträger von Lu im *Shiji* einen anderen Namen als im *Zuozhuan*: im *Shiji* handelt es sich um Meng Lizi 孟釐子, im *Zuozhuan* um Meng Xizi 孟僖子. Die Veränderung des Zeichens *li* zu *xi* ist aber in der Han-Zeit auch für andere Zeichen/Namen nachweisbar.

<sup>13</sup> Im *Lunyu* findet sich nur eine Stelle, in der Meng Yizi Belehrungen von Konfuzius erhält; vgl. LY 2.5.

<sup>14</sup> Vgl. *Shiji*: 47.1909 sowie *Shiji*: 63.2140. Beide Versionen weichen inhaltlich voneinander ab. Für keines dieser Gespräche ist eine Vorlage in heute existierenden Texten zu finden. Nur das *Zhuangzi* stellt Konfuzius öfter im Gespräch mit Laozi dar. Insgesamt finden sich im *Zhuangzi* sieben Gespräche von Konfuzius mit Laozi. Graham – der verschiedene Schichten des *Zhuangzi* identifiziert hat – schätzt anhand von Schreibstil und Philosophie, dass diese sieben Gespräche erst relativ spät zum *Zhuangzi* hinzukamen, möglicherweise erst nach Gründung der Han-Dynastie; vgl. Graham *Chuang-tzu*: 126.

<sup>15</sup> *Shiji*: 47.1909.

<sup>16</sup> *Shiji*: 47.1914. Sima Qian gibt vereinzelt in der Biografie das Alter des Konfuzius an. Diese Stelle findet sich zwischen den Altersangaben 42 und 50 Jahre.

<sup>17</sup> *Shiji*: 47.1938. In keinem anderen Text, noch nicht einmal im *Lunyu*, heißt es, dass Konfuzius die Sechs Disziplinen unterrichtet haben soll.

<sup>18</sup> Oder: „... dass [sein Sohn zu seinen Gunsten] abtreten sollte.“ Diese Übersetzung bei Gassmann *Cheng Ming*: 71.

## 7. Die Konfuzius-Biografie des Sima Qian 司馬遷

es sein? Bewegt sich der Meister [nicht] auf Abwegen? Warum sollte man [die Bezeichnungen] richtigstellen?“ Konfuzius sagte: „Wie unkultiviert du bist You, denn wenn die Bezeichnungen nicht richtig sind, dann werden die Worte nicht befolgt. Werden die Worte nicht befolgt, dann werden die Dienste nicht erledigt. Werden die Dienste nicht erledigt, dann gedeihen Riten und Musik nicht. Wenn Riten und Musik nicht gedeihen, dann treffen die Strafen nicht zu. Treffen die Strafen nicht zu, dann weiß das Volk nicht, wohin es Hand und Fuß setzen soll. Darum, was der Edle tut, das muss bezeichnet werden können, und was er sagt, das muss in die Praxis umgesetzt werden können. Der Edle ist in seinen Worten niemals nachlässig.“ *Shiji*: 47.1933-1934.

Das Gespräch zwischen Konfuzius und Zilu ist eine nahezu wörtliche Parallele zu LY 13.3.<sup>19</sup> Bereits im *Hanshi waizhuan* fanden sich zwei Parallelstellen zu diesem Lehrgespräch,<sup>20</sup> allerdings ist in diesen Anekdoten das Erzählgut, in das die Worte des Konfuzius eingebettet sind, nicht identisch. Hier im *Shiji* stimmt das Erzählgut mit der *Lunyu*-Stelle 13.3 überein. Nur ein Satz aus dem *Lunyu* fehlt: „Wenn ein Edler etwas nicht weiß, dann verdeckt er diese Lücke 君子於其所不知，蓋闕如也.“

Sima Qian verortet das gesamte Gespräch allerdings noch innerhalb einer historischen Begebenheit und gibt ihr damit einen zeitlichen Rahmen: Die Epoche des Herzogs Chu von Wei 衛出公.<sup>21</sup> war der Enkel des Herzogs Ling. Er kam nach dem Tod seines Großvaters auf den Thron von Wei, da sein Vater, der laut Erbfolge eigentlich Anspruch auf den Thron gehabt hätte, im Exil lebte. Kuaikui 蒯聩, der Vater des Herzogs Chu und spätere Herzog Zhuang von Wei (reg. 480–478 v. Chr.), hatte einen Mordanschlag auf seine Stiefmutter Nanzi verübt, da diese ein inzestuöses Verhältnis mit ihrem Bruder, dem Kronprinzen von Song, gehabt haben soll.<sup>22</sup> Der Anschlag schlug fehl und Kuaikui musste nach Song fliehen. Im Jahr 481 v. Chr. kam er nach Wei zurück und ließ sich gegen seinen Sohn auf dem Thron installieren. Er hatte allerdings keinen Rückhalt im Volk und wurde im Jahr 478 v. Chr. ermordet. Sein Sohn, Herzog Chu, bestieg danach erneut den Thron von Wei. Das Lehrgespräch, das die Richtigstellung der Bezeichnungen zum Inhalt hat, wird also von Sima Qian in die Zeit zwischen dem Tod des Herzogs Ling von Wei und der Rückkehr des Kuaikui gelegt, also zwischen 492 und 480 v. Chr. Dieser historische Bezug fehlt im *Lunyu*, es wird aus der Aussage des Zilu noch nicht einmal ersichtlich, um welchen Herzog von Wei es sich

<sup>19</sup> Übersetzung von LY 13.3 siehe Kapitel 5.2.1 in „Konfuzius im *Hanshi waizhuan*“; Seite 101.

<sup>20</sup> Vgl. *HSWZ* 5.34: 201 sowie *HSWZ* 6.6: 209.

<sup>21</sup> Zhe 鮒 ist der Mannesname.

<sup>22</sup> *Zuozhuan* Ding, 14 (*ICS*: B11.14.8). Vgl. dazu auch Gassmann *Cheng Ming*: 70–2; Pines *Confucian Thought*: 291 n.70.

## 7. Die Konfuzius-Biografie des Sima Qian 司馬遷

handelt.<sup>23</sup> Sima Qian allerdings ging es in der Biografie weniger um die Lehren des Konfuzius, sondern vielmehr um deren Einordnung in einen historischen Zusammenhang.

### 7.1.2 Konfuzius als erfolgreicher Staatsmann

Konfuzius, so wird er zum Beispiel im *Zuozhuan*, *Mengzi* und *Xunzi* dargestellt, war Justizminister von Lu. Allerdings berichtet nur der Text *Xunzi* über Konfuzius' politische Erfolge in diesem Amt. Im *Mengzi* heißt es beispielsweise an der einzigen Stelle, die Konfuzius in diesem Amt erwähnt, nur, dass der Herzog ihn nicht brauchen konnte, und er daraufhin Lu verlassen habe. Kein Werk geht auf den Werdegang des Konfuzius ein.

Sima Qian schildert Konfuzius' Karriere folgendermaßen: In jungen Jahren begann Konfuzius' Karriere als Schreiber der Familie Ji, später arbeitete er als Viehhüter. Bereits im *Mengzi* findet sich ein Hinweis, dass Konfuzius in niederer Position arbeitete, man erfährt aber in diesem Text nicht, wie alt Konfuzius war, als er diese Ämter innehatte.<sup>24</sup> Sima Qian setzt diese Tätigkeiten in die Jugendzeit. Auch stimmen diese Ämter nicht wörtlich überein. Statt Aufseher der Scheunen (*wei shi* 委史) nennt Sima Qian ihn Schreiber bei der Familie Ji 季氏史; für Aufseher der Herden findet man bei ihm *si zhili* 司職吏, im *Mengzi chengtian* 乘田. Bei dem Zeichen für *ji* und *wei* kann es sich allerdings um einen Schreibfehler handeln. Das höchste Amt, das Konfuzius in jungen Jahren erreicht, ist das eines Ministers über die Arbeit (*si kong* 司空).<sup>25</sup> Allerdings musste Konfuzius dieses Amt laut Sima Qian wieder aufgeben und seinen Heimatstaat Lu verlassen, weil er zwischen zwei streitende Parteien geraten sein soll. Zum ersten Mal reist er für kurze Zeit von Staat zu Staat. Auf diese Reisen werde ich im Folgenden noch genauer eingehen.

Nach seiner Rückkehr wurde Konfuzius Amtmann von Zhongdu 中都, ein Jahr später erneut Minister über die Arbeit und schließlich Oberjustizminister (*da si kou* 大司寇). Aus dieser Position heraus übte er laut *Shiji* auch das Amt des stellvertretenden Kanzlers aus.<sup>26</sup> Der Titel als stellvertretender Kanzler bezieht sich eindeutig auf die Darstellung des Konfuzius im

---

<sup>23</sup> Es könnte durchaus sein, dass es sich nicht um den Herzog Zhe handelt. Gassmann vermutet anhand von zwei Einträgen im *Mengzi*, dass es sich um den Herzog Ling von Wei handeln könnte und Sima Qian sich in der historischen Datierung des Gespräches geirrt hat. Gassmann *Cheng Ming*: 79–84.

<sup>24</sup> Laut dem *Mengzi* war Konfuzius Aufseher der Scheunen (*weishi* 委史) und Aufseher der Herden (*chengtian* 乘田); *Mengzi* 5B5: 709.

<sup>25</sup> Übersetzung nach Bielenstein *Bureaucracy of Han Times*: 222.

<sup>26</sup> Vgl. *Shiji*: 47.1917.

## 7. Die Konfuzius-Biografie des Sima Qian 司馬遷

*Xunzi*. Im *Shiji* erinnert nur noch eine weitere Stelle an das Konfuzius-Bild im *Xunzi*. Dort heißt es:

於是誅魯大夫亂政者少正卯。與聞國政三月，粥羔豚者弗飾賈。

Darauf richtete er den Shaozheng Mao hin, einen Würdenträger von Lu, der gegen die Regierung einen Aufruhr veranstaltet hatte. Nachdem er drei Monate lang die Staatsgeschäfte ausgeübt hatte, gab es für Reis, Lamm- und Schweinefleisch keine geschönten Preise mehr. *Shiji*: 47.1917.

Dem *Xunzi* entnehmen wir, dass Konfuzius gerade sieben Tage im Amt war, als er Shaozheng Mao hinrichten ließ.<sup>27</sup> Auch heißt es in diesem Text über seine Zeit als Justizminister, dass die Viehhändler von Lu vor dem Verkauf ihrer Tiere den Preis nicht mehr absprachen.<sup>28</sup> Ansonsten scheint Sima Qian den *Xunzi* kaum als Quelle für seine Konfuzius-Darstellung verwendet zu haben.<sup>29</sup>

Höhepunkt der politischen Laufbahn des Konfuzius ist laut Sima Qian das Treffen der Herzöge von Lu und Qi in Jiagu, bei dem er die Interessen von Lu auf ungewöhnliche Weise durchsetzt. Quellen für Sima Qians Darstellung des Treffens sind sowohl *Zuozhuan* als auch *Guliang*. Allerdings scheint sich Sima Qian vermehrt auf die Darstellung des *Guliang* zu stützen.<sup>30</sup>

Bereits die Einleitung der Anekdote bezieht sich auf einen Satz aus dem *Guliang*, der aber in einen anderen Handlungszusammenhang gestellt wird. So heißt es im *Shiji*:

魯定公且以乘車好往。孔子攝相事，曰：「臣聞有文事者必有武備，有武事者必有文備。古者諸侯山疆，必具官以從。請具左右司馬。」定公曰：「諾。」具左右司馬。

Herzog Ding wollte gerade mit dem Wagen abreisen, da sagte Konfuzius, der den Dienst des stellvertretenden Kanzlers versah: „Ich habe gehört, wenn man in Friedensangelegenheiten unterwegs ist, sollte man auf Krieg vorbereitet sein, und im Krieg sollte man auf Frieden vorbereitet sein. Wenn im Altertum die Lehensfürsten ihr Land verließen, dann musste die Beamtenschaft mitgehen. Bitte nehmt den Marschall zur Rechten und zur Linken mit.“ Herzog Ding sagte: „In Ordnung!“ Und der Marschall zur Rechten und zur Linken begleiteten ihn. *Shiji*: 47.1915.

Konfuzius' Aussage, dass man bei Friedensangelegenheiten auch gleichzeitig immer Vorbereitungen für den Krieg treffen muss (*you wen shi bi you wu bei* 有文事必有武備), ist im *Guliang* kein Konfuzius-Zitat. Dieser Satz steht ganz am Ende des Eintrags und schließt die Handlung als eine Art Fazit ab.<sup>31</sup> Gleichzeitig ist es ein Lob für Konfuzius. Erst Sima

<sup>27</sup> Vgl. *Xunzi* 28.2: 520.

<sup>28</sup> Vgl. *Xunzi* 8.2: 117.

<sup>29</sup> Prof. Hans van Ess verdanke ich den Hinweis, dass dies für die Konfuzius-Biographie eine Ausnahme zu sein scheint. Der Text *Xunzi* scheint für Sima Qian an anderen Stellen durchaus relevant gewesen zu sein.

<sup>30</sup> Wenngleich er die Darstellung im *Zuozhuan*, die in einigen wesentlichen Punkten von der im *Guliang* abweicht, gekannt zu haben scheint, denn die Darstellung im *Erbhaus des Herzog Tai von Qi* (*Shiji*: 32.1505) folgt eindeutig dem *Zuozhuan*.

<sup>31</sup> Der gleiche Satz findet sich noch ein zweites Mal im *Guliang*, vgl. Xiang, 25. (*ICS* : 9.25.9).

## 7. Die Konfuzius-Biografie des Sima Qian 司馬遷

Qian legt diesen Satz in den Mund des Konfuzius und bettet ihn in einen Handlungszusammenhang, der in dem *Chunqiu*-Kommentar überhaupt nicht gegeben ist. Diese Episode stellt er als eine Art Thema vor die Geschichte.<sup>32</sup> Der Unterschied zu der Darstellung im *Zuo zhuan* ist, dass vielmehr Konfuzius' Gegner Vorbereitungen für die Konferenz treffen, in dem Li Mi den Markgrafen von Qi überzeugt, Leute aus Lai mit Waffen in das Treffen eindringen zu lassen. Ganz im Gegensatz zum *Guliang*-Kommentar: dieser schildert weder aufseiten von Lu noch von Qi irgendwelche Vorbereitung. Dem folgt Sima Qian auch nach der Einleitung und schildert das Treffen in aller Ausführlichkeit:

會齊侯夾谷，爲壇位，土階三等，以會遇之禮相見，揖讓而登。獻酬之禮畢，齊有司趨而進曰：「請奏四方之樂。」景公曰：「諾。」於是旃旄羽袂予戟劍撥鼓噪而至。孔子趨而進，歷階而登，不盡一等，舉袂而言曰：「吾兩君爲好會，夷狄之樂何爲於此！請命有司！」有司卻之，不去，則左右視晏子與景公。景公心忤，髮而去之。有頃，齊有司趨而進曰：「請奏宮中之樂。」景公曰：「諾。」優倡侏儒爲戲而前。孔子趨而進，歷階而登，不盡一等，曰：「匹夫而營惑諸侯者罪當誅！請命有司！」有司加法焉，手足異處。景公懼而動，知義不若，歸而大恐，告其群臣曰：「魯以君子之道輔其君，而子獨以夷狄之道教寡人，使得罪於魯君，爲之柰何？」

Sie trafen den Markgraf von Qi in Jiagu. Die Sitzplätze waren auf eine irdene Plattform gestellt worden, zu der drei Stufen hinaufführten. Das Treffen begann mit dem Begrüßungsritual, indem sich die Fürsten gegenübertraten und sich mit gefalteten Händen verbeugten. Dann ließen sie sich [gegenseitig] den Vortritt. Schließlich stiegen sie hinauf, tranken sich gegenseitig zu und beendeten das Ritual. Der Marschall von Qi trat vor und fragte: „Sollen wir die Musik der vier Himmelsrichtungen anstimmen?“ Herzog Jing sagte: „Gerne.“ Daraufhin zogen [Männer] mit Bannern und Federschmuck ein, [bewaffnet] mit Hellebarden, Schwertern und Messern und mit Getöse die Trommeln schlagend. Konfuzius eilte nach vorne, stürzte die Stufen hinauf, ohne jede einzelne auszukosten, raffte die Ärmel und protestierte: „Ihr zwei Herren habt Euch zu einer friedlichen Versammlung getroffen. Was macht die Musik der Barbaren hier? Bitte holt den Marschall. Der Marschall wies sie ab, doch [die Tänzer] wollten nicht gehen. Daraufhin blickten die Untergebenen auf Yan Ying und den Herzog Jing. Der Herzog war beschämt und winkte sie weg und schließlich gingen sie. Kurz später eilte der Marschall von Qi vor und fragte: „Sollen wir Musik aus den Palästen spielen?“ Herzog Jing sagte: „Gerne.“ Komödianten, Sänger und Zwerge machten Scherze und traten vor. Konfuzius eilte nach vorne, stürzte die Stufen hinauf, ohne jede einzelne auszukosten, und sagte: „[Das ist für] einfache Leute, aber jemand, der die Lehensfürsten blendet und verwirrt, sollte dementsprechend mit dem Tod bestraft werden. Bitte holt den Marschall.“ Der Marschall wandte das Gesetz an und trennte sie in der Mitte entzwei.<sup>33</sup> Herzog Jing war verzagt und aufgeregt. Er wusste, dass er sich nicht tugendhaft verhalten hatte. Er kehrte nach Hause zurück und war in großer Furcht. Er sagte zu seinem Untergebenen: „In Lu stehen sie ihrem Fürsten durch den edlen Weg bei und Ihr unterrichtet mich im Weg der Barbaren. Nun haben wir den Herzog von Lu beleidigt, was sollen wir tun?“ Die Beamten antworteten: „Wenn ein Edler einen Fehler macht, so entschuldigt er sich mit einem Pfand, wenn ein Geringer einen Fehler macht, dann entschuldigt er sich mit Worten. Wenn Sie etwas bereuen, sollten Sie sich mit einem Pfand entschuldigen.“

<sup>32</sup> Lewis sieht *wen* und *wu* als Schlüsselbegriffe zum Verständnis dieser *Shiji*-Passage. Hier soll seiner Meinung nach Konfuzius als exemplarischer Beamter dargestellt werden, der *wen* und *wu* zu kombinieren wusste. Für Lewis ist *wen* und *wu* nicht nur die Verbindung von Krieg und Frieden, sondern in Bezug auf den Staat auch die Kombination von Gesetz und Ordnung (*wen*) und harten Strafen (*wu*). Lewis sieht hierin eine Parallele zu Sima Qians eigener Zeit. Seiner Meinung nach hätte Kaiser Wu ebenfalls die ideale Kombination von *wen* und *wu* gesucht. Vgl. *Lewis Writing*: 225–8. Lewis spielt dabei auf einen Brief des Kaisers Wu an Gongsun Hong an, in dem der Kaiser schreibt: „Wenn die Nation in Ordnung ist, dann schätzt man *wen*. Trifft man auf [Chaos] setzen die Oberen *wu* ein.“ Vgl. *Shiji*: 112.2952.

<sup>33</sup> Wörtlich: Sie trennten die Hände von den Füßen.



## 7. Die Konfuzius-Biografie des Sima Qian 司馬遷

Daraufhin gab der Fürst von Qi die Gebiete von Yun, Wenyang und Guiyin zurück. *Shiji* 47:1915–1916.

Auch wenn Sima Qian in der lebhaften Darstellung eher dem *Guliang* folgt, so hat er trotzdem kleinere Veränderungen an den Dialogen vorgenommen. Konfuzius sagt beispielsweise: „Was macht die Musik der Barbaren hier (*yi di zhi yue he wei yu ci* 夷狄之樂何爲於此)?“ Im *Guliang* ist es dagegen das Volk der Barbaren, das Konfuzius nicht duldet (*yi di zhi min he wei lai* 夷狄之民何爲來). Die Musiker sind zwar mit Waffen ausgestattet, doch die scheinen Konfuzius nicht zu stören. Im Gegensatz zu der Version im *Zuozhuan*, in dessen Darstellung der Konferenz von Jiagu es heißt, dass Konfuzius persönlich zu den Waffen gegriffen habe, um seinen Fürsten zu schützen. In Sima Qians Darstellung muss der Fürst nicht von Konfuzius persönlich verteidigt werden, denn in seiner Version versucht niemand, den Fürsten von Lu tötlich anzugreifen. Im *Shiji* entsteht der Eindruck, dass die Musik der eigentliche Grund für Konfuzius' Protest ist.<sup>34</sup>

Auch im weiteren Verlauf finden sich kleinere Unterschiede in der Darstellung: Statt eines Komödianten, der in der Version des *Guliang* vor dem Zelt des Fürsten von Lu tanzt, tritt eine ganze Gruppe von Komödianten, Sängern und Zwergen auf, um Musik aus den Palästen zum Besten zu geben. Sprachliche Unterschiede sind ebenfalls festzustellen: Konfuzius protestiert, weil die Spaßmacher die Lehnsfürsten bloß verwirren würden (*ying huo zhuhou* 營惑諸侯). Im *Guliang* beschwert sich Konfuzius, dass sein Fürst ausgelacht würde (*xiao jun* 笑君).

Auch den Schluss dieser Anekdote hat Sima Qian erzählerisch lebhafter ausgestaltet. Die Kommentare *Zuozhuan* und *Guliang* implizierten zwar schon, dass die Rückgabe der Gebiete Konfuzius' verhandlungstaktischem Geschick zu verdanken waren, doch Sima Qian ist der Erste, der das *Chunqiu*-Zitat in einen direkten Handlungszusammenhang stellt. Ausdrücklich wird durch den Dialog des Herzogs von Qi mit seinen Beamten hervorgehoben, wie sehr sich der Fürst durch Konfuzius beschämt fühlte. Die Rückgabe der eroberten Gebiete sollte als Entschuldigung für die schwerwiegenden Ritenverstöße dienen.

Zusammenfassend kann man sagen, dass diese Gebietsrückgabe von Qi an Lu in Sima Qians Darstellung der einzige politische Erfolg des Konfuzius zu sein scheint. Anekdoten u.a. aus dem *Zuozhuan*, die Konfuzius erfolgreich darstellen, wie beispielsweise die

---

<sup>34</sup> Im *Shiji*-Kapitel *Lu Zhou Gong Shijia* (*Erbhaus der Herzöge von Lu*) heißt es ebenfalls, dass Konfuzius Qi für die ausschweifende Musik bestraft habe. Vgl. *Shiji*: 33.1544.

## 7. Die Konfuzius-Biografie des Sima Qian 司馬遷

Grabzusammenlegung in Lu, oder der Versuch militärisch in Qi zu intervenieren, fehlen im *Kongzi shijia* völlig. Nach dem Treffen von Jiagu widmet sich Sima Qian in seiner Darstellung nur noch Konfuzius' politischen Verfall.

Sima Qian schreibt weiter, dass Konfuzius schließlich Lu verlassen habe, nachdem der Herzog von Lu aus dem Staat Qi 120 prachtvolle Pferde und 80 Singmädchen geschenkt bekommen hatte, und darauf hin für mehrere Tage die Staatsgeschäfte geruht haben sollen. Dazu heißt es im *Lunyu*:

齊人歸女樂，李桓子受之，三日不朝，孔子行。

Die Leute von Qi schickten Singmädchen [nach Lu], Ji Huanzi nahm sie an. Drei Tage gab es keine Audienz. Konfuzius ging. LY 18.4.

Erneut bringt Sima Qian die *Lunyu*-Stelle in einen erzählerischen Kontext:

齊人聞而懼，曰：「孔子爲政必霸，霸則吾地近焉，我之爲先并矣。盍致地焉？」黎鉏曰：「請先嘗沮之；沮之而不可則致地，庸遲乎！」於是選齊國中女子好者八十人，皆衣文衣而舞《康樂》，文馬三十駟，遺魯君。陳女樂文馬於魯城南高門外。季桓子微服往觀再三，將受，乃語魯君爲周道游，往觀終日，怠於政事。

In Qi hörte man [von Konfuzius' politischen Erfolgen], und so sagte man: „Wenn Konfuzius in der Regierung bleibt, wird Lu sicher zum Hegemonialstaat [aufsteigen]. Wenn [Lu] zum Hegemon wird, dann sind wir die [unmittelbaren] Nachbarn, und so wird Lu uns als Erstes annektieren. Sollen wir [Konfuzius] Land anbieten?“ Li Chu sagte: „Lasst uns zuerst versuchen, die Moral in Lu zu untergraben. Wenn das nicht gelingt, können wir immer noch Land anbieten!“ Daraufhin wählte er 80 der schönsten Frauen aus dem Staat Qi aus, kleidete sie alle in schmuckvolle Gewänder und ließ sie zur Musik „gesunde Freude“ tanzen. Darüber hinaus nahm er 30 Viergespanne mit schmuckvollen Pferden und schickte sie dem Fürst von Lu. Die Singmädchen und die Pferde stellte er südlich der Stadtmauer von Lu vor dem „Großen Tor“ auf. Ji Huanzi ging dreimal verkleidet hin und schaute sich [das Schauspiel] an. Dann wollte er [das Geschenk] annehmen und sagte zum Fürsten von Lu, er werde eine Rundreise durch Lu machen. Dann ging er [zur Stadtmauer] und sah sich [das Schauspiel] den ganzen Tag an. Die Regierungsgeschäfte blieben liegen. *Shiji*: 47.1918.

Bei Sima Qian werden die Singmädchen also aus politischem Kalkül eingesetzt, um Konfuzius loszuwerden. Diese Passage hat eine Parallele bei *Han Feizi*:

仲尼爲政於魯，道不拾遺，齊景公患之。（犁）〔黎〕且謂景公曰：「去仲尼猶吹毛耳。君何不迎之以重祿高位，遺哀公女樂以驕榮其意。哀公新樂之，必怠於政，仲尼必諫，諫必輕絕於魯。」景公曰：「善。」乃令（犁）〔黎〕且以女樂六遺哀公，哀公樂之，果怠於政。仲尼諫，不聽，去而之楚。

Als Zhongni in Lu die Regierung ausübte, hob niemand etwas auf, was ein anderer auf dem Weg verloren hatte. Herzog Jing von Qi war besorgt darüber, doch Lie Qie sprach zum Herzog Jing: „Zhongni loszuwerden, ist so leicht, wie ein Haar wegzupusten. Herr, warum ladet Ihr ihn nicht ein mit einem großen Einkommen und einem hohen Posten? [Besser noch] solltet Ihr an Herzog Ai Singmädchen senden, um ihn damit hochmütig und sehnsüchtig zu machen. Herzog Ai wird sich von den neuen Freuden betören lassen und darüber die Politik vernachlässigen. Zhongni wird ihm deswegen Vorhaltungen machen und schon sehr bald vom Lu-Herrscher verstoßen werden.“ Herzog Jing sagte: „Ausgezeichnet“ und beauftragte den Li Qie, Herzog Ai sechs Tänzerinnen zum Geschenk zu machen. Herzog Ai war so entzückt von ihnen, dass er darüber wirklich die Politik

## 7. Die Konfuzius-Biografie des Sima Qian 司馬遷

vernachlässigte. Zhongni machte ihm Vorhaltungen, fand aber kein Gehör. Also verließ er Lu und ging nach Chu. *Hanfeizi* 31: 256–257.

Zwischen *Shiji* und dem *Han Feizi* gibt es eine eindeutige Parallele: Qi sendet die Singmädchen einzig um Konfuzius aus Lu zu vertreiben. Konfuzius wird also in beiden Episoden als sittenstrenger Mann dargestellt. Allerdings stimmen einige historische Details zwischen den beiden Passagen nicht überein. In einer Version schickt Herzog Jing die Mädchen an Herzog Ding, in der anderen an Herzog Ai. Laut *Shiji* passiert die Geschichte im 14. Jahr des Herzog Ding (496 v. Chr.). Laut *Chunqiu* kommt Herzog Ai erst zwei Jahre später an die Macht.

*Lunyu* und *Han Feizi* sind nicht die einzigen Quellen, die Sima Qian zur Verfügung standen. Auch im *Mengzi* wird davon gesprochen, dass Konfuzius sein Land verlassen habe. Allerdings nennt das *Mengzi* einen völlig anderen Grund dafür, warum Konfuzius geht. *Mengzi* schreibt:

孔子爲魯司寇，不用，從而祭，燔肉不至，不稅冕而行。不知者以爲爲肉也；其知者以爲爲無禮也。乃孔子則欲以微罪行，不欲爲苟去。君子之所爲，衆人固不識也。

Konfuzius war Justizminister von Lu. Der Fürst hatte [aber] keine Verwendung für ihn. Kurz darauf war ein Opferfest, und das - ihm zustehende - Opferfleisch wurde ihm nicht gebracht. Da ging er weg, ohne seine Kappe vorher abzulegen. Unwissende meinten, es sei um des Fleisches willen gewesen. Diejenigen, die Bescheid wissen, meinen, es war aufgrund der Unhöflichkeit. Aber Konfuzius wollte aus einem geringfügigen Grund gehen. Er wollte nicht leichtfertig gehen. So macht das der Edle, der gemeine Mann allerdings erkennt das nicht. *Mengzi* 6B6: 834.

In seiner Konfuzius-Biografie vermittelt Sima Qian einen völlig anderen Eindruck von dieser Episode. Es ist nämlich gar nicht der Meister selbst, der den Riten so treu folgt und nur einen geringen Grund sucht, um Lu zu verlassen. Ganz im Gegenteil: In Sima Qians Darstellung muss der Meister gar von seinem Schüler Zilu gedrängt werden, zu gehen.<sup>35</sup>

子路曰：「夫子可以行矣。」孔子曰：「魯今且郊，如致燔乎大夫，則吾猶可以止。」桓子卒受齊女樂，三日不聽政；郊，又不致燔俎於大夫。孔子遂行，宿乎屯。

Zilu sagte: „Meister, Ihr solltet nun gehen!“ Konfuzius sagte: „In Lu ist heute das Vorstadtopfer. Falls [Huanzi] den Würdenträgern Opferfleisch bringt, dann kann ich bleiben.“ Huanzi nahm am Ende die Singmädchen aus Qi an. Drei Tage hörte er nicht auf die Regierung. Auf dem Vorstadttanger brachte er auch nicht das Opferfleisch den Würdenträgern. Daraufhin ging Konfuzius und nahm sich eine Herberge in Tun. *Shiji*: 47.1918.

---

<sup>35</sup> Ein Topos, der öfter in der Konfuzius-Biografie zu finden ist. Mehrmals müssen die Schüler Zilu oder Zigong den Meister an die eigenen Lehren erinnern. Als Gongshan Buniu gegen den Ji-Clan rebelliert, will er Konfuzius einladen. Der Meister will sich eigentlich mit den Rebellen zusammenschließen und kann von Zilu gerade noch zurückgehalten werden; vgl. *Shiji*: 47.1914. Als Konfuzius die Nanzi besucht, ist Zilu darüber nicht gerade erfreut. Konfuzius muss sich vor seinem Schüler rechtfertigen; vgl. *Shiji*: 47.1920. Als der Fu Xi rebelliert, will sich der Meister erneut der Rebellion anschließen und muss von Zilu zurückgehalten werden; vgl. *Shiji*: 47.1924.

## 7. Die Konfuzius-Biografie des Sima Qian 司馬遷

Die Unterschiede zwischen der Passage im *Lunyu*, *Mengzi* und *Shiji* sind eklatant. Im *Lunyu* klingt die Geschichte so, als ob Konfuzius sofort sein Amt geräumt habe, nachdem Ji Huanzi die Regierungsgeschäfte hatte ruhen lassen. Im *Shiji* reagiert er eher zögerlich: Obwohl der höchste Würdenträger im Land sein Amt wegen einiger Singmädchen vernachlässigt, will der Meister in Amt und Würden bleiben. Takigawa kritisiert, dass Sima Qian das *Mengzi*-Zitat in einen völlig falschen Zusammenhang stellt.<sup>36</sup> Im *Mengzi* wirkt es so, als ob Konfuzius dem Fürsten nicht schaden möchte, obwohl er Lu wegen der Unzulänglichkeiten des Fürsten verlässt. Der Ritenverstoß beim Opferfest ist somit nur ein Vorwand, um den wahren Grund für seinen Weggang zu verbergen. Der Grund, warum Konfuzius Lu verlassen will, wird im *Mengzi* nicht genannt. Sima Qian ist es, der schließlich *Lunyu* und *Mengzi* miteinander in Verbindung setzt.

Interessant an Sima Qians Konfuzius-Biografie ist, wie er zwei völlig unterschiedliche Überlieferungstraditionen in Zusammenhang bringt. Wir dürfen also nicht davon ausgehen, dass er den historisch wahren Sachverhalt schildert. Gerade Konfuzius' Weggang von Lu zeigt genau, wie Sima Qian die unterschiedlichen Darstellungen aus verschiedenen Werken zu einer Geschichte zusammenfasst. Allerdings hat man auch das Gefühl, dass Konfuzius nicht durchweg positiv dargestellt wird. Der Meister wirkt durch Sima Qians Komposition verschiedener Texte opportunistisch. Ob das von Sima Qian beabsichtigt war, wird in der Literatur heftig diskutiert.<sup>37</sup>

### 7.1.3 Konfuzius als wandernder Gelehrter

Nach dem Weggang aus Lu schildert Sima Qian ausführlich Konfuzius' Exilzeit. 14 Jahre lang – so heißt es im *Shiji* – soll Konfuzius von Staat zu Staat gereist sein.

Kurz zusammengefasst befand sich Konfuzius an folgenden Orten: Nachdem er Lu verlassen hatte, wandte sich Konfuzius zuerst nach Wei, aus dem er aber nach zehn Monaten wieder fortging. Als er sich von Wei nach Chen begeben wollte, wurde er in Kuang umzingelt, wurde

---

<sup>36</sup> Vgl. *Kaozheng*-Kommentar in: Takigawa 47: 35.

<sup>37</sup> Herrlee Creel hält Sima Qians Darstellung für eine Persiflage. Er schreibt: „The biography of Confucius is... a slipshod performance. There is little motivation and almost no development of a consistent character for Confucius. It consists, in fact, of a series of incidents gathered from Confucian, Taoist, and Legalist sources, thrown together in what is alleged to be a chronological order with very little criticism or harmonization. The result is that Confucius moves through the story like a puppet” (Creel *Confucius*: 245). Umgekehrt urteilt der Japaner Shigeki Kaizuka: “Apart from his excellence as a historian of the first rank, Ssu-ma Ch'ien [Sima Qian] was a sincere admirer of Confucius' learning and personality, and was the self appointed disciple for the propagation of Confucius' 'Way' in Han times. Ssu-ma Ch'ien put his whole heart into his writing on Confucius, and the vivid picture of Confucius' misfortunes – the lofty ideal embraced, the end unattained, the wandering from state to state, and encounters with frequent dangers – all move and touch the sympathy of the reader” (Kaizuka *Confucius*: 43).

## 7. Die Konfuzius-Biografie des Sima Qian 司馬遷

befreit und kam dann in die Stadt Pu. Danach aber kehrte er nach Wei zurück. Den Staat verließ er aber nach einem Monat schon wieder, um nach Cao zu gehen. Von dort ging er nach Song, zog weiter nach Zheng, dann weiter nach Chen. Dort blieb er drei Jahre lang. Von Chen ging er erneut nach Wei, aber als sein Förderer Herzog Liang von Wei starb, kehrte er nach Chen zurück. Aber auch dort blieb er nicht lange und zog weiter nach Cai, ein Jahr später verschlug es ihn nach Ye, aus dem er aber bald wieder nach Cai zurückkehrte. Dort blieb er weitere drei Jahre. Als er sich anschließend nach Chu begeben wollte, kam er zwischen Chen und Cai in Schwierigkeiten. Nach seiner Befreiung ging er schließlich nach Chu, blieb dort auch nicht lange und kehrte dann nach Wei zurück. Nach 14-jähriger Exilzeit kehrt er schließlich wieder nach Lu zurück.

Für solch ausgedehnte Reisen findet sich in früheren Texten kaum ein Beleg. Einige Texte der Zhanguo-Zeit, wie das *Zuozhuan* und das *Guoyu*, verzeichnen Konfuzius' Aufenthalt in Chen. Das *Zuozhuan* datiert Konfuzius' Aufenthalt auf das 3. Jahr des Herzogs Ai (492 v. Chr.).<sup>38</sup> Weiter lässt das *Zuozhuan* vermuten, dass Konfuzius in Wei war, da er von Kong Wenzi 孔文子, einem Minister von Wei, wegen eines Angriffs befragt wird.<sup>39</sup> Mengzi erwähnt Konfuzius' Aufenthalt in den Staaten Wei, Song, Qi und Chen. Xunzi schreibt von Schwierigkeiten zwischen Chen und Cai. Im *Lunyu* lassen einige Stellen vermuten, dass Konfuzius verschiedene Staaten besucht hat. Zum Beispiel:

子曰：「吾自衛反魯，然後樂正，《雅》、《頌》各得其所。」

Der Meister sprach: „Nachdem ich von Wei nach Lu zurückgekehrt war, da wurde die Musik in Ordnung gebracht. Die Festlieder und Opfergesänge kamen alle an ihren rechten Platz.“ LY 14.19.<sup>40</sup>

子在齊聞《韶》，三月不知肉味，曰：「不圖爲樂之至於斯也。」

Als der Meister in Qi war und die Shao-Musik hörte, da vergaß er für drei Monate den Geschmack des Fleisches. Er sprach: „Ich hätte nie gedacht, dass die Musik eine solche Höhe erreichen kann.“ LY 7.14.

子畏於匡，曰：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，... 匡人其如予何？」

Als der Meister in Kuang in Gefahr war, da sprach er: „Da König Wen nicht mehr ist, ist doch die Kultur mir anvertraut. Wenn der Himmel diese Kultur nicht vernichten will.... was können mir die Leute von Kuang dann anhaben.“ LY 9.5.

子在陳曰：「歸與！歸與！吾黨之小子狂簡，斐然成章，不知所以裁之。」

<sup>38</sup> *Zuozhuan* Ai, 3 (ICS: 12.3.2).

<sup>39</sup> *Zuozhuan* Ai, 11 (ICS: 12.11.6), sowie *Shiji*: 47.1934.

<sup>40</sup> In den folgenden vier *Lunyu*-Passagen folge ich der Übersetzung von Richard Wilhelm.

## 7. Die Konfuzius-Biografie des Sima Qian 司馬遷

Als der Meister in Chen war, sagte er: „Ich muss heim, ich muss heim! Meine jungen Freunde zu Hause sind ehrgeizig und ungestüm. Sie sind bewandert in allen Künsten. Aber sie wissen noch nicht sich zu mäßigen.“ LY 5.22.

Keiner der Texte erwähnt aber, warum Konfuzius diese Staaten bereiste und wie lange er sich dort aufhielt. Wie die meisten Geschichten, die sich um Konfuzius rankten, hat Sima Qian auch Konfuzius' Reisen biografisch verortet.

Schon am Anfang von Sima Qians Konfuzius-Biografie heißt es:

已而去魯，斥乎齊，逐乎宋、衛，困於陳蔡之間，於是反魯。

Er [wurde des Amtes enthoben und] verließ Lu. Er kam nach Qi. Von dort wurde er vertrieben nach Song und Wei, hatte Schwierigkeiten zwischen Chen und Cai und kehrte dann zurück nach Lu. *Shiji*: 47.1909.

Im Prinzip wirkt die Passage an dieser Stelle der Konfuzius-Biografie unpassend. Mehr wird hier auch nicht zu seinen Reisen gesagt. All diese Staaten bereist Konfuzius später erneut, auch zwischen Chen und Cai gerät er laut Sima Qian noch ein zweites Mal in Schwierigkeiten. Von einigen Wissenschaftlern wurde deshalb vermutet, dass der Text an dieser Stelle korrupt sei und dieser Einschub ursprünglich an anderer Stelle in dem Kapitel stand.<sup>41</sup> Interessant ist aber, dass es sich bei den Staaten Lu, Qi, Song und Wei genau um die vier Staaten handelt, die auch Mengzi nennt. Auch im *Mengzi* war es nur um die Abreisen des Konfuzius gegangen, an keiner Stelle wird erwähnt, warum Konfuzius in Wei, Song und Qi war. Die Schwierigkeiten zwischen Chen und Cai werden im *Mengzi* zwar nicht explizit in Bezug auf Konfuzius erwähnt, der Text spricht aber davon, dass ein Edler an dieser Stelle in Gefahr geraten sei.<sup>42</sup>

Für die Exilzeit griff Sima Qian zum großen Teil auf Passagen aus dem *Lunyu* zurück. Das ist überraschend, denn wie ich zuvor gezeigt habe, sind auch im *Lunyu* nicht sehr viele Passagen zu finden, die Konfuzius in anderen Staaten zitieren. Doch Sima Qian bringt Konfuzius-Worte, die im *Lunyu* ohne Bezug sind in einen Handlungszusammenhang. Häufig müssen wir heute die Version im *Shiji* lesen, um das *Lunyu*-Zitat zu verstehen. Sima Qian hat also mit seiner Biografie auch unser Verständnis vom *Lunyu* geprägt. So ist es bei diesem Beispiel.

Im *Lunyu* heißt es:

子曰：「天生德於予，桓魋其如予何？」

Der Meister sagte: „Der Himmel hat mir die Tugend gegeben, was kann mir Huan Tui antun?“ LY 7.23.

---

<sup>41</sup> Vgl. Durrant *Cloudy Mirror*: 36.

<sup>42</sup> *Mengzi* 7B18: 968.

## 7. Die Konfuzius-Biografie des Sima Qian 司馬遷

Im *Shiji* liest sich die Geschichte folgendermaßen:

孔子去曹適宋，與弟子習禮大樹下。宋司馬桓魋欲殺孔子，拔其樹。孔子去。弟子曰：「可以速矣。」孔子曰：「天生德於予，桓魋其如予何！」

Konfuzius verließ Cao und ging nach Song. Dort übte er mit seinen Schülern die Riten unter einem großen Baum. Der Marschall von Song, Huan Tui, wollte Konfuzius umbringen und entwurzelte den Baum. Konfuzius ging davon. Seine Schüler sagten: „Wir müssen uns beeilen.“ Konfuzius sagte: „Der Himmel hat mir Tugend gegeben, was kann mir Huan Tui antun?“ *Shiji*: 47.1921.

Die Episode mit dem Baum könnte auf eine Passage aus dem *Zhuangzi* anspielen, in der es heißt, dass in Song ein Baum auf Konfuzius gefallen sei.<sup>43</sup>

Ein ähnliches Beispiel ist folgender Ausspruch von Konfuzius, der ohne einen Zusammenhang im *Lunyu* zitiert wird:

子曰：「吾未見好德如好色者也。」

Der Meister sprach: „Ich habe noch niemanden gesehen, der die Tugend so liebt wie die Frauenschönheit.“ LY 9.18.

Im *Shiji* heißt es:

居衛月餘，靈公與夫人同車，宦者雍渠參乘，出，使孔子爲次乘，招搖市過之。孔子曰：「吾未見好德如好色者也。」

Nachdem [Konfuzius] etwa einen Monat in Wei war, fuhr Herzog Ling mit seiner Gattin im selben Wagen. Auch der Eunuch Yong Qu saß mit im Wagen. Sie veranlassten Konfuzius in einem anderen Wagen mitzufahren. Sie fuhren über den Markt. Konfuzius sagte: „Ich habe noch niemanden gesehen, der die Tugend so liebt, wie die Frauenschönheit.“ *Shiji*: 47.1920-1921.

Man hat beim Lesen des *Kongzi shijia* immer wieder den Eindruck, als wolle Sima Qian besonders das Scheitern des Konfuzius darstellen, und so scheint das Leitmotiv, unter welches Sima Qian die Konfuzius-Reisen stellt, zu sein, dass Konfuzius nirgendwo gebraucht wurde. Der mingzeitliche Kommentator Chen Renxi 陳仁錫 (1579–1634) ist der Meinung, dass der Schlüsselbegriff des *Shiji* 47 *bu yong* 不用 (wurde nicht gebraucht) ist.<sup>44</sup> Aber nicht nur Sima Qian hat wohl diesen Eindruck von Konfuzius' Biografie. Teilweise haben die Passagen, auf die sich Chen Renxi bezieht, Parallelen im *Lunyu*. Zum Beispiel:

異日，景公止孔子曰：「奉子以季氏，吾不能。」以季孟之閒待之。齊大夫欲害孔子，孔子聞之。景公曰：「吾老矣，弗能用也。」孔子遂行，反乎魯。

An einem anderen Tag sagte Herzog Jing zu Konfuzius: „Einen Rang wie der Familie Ji zu geben, vermag ich nicht.“ Darauf ordnete er Konfuzius zwischen dem Rang des Ji- und des Meng-Clan ein. Ein Würdenträger von Qi wollte Konfuzius schaden. Konfuzius hörte davon. Der Herzog Jing sagte [aber]: „Ich bin alt, ich kann Euch nicht brauchen.“ Daraufhin ging Konfuzius und kehrte nach Lu zurück. *Shiji*: 47.1911.

<sup>43</sup> Vgl. *Zhuangzi*: 38.

<sup>44</sup> Takigawa *Shiji* 47:2. Chen Renxi findet fünf Stellen innerhalb des *Kongzi shijia*, in denen die Worte *bu yong* gebraucht werden. Vgl. dazu auch Durrant *Cloudy Mirror*: 38.

## 7. Die Konfuzius-Biografie des Sima Qian 司馬遷

Im LY 18.3 ist die Stelle nahezu wörtlich zu finden.<sup>45</sup> Nur die Passage, dass die Würdenträger von Qi Konfuzius schaden wollten, fehlt. Es klingt im *Lunyu* nahezu so, als ob Herzog Jing Konfuzius nicht brauchen kann, weil er ihn sonst zwischen dem Ji- und dem Meng-Clan einordnen müsste.

Als auf einer erneuten Reise nach Wei Konfuzius feststellt, dass Herzog Ling die Regierungsgeschäfte vernachlässigt, meint er resigniert:

「苟有用我者，期月而已，三年有成。」

Wenn es nur einen gäbe, der mich brauchen könnte, dann könnte ich in zwölf Monaten einiges erreichen und in drei Jahren hätte ich es vollendet. *Shiji*: 47.1924.

Auch dieses Zitat findet sich wörtlich im *Lunyu* (LY 13.10).

Alles in allem blieb Konfuzius auch in seiner Exilzeit erfolglos und kehrte schließlich im Alter von 67 Jahren nach Lu zurück. Auch hier findet er keine Anstellung, und diesmal, so schreibt Sima Qian, bittet er auch nicht wieder darum.<sup>46</sup>

### 7.1.4 Schwierigkeiten zwischen Chen und Cai

Bereits im *Xunzi* findet sich eine Anekdote über Konfuzius' Schwierigkeiten zwischen Chen und Cai. Auch das *Hanshi waizhuan* kennt eine Version der Geschichte. Beide Versionen berichten zwar, dass Konfuzius in Not geraten sei, und er und seine Schüler Hunger leiden mussten, aber nicht darüber, warum Konfuzius in dieser Region in Schwierigkeiten geraten sei. Wie es schon bei mehreren *Lunyu*-Stellen aufgefallen war, so bringt Sima Qian auch diese Geschichte in einen historischen Zusammenhang. Hier heißt es:

孔子遷于蔡三歲，吳伐陳。楚救陳，軍于城父。聞孔子在陳蔡之間，楚使人聘孔子。孔子將往拜禮，陳蔡大夫謀曰：「孔子賢者，所刺譏皆中諸侯之疾。今者久留陳蔡之間，諸大夫所設行皆非仲尼之意。今楚，大國也，來聘孔子。孔子用於楚，則陳蔡用事大夫危矣。」於是乃相與發徒役圍孔子於野。

Drei Jahre nachdem sich Konfuzius nach Cai begeben hatte, griff Wu Chen an. Chu half Chen und schickte ein Heer nach Chengfu. Es wurde bekannt, dass Konfuzius sich zwischen Chen und Cai aufhielt. So schickte Chu Männer, die Konfuzius einladen sollten. Konfuzius war gerade dabei, hinzugehen und bereitete das Ritual vor, als die Würdenträger von Chen und Cai planten: „Konfuzius ist ein Weiser, und seine Kritik verursacht unter den Lehensfürsten Verstimmungen. Nun hat er sich schon länger zwischen Chen und Cai niedergelassen, und alles, was die Würdenträger tun, entspricht nicht den Vorstellungen des Zhongni. Nun ist Chu ein großes Land und will den Konfuzius einladen. Wenn Konfuzius eine Anstellung in Chu bekommt, dann werden die Würdenträger, die in Chen und Cai angestellt sind, in Gefahr sein.“ Deshalb umzingelten sie gemeinsam mit ihren Gefolgsleuten den Konfuzius auf offenem Feld. *Shiji*: 47.1930.

<sup>45</sup> Im LY 18.3 heißt es: 景公待孔子曰：「若季氏，則吾不能；以季，孟之間待之。」曰：「吾老矣，不能用也。」孔子行。

<sup>46</sup> *Shiji*: 47.1935.



## 7. Die Konfuzius-Biografie des Sima Qian 司馬遷

Der historische Hintergrund findet sich im *Zuozhuan*, allerdings ohne Anspielung auf Konfuzius. So heißt es:

吳伐陳，復脩舊怨也。楚子曰：「吾先君與陳有盟，不可以不救。」乃救陳，師于城父。

Wu griff Chen an und ließ von Neuem die althergebrachte Feindschaft wieder aufleben. Der Herr von Chu sagte: „Unsere früheren Fürsten hatten einen Bundesschwur. Wir müssen ihnen helfen.“ Folglich half [Chu] Chen und schickte ein Heer nach Chengfu. *Zuozhuan* Ai, 6 (ICS: B12.6.3).

Die eigentliche Anekdote der Schwierigkeiten zwischen Chen und Cai besteht auch in der Version des *Shiji* aus einem Lehrgespräch. Hier heißt es:

不得行，絕糧。從者病，莫能興。孔子講誦弦歌不衰。子路慍見曰：「君子亦有窮乎？」孔子曰：「君子固窮，小人窮斯濫矣。」子貢色作。孔子曰：「賜，爾以予爲多學而識之者與？」曰：「然。非與？」孔子曰：「非也。予一以貫之。」

孔子知弟子有慍心，乃召子路而問曰：「詩云『匪兕匪虎，率彼曠野』。吾道非邪？吾何爲於此？」子路曰：「意者吾未仁邪？人之不我信也。意者吾未知邪？人之不我行也。」孔子曰：「有是乎！由，使仁者而必信，安有伯夷，叔齊？使知者而必行，安有王子比干？」子路出，子貢入見。孔子曰：「賜，詩云『匪兕匪虎，率彼曠野』。吾道非邪？吾何爲於此？」子貢曰：「夫子之道至大也。詩云，故天下莫能容夫子。夫子蓋少貶焉？」孔子曰：「賜，良農能稼而能爲畷，良工能巧而不能爲順。君子能脩其道，綱而紀之，統而理之，而不能爲容。今爾不脩爾道而求爲容。賜，而志不遠矣！」子貢出，顏回入見。孔子曰：「回，詩云『匪兕匪虎，率彼曠野』。吾道非邪？吾何爲於此？」顏回曰：「夫子之道至大，故天下莫能容。雖然，夫子推而行之，不容何病，不容然後見君子！夫道之不脩也，是吾醜也。夫道既已大脩而不用，是有國者之醜也。不容何病，不容然後見君子！」孔子欣然而笑曰：「有是哉顏氏之子！使爾多財，吾爲爾宰。」

Er konnte nicht weiter und das Korn wurde knapp. Die Gefolgsleute wurden so schwach, dass sie sich nicht mehr erheben konnten. Aber Konfuzius rezitierte weiter, schlug die Saiten [Xian] und sang ohne Unterlass. Zilu sah ärgerlich aus und sagte: „Gibt es auch für einen Edlen Zeiten der Not?“ Konfuzius antwortete „Wenn der Edle in Not ist, bleibt er standhaft, wenn der Geringe in Not kommt, dann wird er trotzig.“ Zigong zeigte seinen Ärger. Konfuzius sagte: „Ci, du hältst mich wohl für einen, der viel gelernt hat und es auswendig kann?“ Er sagte: „Ja, stimmt das nicht?“ Konfuzius sagte: „Nein, es ist nicht so. Ich habe Eines, um (alles) zu durchdringen.“

Konfuzius wusste, dass seine Schüler verärgert waren. Deshalb rief er den Zilu zu sich und sagte: „Im *Buch der Lieder* heißt es: ‚Ich bin kein Nashorn oder Tiger. Doch in die Wildnis werde auch ich getrieben.‘ Kann es sein, dass mein Weg falsch ist? Wie kommt es, dass ich in diese Lage geraten bin?“ Zilu antwortete: „Gibt es Menschen, die glauben, wir seien nicht menschlich? Es gibt Menschen, die uns nicht vertrauen und denken wir wüssten nichts? Diese Menschen werden uns nicht folgen.“ Konfuzius sagte: „So ist es. You, wenn einem Menschlichen unbedingt vertraut werden müsste, wieso gab es dann Bo Yi und Shu Qi? Würde man immer einem Klugen folgen, warum gab es dann Bigan?“ Als Zilu gegangen war, kam Zigong. Konfuzius sagte: „Im *Buch der Lieder* heißt es: ‚Ich bin kein Nashorn oder Tiger. Doch in die Wildnis werde auch ich getrieben.‘ Kann es sein, dass mein Weg falsch ist? Wie kommt es, dass ich in diese Lage geraten bin?“ Zigong antwortete: „Der Weg meines Meisters ist wahrhaftig groß, weshalb er im Reich keinen Platz finden kann. Könnte man vielleicht seine Größe etwas erniedrigen?“ Konfuzius antwortete: „Ein guter Bauer kann säen, aber er kann nicht immer ernten, ein guter Handwerker kann zwar geschickt sein, aber darum muss sein Werk nicht immer Gefallen finden. Ein Edler mag seinen Weg kultivieren, gute Grundsätze finden und sie mit Vernunft ordnen, aber nicht immer findet er Gefallen. Nun hast Du [noch nicht einmal] deinen Weg kultiviert und willst der Welt gefallen. Ci, dein Wille reicht nicht weit genug.“ Zigong ging hinaus und Yan Hui kam herein. Konfuzius sprach: „Im *Buch der Lieder* heißt es: ‚Ich bin kein Nashorn oder Tiger. Doch in die Wildnis werde auch

## 7. Die Konfuzius-Biografie des Sima Qian 司馬遷

ich getrieben.’ Kann es sein, dass mein Weg falsch ist? Wie kommt es, dass ich in diese Lage geraten bin?’ Yan Hui antwortete: „Der Weg des Meisters hat [enorme] Größe erreicht, deswegen erkennt ihn auf der Welt keiner. Dennoch sollte der Meister weiter voranschreiten. Im Nichtfassen zeigt sich der Edle. Wird der Weg nicht weiter kultiviert, ist es unsere Schuld. Wenn wir uns nach dem Weg in hohem Maß kultiviert haben und wir werden nicht angestellt, dann ist das die Schuld des Staates. Was ist schlimm daran, dass man ihn nicht fassen kann? Im Nichtfassen zeigt sich der Edle!“ Konfuzius lächelte erfreut und sagte: „Dass ich einen solchen Schüler habe wie Yan Hui. Wenn du große Reichtümer besädest, wäre ich gerne dein Verwalter.“ *Shiji*: 47.1930–2.

Die Darstellung des *Shiji* untergliedert sich in zwei Teile. Zum einen fragen die Schüler Zilu und Zigong den Konfuzius, wie er in einer solchen Situation so ruhig bleiben kann, zum anderen wendet sich Konfuzius an seine Schüler, um sie einen Vers aus dem *Shijing* interpretieren zu lassen. Im Gegensatz zu der Darstellung im *Hanshi waizhuan* sind es nicht die Schüler, die im *Buch der Urkunden* lesen und sich in Riten und Musik üben,<sup>47</sup> sondern Konfuzius selbst unterrichtet ohne Unterlass, ohne auf seine inzwischen geschwächten Schüler Rücksicht zu nehmen. Das scheint seine Schüler zu ärgern. Während Zilu in der Version des *Xunzi* lediglich nach vorne tritt, um dem Konfuzius eine Frage zu stellen (子路進問之),<sup>48</sup> heißt es im *Hanshi waizhuan* dagegen schon, dass Zilu Widerrede erhoben habe (子路進諫曰). Im *Shiji* wird Zilu als verärgert bezeichnet (子路慍見曰). Insgesamt geht es in der Version des *Shiji* um das Thema Ärger, denn etwa später heißt es, dass auch Zigong seinen Ärger gegenüber Konfuzius zeigte (子貢色作). Im nächsten Absatz ist erneut davon die Rede, dass Konfuzius wusste, dass seine Schüler verärgert waren (孔子知弟子有慍心). Alles in allem scheint es in Sima Qians Version der „Schwierigkeiten zwischen Chen und Cai“ nicht darum zu gehen, die Situation zu analysieren, sondern vielmehr darum, die Schüler zu beschwichtigen.

Wie in den Versionen im *Xunzi* und *Hanshi waizhuan* wendet sich Zilu an Konfuzius. Allerdings fragt er den Meister nicht, wie man in eine solche Not geraten könne, sondern macht Konfuzius Vorhaltungen. Hierbei handelt es sich um eine nahezu wörtliche Parallele zum *Lunyu*. Im LY 15.1 heißt es:

在陳絕糧。從者病，莫能興。子路慍見曰：「君子亦有窮乎？」子曰：「君子固窮；小人斯濫矣。」

In Chen ging [ihnen] die Verpflegung aus. Die Gefolgsleute wurden schwach, und keiner konnte sich mehr erheben. Da fragte Zilu verärgert: „Gibt es auch für einen Edlen Zeiten der Not?“ Konfuzius antwortete: „Wenn der Edle in Not ist, bleibt er standhaft, wenn der Geringe in Not kommt, dann wird er trotzig.“ LY 15.1.

Die Worte des Zilu und des Konfuzius sind im *Shiji* und *Lunyu* identisch. Doch die Einleitung ist sehr unterschiedlich. Auffallend ist, dass im *Lunyu* nur davon gesprochen wird, dass

<sup>47</sup> HSWZ 7.6: 242–6.

<sup>48</sup> *Xunzi* 28.8: 526.

## 7. Die Konfuzius-Biografie des Sima Qian 司馬遷

Konfuzius die Verpflegung in Chen ausging und nicht zwischen Chen und Cai. Außerdem fehlt im *Lunyu*, dass Konfuzius weiter unterrichtete und ohne Unterlass die Saiten anschlug und dazu sang.<sup>49</sup>

Nach Zilu kommt in der Version im *Shiji* auch Zigong verärgert zu Konfuzius. Auch das Gespräch zwischen ihm und Konfuzius hat eine Parallele im *Lunyu*:

子曰：「賜也，女以予爲多學而識之者與？」對曰：「然，非與？」曰：「非也！予一以貫之。」

Zigong zeigte seinen Ärger, Konfuzius sagte: „Ci, du hältst mich wohl für einen, der viel gelernt hat und es auswendig kann?“ Er sagte: „Ja, stimmt das nicht?“ Konfuzius sagte: „Nein, es ist nicht so. Ich habe Eines, um (alles) zu durchdringen.“ LY 15.3.

Beide Passagen aus dem *Shiji* sind nicht nur identisch mit den entsprechenden Stellen im *Lunyu*, sie stehen auch dort direkt hintereinander.

Dann folgt in Sima Qians Version ein weiteres Lehrgespräch. Konfuzius lässt drei seiner Schüler einen Vers aus dem *Shijing* zitieren. Der Vers lautet: „Bin kein Nashorn oder Tiger, doch in die Wildnis werde auch ich getrieben 匪兕匪虎，率彼曠“， und stammt aus dem Lied *He cao bu huang* 何草不黃.<sup>50</sup> Das Kleine Vorwort datiert dieses Lied in die Zeit des Zhou-Königs You 幽 (reg. 781–771 v. Chr.). König You war der letzte König der Westlichen Zhou. Der Legende nach soll er seine Lehnsfürsten verärgert haben, weil er mehrmals die Warnfeuer auf der Großen Mauer angezündet haben soll, nicht etwa, weil Feinde im Anmarsch waren, sondern weil er seine Favoritin Si Pao mit diesem Schauspiel amüsieren wollte. Folglich waren die Lehnsherren nicht mehr bereit, auf die Warnlichter zu reagieren. Als tatsächlich die Zhou-Hauptstadt bedroht wurde, kam keine Hilfe und König You kam bei diesem Angriff ums Leben.<sup>51</sup> Das Kleine Vorwort schreibt, dass zur Zeit des Königs You Rebellion im ganzen Reich herrschte und die Waffen niemals schwiegen. Das Volk wurde nicht besser

---

<sup>49</sup> Dies könnte eine Anspielung auf *Zhuangzi* 28: 981 sein. Denn Konfuzius wird in keinem anderen Text mit einer Xian in Verbindung gebracht. Mehr noch, soweit wir das aus dem *Hanshi waizhuan* wissen, war eine Xian eher ein Instrument, das von Einsiedlern gespielt wurde. So heißt es in dieser Anekdote: „Yuan Xian lebte in Lu, in einem Haus, das nur mit einer niedrigen Mauer eingefasst war. Es war strohgedeckt, die Tür bestand nur aus einer Matte, als Fenster diente ein zerbrochener Topf und der Eingang war ein gebeugter Maulbeerbaum. Von oben leckte das Dach und von unten nässte es. [Doch Yuan Xian] saß aufrecht, spielte die Xian und sang“ (*Hanshi waizhuan* 1.9:11). Überraschend ist auch, dass der musikalische Konfuzius sich seinerzeit eher darüber lustig machte, wenn jemand auf einer Xian spielte und dazu sang. Denn im LY 17.4 heißt es: „Als Konfuzius in die Stadt Wu kam, hörte er den Klang einer Xian zu der einer sang. Der Meister lächelte sanftmütig und sagte: ‚Man kann auch ein Ochsenmesser benutzen, um einen Hahn zu töten.‘ Es scheint, dass das Spielen einer Xian im konfuzianischen Umfeld eher verpönt war. Vgl. Haupt *Konfuziusbiographie des Sima Qian*: 37–9.

<sup>50</sup> *Shijing* Mao #234. Legge *Shijing*: 424.

<sup>51</sup> *Shiji*: 4.148–9.

## 7. Die Konfuzius-Biografie des Sima Qian 司馬遷

behandelt als wilde Tiere. Dieses Lied wurde von einem Edlen geschrieben, der über diese Situation bekümmert war.<sup>52</sup>

Immer scheinen die Anekdoten, die in Bezug auf Konfuzius' Schwierigkeiten zwischen Chen und Cai entstanden sind, mit den *Liedern* im Einklang zu stehen. Jeffrey Riegel hatte ja bereits festgestellt, dass das Motiv der Schwierigkeiten in der Wildnis und der Hunger, den die Schüler erleiden müssen, eine literarische Bearbeitung des *Shijing*-Liedes #36 sei.<sup>53</sup> Im *Hanshi waizhuan* heißt es, dass die Schüler die Lieder ohne Unterlass einübten. Auch hier im *Shiji* geht es erneut um einen Vers, der sich mit dem Exil und dem ärmlichen Leben in der Wildnis beschäftigt. Die Menschen vergleichen sich mit Tieren, die vertrieben wurden und keine Heimat mehr haben.

Konfuzius erwähnt in dieser Version ebenfalls wie im *Hanshi waizhuan* erneut die Missgeschicke von Boyi, Shuqin und des Prinzen Bigan. Allerdings ist der Tenor zwischen den beiden Texten ein völlig anderer. Im *Hanshi waizhuan* geht es vor allem darum, dass der Edle immer auf den richtigen Zeitpunkt treffen muss, um erfolgreich zu sein. Im *Shiji* möchte Konfuzius, dass die Schüler seine Lehre beurteilen und ihm sagen, warum er gescheitert ist. Man bekommt bei Sima Qians Darstellung den Verdacht, dass Konfuzius als Opportunist dargestellt werden sollte, denn vor allem Yan Hui sagt, dass Konfuzius enorme Größe erreicht habe und ihn deswegen keiner einstellen wolle. Der Leser gewinnt den Eindruck, dass Konfuzius es recht gerne mochte, wenn man ihm nach dem Mund redete, ein Tenor, der in anderen Versionen der Anekdote nicht gegeben ist.

Dieses Lehrgespräch zwischen Konfuzius, Zilu, Zigong und Yan Hui ist für die Darstellung im *Shiji* außergewöhnlich lang und hat in den uns heute bekannten Texten keine Parallele. Die Stelle erinnert allerdings an ähnliche Gespräche im *Lunyu*, in denen Konfuzius mehrere Schüler über das gleiche Thema befragt und dann ihre Antworten gegeneinander aufwiegt.<sup>54</sup> Auch das *Buch der Lieder* wird im *Lunyu* häufig zitiert.<sup>55</sup> Yan Hui, der Lieblingsschüler des Konfuzius, ist der Einzige, der dem Meister eine befriedigende Antwort auf seine Frage gibt.

---

<sup>52</sup> Legge *Shijing Prolegma*: 73.

<sup>53</sup> Zu dieser These, vgl. Seite 103.

<sup>54</sup> Vgl. LY 11.26.

<sup>55</sup> Vgl. LY 1.15; LY 3.8.

## 7. Die Konfuzius-Biografie des Sima Qian 司馬遷

Aber nicht nur in der Einleitung zu dieser Anekdote wird erklärt, warum Konfuzius in die Schwierige Lage zwischen Chen und Cai kam. Auch zum Schluss wird berichtet, wie Konfuzius aus der misslichen Lage befreit wurde.

於是使子貢至楚。楚昭王興師迎孔子，然後得免。

Daraufhin schickte [Konfuzius] den Zigong nach Chu. König Zhao von Chu setzte ein Heer in Bewegung, das Konfuzius entgegenkommen sollte. So kam er frei. *Shiji*: 47.1930.

Insgesamt zeigt sich, dass diese Version der „Schwierigkeiten zwischen Chen und Cai“ keine Ähnlichkeit mit der Version im *Xunzi* hat. Zwar findet sich wie in vielen Anekdoten, die über Konfuzius im *Hanshi waizhuan* zu finden sind, Exposition, Mittelteil und Schluss. Doch scheint es hier nicht mehr darum zu gehen, dass ein Text besonders einfach zu memorieren ist. Vielmehr scheint es sich beim *Shiji* um Kunstprosa zu handeln.

### 7.2 Die Lunyu-Vorlage des Sima Qian

Die Hauptquelle für die Darstellung des Konfuzius war für Sima Qian wohl das *Lunyu*. Im gesamten *Shiji* finden sich über 140 sprachliche Übereinstimmungen zu diesem Text. Das ist überraschend, denn in keinem früheren Text ist das *Lunyu* so häufig zitiert worden. Vermutlich lag ihm tatsächlich ein Text dieser Art vor, denn erstmals handelt es sich nicht nur um einige wenige sprachliche Übereinstimmungen, sondern die Worte des Konfuzius werden nun, im Gegensatz zu früheren Texten, häufig auch im selben Kontext verortet. Sima Qian nennt den Titel dieses Werkes in seinem Vorwort zum *Zhongni dizi liezhuan*.<sup>56</sup>

Aufgrund der vielen Parallelstellen ist es relativ wahrscheinlich, dass der Text, den Sima Qian verwendet hat, in großen Teilen mit dem uns heute vorliegenden *Lunyu* übereinstimmte. Im *Hanshi waizhuan*, welches etwa 40 Jahre zuvor geschrieben worden war, hatten sich nur 34 Übereinstimmungen zum *Lunyu* gefunden. Im gesamten *Shiji* sind es weit über 100 Parallelen mehr. Auch finden sich im *Hanshi waizhuan* nur einzelne Sätze, die Parallelen zum *Lunyu* haben. Im *Shiji* stimmen dagegen schon vollständige Passagen mit dem *Lunyu* überein, die Konfuzius-Worte sind sowohl im *Lunyu* als auch im *Shiji* in den gleichen, meist wörtlich übereinstimmenden Kontext eingebettet. Die Popularität des Textes scheint in der Zeit zwischen der Zusammenstellung des *Hanshi waizhuan* und des *Shiji* enorm gestiegen zu sein.

---

<sup>56</sup> *Shiji*: 67.2226. Hier heißt es: 則論言弟子籍，出孔氏古文近是。余以弟子名姓文字悉取《論語》弟子問并次爲篇。Die *Zhonghua Shuju* 中華書局 – Ausgabe markiert hier die Worte *lun* 論 und *yu* 語 als Titel. Allerdings scheint es sich hier bei diesen Worten *lunyu* vielmehr um einen Parallelismus zum ersten Satz zu handeln, der mit *lun yan* 論言 eingeleitet wird. Deswegen kann man nicht mit letztendlicher Sicherheit sagen, dass Sima Qian hier wirklich das Werk *Lunyu* meinte.

## 7. Die Konfuzius-Biografie des Sima Qian 司馬遷

Makeham ist der Meinung, dass der Editionsprozess des *Lunyu* um 140 v. Chr. abgeschlossen war.<sup>57</sup> Dieser These zufolge müsste Sima Qian das *Lunyu* in der uns heute bekannten Form vorgelegen haben.

Doch war der Editionsprozess des *Lunyu* tatsächlich zu Sima Qians Lebzeiten vollständig abgeschlossen? Oder können wir aus dem vorhandenen Material des *Shiji* erkennen, wie die Vorlage des *Lunyu* Anfang der Han-Zeit ausgesehen haben könnte und ob es auch danach noch verändert wurde? Damit wir uns ein Bild von Sima Qians Textvorlage machen können, soll die folgende Tabelle zeigen, aus welchen Büchern Sima Qian im *Shiji* zitiert hat. Er verwendete folgende *Lunyu*-Passagen:

<i>Lunyu</i> -Kapitel	in <i>Shiji</i> 47	in <i>Shiji</i> 67	weitere Kapitel
1	—	1.10;1.12;1.13;1.15	1.10
2	2.23	2.9; 2.18	2.3;
3	3.9; 3.14; 3.23	3.8	3.11
4	—	—	4.24
5	5.13; 5.22	5.1; 5.2; 5.3; 5.4; 5.6; 5.7; 5.8; 5.9; 5.10	5.22; 5.23
6	6.28	6.1; 6.3; 6.4; 6.6; 6.9; 6.10; 6.11; 6.13	—
7	7.2; 7.3; 7.8; 7.9; 7.10; 7.13; 7.14; 7.19; 7.21; 7.22; 7.23; 7.25; 7.32; 7.34	7.11; 7.31	7.12.; 7.15
8	—	—	8.1;
9	9.1; 9.2; 9.4; 9.5; 9.7; 9.9; 9.11; 9.15; 9.18;	9.27;	9.15; 9.28
10	10.1; 10.2; 10.3; 10.4; 10.8; 10.12; 10.20; 10.25;	—	—
11	11.3; 11.9; 11.18; 11.19; 11.23;	11.5; 11.6; 11.8; 11.13; 11.15; 11.16; 11.22; 11.24; 11.25; 11.26;	—
12	12.11; 12.18; 12.22	12.1; 12.2; 12.3; 12.4; 12.12; 12.20; 12.22;	12.13; 12.20
13	13.3; 13.7; 13.10; 13.16;	13.1; 13.4;	13.6;13.10; 13.11; 13.12;
14	14.35; 14.39;	14.1; 14.5; 14.36;	—

<sup>57</sup> Makeham *Formation of Lunyu*: 1.

## 7. Die Konfuzius-Biografie des Sima Qian 司馬遷

15	15.1; 15.2; 15.3; 15.13; 15.20;	15.6;	15.1;15.29; 15.40;
16	—	—	—
17	17.7	17.4; 17.21; 17.23;	—
18	18.3; 18.4; 18.5; 18.6; 18.7; 18.8;	—	18.1; 18.4;
19	—	19.22;	—
20	—	—	—

Hier zeigt sich, dass Sima Qian das 4. Buch kaum wahrgenommen hat, auch wenn beispielsweise Bruce und Taeko Brooks in ihrer Untersuchung zum *Lunyu* die These aufgestellt haben, dass es das älteste und vor allem das einzige authentische Kapitel sein soll.<sup>58</sup> Das 8., 16. und das 20. Buch wurden von Sima Qian für sein *Shiji* ebenfalls kaum bzw. gar nicht verwendet. Bei Sima Qian finden sich insgesamt 26,5 Prozent des uns heute bekannten *Lunyu*-Textes. Das mag nicht verwunderlich sein, denn womöglich hatte er nicht alle der über 500 Passagen zitieren wollen. Auch bei anderen Texten, die er vermutlich verwendet hat, wie beispielsweise dem *Zuozhuan*, traf er nur eine kleine Auswahl aus dem vorhandenen Material. Wenn wir allerdings untersuchen, welche Passagen der einzelnen Bücher Sima Qian insgesamt übernommen hat, dann ergibt sich ein interessantes Bild:

<i>Lunyu</i> -Kapitel	Zitierte Stellen im <i>Shiji</i>	<i>Lunyu</i> -Passagen pro Kapitel
1	1.10; 1.12; 1.13; 1.15	1.1 – 1.16
2	2.9; 2.18; 2.23	2.1 – 2.24
3	3.8; 3.9; 3.11; 3.14; 3.23	3.1 - 3.26
4	4.24	4.1 - 4.26
5	5.1; 5.2; 5.3; 5.4; 5.6; 5.7; 5.8; 5.9; 5.10; 5.13; 5.22; 5.23	5.1 - 5.28
6	6.1; 6.3; 6.4; 6.6; 6.9; 6.10; 6.11; 6.13; 6.28	6.1 - 6.30
7	7.2; 7.3; 7.8; 7.9; 7.10; 7.11; 7.12; 7.13; 7.14; 7.15 7.19; 7.21; 7.22; 7.23; 7.25;	7.1 – 7.38

<sup>58</sup> Brooks *Analects*: 208; Brooks identifiziert das 4. Buch als das einzige Kapitel, welches auf den historischen Konfuzius zurückgeht, da die meisten Passagen darin von den direkten Schülern festgehalten wurden.

## 7. Die Konfuzius-Biografie des Sima Qian 司馬遷

	7.32; 7.34	
9	9.1; 9.2; 9.4; 9.5; 9.7; 9.9; 9.11; 9.15; 9.18 9.27; 9.28;	9.1 – 9.31
10	10.1; 10.2; 10.3; 10.4 10.8; 10.12; 10.20; 10.25;	10.1 – 10.27
11	11.3; 11.5; 11.6; 11.8; 11.9; 11.13; 11.15; 11.16; 11.19; 11.22; 11.23; 11.24; 11.25; 11.26	11.1 – 11.26
12	12.1; 12.2; 12.3; 12.4; 12.11; 12.12; 12.13 12.20; 12.22	12.1 – 12.24
13	13.1; 13.3; 13.4; 13.6; 13.7; 13.10.; 13.11; 13.12; 13.16	13.1 – 13.30
14	14.1; 14.5; 14.35; 14.36; 14.39	14.1 – 14.44
15	15.1; 15.2; 15.3; 15.6 15.20; 15.29; 15.40	15.1 – 15.42
17	17.4; 17.21; 17.23	17.1 – 17.26
18	18.1; 18.3; 18.4; 18.5; 18.6; 18.7; 18.8;	18.1 – 18.11
19	19.22	19.1 – 19.25

Auffallend ist, dass aus den Büchern 1, 5 bis 7, 9 bis 12, 15 und 18 zusammenhängende Sequenzen von vier oder mehr aufeinanderfolgenden *Lunyu*-Passagen zitiert werden, andere aber nicht. Beispielsweise sind im 1. Buch nur die Stellen LY 1.10 bis LY 1.15 im *Shiji* zu finden. Könnte diese Beobachtung möglicherweise darauf hindeuten, dass Sima Qian den ersten Teil des 1. Buches überhaupt nicht kannte? Ähnlich ist es beim 3. Buch, das auch erst ab dem achten Spruch zitiert wird. Ansonsten werden die einzelnen Bücher meistens von der ersten bzw. zweiten Passage an zitiert. Gleichzeitig ist bemerkenswert, dass fast (außer bei Buch 11 und Buch 6) immer die letzten Passagen der jeweiligen *Lunyu*-Bücher fehlen. Meistens haben die letzten drei bis fünf Verse keine Parallele zum *Shiji*. Besonders auffällig ist dies beim 13. Buch, von dem die Passagen 17 bis 30, also insgesamt 24 Stellen, nicht zitiert werden, davor aber zwei längere zusammenhängende Sequenzen des Buches, nämlich die Passagen 1 – 7 und die Passagen 10 – 16. Heißt das möglicherweise, dass Sima Qian diese Passagen am Ende der Bücher nicht kannte, weil die Bücher des *Lunyu* auch noch nach seinem Tod „gewachsen“ sind?



Überprüft man diese Vermutung anhand der Parallelen zwischen dem *Lunyu* und den Texten, die ich im vorherigen Kapitel untersucht habe, ergibt sich ein ganz ähnliches Bild. Für das erste Buch findet sich nur eine Belegstelle, nämlich eine sprachliche Übereinstimmung zwischen dem *Hanshi waizhuan* und LY 1.15.<sup>59</sup> Zum 4. Buch finden sich ebenfalls im *Hanshi waizhuan* nur Parallelen zu den Stellen LY 4.1 und LY 4.15,<sup>60</sup> sowie im *Mengzi* eine Parallele zu LY 4.1.<sup>61</sup> Das 16. Buch wird bis in die Frühe Hanzeit nie zitiert. Zum 13. Buch finden sich zwar zwei Parallelen: eine zum LY 13.21 im *Mengzi*<sup>62</sup> und eine weitere zu LY 13.20 im *Hanshi waizhuan*.<sup>63</sup> Aber zu den neun *Lunyu*-Passagen 13.22 bis 13.30 findet sich in keinem von mir untersuchten Texte der frühen Hanzeit eine Parallele. Für die anderen Bücher des *Lunyu* zeigt sich, dass jeweils die letzten zwei bis vier Passagen eines Buches nie eine Übereinstimmung zu anderen Werken bis zur Frühen Han-Zeit haben.<sup>64</sup>

Das älteste Manuskript des *Lunyu*, das uns heute vorliegt, stammt aus einem Grab aus der Kreis Ding 定縣 (bzw. auch Dingzhou 定州) und wird auf 55 v. Chr. datiert.<sup>65</sup> Sima Qian beendete sein *Shiji* entweder 99 v. Chr. aufgrund der Li-Ling-Affäre oder möglicherweise etwas später.<sup>66</sup> Sein *Lunyu*-Manuskript wäre also gut 50 Jahre älter gewesen als das Manuskript aus dem Grabfund, das wir heute als älteste Version des *Lunyu* kennen. Das Dingzhou-Manuskript enthält etwa die Hälfte der Passagen, die uns heute im *Lunyu* vorliegen. Das kann zum Teil daran liegen, dass der Text über die Jahrhunderte, die er unter der Erde lag, stark beschädigt wurde. Möglich ist aber auch, dass der Text auch 55 v. Chr. noch nicht vollständig mit dem übereinstimmte, was wir heute als *Lunyu* kennen. Insgesamt unterscheidet sich das Dingzhou-Manuskript an über 700 Stellen von dem uns heute vorliegenden Text – zum Beispiel in der Ordnung der einzelnen Passagen, oder in einzelnen Varianten der Zeichen.<sup>67</sup> Zum Teil bestätigt der Grabfund die Thesen, die ich für die *Lunyu*-Vorlage von Sima Qian aufgestellt habe. Zum Beispiel findet sich vom gesamten 1. Buch des *Lunyu* nur eine Passage im Dingzhou-Manuskript, nämlich LY 1.15. Möglicherweise ist der Rest dieses Kapitels in

<sup>59</sup> HSWZ 2.29: 72.

<sup>60</sup> LY 4.1 – HSWZ 4.30 und LY 4.15 – HSWZ 3.38. Dabei handelt es sich nie um eine Parallele zur gesamten Passage aus dem *Lunyu*, sondern nur zu den Worten des Konfuzius und des Zengzi.

<sup>61</sup> *Mengzi* 2A7.

<sup>62</sup> *Mengzi* 7B37

<sup>63</sup> HSWZ 8.1: 271.

<sup>64</sup> Ausnahme ist das 6. Buch, LY 6.30 hat eine Parallele zu HSWZ 8.34: 304.

<sup>65</sup> Vgl. *Dingzhou Hanmu zhujian Lunyu*, der erste publizierte Text dieses *Lunyu*-Fundes, der 1997 vom Forschungsinstitut Hebei herausgegeben wurde. Zu diesem Fund auch Ames *Analects*: 271–7.

<sup>66</sup> Vgl. dazu Textgeschichte im Anhang Seite 186–189.

<sup>67</sup> *Dingzhou Hanmu zhujian Lunyu*: 2.

## 7. Die Konfuzius-Biografie des Sima Qian 司馬遷

den Jahren unter der Erde stark verrottet oder durch Grabräuber beschädigt worden. Doch ist es überraschend, dass uns in diesem Fund einzig LY 1.15 vorliegt, eine der wenigen Passagen aus dem ersten Buch, die sowohl eine Parallelstelle im *Shiji*,<sup>68</sup> als auch im *Hanshi waizhuan* hat.<sup>69</sup> Auch bei den abschließenden Passagen der einzelnen Bücher gibt es zumindest für einen kleinen Teil eine Übereinstimmung – und zwar fehlen im Dingzhou-*Lunyu* vom 3. Buch die letzten zwei Passagen, vom 4. Buch die letzten sechs, und vom 5. Buch und 9. Buch jeweils die letzten zwei Passagen. Wie gesagt, bei einem Grabfund kann das Fehlen einzelner Passagen andere Ursachen haben als die, dass sie noch nicht zu diesem Manuskript gehörten. Bemerkenswert ist diese Übereinstimmung dennoch, vor allem deshalb, da sowohl für Sima Qians *Lunyu*-Vorlage als auch für das Dingzhou-Manuskript behauptet wurde, dass es sich um das *Lulun* 魯論 – die *Lunyu*-Version des Staates Lu gehandelt habe.<sup>70</sup> Möglich ist aber auch, dass zu diesem Zeitpunkt der Frühen Han-Zeit, das *Lunyu* zumindest noch in kleinen Teilen verändert wurde.

---

<sup>68</sup> *Shiji*: 67.2196

<sup>69</sup> *HSWZ* 2.29: 73.

<sup>70</sup> Welche *Lunyu*-Fassung Sima Qian vorlag, war oft Gegenstand von Spekulationen. Chavannes argumentiert, dass Sima Qian die Lu-Version verwendet hat, vgl. Chavannes *Mémoires* V: 440–445. Jin Deqian weist anhand einer Analyse einzelner Zeichen nach, dass Sima Qian eine jinwen-Ausgabe – also das *Lulun* oder das *Qilun* - verwendet haben muss. Vgl. Jin Deqian *jiaguwen*: 222–250. Für das Dingzhou-Manuskript wird ebenfalls behauptet, dass es sich um das *Lulun* handeln würde. Dies hatte man anhand des wiederentdeckten Kommentars von Zheng Xuan festgestellt; vgl. *Dingzhou Hanmu zhujian Lunyu*: 7; Ames *Analects*: 276.

## 8 Zusammenfassung und Bewertung

### Rückschlüsse auf die Entstehung des *Lunyu*

In der Han-Zeit scheint sich etwas Grundlegendes an der Wahrnehmung des *Lunyu* zu verändern. Bis in die Han-Zeit hinein gab es einzelne Parallelen zum *Lunyu*. Im *Hanshi waizhuan* finden sich je nach Zählung 20 bzw. 35 solcher Übereinstimmungen. Als Sima Qian um ca. 100–80 v. Chr. die erste Konfuzius-Biografie schrieb, verwendete er in seinem Text über 140 *Lunyu*-Passagen. Vielleicht hat das eine ganz einfache Erklärung: Das *Lunyu* soll der Tradition nach bis auf die unmittelbaren Schüler des Konfuzius zurückgehen.<sup>1</sup> Für die Darstellung von Konfuzius' Leben erschien dem Historiografen Sima Qian diese Sammlung scheinbar als die verlässlichste Quelle. Möglicherweise galt das *Lunyu* seit jeher als authentischer Text, wenn man sich über Konfuzius informieren wollte. Umgekehrt ging es weder im *Mengzi* noch im *Xunzi* oder im *Hanshi waizhuan* darum, ein authentisches Konfuzius-Bild zu zeichnen. Die Autoren dieser Werke verwendeten verschiedene Quellen oder legten Konfuzius vielleicht auch ihre eigenen Lehren in den Mund, um ihren Standpunkt innerhalb der konfuzianischen Lehre zu legitimieren. Zumindest muss Konfuzius zu dieser Zeit schon eine gewisse Autorität besessen haben, sodass Worte von ihm besonderes Gewicht hatten. Das *Lunyu* war für die Autoren der zhanguo- und hanzeitlichen Texte außer dem *Shiji* möglicherweise nur eine Quelle von vielen und wurde allenfalls sporadisch herangezogen.

Sima Qian zitierte das *Lunyu* aber nicht nur im *Kongzi shijia* und im *Zhongni dizi liezhuan* – für die es als Quelle ja vorzuziehen wäre –, sondern griff auch an anderen Stellen auf wörtliche Zitate aus diesem Werk zurück. In den anderen Kapiteln des *Shiji* finden sich über 20 Passagen, die aus dem *Lunyu* stammen. In keinem früheren Text ist das *Lunyu* so präsent wie im *Shiji*. Auch in Werken, die nach dem *Shiji* entstanden sind, beziehen sich die Autoren

---

<sup>1</sup> Vgl. *Hanshu*: 30.1717.

bzw. Kompilatoren immer häufiger auf das *Lunyu*.<sup>2</sup> Kann es also sein, dass diese Sammlung erst zu Sima Qians Lebzeiten oder kurz davor einen gewissen Bekanntheitsgrad erlangt hatte?

Ein weiteres Argument spricht für diese These: Im *Shiji* finden sich zum ersten Mal längere Passagen vollständig aus dem *Lunyu* zitiert. In den früheren Werken waren in fast allen Fällen nur die Konfuzius-Worte parallel; der Kontext, in dem der betreffende Ausspruch gefallen sein soll, war häufig ein völlig anderer. Bei Sima Qian hingegen finden sich also nicht nur mehr *Lunyu*-Passagen als in anderen Werken, sondern größtenteils stehen sie sogar im selben Kontext wie in diesem Werk. Zum ersten Mal wird also das *Lunyu* vollständig wahrgenommen. Was könnten die Gründe für diesen Wandel sein? Kann es sein, dass das *Lunyu* erst etwa 100–80 v. Chr. in der Form vorlag, wie wir sie heute kennen, und frühere Autoren bzw. Kompilatoren eine andere, möglicherweise kürzere Version kannten?

### 8.1 Biografische Informationen über Konfuzius

Das *Lunyu* besteht zwar nur aus 500 kurzen Sequenzen, aber es liefert neben Sima Qians Biografie das umfassendste Bild über Konfuzius' Leben und Wirken. Auch wenn die anekdotische Darstellung des Meisters im *Lunyu* ziemlich in den Hintergrund rückt, so lassen allein die verschiedenen Passagen erkennen, was Konfuzius in seinem Leben geleistet hat. Dass er ein Lehrer war, zeigt sich an den vielen Lehrgesprächen. Dass er durch viele Staaten wanderte und dort seine Lehren verbreitete, zeigt sich daran, dass sich Herrschergespräche mit den verschiedensten Lehensfürsten seiner Zeit finden. So spricht er unter anderen mit den Herzögen von Ye und Qi.<sup>3</sup> Im *Lunyu* spiegelt sich aber auch bisweilen seine Enttäuschung wider, wenn er dem einen oder anderen Fürsten den Rücken kehrt.<sup>4</sup> Es finden sich Anspielungen auf die Schwierigkeiten zwischen Chen und Cai und auf die Umzingelung von Kuang.<sup>5</sup> All das sollte uns nach der vorangegangenen Analyse misstrauisch machen. Zeigt sich nicht in den untersuchten Texten, dass sich einzelne Motive in unterschiedlichen Überlieferungstraditionen entwickelt haben? Haben die einzelnen Autoren Konfuzius nicht dazu verwendet, um ihre eigenen Intentionen stärker hervorzuheben und deshalb Gespräche mit Herrschern erfunden oder seine Abreisen kommentiert?

---

<sup>2</sup> Vgl. u.a. die Stellen «*Lunyu yue*» im *Hanshu*: 24.1182; 36.1944; 56.2514; 72.3070; 85.3471. Es finden sich aber auch eine Reihe nichtgekennzeichneter Parallelen in diesem Text.

<sup>3</sup> Vgl. LY 13.16 bzw. LY 12.11.

<sup>4</sup> Vgl. LY 18.3.

<sup>5</sup> Vgl. zu den Schwierigkeiten in Chen LY 15.2 bzw. zu der Umzingelung in Kuang LY 9.5.

## 8 Zusammenfassung und Bewertung

Im Folgenden sollen die vorangegangenen Untersuchungen noch einmal zusammengefasst werden: Bis zum Text *Mengzi* wird kaum davon gesprochen, dass Konfuzius sich in verschiedenen Staaten aufgehalten haben soll. Nur von seinem Aufenthalt in Chen ist in früheren Werken die Rede. *Mengzi* zitiert zwar immer wieder, dass Konfuzius aus einem Land fortging, aber warum er jemals in dieses Land kam, erläutert er in seinem Text nicht. Auch dass Konfuzius Landesherrn politisch beraten hatte, wird nicht gesagt. Erst im *Xunzi* wird Konfuzius zum politischen Berater. Aber hier reist Konfuzius nicht umher, sondern berät allein Herzog Ai von Lu. Im *Hanfeizi* wird Konfuzius nicht nur als Berater von Herzog Ai von Lu, sondern ebenfalls von Jing von Qi und Herzog Zigao von Ye genannt, die ihn alle drei nach der richtigen Regierung befragen.<sup>6</sup> Auch schreibt das *Hanfeizi* erstmalig, dass Konfuzius den Staat Lu wegen diverser Tanzmädchen verlassen haben soll.<sup>7</sup> Im *Mengzi* hieß es noch, dass Konfuzius Lu enttäuscht verlassen habe, weil er keine Anstellung bei Hofe fand.<sup>8</sup>

Vermutlich verwendeten viele Autoren bzw. Kompilatoren die Figur „Konfuzius“ allein zur Untermauerung ihrer eigenen Lehren. Das *Zuo zhuan*, das sich auf die Riten bezog, brauchte Konfuzius, um zu zeigen, wie ein perfektes, den Riten entsprechendes Leben auszusehen hatte. *Mengzi*, der selbst von Staat zu Staat zog und immer wieder enttäuscht die Fürstenhöfe verließ, benutzte Konfuzius, um sein eigenes Scheitern zu relativieren. *Xunzi*, der die *Ru*, die Nachfolger des Konfuzius, in staatstragende Ämter befördern wollte, schilderte Konfuzius als starken Berater und politisches Vorbild. Nur im *Lunyu* und im *Shiji* finden sich all diese Motive vereinigt.

Noch etwas anderes hat sich im Laufe der Jahrhunderte der Konfuzius-Überlieferung verändert: Konfuzius wird in früheren Werken anders bezeichnet als in späteren. Im *Zuo zhuan* wird Konfuzius noch vermehrt mit seinem Mannesnamen Zhongni bezeichnet. Gleichzeitig findet sich anekdotisches Material – wie die Konferenz von Jiagu – in dem er Kong Qiu genannt wird. In späteren Texten wird der Name Zhongni immer seltener; es wirkt fast so, als ob spätere Autoren sich nicht mehr trauten, diese persönliche Anrede zu verwenden. Der Name Kong Qiu taucht nur noch auf, wenn Dritte über Konfuzius sprechen, als Namensbezeichnung in Anekdoten findet sich nur noch Kongzi. Die Namen für Konfuzius im *Lunyu* lassen vermuten, dass es sich zumindest um eine spätere Überarbeitung handelt. Hier findet sich der

---

<sup>6</sup> Vgl. *Hanfeizi* 38: 373.

<sup>7</sup> Vgl. *Hanfeizi* 31: 256–257.

<sup>8</sup> Vgl. *Mengzi* 6B6: 834.

Name Zhongni nur noch in vier aufeinanderfolgenden Passagen im 19. Buch.<sup>9</sup> Der Name Kong Qiu findet sich nur an einer Stelle, und zwar auch nur als Dritte von ihm reden.<sup>10</sup> In älter zu datierenden Texten sind die Zitate des Konfuzius eindeutig gekennzeichnet. Meistens mit den einleitenden Worten: *Kongzi yue* bzw. *Zhongni yue*. Erst im *Hanshi waizhuan* tauchen vermehrt Passagen auf, in denen es heißt, dass der Meister etwas sagte, *zi yue*. Im *Lunyu* gibt es 219 Passagen die mit den Worten *zi yue* eingeleitet werden.<sup>11</sup> Dagegen findet sich nur elfmal *kongzi yue*. Vor allem Passagen, die mit den Worten *zi yue* eingeleitet werden, waren in der Forschung häufig als ältestes Material der Sammlung bezeichnet worden. Meiner Meinung nach könnte es eher ein Indiz dafür sein, dass es sich um eine spätere Zusammenstellung bzw. Überarbeitung handelt. Dabei ist es durchaus möglich, dass die Worte, die anschließend folgen, authentisch bzw. sehr früh sind, doch für die Kompilation an sich scheint es mir eher so, dass die Worte *zi yue* auf ein jüngeres Datum der Zusammenstellung deuten.

### 8.2 Die Schüler des Konfuzius

Die Schülerschaft des Konfuzius ist in der Darstellung im Laufe der Zeit einem starken Wandel unterlegen. Im *Zuozhuan* werden in Verbindung mit Konfuzius Schüler wie Qin Pizi und Qin Zhang genannt, die in der späteren Überlieferung – wenn überhaupt – eine eher untergeordnete Rolle spielen. Qin Zhang wird beispielsweise noch nicht einmal im *Zhongni dizi liezhuan* aufgeführt, beide Schüler werden auch nicht im *Lunyu* genannt. Im *Xunzi* wird dagegen von Zigong 子弓 gesprochen. Auch er wird weder im *Lunyu* noch im *Shiji* erwähnt. Erst in der Han-Zeit scheint sich schließlich die Schülerschaft des Konfuzius zu festigen.

Zengzi scheint in früheren Texten noch durchaus als eigenständiger Philosoph wahrgenommen worden zu sein, der etwa im *Xunzi* überhaupt nicht in Verbindung mit Konfuzius steht. Sowohl im *Mengzi* und im *Xunzi* als auch im *Hanshi waizhuan* werden Zengzis eigenständige Worte überliefert. Im *Mengzi* wird Zengzi als Lehrer bezeichnet,<sup>12</sup> im *Xunzi* wird er mit eigenen Schülern dargestellt.<sup>13</sup> Im *Hanshi waizhuan* werden Konfuzius und Zengzi erstmalig in einem Lehrer-Schüler-Verhältnis erwähnt.<sup>14</sup> Doch auch in diesem Text finden sich, ebenso wie im *Lunyu*, eigenständige Worte des Zengzi. Die Vielzahl der auf Zengzi bezogenen Passagen legt die Vermutung nahe, dass es in der mündlichen und/oder schriftlichen Tradition

---

<sup>9</sup> Vgl. LY 19.22; LY 19.23; LY 19.24; LY 19.25.

<sup>10</sup> Vgl. LY 18.6.

<sup>11</sup> Alle statistischen Angaben in diesem Abschnitt beziehen sich auf die Untersuchung von Hans Stumpfheldt *Wie dialoghaft sind die Gespräche II* in: <http://www.stumpfheldt.de/hcn24/desk.html#kongzi13>.

<sup>12</sup> Vgl. *Mengzi* 4B31: 601.

<sup>13</sup> Vgl. *Xunzi* 27.106: 516.

<sup>14</sup> *HSWZ* 7.26: 269.

einen Erzählstrang gab, welcher an der Gestalt des Zengzi interessiert war. Sollte hier vielleicht eine eigenständige Schulrichtung, die sich auf Zeng Shen als ihren Patron berief, später von den Nachfolgern des Konfuzius vereinnahmt worden sein? Bis zur Han-Zeit hat sich die Rolle des Zengzi nach und nach vom Lehrer zum Schüler gewandelt. Maria Khayutina verdanke ich den Hinweis, dass es für die Han-Zeit ziemlich typisch war, Genealogien zu entwerfen und zuvor eigenständige Figuren bekannteren Gestalten der Geschichte oder Mythologie zuzuordnen; beispielsweise bekam der mythische Kaiser Huangdi erst im *Shiji* eine Genealogie.<sup>15</sup> Möglicherweise stellte man deshalb auch Meister Zeng in eine Generationslinie mit Konfuzius.

Immer wieder wird auch die Vermutung geäußert, dass das *Lunyu* im Umfeld der Schule des Zengzi entstanden sei,<sup>16</sup> da er im *Lunyu* als Lehrer erwähnt wird und ebenfalls immer mit dem ehrenvollen Zusatz Meister Zeng (Zengzi) benannt wird. Es wird sogar berichtet, dass Zengzi noch auf seinem Sterbebett seine Schüler instruiert habe.<sup>17</sup> Vielleicht haben die eigenständigen Worte des Zengzi aber eine andere Ursache: Sie wurden von späteren Tradenten dem *Lunyu* zugeordnet, weil man in ihm einen Schüler des Konfuzius sah. Möglicherweise mag dies ein Zufall sein, aber im Dingzhou-Manuskript, das auf die Zeit um 55 v. Chr. datiert wird, finden sich weitaus weniger Stellen, die Zengzi nennen, als in der heute vorliegenden Version des *Lunyu*. Von den 14 Passagen, die im *Lunyu* den Namen Zengzi nennen, finden sich im Dingzhou-Manuskript nur drei Passagen.<sup>18</sup> In der Passage LY 14.26 fehlt im Manuskript der Name Zengzi. Die eigenständigen Worte des Zengzi, vor allem aus dem 8. und 19. Buch, fehlen mit einer Ausnahme völlig.<sup>19</sup> Dies würde aber bedeuten, dass sich das *Lunyu* auch nach 55 v. Chr. noch in einigen Teilen verändert hat. Letztlich kann aber der Dingzhou-Fund nicht als endgültiger Beweis gelten, da der Text zu stark beschädigt ist, um definitive Aussagen über die Existenz und Nichtexistenz bestimmter Stellen zu machen.

### 8.3 Der Wachstumsprozess des Lunyu

Der Tradition nach soll das *Lunyu* von Konfuzius' Schülern und deren Schüler zusammengestellt worden sein. Sicherlich waren die engen Schüler die ersten Tradenten von Konfuzius' Lehren. Sie konnten glaubhaft das Leben des Weisen bezeugen und waren Garanten dafür, dass die Überlieferung im Geiste des Konfuzius erhalten wurde.

---

<sup>15</sup> Vgl. *Shiji*: 1.1.

<sup>16</sup> Vgl. Makeham *Formation of Lunyu*: 4.

<sup>17</sup> Vgl. LY 8.3.

<sup>18</sup> Im Dingzhou-Manuskript finden sich LY 4.15; 8.6; 12.24.

<sup>19</sup> LY 8.6.

Vermutlich gab es eine Reihe von Konfuzius-Worten, die erst mündlich und später auch schriftlich im Umlauf waren. Somit ist es durchaus wahrscheinlich, dass einige Passagen auf eine sehr frühe Schicht der Konfuzius-Überlieferung zurückgehen. Vor allem aufgrund der Sprache war für einige Sequenzen ein hohes Überlieferungsalter vermutet worden. Creel schreibt:

By its lack of undue exaltations of Confucius, the style of its language, and its ideas, the Lun Yü is indicated to be a work dating from a period definitely earlier than Han times, and relatively near to the time of Confucius. Creel *Literary Chinese*: 12.

Wie die Untersuchung in Kapitel 6 gezeigt hat, finden sich aber in früheren Werken nur einzelne Worte des Konfuzius, die mit dem *Lunyu* übereinstimmen. Die Parallelen zwischen *Lunyu* und *Zuozhuan*, *Mengzi* und *Hanshi waizhuan* sind immer nur kurze prägnante Aussprüche des Konfuzius, in nur sehr wenigen Fällen stimmt die Handlung überein. Dies lässt den Schluss zu, dass anfänglich das *Lunyu*, wenn es überhaupt diesen Namen trug, als eine Art Spruchsammlung existierte. Diese ist mit der Zeit gewachsen. Möglicherweise stellte man einzelne Meister-Worte zum besseren Verständnis in einen erklärenden Kontext. Das konnte ein Lehrgespräch sein oder eine Anekdote. Zumindest hat es den Anschein, dass das *Lunyu* gewachsen ist. Werke, die unter dem Namen eines einzelnen Meisters zusammengestellt wurden, waren vermutlich immer einem längeren Wachstumsprozess unterworfen. Nivison schreibt:

...“books,” no matter whose names they bear, are either obviously layered texts that “grew” over centuries or are suspected to have been added to, taken from, rearranged, or pieced together after the main author (if there was one) died. Nivison *The classical philosophical Writing*: 745.

Eine Reihe von Wissenschaftlern ist heute der Meinung, dass das *Lunyu* frühestens in der Han-Zeit seine heutige Form erlangte, obwohl sicherlich einzelne Teile bis in die Zeit der Streitenden Reiche zurückzudatieren sind.<sup>20</sup>

Meiner Meinung nach ist das *Lunyu* über einen sehr langen Zeitraum hinweg gewachsen. Es kam nicht plötzlich als vollständiger Text auf, sondern wuchs zu einer Sammlung, die immer wieder, auch innerhalb der einzelnen Bücher, Veränderungen unterlag. In der Konfuzius-Forschung wurde häufig angenommen, dass einzelne Bücher hinzukamen. Meine These ist, dass das Werk insgesamt immer wieder um Passagen ergänzt wurde. Das zeigt zum Beispiel die Analyse der *Lunyu*-Parallelen bei Sima Qian. Bei den meisten Büchern fehlen die vorderen bzw. hinteren Sequenzen des *Lunyu*. Ich vermute, wenn das *Lunyu* tatsächlich auf

---

<sup>20</sup> Vgl. Csikszentmihalyi *The Analects in the Han*: 144; Makeham *Formation of Lunyu*: 23–4.



Bambustäfelchen geschrieben war, dass es dann am einfachsten war, einzelne Passagen am Anfang oder am Ende eines Kapitels anzufügen.

Vermutlich war es gar nicht die Absicht, das Werk zu fälschen, man wollte nur eine besonders prägnante Sammlung an Konfuzius-Worten zusammenstellen und fügte immer wieder Passagen an. Sicherlich findet sich im *Lunyu* älteres Überlieferungsgut, doch scheint es, dass das *Lunyu* als Edition erst in der Frühen Han-Zeit populär wurde. Mehrere Gründe lassen das vermuten.

- Das *Hanshi waizhuan*, das etwa 150 v. Chr. zusammengestellt wurde, erwähnt als erster Text den Namen *Lunyu*. Doch die Passagen, die unter dem Namen *Lunyu* zitiert werden, stellen nur einen äußerst geringen Umfang der heutigen Sammlung dar. Anhand des *Hanshi waizhuan* lässt sich nicht beweisen, ob das *Lunyu* zu diesem Zeitpunkt vollständig vorlag.
- Alle *Lunyu*-Parallelen, die im *Zuozhuan*, *Mengzi*, *Xunzi* und *Hanshi waizhuan* zu finden sind, stellen zusammengenommen nicht mehr als 10 Prozent der heutigen Sammlung dar. Das *Lunyu* wurde also bis in die Frühe Han-Zeit hinein äußerst selten zitiert.
- Die um 80 v. Chr. entstandene *Shiji*-Biografie zitiert erstmals große zusammenhängende Passagen aus dem *Lunyu*. Zuvor hatten Autoren kaum auf die Sammlung zurückgegriffen und wenn, dann nur auf einzelne Konfuzius-Worte.
- Bisher wurde nur ein Text archäologisch geborgen, der in großen Teilen mit dem uns heute bekannten *Lunyu* übereinstimmt. Dieser stammt aus dem Jahr 55 v. Chr. Das Dingzhou-Manuskript ist stark beschädigt, und so ist uns nur die Hälfte der Passagen, die uns heute im *Lunyu* vorliegen, erhalten geblieben. Allerdings finden sich zwischen dem Manuskript und dem heute existierenden *Lunyu* über 700 Differenzen – zum Beispiel in der Anordnung der Passagen oder den einzelnen Varianten der Zeichen. Zukünftige Funde mögen den momentanen Eindruck verändern, aber anhand des Dingzhou-Manuskript lässt sich vermuten, dass der Text auch 55 v. Chr. noch Veränderungen unterlag.
- Die heute vorliegende Fassung ist in erster Linie das Produkt von Zhang Yu (gest. 5 v. Chr.). Er verwendete das *Lulun* als Basis und fügte, sofern er es für nötig befand, Stellen aus dem *Qilun* hinzu.<sup>21</sup> Dieser Text wurde in der Späteren Han-Zeit als *Zhang hou lun* bekannt und genoss solch große Autorität, dass er im Jahr 175 als autoritative *Lunyu*-Ver-

---

<sup>21</sup> Seine Biografie findet sich in *Hanshu* 81: 3347–3353. Vgl. auch Makeham *Transmitters and Creators*: 368.

sion in eine Stele eingraviert wurde. Vermutlich war von diesem Zeitpunkt an der Text gefestigt.

Über die Auswahl von Konfuzius-Überlieferungen wissen wir nur wenig, da wir den Bestand an Überlieferungen, der im chinesischen Altertum existierte, nicht kennen, aus dem die Auswahl vorgenommen wurde. Allein im *Zuo zhuan*, *Mengzi*, *Xunzi* und *Hanshi waizhuan* finden sich nach meiner Zählung insgesamt 185 Wörter, Lehrgespräche, Herrschergespräche und Anekdoten zu Konfuzius. Viele weitere Texte erwähnen Konfuzius. Das heißt, dass bis in die frühe Han-Zeit also ein gewaltiger Überlieferungsschatz entstanden war. Im *Lunyu* wiederum stehen davon nur 500 Passagen. Warum sind diese Passagen Bestandteil der Sammlung geworden und andere Worte oder Anekdoten nicht? War für die Kompilatoren nur ein sehr geringer Teil der Konfuzius-Überlieferung authentisch? Es könnte auch sein, dass es bei der Auswahl darum ging, dass eine bestimmte Sichtweise auf Konfuzius und seine Schüler gewährleistet werden sollte. Überlieferungstraditionen, wie wir sie noch im *Guoyu* finden, scheinen für diese Sammlung nicht passend gewesen zu sein, andere Traditionen, die die Notwendigkeit des Lernens betonten, dagegen schon. Somit sollte man vorsichtig sein, wenn man das *Lunyu* zur Rekonstruktion von Konfuzius' Leben heranzieht. Auch wenn sich älteres Spruchgut in diesem Text findet, präsentiert sich hier eine bestimmte Sichtweise auf den alten Meister. Bisher wurde das *Lunyu* noch nicht befriedigend exegetisch untersucht. Anhand der Parallelen zu früheren Texten, die in dieser Arbeit ermittelt wurden, aber auch anhand sprachlicher Eigenheiten, wäre es eine spannende Aufgabe Authentisches von weniger Authentischem zu scheiden. Dies muss allerdings die Aufgabe weiterer Forschungsarbeit bleiben.

## Anhang: Textgeschichte

In der vorangegangenen Untersuchung der Konfuzius-Bilder einzelner Texte habe ich die Texte als Einheit verwendet. Selbstverständlich haben solche Werke eine Geschichte. Meist sind sie nicht in einem singulären Entstehungsprozess entstanden, sondern wurden zu verschiedenen Zeiten erweitert, gekürzt oder verändert. Deswegen spricht man von unterschiedlichen historischen Schichten dieser Werke. In diesem Anhang möchte ich die neuesten Forschungsergebnisse zu den einzelnen Texten sowie zum Teil meine eigenen Beobachtungen zu den in der vorangegangenen Arbeit behandelten Texten vorstellen.

### *Textgeschichte des Chunqiu und des Zuozhuan*

Das *Chunqiu* 春秋 [Frühlings- und Herbstannalen] verzeichnet die wichtigsten Begebenheiten im Herzogtum Lu zwischen 722–481 v. Chr.<sup>1</sup> Für die einzelnen Jahre, die nach den Regierungsjahren der Herzöge von Lu benannt sind, liefern die Annalen karge, nahezu telegrammartige Angaben über die wichtigsten Ereignisse im Feudalstaat: Geburt, Heirat und Tod der Fürsten und führenden Amtsträger, Feldzüge und Überfälle, Errichtung von Stadtmauern und Naturerscheinungen, denen übernatürliche Bedeutungen beigemessen wurden. Außerdem vermerkt das *Chunqiu* auch die wichtigsten Begebenheiten in einigen an Lu angrenzenden Staaten für diese Periode. Die meisten Spezialisten stimmen darin überein, dass das *Chunqiu* auf den Annalen von Lu basiert oder gar mit ihnen identisch ist. Vermutlich ist es nur eines von vielen ähnlichen Werken, die in verschiedenen Territorialstaaten während der östlichen Zhou-Zeit (770–256 v. Chr.) entstanden. So gab es wohl in den meisten Staaten Schreiber, die solche Aufzeichnungen erstellten.<sup>2</sup> Dass aber die Chronik von dem recht

---

<sup>1</sup> Zumindest die Version des *Gongyang* und *Guliang*. Die Version des *Zuozhuan* verzeichnet noch zwei weitere Jahre bis 479 v. Chr.

<sup>2</sup> Im *Mengzi* 4B21: 574 heißt es zum Beispiel: „Nachdem die Lieder verloren gegangen waren, wurde das *Chunqiu* [von Konfuzius] gemacht. Das *Sheng* aus Jin, das *Taowu* aus Chun und das *Chunqiu* aus Lu sind einerlei [Art von Werken]. Die in ihm [verzeichneten] Angelegenheiten sind diejenigen der Herzöge Huan von Qi und Wen von Jin, dessen Stil ist der des Historiografen.“ Der Text lässt es plausibel erscheinen, dass das *Sheng* aus Jin, das *Taowu* aus Chun ähnliche Aufzeichnungen sind, wie das *Chunqiu* aus Lu. Der Literaturkatalog *Yiwen chi* im *Hanshu* (30.1712–15) zählt unter der Kategorie „Chunqiu“ 29 Titel historischer Literatur auf. Wobei häufig formal ganz unterschiedliche Werke der Zhanguo-Zeit wie das *Lüshi chunqiu*, *Yenzi chunqiu* und *Wu Yue chunqiu* das Wort im Titel tragen.

unbedeutenden Staat Lu als einzige überlebt hat, wird vor allem der Tatsache zugeschrieben, dass Konfuzius als Autor der Annalen galt. Diese Theorie taucht bekanntermaßen erstmals im Buch *Mengzi* auf.<sup>3</sup> Sie ist bis in das frühe 20. Jahrhundert nie angezweifelt worden. Somit kam in der Geistesgeschichte Chinas dem *Chunqiu* immer eine besondere Bedeutung zu, da es als einziges Werk aus der Hand des Meisters gestammt habe und nicht, wie traditionell zum Beispiel vom *Lunyu* behauptet wird, nur die Überlieferung von Schülern sei.

Die Forschung geht im Allgemeinen davon aus, dass der Text des *Chunqiu* authentisch und sehr früh entstanden ist.<sup>4</sup> Die astronomischen Angaben sind im Großen und Ganzen für diese Periode richtig und gelten als Beweis für die Authentizität. Für einen späteren Fälscher dürfte es nämlich schwierig und umständlich gewesen sein, solche Fakten zu rekonstruieren. Auch was die Beziehungen von Lu zu seinen Nachbarn oder den umliegenden Staaten der Zhou-Zeit betrifft, hätte kaum ein Fälscher in einer späteren Zeit ein so genaues Geflecht interstaatlicher Abhängigkeiten rekonstruieren können.

Schwieriger wird es mit dem Inhalt der Annalen. Auch wenn die Autorschaft des Konfuzius rein faktisch möglich wäre, da es vermutlich zu seinen Lebzeiten niedergeschrieben worden ist, und er aus dem Staate Lu kam,<sup>5</sup> so scheint der knappe, wortkarge Text doch eher die Arbeit eines sturen Chronisten zu sein und kaum tiefgründige philosophische Weisheit zu enthalten, wie man von Konfuzius erwarten würde. Diesen Widerspruch haben Gelehrte des chinesischen Kaiserreiches zu lösen versucht, indem sie behaupteten, dass das *Chunqiu* viel mehr als nur eine Chronik sei. Es drücke durch „versteckte Worte“ (*weiyán* 微言) über die nackten Tatsachen hinaus Lob beziehungsweise Tadel aus. Konfuzius habe zwar die historischen „Fakten“ verlässlich wiedergegeben, doch gleichzeitig habe er durch subtile Eingriffe moralische Urteile ausgedrückt.<sup>6</sup> Diese verliehen dem *Chunqiu* den Stellenwert eines „Weisheitsbuches“, welches spätestens seit der Han-Zeit als Lehrwerk für das rechte Regieren gelesen wurde. Jahrhundertlang haben Gelehrte daran gearbeitet, den lakonischen Tatenberichten des *Chunqiu* einen Sinn abzugewinnen oder abzuspüren. Stellvertretend für diese Diskussion möchte ich hier zwei Positionen darstellen. Robert Gassmann hat anhand einer Untersuchung des Begriff *Zheng ming* 正名 [Richtigstellen der Bezeichnungen] nachgewie-

---

<sup>3</sup> *Mengzi* 3B9: 452; 459; 4B21: 574.

<sup>4</sup> Vgl. hierzu bei Nylan *Classics*: 256–62; Eno *Creation of Heaven*: 190–192, *Lewis Writing and Authority*: 130.

<sup>5</sup> Allerdings haben wir bis heute weder einen archäologischen Befund noch eine schriftliche Quelle aus dieser Zeit, wodurch die Autorschaft des Konfuzius bestätigt würde.

<sup>6</sup> Zu einer genauen Beschreibung vgl. Gentz *Gongyang zhuan*: 71–156.

sen, wie das System der „versteckten Worte“ im *Chunqiu* funktioniert haben könnte.<sup>7</sup> Er sieht in dem Werk ein strukturiertes und durchformuliertes Werk, das eine kritische Auswahl aus dem vorhandenen Material getroffen hat.<sup>8</sup> So schreibt Gassmann:

Wenn im Falle des Ch'un-Ch'iu von einer Anwendung des Prinzips der **Richtigstellung der Bezeichnungen** (cheng ming) die Rede sein kann, dann im folgenden Sinne: Es geht darum, ein wirklichkeitsgetreues Bild der Rolle des Staates Lu in der damaligen Staatengemeinschaft sowie der innenpolitischen Stellung der Herrscher von Lu zu projizieren. Die daraus resultierende Eintrags- und Formulierungspraxis zielt somit darauf ab, **die Dinge bei Namen zu nennen**. ... Das **Element des Tadels bzw. des Lobes**, welches darin verwirklicht sein soll, besteht also höchstens darin, dass durch die ungeschminkte Darstellung des „Elends dieser Welt“ ein Reflektionsprozess eingeleitet wird, der sich an den traditionellen Werten messen kann und so die notwendigen Impulse und Leitvorstellungen für eine Korrektur der Situation und der beteiligten Personen gewinnt. Gassmann *Cheng ming*: 287–8 (Hervorhebungen im Original).

Gassmann hat plausibel gemacht, dass im *Chunqiu* „ein Bild der Machtwirklichkeit gezeichnet wird“ und dessen Angaben ausgewertet, um eine überzeugende Darstellung von den Macht- bzw. Statusverhältnissen der Chunqiu -Zeit zu entwerfen.<sup>9</sup>

Kai Vogelsang hat jüngst vorgeschlagen, das *Chunqiu* nicht als Geschichtswerk, sondern als Chronografie zu betrachten.<sup>10</sup> Bei Letzterem steht die vorherrschende Ausrichtung auf zeitliche Bezüge, denen die geschlossene, kontinuierlich fortschreitende Darstellung der Einzelgeschichten geopfert wird. Im Vordergrund steht nicht die Erzählung des historischen Geschehens, sondern die Dokumentation der linearen Zeit. So schreibt Vogelsang:

Daß das *Ch'un-ch'iu* aber zur Chronographie zu rechnen ist, bedarf kaum eines Beweises. Während die Dürftigkeit und Lückenhaftigkeit der darin enthaltenen historischen Fakten Sinologen von jeher Kopfzerbrechen bereitet hat, lassen die Informationen zur *Zeit*, die das *Ch'un-ch'iu* bietet, kaum Wünsche offen. Lückenlos verzeichnet es alle 244 Jahre von 722 bis 479 v. Chr. Mehr noch: es verzeichnet auch jeden Frühling und Sommer sowie fast alle Herbste und Winter. Vogelsang *Geschichte als Problem*: 161 (Hervorhebung im Original).

Typisch für die Chronografie sei es, dass sie weder Anfang noch Ende brauche und auch die einzelnen Einträge nebeneinander stünden, ohne zu hierarchisieren oder zu erklären, sodass allen Ereignissen dasselbe „spezifische Gewicht“ zukomme. Das Gleiche gilt auch für den Versuch, dem *Chunqiu* einen tieferen Sinn zuzusprechen. So schreibt Vogelsang:

Diese Überlegungen mögen verdeutlichen, warum es sich lohnt, das *Ch'un-ch'iu* als Chronographie zu betrachten. Wer sich auf diese Perspektive einläßt, muß in dem Werk keine ethischen oder rituellen Anweisungen mehr suchen, um es zu verstehen; er kann ruhigen Gewissens sagen, daß es keinen historischen Sinn offenbart ... Vogelsang *Geschichte als Problem*: 174.

Vor allem wegen der versteckten Fingerzeige, habe Konfuzius – so überliefert es die chinesische Tradition – das Werk zeitlebens mündlich erklären müssen. Nach seinem Tod entstanden

<sup>7</sup> Gassmann *Cheng Ming*: 291–302.

<sup>8</sup> Vgl. dazu Gassmann *Cheng Ming*: 204, 220, 234, 253.

<sup>9</sup> Gassmann *Cheng Ming*: 205; zur Untersuchung der „Machtwirklichkeit“ vgl. 162–88.

<sup>10</sup> Bei dieser Unterscheidung bezieht sich Vogelsang auf den Mediävisten Gert Melville.

schon bald verschiedene Kommentartraditionen. Offenbar war der karge Text des *Chunqiu* schon in der Han-Zeit nicht mehr von seinen Kommentaren zu trennen,<sup>11</sup> von denen uns heute drei erhalten geblieben sind: das *Zuozhuan* 左傳, das *Guliang* 穀梁 und das *Gongyang* 公羊. Das *Hanshu* erwähnt noch zwei andere Traditionen, die allerdings verloren gegangen sind.<sup>12</sup> Die drei heute noch existierenden Kommentare des *Chunqiu* scheinen drei verschiedenen Interpretationsschulen anzugehören. Angeblich soll der *Gongyang*-Text eher im Qi-Dialekt verfasst sein, wohingegen das *Guliang* Wörter im Lu-Dialekt enthält.<sup>13</sup> Der Legende nach sollen alle drei zu Konfuzius' Lebzeiten entstanden sein. Zumindest seit der Han-Zeit schrieb man die Tradition des *Gongyang* dem Konfuzius-Schüler Zixia zu,<sup>14</sup> das *Zuozhuan* soll von Zuo Qiuming verfasst worden sein.<sup>15</sup>

Auch scheint es keinen einheitlichen *Chunqiu*-Text zu geben, auf den sich die drei Kommentare beziehen. Das *Chunqiu*, welches von *Gongyang* und *Guliang* behandelt wird, beginnt mit dem ersten Regierungsjahr des Herzogs Yin von Lu im Jahre 722 v. Chr. und endet mit dem Einhornfang im 14. Jahr der Regierung des Herzogs Ai im Jahr 481 v. Chr. Das *Zuozhuan* kommentiert einen *Chunqiu*-Text, der die Zeit bis 479 v. Chr. abdeckt. Der *Zuozhuan*-Text selbst umfasst auch insgesamt einen größeren zeitlichen Rahmen als die dazugehörigen Annalen. Das *Zuozhuan* beginnt bereits mit einem Ereignis vor dem ersten Regierungsjahr des Herzogs Yin von Lu, auch wenn der Text des *Chunqiu* erst mit dem Jahr 722 v. Chr. einsetzt. Besagter *Chunqiu*-Text endet mit dem 16. Jahr der Regierung des Herzogs Ai mit dem Tod des Konfuzius im Jahr 479 v. Chr. Die Kommentareinträge des *Zuozhuan* setzen sich bis zum 27. Jahr des Herzogs Ai fort.<sup>16</sup> Ein weiterer großer Unterschied in den Traditionen ist, dass *Gongyang* und *Guliang* in Verbindung mit der Neutext-Schule standen,

<sup>11</sup> *Hanshu*: 30.1712 nennt eine „Alte kanonische Schrift des *Chunqiu*“ in 12 *juan*, offenbar ohne Kommentar. An anderer Stelle (36.1967) erwähnt es, dass Liu Xin „Das *Chunqiu Zuozhuan* in alter Schrift“ gefunden habe.“ Vgl. den Beitrag von Anne Cheng in Loewe *Early Chinese Texts*: 69. Bisläng ist kein Manuskript des *Chunqiu* archäologisch gefunden worden; die ältesten Zeugnisse des Textes stammen, laut Kai Vogelsang, aus der Zeit der Sechs Dynastien und sind bereits mit dem *Zuozhuan* verbunden. Vgl. dazu Vogelsang *Geschichte als Problem*: 156 n.4.

<sup>12</sup> Das *Zuoshi* und das *Jiashi*. Vgl. *Hanshu*: 30.1713.

<sup>13</sup> Nylan *Classics*: 257.

<sup>14</sup> Nach traditioneller Ansicht wurde das *Gongyang zhuan* zunächst mündlich überliefert und zwar in folgender Reihe: Zixia 子夏 – *Gongyang Gao* 公羊高 – *Gongyang Ping* 公羊平 – *Gongyang Di* 公羊地 – *Gongyang Gan* 公羊敢 – *Gongyang Shou* 公羊壽. Schriftlich fixiert wurde der Text erst unter Kaiser Jing Di (reg. 157–141 v. Chr.) von Huwu Zidu 胡毋子都. Als früheste Quelle dieser Überlieferungsreihe gilt Dai Hong 戴宏, der sie im Vorwort seines heute verlorenen *Jieyi lun* 解疑論 angibt. Vgl. Gentz *Gongyang zhuan*: 345–6. Einwände gegen diese These siehe ebd.: 349–54.

<sup>15</sup> Zur Diskussion um die Entstehung des *Zuozhuan* siehe später in diesem Kapitel.

<sup>16</sup> Der *Mengzi*-Text erwähnt noch einen anderen Zeitrahmen, über den sich das *Chunqiu* erstrecken soll: Von Herzog Huan von Qi bis Herzog Wen von Jin, vgl. *Mengzi* 4B21. Die Frage ist, ob es vielleicht mehrere *Chunqiu*-Texte gab.

wohingegen sich der Text des *Zuozhuan* auf die Alttext-Version des *Chunqiu* bezogen haben soll.

### Autor und Textgeschichte des *Zuozhuan*

Es ist uns heute kaum möglich, Entstehungszeit oder den oder die Autoren von vorjenseitlichen Texten mit Sicherheit zu benennen.<sup>17</sup> Die früheste Information, die wir über die Entstehung des *Zuozhuan* haben, findet sich im *Shiji*. Sima Qian berichtet im *Shiji* folgendes: Konfuzius unterrichtete 70 seiner Schüler mündlich zu den *Frühlings- und Herbstannalen*, damit sie in dem kargen Text die Passagen, die Kritik, Polemik, Verherrlichungen und Schmähungen enthielten, verstehen konnten. Ein Gelehrter aus Lu, Zuo Qiuming, fürchtete aber, dass die einzelnen Schüler die Worte nicht wahrheitsgemäß überliefern würden, und so verfasste er den ersten Kommentar zu den Annalen, das *Zuoshi Chunqiu*.<sup>18</sup> Dieses wird allgemein als das *Zuozhuan* identifiziert.<sup>19</sup>

Zwei Jahrtausende hindurch war das *Zuozhuan* Gegenstand einer erbitterten Diskussion darüber, ob es sich bei dem Text um einen Kommentar zum *Chunqiu* handeln würde oder nicht. Im *Hanshu* heißt es, dass der Bibliothekar Liu Xin das *Zuozhuan*, wie so viele andere Texte, in der Han-Zeit zusammengestellt habe.<sup>20</sup> Im Jahr 6 v. Chr. soll er vorgeschlagen haben, ein Amt an der kaiserlichen Akademie einzurichten und damit das *Zuozhuan* zum offiziellen Kommentar der *Frühlings- und Herbstannalen* zu erheben. Liu Xin traf mit diesem Vorschlag auf eine harte Opposition von Anhängern des *Gongyang zhuan*, die der Meinung waren, dass das *Zuozhuan* in Wahrheit nicht das echte, von Konfuzius edierte *Chunqiu* kommentieren würde. Nach einem Jahrhundert der Kontroverse wurde das *Zuozhuan* schließlich im Jahr 86 als offizieller Kommentar zum *Chunqiu* anerkannt. Doch die Kritik verstummte nie völlig. In der Qing-Zeit erreichte die Auseinandersetzung um das *Zuozhuan* erneut einen Höhepunkt, als der Gelehrte Liu Fenglu (1776–1829) anhand von zahlreichen Diskrepanzen zwischen *Zuozhuan* und *Chunqiu* bewies, dass es sich beim *Zuozhuan* viel eher um einen historiografischen Text und nicht um einen Kommentar handele.<sup>21</sup> Seiner Meinung nach war das *Zuozhuan* niemals ein Kommentar, sondern hatte vor Liu Xins Redaktion als eigenständiger Text existiert und war erst durch den Bibliothekar in die Verbindung zum *Chunqiu* gebracht worden.

---

<sup>17</sup> Schaberg *Pattern Past*: 315.

<sup>18</sup> *Shiji*: 14.509–510.

<sup>19</sup> Vgl. Durrant *Conception*: 297.

<sup>20</sup> *Hanshu*: 36.1967.

<sup>21</sup> Liu Fenglu *Gongyangchunqiu Heshihili* 公羊春秋 何氏釋例.

Kang Youwei 康有爲 (1858–1927) ging indes noch einen Schritt weiter und behauptete, dass Liu Xin das *Zuozhuan* gefälscht habe, um die Herrschaft des Usurpators Wang Mang (reg. 9–23) zu legitimieren.<sup>22</sup> In kurzer Zusammenfassung besagt Kangs Theorie folgendes: Liu Xin hatte als Palastbibliothekar Zugang zu unbekanntem Dokumenten und in seiner Biographie im *Hanshu* heißt es, dass er dort einen Kommentar zum *Chunqiu* in vorqinzeitlicher Schrift gefunden haben soll.<sup>23</sup> Kang dagegen ging davon aus, dass Liu Xin das Werk nicht gefunden, sondern selbst geschrieben habe. Seine Fälschung basierte, so Kang, dabei in weiten Teilen auf dem *Guoyu*. Damit seine Zeitgenossen glauben sollten, dass es sich tatsächlich um einen Text aus der Zhou-Zeit handle, schmuggelte er Zeichen in alter Schrift hinein. Die These Kangs war lange Zeit sehr umstritten, heute wird sie allerdings weitgehend abgelehnt.<sup>24</sup>

In der westlichen sowie der japanischen Forschung geht man meist davon aus, dass das *Zuozhuan* im 4. Jahrhundert v. Chr. entstanden sei.<sup>25</sup> Allerdings haben jüngst zwei Studien die extremen Pole, zwischen denen sich die *Zuozhuan*-Forschung bewegt, erneut offengelegt. Der israelische Wissenschaftler Yuri Pines geht von einem relativ frühen Entstehungsdatum aus.<sup>26</sup> Seiner Meinung nach ging der Text durch eine lange Periode der Überlieferungen, die natürlich das Anfügen von Zusätzen sowie Modifikationen beinhaltete. Deshalb sollte man Pines Meinung nach bei der Datierung des *Zuozhuan* zwischen einem frühen Datum, als ein Teil des Textes von seiner ersten Quelle her zusammengestellt wurde, und dem spätesten Datum, nachdem keine signifikanten Veränderungen am Text mehr vorgenommen wurden, unterscheiden. Pines weist nach, dass das *Zuozhuan* häufig in späten Texten der Zhanguo-Zeit zitiert wird, und demnach zumindest zum Teil wohl bekannt gewesen sein muss. Auch das Vokabular deutet seiner Meinung nach darauf hin, dass das *Zuozhuan* relativ früh zusammengestellt wurde. Zeichen wie *wanwu* 萬物 (zehntausend Dinge), *renyi* 仁義 (Menschlichkeit und Rechtschaffenheit), *li* (禮 im Sinne von Prinzipien) und *zhi* (知 Weisheit), die wichtig für zhanguozeitliche Texte sind, kommen im *Zuozhuan* nicht vor. Dies zeige, so Pines, dass der Text zusammen gestellt wurde, noch bevor diese Begriffe im

<sup>22</sup> Vgl. Kang Youwei *Xinxue weijing kao*: 143; Franke *Dogma*: 56–78.

<sup>23</sup> *Hanshu* 36.1967.

<sup>24</sup> Eine kurze Zusammenfassung der Argumente der *Zuozhuan*-Forschung seit Kang Youwei findet sich bei Loewe *Early Chinese Texts*:70. Weiter bieten Fang, *Zuozhuan*, und Sehn/Liu, *Zuozhuan xueshi* eine historische Darstellung der *Zuozhuan*-Forschung; einen kurzen Überblick mit vielen Literaturangaben bei Schaberg, *Patterned Past*, 315–24.

<sup>25</sup> Bernhard Karlgren (1889–1978) hat durch eine grammatikalische und lexikalische Analyse die Entstehung des *Zuozhuan* in die Zeit zwischen 468 und 300 v. Chr. datiert. Kamata Tadashi datiert das *Zuozhuan* auf etwa 320 v. Chr.; vgl. Kamata *Shunju Sashi den*: 1.13, Yang Bojun vermutet aufgrund verschiedener Vorhersagen, die im Text des *Zuozhuan* getroffen werden, eine Entstehungszeit zwischen 403–389 v. Chr.; vgl. Yang *Chunqiu Zuozhuan zhu*: 1:43. Vgl. ebenfalls Watson *Zuozhuan*: xiv, sowie Lewis *Writing and Authority*: 411n.114.

<sup>26</sup> Pines *Confucian Thought*: 29–39.



intellektuellen Diskurs der Zeit wichtig geworden sind.<sup>27</sup> Ein weiteres Indiz, dass die Kompilation des *Zuozhuan* vor 360 v. Chr. abgeschlossen sein musste, ist für Pines die Erwähnung, dass Qin nie wieder in den Osten vorstoßen würde. Dies kann Pines Meinung nach nur vor der Expansion des Staates Qin 360 v. Chr. gewesen sein, sonst hätten die Editoren diese falsche Voraussage eliminiert. Pines kommt zu dem Schluss, dass das *Zuozhuan*, oder zumindest ein großer Teil davon, wohl um das 4. Jahrhundert v. Chr. entstanden sein muss.

We can assume, ... that the *Zuo* was compiled relatively early, and that its author had at his disposal written materials from the Chunqiu states, which contained among other things statesmen's speeches. Pines *Foundation of Confucian Thoughts*: 34.

Yuri Pines hat also jüngst die orthodoxe Position gestärkt, welche das *Zuozhuan* als Quelle der Chunqiu-Zeit verwendet. David Schaberg dagegen behandelt den Text als literarisches Werk und knüpft damit an die Literaturkritik der späten Kaiserzeit an.<sup>28</sup>

Schaberg geht davon aus, dass der Eintrag im *Shiji*, dass Zuo Qiuming das *Zuozhuan* zusammengestellt habe, einen Funken von Wahrheit enthält. Schließlich hätte Sima Qian noch relativ zeitnah zu dieser Periode gelebt. Vermutlich, so Schaberg, seien tatsächlich einzelne Teile von Konfuzius' Zeitgenossen, wie eben der erwähnte Zuo Qiuming, weitergegeben worden – allerdings nur in mündlicher Form. Darauf würden sowohl die exzellenten Kenntnisse, welche die Redner im *Zuozhuan* vom 4. Jahrhundert v. Chr. besäßen als auch die astronomische Exaktheit der jeweiligen Himmelsphänomene hindeuten. All das hätte sich in der Han-Zeit – sollte z.B. Liu Xin als Autor des *Zuozhuan* angenommen werden – kaum rekonstruiert werden können. Doch – und das ist für Schabergs These sehr wichtig – hatte diese mündliche Version kaum Ähnlichkeit mit dem, was wir heute als *Zuozhuan* kennen. Die Anekdoten sowie die Reden wurden zwar seit etwa 400 v. Chr. gesammelt, aber sie wurden immer wieder ergänzt und umgeschrieben und nach der jeweiligen Absicht des jeweiligen Tradenten variiert und literarisch bearbeitet. Schaberg schreibt.

... neither the *Zuozhuan* nor the *Guoyu* came into being at a single time; there are good reasons to believe that the anecdotes were composed, recomposed, and refined over a period of decades and even centuries, through a process of both literate transmission and unwritten teaching and discussion. Schaberg *A Patterned Past*: 8.

Somit taugt, laut Schaberg, das *Zuozhuan* kaum als historische Quelle der Chunqiu-Zeit, denn es wird niemals möglich sein, genau festzustellen, an welcher Stelle historische Wirklichkeit endet und die Fiktion beginnt.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Ebd.: 33–34.

<sup>28</sup> Vgl. Schaberg *Patterned Past*: 23–25; 164–71.

<sup>29</sup> Ebd.: 329 n.36.

## *Einige Anmerkungen zur Textgeschichte Mengzi*

„Die Bedeutung des Buches Menzius (Mong Dsi) für die chinesische Geistesgeschichte lässt sich gar nicht hoch genug einschätzen!“, lobt Karl-Heinz Pohl das Buch *Mengzi* in seinem Vorwort zur Neuauflage von Richard Wilhelms deutscher Übersetzung.<sup>30</sup> In den letzten Jahrhunderten ist der *Mengzi*-Text eine der wichtigsten Quellen für den frühen Konfuzianismus geworden. Doch wird bei dieser Wertschätzung nur allzu leicht vergessen, dass dieser Text vermutlich erst in der Song-Zeit seine heutige Position erhielt.<sup>31</sup> Angeblich soll er auf Meng Ke 孟軻 (traditionell 372–289 v. Chr.) zurückgehen.<sup>32</sup> Aus den Quellen des Altertums lässt sich nicht erschließen, wer dieser Meister Meng Ke war und wie viel des ihm zugeschriebenen Buches tatsächlich auf ihn zurückgeht. In dem Text des Han Feizi findet sich der Hinweis, dass die *Ru* nach dem Tod des Konfuzius in acht verschiedene Schulen zerfielen.<sup>33</sup> Eine dieser Schulen gehörte laut Han Feizi zu einer Familie mit dem Namen Meng. Diese wird generell gleichgesetzt mit dem Verfasser des Werkes *Mengzi*. Allerdings heißt es im *Shiji* im Gegensatz dazu, dass Meng Ke ein Enkelschüler des Zisi 子思,<sup>34</sup> also eines Schülers des Konfuzius gewesen sei, der ebenfalls unter den acht Schulgründern, die Han Feizi nennt, zu finden ist. Im *Mengzi* selbst wird kein Lehrer genannt, der den Meng Ke unterrichtet haben könnte. Meister Meng klagt nur einmal, dass es ihm nicht vergönnt war, bei Konfuzius zu lernen. Er hätte sich allein durch eigenes Bemühen an anderen herangebildet.<sup>35</sup>

---

<sup>30</sup> Wilhelm *Mengzi*: 13.

<sup>31</sup> Bis zur Song-Zeit war der *Mengzi* kein offizieller Text der kanonischen Schriften (*jing* 經). In den Dynastiegeschichten seit der Han-Zeit tauchte er nur unter der Rubrik der „Gelehrten“ (*zi* 子) auf. Im Jahr 1061 wurde der *Mengzi* in Stelenform neben acht weiteren in Stein gemeißelten *jing* in der kaiserlichen Akademie der damaligen Hauptstadt, dem heutigen Kaifeng, aufgestellt und damit selbst als *jing* anerkannt. 1084 wurde *Mengzi* auch ein Platz im Konfuzius-Tempel zugewiesen. Im 12. Jh. wurde das Werk von Zhu Xi mit dem *Lunyu*, dem *Daxue* und dem *Zhongyong* zu den „Vier Büchern“ (*sishu* 四書) zusammengefasst, die im Jahr 1313 in der Kommentierung des Zhu Xi, den *Sishu jizhu* 四書集注 (Gesammelte Kommentare zu den Vier Büchern), offiziell zum verbindlichen Lernmaterial der staatlichen Prüfungen erklärt wurden und „in den folgenden siebenhundert Jahren die klassischen Schriften bildeten, die jeder chinesische Gebildete gelesen haben musste“ Huang Junjie: *Mengzi sixiang*: 71.

<sup>32</sup> Die Lebensdaten des Meng Ke sind nicht unumstritten. Den Zeitraum 372–289 nennen Stephen Durrant (*Indiana Companion to Traditional Chinese Literatur*: 313) und Wolfgang Bauer (*Hoffnung auf Glück*: 50). Yang Bojun (*Mengzi yizhu*: 1) hält den Zeitraum von ca. 385– ca. 304 für wahrscheinlicher. Vgl. zu dieser Frage auch Emmerich *Lehrer und Lernen*: 19.

<sup>33</sup> *Hanfeizi* 50: 351.

<sup>34</sup> *Shiji*: 74.2343.

<sup>35</sup> Vgl. *Mengzi* 4B22: 577.

Die erste zusammenhängende Biografie des Meng Ke findet sich wie im Fall des Konfuzius erst im *Shiji* des Sima Qian.<sup>36</sup> Sie ist äußerst knapp. Man erfährt daraus nur folgendes: Meng Ke stammte aus dem Kleinstaat Zou 鄒. Nachdem er bei den meisten Königen respektive den Landesherren der Kleinstaaten seiner Zeit kein Gehör gefunden hatte, zog er sich zurück. Er ordnete mit seinen Schülern die Lieder und Dokumente, beschrieb die Absichten des Zhongni und verfasste das *Mengzi* in sieben Abschnitten (*pian*).

Doch bereits mit dem Umfang des Werkes, das Meng Ke hinterlassen haben soll, beginnen die Schwierigkeiten.<sup>37</sup> Nennt Sima Qian nur sieben *pian*, so verzeichnet das *Feng su tong yi* 風俗通義 des Ying Shao 應劭 (ca. 200 n. Chr.) elf äußere und innere Abschnitte. Im Bibliografiekapitel des *Hanshu* 30 wird das Buch *Mengzi* ebenfalls mit elf Abschnitten genannt.<sup>38</sup> Der früheste Kommentator des *Mengzi* Zhao Qi 趙岐 (gest. 201 n. Chr.) berichtet zwar ebenfalls von elf Abschnitten, weist aber vier äußere Kapitel als Fälschungen zurück.<sup>39</sup> Diese Abschnitte sind in der Zeit nach Zhao Qi – möglicherweise aufgrund seines Diktums – weitgehend aus der Überlieferung verschwunden, sodass es uns heute nicht mehr möglich ist, sein Urteil nachzuvollziehen. Der uns heute vorliegende Text hat sieben Kapitel, die jeweils aus zwei Teilen bestehen.

Häufig wurde von chinesischen Gelehrten wie westlichen Wissenschaftlern auf die große Einheitlichkeit des Textes hingewiesen.<sup>40</sup> D. C. Lau schreibt beispielsweise:

In fact considering that works from the Warring States period tend to abound in textual corruptions, one's impression of the Mencius is that the text is extraordinarily well preserved. ... It is no exaggeration to say that in the Mencius we have one of the best preserved texts from the Warring State period. In this we are indeed fortunate, for Mencius, besides being one of the greatest thinkers, happens to be one of the greatest stylists in the whole history of Chinese literature (Lau *Mencius*: 222).

Meist wird in der Sinologie angenommen, dass der Text von Meng Ke selbst nieder geschrieben, bzw. von seinen Schülern nach seinem Tod zusammengestellt wurde.<sup>41</sup> Das euphorische Urteil von D. C. Lau sollte uns aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Autorschaft und Kompilation des Textes *Mengzi* nicht so gesichert ist, wie es häufig dargestellt wird, und dass es durch die Jahrhunderte hindurch immer wieder Diskussionen gab, wer denn nun eigentlich

<sup>36</sup> *Shiji* 74.2343. Übersetzt bei Nienhauser *Grand Scribe's Records*: 7.179.

<sup>37</sup> Eine gute Zusammenfassung über die Problematik der Autorschaft des *Mengzi* findet sich bei Emmerich *Lehrer und Lernen*: 19–20. Meine Zusammenfassung folgt seiner Ausführung.

<sup>38</sup> *Hanshu* 30.1725.

<sup>39</sup> Zhao Qi *Mengzi Tici*: 15.

<sup>40</sup> Neben D.C. Lau sieht u.a. Schumacher (*Nützliche bei Mengzi*: 79) die Konsistenz der Sprache als ein Indiz, dass das Werk aus einer Hand stammen müsse.

<sup>41</sup> Zu dieser Frage siehe u.a. Legge *The works of Mencius*: 9–13; Lau *Mencius*: 312; Yang Bojun *Mengzi yizhu*: 4–7.

das Werk verfasst hat. Der zuvor erwähnte Kommentator Zhao Qi, der in der Späten Han-Zeit lebte, hielt den Meng Ke, nachdem er die Fälschungen entlarvt hatte, für den Autor der verbleibenden sieben inneren Kapitel: „Dieses Werk ist von Meister Meng verfasst“, schreibt er, „deshalb nennt man es *Mengzi* – Meister Meng.“<sup>42</sup> Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) schloss sich weitgehend dieser Meinung an, hie und da vermerkte er seiner Meinung nach unwesentliche spätere Zusätze. Die Tatsache, dass man kaum etwas über das Äußere des Meisters finden könne, galt in der Qing-Zeit den beiden Philologen Yan Ruoju 閻若璩 (1636–1704) und Wei Yuan 魏源 (1794–1856) als Beweis, dass das Werk von einem Meister Meng persönlich geschrieben worden war.<sup>43</sup>

Bei Chao Gongwu 晁公武 (gest. 1171) hingegen findet sich die These, die auch schon in einem Briefwechsel zwischen Han Yu 韓愈 (768–824) und Zhang Ji 張籍 (gest. 783) auftaucht, dass das Werk *Mengzi* später datiert werden müsse. Beispielsweise fänden sich die Herrscher, die im *Mengzi* erwähnt werden, alle unter ihren posthumen Titeln. Dies würde darauf hindeuten, dass das Werk erst nach deren Ableben verfasst worden sei. Da aber einige der im *Mengzi* mit posthumem Titel genannten Personen Meng Ke nachweislich überlebt hätten, könnte das Werk nicht von diesem selbst verfasst worden sein. Cui Shu bekräftigt diese These indem er darauf hinweist, dass einige Schüler des Mengzi in dem Werk mit dem Ehrentitel *zi* 子 – Meister – genannt werden. Dies sei seiner Meinung nach ein Indiz für eine späte Entstehungszeit, da ein Lehrer sicher seine Schüler selbst nicht als Meister bezeichnen würde.<sup>44</sup>

Ein wichtiger Hinweis für die zeitliche Einordnung und damit auch für die Autorschaft eines Textes ist jener, ob sein Name oder Ausschnitte davon in anderen Werken zitiert werden oder nicht. Dies scheint beim *Mengzi* äußerst selten der Fall gewesen zu sein. Im *Hanshi waizhuan* sind vier parallele Anekdoten zum uns heute vorliegenden Text *Mengzi* zu finden.<sup>45</sup> Dagegen wird Meister Meng sogar namentlich viermal mit einem Ausspruch im *Hanshi waizhuan* zitiert, davon findet sich allerdings nur einer in dem uns heute vorliegenden Text *Mengzi*.<sup>46</sup> Im Vergleich dazu finden sich aus dem philosophischen Werk *Xunzi* 54 Parallelen im *Hanshi waizhuan*. Im Werk *Xunzi* selbst wird *Mengzi* dreimal namentlich erwähnt, seine Aussprüche

<sup>42</sup> Zhao Qi *Mengzi tici*: 3.

<sup>43</sup> Diese Angabe sowie die folgenden zwei Theorien zur Entstehung des *Mengzi* zitiert nach Yang Bojun *Mengzi yizhu*: 3–7.

<sup>44</sup> Die Schwierigkeit an dieser These ist, dass diese Schüler des Mengzi im Text selbst nicht als Schüler benannt werden, aber von späteren Autoren als dessen Schüler identifiziert wurden.

<sup>45</sup> HSWZ 1.8 – *Mengzi* 5B13; HSWZ 2.26 – *Mengzi* 3B1 bzw. *Mengzi* 5B7; HSWZ 3.29 – *Mengzi* 4B1; HSWZ 3.34 – *Mengzi* 5B1; HSWZ 3.35 – *Mengzi* 1B5; HSWZ 4.27 – *Mengzi* 6A11. Hightower (*Hanshi waizhuan and San chia-shih*: 249) erwähnt nur zwei Parallelen.

<sup>46</sup> HSWZ 4.27 – *Mengzi* 6A11.

dort finden sich allerdings auch nicht in dem uns heute bekannten Werk *Mengzi*. Auch Sima Qian, der aus verschiedenen Werken Material für seine Konfuzius-Biografie zusammentrug, scheint den Text *Mengzi* eher selten als Quelle genutzt zu haben. Nur zwei Stellen im *Kongzi shijia* erinnern inhaltlich an den heute vorliegenden Text des *Mengzi*. Davon ist nur eine Stelle wirklich ein wörtliches Zitat.<sup>47</sup> Für die *Mengzi*-Biografie vermutet der *Shiji*-Kommentator Wang Shumin, dass Sima Qian ein anderer Text vorlag als der, den wir heute unter dem Namen *Mengzi* kennen.<sup>48</sup> Wenn das Buch *Mengzi* schon seit der *Zhanguo*-Zeit existiert hat, warum wird es dann so selten von anderen Autoren verwendet? Warum existieren Aussagen des Meisters Meng, die in dem Text, den wir heute kennen, nicht vorkommen? Sollte der Text möglicherweise doch nicht so eindeutig auf einen Meng Ke zurückgehen, wie oft behauptet wird?

Ein weiteres Indiz, dass der *Mengzi* nicht konstant ist, sind häufige Doppelüberlieferungen. In der Literarkritik der Bibelexegese gelten Doppelt- und Mehrfachüberlieferungen in einem Text als untrügliches Zeichen für literarische Uneinheitlichkeit.<sup>49</sup> Allein was die Konfuzius-Stellen betrifft, die ich untersucht habe, deuten mehrere Doppeltüberlieferungen darauf hin, dass der Text nicht aus einer Hand stammt. So findet sich ein Vorfall, von dem auch im *Zuo-zhuan* im 20. Jahr des Herzogs Zhao<sup>50</sup> berichtet wird, zweimal im *Mengzi*.

孟子曰：「昔齊景公田，招虞人以旌，不至，將殺之。『志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元。』孔子奚取焉？取非其招不往也。」

Mengzi sprach: Einst war der Herzog Jing von Qi auf der Jagd. Er winkte seinen Förster mit einer Flagge heran. Er kam [aber] nicht und der Herzog hätte ihn beinahe töten lassen. „Ein entschlossener Gelehrter vergisst nicht, dass [sein Ende] eine Rinne oder ein Graben sein wird, ein mutiger Gelehrter vergisst nicht, dass er um den Kopf kommen könnte.“ Was hat wohl auf Konfuzius einen solchen Eindruck gemacht? Es machte Eindruck auf ihn, dass jener, ohne ordnungsmäßig berufen zu sein, nicht zum Fürsten ging. *Mengzi* 3B1: 409–10.<sup>51</sup>

Diese Stelle hat eine nahezu wörtliche Entsprechung in *Mengzi* 5B7. Interessant ist an dieser Stelle aber nicht nur, dass sie im *Mengzi* an zwei verschiedenen Stellen auftaucht, sondern auch, dass Konfuzius in der Parallelstelle im *Zuo-zhuan* die Begebenheit mit anderen Worten kommentiert. Im *Zuo-zhuan* wird er mit folgendem Exemplum zitiert:

仲尼曰：「守道不如守官。」

<sup>47</sup> Vgl. *Mengzi* 7B37: 1025/*Shiji* 47.1923.

<sup>48</sup> *Shiji*: 74.23159.

<sup>49</sup> Vgl. Steck *Exegese*: 54.

<sup>50</sup> *Zuo-zhuan* Zhao, 20 (*ICS*: B 10.20.7).

<sup>51</sup> Bei der Übersetzung der Zitate lag mir zum Vergleich die Arbeiten von Richard Wilhelm und D. C. Lau vor. Die Übersetzungen sind, falls nicht anders angegeben, meine eigenen.

## Anhang: Textgeschichte

Zhongni sagte: „Die Regeln einzuhalten, [den Befehl des Herrschers zu beantworten] ist nicht so gut, wie [die speziellen Regeln] für sein Amt einzuhalten.“ Zhao, 20 (*ICS*: B10.20.7).<sup>52</sup>

Das ist nicht der einzige Fall einer Doppeltüberlieferung von Konfuzius-Worten im *Mengzi*.

An anderer Stelle wird Konfuzius mit den Worten zitiert:

孔子曰：『仁不可爲衆也夫！國君好仁，天下無敵。』

Konfuzius sprach: „Der Menschliche darf nicht für die Masse handeln. Ein Landesfürst, der die Menschlichkeit liebt, hat auf der ganzen Welt keinen Feind.“ *Mengzi* 4A7: 497.

Das Konfuzius-Wort, dass ein Landesfürst, der die Menschlichkeit liebt, auf der ganzen Welt keinen Feind hat, finden sich erneut in *Mengzi* 7B4. Allerdings spricht Meister Meng hier persönlich, ohne einen Verweis, dass es sich um ein Konfuzius-Wort handeln würde:

孟子曰：「有人曰：『我善爲陳，我善爲戰。』大罪也。國君好仁，天下無敵焉。」

Mengzi sprach: „Da war ein Mann, der sagte: ‚Ich bin gut im Aufstellen der Schlachtordnung. Ich bin gut beim Kämpfen.‘ Das ist ein großer Fehler. Ein Landesfürst, der die Menschlichkeit liebt, hat auf der ganzen Welt keinen Feind.“ *Mengzi* 7B4: 962.

Einerseits finden sich einige Stellen doppelt im Werk *Mengzi*, andererseits widersprechen manche Äußerungen über Konfuzius sich gegenseitig. Im *Mengzi* 1A7 beispielsweise sagt Meister Meng, dass er nichts über Herzog Huan 桓公 von Qi wisse.<sup>53</sup> An anderer Stelle spricht er aber über ihn.<sup>54</sup> Besonders auffallend ist folgender Widerspruch: Der Text *Mengzi* ist bekanntlich die früheste Quelle in der chinesischen Literatur, die Konfuzius mit der Schaffung der *Frühlings- und Herbstannalen* in Verbindung bringt. So heißt es an einer der berühmtesten Stellen aus dem Text:

昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄、驅猛獸而百姓寧，孔子成《春秋》而亂臣賊子懼。

Im Altertum bezwang Yu die Wasserfluten und das Reich kam ins Gleichgewicht. Der Herzog von Zhou unterwarf die barbarischen Fremdvölker, verjagte die wilden Tiere und die hundert Geschlechter kamen zum Frieden. Konfuzius vollendete das *Chunqiu* und die aufrührerischen Minister und rebellischen Söhne fürchteten sich. *Mengzi* 3B9: 459.<sup>55</sup>

In dieser Passage ist die Rede davon, dass Konfuzius das *Chunqiu* vollendet (*cheng* 成) habe.<sup>56</sup> „Daraus geht eindeutig hervor, daß Konfuzius als der verantwortliche Urheber dieses Werkes gilt“ (Gentz *Gongyang zhuan*: 38). An anderer Stelle im *Mengzi* heißt es aber dann:

<sup>52</sup> Übersetzung nach Legge *Chunqiu*: 684.

<sup>53</sup> *Mengzi* 1A7: 77. Herzog Huan von Qi (reg. 685–643 v. Chr.) war der erste der fünf Hegemonen. Es wird angenommen, dass er im 7. Jahr seiner Regierung (679 v. Chr.) die Vorherrschaft über die Lehensfürsten übernahm. Vgl. *Shiji*: 32.1487.

<sup>54</sup> *Mengzi* 2B2: 260.

<sup>55</sup> Übersetzung nach Gentz *Gongyang zhuan*: 37.

<sup>56</sup> An einer anderen Stelle schreibt Mengzi, dass Konfuzius das *Chunqiu* gemacht (*zuo* 作) hätte. Vgl. *Mengzi* 3B9: 452.

## Anhang: Textgeschichte

孟子曰：「王者之跡熄而《詩》亡，《詩》亡然後《春秋》作。晉之《乘》、楚之《梲杌》、魯之《春秋》，一也。其事則齊桓、晉文，其文則史。孔子曰：『其義則丘竊取之矣。』」

Mengzi sprach: „Als die Spuren der Könige erloschen,<sup>57</sup> da verstummten die Lieder. Nachdem die Lieder verstummt waren, da entstand das *Chunqiu*. Das *Sheng* aus Jin, das *Taowu* aus Chu und das *Chunqiu* aus Lu sind einerlei [Art von Werken]. Die in ihm [verzeichneten] Angelegenheiten sind diejenigen der Herzöge Huan von Qi und Wen von Jin, sein Stil ist der der Schreiber. Konfuzius sagte: „Dessen gerechten [Sinn] habe ich mir heimlich angeeignet.““ *Mengzi* 4B21.

Zum einen heißt es an dieser Stelle, dass das *Chunqiu* nicht das einzige Werke seiner Art sei, zum anderen bedeutet es hier nicht, dass Konfuzius das *Chunqiu* tatsächlich verfasst oder vollendet hat. Hier wird explizit gesagt, dass er sich den Stil, in dem solche Werke von Schreibern (*shi* 史) geschrieben wurden, angeeignet hat.<sup>58</sup> Die Frage ist, warum die Fürsten und ihre Söhne vor einem Werk zittern, das es in ähnlicher Form in anderen Staaten auch gegeben haben soll. Auch hier findet sich also Widerspruch zwischen einzelnen Teilen des *Mengzi*.

Der Text lässt viele Fragen offen: Er wird in der Zhanguo- und frühen Han-Zeit kaum zitiert, er wiederholt oder widerspricht sich. Alle Argumente zusammengenommen führen zu der Frage, wer nun tatsächlich den Text, der uns heute vorliegt, zusammengestellt haben könnte. War es Meng Ke selbst, seine Schüler oder doch ein späterer Kompilator?

Häufig wird die These vertreten, dass alte chinesische Texte aus mehreren, zeitlich unterschiedlichen Schichten bestehen, die dann von einem späteren Kompilator zu einem einheitlichen Werk zusammengefügt wurden. Die vorangegangenen Hinweise lassen das auch für den Text *Mengzi* vermuten.<sup>59</sup> Wir wissen, dass Zhao Qi bei der Erstellung der uns heute bekannten Vorlage eingegriffen hat. Schließlich geschah es aufgrund seines Diktums, dass einige Kapitel als Fälschungen gebrandmarkt und aus dem Text entfernt wurden. Möglich ist aber auch, dass er den Text umstellte, veränderte und so den uns heute bekannten Text geschaffen hat.<sup>60</sup> Das würde bedeuten, dass der Text rund 200 Jahre n. Chr., also rund 500 Jahre nach dem Tod des Meng Ke, in seine jetzige Form gebracht wurde. Davor muss aller-

---

<sup>57</sup> Die Zeichen *jishi* 跡熄 übersetzt Gassmann (Cheng Ming: 289) mit Holzklappern und Gentz (*Gongyang zhuan*: 40) mit Holzglocken. D. C. Lau (*Mencius*: 165) übersetzt diese Passage mit „Einfluss der alten Könige“. Meine Übersetzung folgt Richard Wilhelm (*Mengzi*: 128).

<sup>58</sup> Zum Problem der *shi* siehe Vogelsang *Geschichte als Problem*: 20–87.

<sup>59</sup> Brooks (*Context of the Mencius*: 242–81) denkt, dass im 1. Buch einige originale Aussprüche des Meng Ke zu finden sind. Zusammen mit dem Abschnitt 2A2 seien dies die Überlieferungen eines originalen Buch *Mengzi*, das vermutlich kurz nach dem Tod des Mengzi in eine entsprechende Form gebracht wurde. Die restlichen „erfundenen“ Gespräche des Buches 1A, sowie die Teile zwei bis drei seien in einer späteren Mengzi-Schule zusammengestellt worden, genauso wie die Bücher vier bis sieben, die auf eine weitere Mengzi-Schule zurückgehen sollen. Van Ess (*Konfuzianismus*: 31–2) vermutet als Entstehungszeit für den Text die Wende des 2. auf das 3. nachchristliche Jahrhundert.

<sup>60</sup> Das war in der Han-Zeit durchaus üblich. So stellte der Han-Bibliothekar Liu Xiang den Text *Xunzi* aus 322 Manuskripten, die er in der kaiserlichen Bibliothek fand, zusammen.

dings schon ein Text *Mengzi* existiert haben, das beweisen die *Shiji*-Biographie, der Literaturkatalog des *Hanshu* und vor allem zahlreiche Anekdoten, die über einen Mengzi bzw. über seine Mutter u.a. im *Hanshi waizhuan* und *Gu lienü zhuan* 谷列女傳 [Biografien hervorragender Frauen]<sup>61</sup> erzählt werden. *Xunzi* und *Hanshi waizhuan* zeigen aber auch, dass der Text anders ausgesehen haben muss, da sie Worte und Anekdoten von Mengzi erwähnen, die sich heute nicht im Text *Mengzi* finden. Insgesamt ist *Mengzi* ein schwieriger Text, der nicht mit hundertprozentiger Sicherheit zu datieren ist.

---

<sup>61</sup> Übersetzung nach dem Index deutscher Titelübersetzungen; <http://www.ude.de/wk/uebersetzung.html>.



### *Einige Anmerkungen zur Textgeschichte des Xunzi*

Das Werk *Xunzi* [Die Schriften des Philosophen Xun]<sup>62</sup> wird Xun Kuang 荀况 oder auch Xun Qing 荀卿<sup>63</sup> zugeschrieben, der zwischen 310–210 v. Chr. in Zhao 趙 gelebt haben soll. Wie bei nahezu allen Texten dieser Periode wissen wir über den Verfasser Xun Kuang relativ wenig. Wieder einmal war es Sima Qian, der über hundert Jahre später die erste Biografie des Philosophen verfasste.<sup>64</sup> Demnach reiste Xun Kuang mit 15 Jahren zum Studieren nach Qi.<sup>65</sup> Dort lag das damalige intellektuelle Zentrum Chinas, die Jixia 稷下-Akademie an der Xun Kuang anschließend auch als Lehrer unterrichtet haben soll.<sup>66</sup> Später diente er im Staat Qi und führte dort dreimal das Weinopfer aus.<sup>67</sup> Nachdem er einer Verleumdung zum Opfer gefallen war, verließ Xun Kuang Qi und ging nach Chu, wo er schließlich Präfekt von Lanling 蘭陵 wurde.<sup>68</sup> Nach dem Tod seines dortigen Förderers, dem Fürsten von Chunshen 春申君, verlor er den Posten allerdings wieder. Gegen Ende seines Lebens zog er sich schließlich nach Lanling zurück und ordnete seine Schriften, die laut Sima Qian mehrere Tausend Schriftzeichen umfasst haben sollen. Einen Titel für das Werk des Xun Kuang nennt Sima Qian allerdings nicht. Im Literaturkatalog des *Hanshu* taucht das Werk unter dem Namen *Sunqingzi* 孫卿子 und nicht als *Xunzi* auf, da nach dem Tod des Kaisers Xuan (reg. 76–48 v. Chr.) das Zeichen Xun vermutlich zum Tabuzeichen wurde.<sup>69</sup>

<sup>62</sup> Übersetzung nach dem Index deutscher Titelübersetzungen; <http://www.u.de/wk/uebersetzung.html>.

<sup>63</sup> 卿 *qing* wird von den meisten Übersetzern als ein Titel verstanden und als Minister Xun übersetzt; vgl. z.B. Nienhauser *Grand Scribe's Records*: 7.184.

<sup>64</sup> *Shiji* 74:2348. Übersetzung bei Nienhauser *Grand Scribe's Records*: 7.184. Eine sehr detaillierte biographische Analyse der Biografie bietet Knoblock *Xunzi*: 1.3–35.

<sup>65</sup> Sowohl in der Biografie des *Shiji* als auch im Vorwort des Liu Xiang heißt es, dass Xunzi 50 Jahre alt war, als er zum Studieren nach Qi kam. Dies scheint möglicherweise ein Schreibfehler zu sein. Andererseits wäre er ansonsten über 100 Jahre alt geworden. Im *Fengsu tongyi* (7.15a) wird sein Alter mit 15 Jahren angegeben. Zu der Diskussion um das Alter des Xunzi Knoblock *Chronology*: 32–34.

<sup>66</sup> Die Jixia-Akademie wurde vermutlich nach dem Ji-Tor benannt. Zu Lebzeiten des Xunzi war sie das intellektuelle Zentrum in China. Tian Wu, der Herzog Huan von Qi (reg. 375–358 v. Chr.), hatte die Akademie wahrscheinlich begründet. Siehe z.B. *Shiji* 46.1895; Knoblock *Xunzi*: 1.54–5.

<sup>67</sup> *jijiu* 祭酒.

<sup>68</sup> *lanling ling* 蘭陵令.

<sup>69</sup> Der persönliche Name Han Xuandi war Xun 詢. Im *Shiji* sowie im *Yantie lun* 鹽鐵論 (~ 81 v. Chr.) wird von Xun Qing gesprochen. Im *Hanfeizi*, *Zhanguo ce*, *Hanshi waizhuan*, im Vorwort von Liu Xiangs Edition des *Xunzi*, im *Lunheng* und im *Fengsu tongyi* wird von Sun Qing, Sun Qingzi oder Sunzi gesprochen. Im *Yanshi jiaxun* von Yan Zhitui tauchen sowohl Xun Qing als auch Sun Qing auf. Vermutlich ist Liu Xiang für die Form Sun Qing verantwortlich, da er neben dem *Xunzi* auch das *Zhanguo ce* und wahrscheinlich auch das *Hanfeizi* ediert hat. Sowohl Ying Shao und Ban Gu richteten sich in ihren Werken nach seiner Edition. Das *Hanshi waizhuan* ist vermutlich die einzige von Liu Xiang unabhängige Quelle für den Namen Sun Qing. Zur Diskussion über das Tabuzeichen Xun vgl. Knoblock *Xunzi*: 1.233–9.

Eine etwas umfangreichere Lebensgeschichte des Xun Kuang findet sich im Vorwort der Xunzi-Edition, die der Bibliothekar Liu Xiang in der Han-Zeit zusammengestellt hat.<sup>70</sup> Diese Biografie basiert zum großen Teil auf dem *Shiji* und wurde mit Anekdoten aus dem *Zhanguo ce*, *Hanshi waizhuan* und vor allem aus dem Xunzi-Text selbst angereichert. Die Biographie des Xunzi, die Ying Shao 應劭 in seinem *Fengsu tongyi* 風俗通義 verfasst hat, ist wiederum eine paraphrasierte Version der Biografie des Liu Xiang.<sup>71</sup> Ansonsten finden sich über Xun Kuang bzw. Sunqing jeweils eine Anekdote im *Zhanguo ce*,<sup>72</sup> im *Hanfeizi*<sup>73</sup> und im *Hanshi waizhuan*.<sup>74</sup> Zwei seiner Schüler gelangten ebenfalls zu Berühmtheit: die Legalisten Li Si und Han Feizi (gest. 233 v. Chr.).<sup>75</sup>

Das Werk, das uns heute vorliegt, umfasst rund 75.000 Zeichen. Alles, was über die Textgeschichte des *Xunzi* bekannt ist, wissen wir aus dem Vorwort des Han-Bibliothekars Liu Xiang. Demnach soll er in der kaiserlichen Bibliothek 322 Manuskripte von Meister Sun Qing [Xun Qing] gefunden haben, von denen er 290 als Duplikate identifizierte und nicht für seine Edition verwendete.<sup>76</sup> Die verbleibenden 32 Bücher stellte er in dem Werk *Sunqing shu* zusammen, verfasste ein Inhaltsverzeichnis für den Text sowie eine Throneingabe für den Kaiser, die zusammen mit der Biografie des Sun Qing dem Text als Vorwort vorangestellt wurden. Wir erhalten aber aus diesem Vorwort keine Informationen darüber, wie der Zustand jener Aufzeichnungen war, und ob Liu Xiang ergänzend oder korrigierend in den Text eingegriffen hat. Wir wissen auch nicht, ob das Material, das zum Zeitpunkt seiner Katalogisierung ca. 200 Jahre alt gewesen sein dürfte, im Original tatsächlich von Xun Kuang stammte, ob es sich um Texte seiner Schüler gehandelt hat oder von späteren Generationen niedergeschrieben wurde.

Im Literaturkatalog des *Hanshu* erscheint unter der Rubrik der *Ru*-Literatur das Werk von Sun Qingzi mit 33 *pian*,<sup>77</sup> aber Wang Yinglin 王應麟 (1223–1296) und Shen Qinhan 沈钦韓 (1743–1796) sind der Überzeugung, dass es sich dabei um einen Schreibfehler handeln

---

<sup>70</sup> Zitiert bei Wang Xianqian *Xunzijijie*: 32. Übersetzt bei Knoblock *Xunzi*: 3.271–4.

<sup>71</sup> Ying Shao *Fengsu tongyi*: 7.15a–17a.

<sup>72</sup> Nr. 197 ; ICS *Zhanguo ce*: 99–100.

<sup>73</sup> *Hanfeizi* 38: 375.

<sup>74</sup> *HSWZ* 3.36: 124–6.

<sup>75</sup> Biografie des Li Si im *Shiji*: 87.2539–63; übersetzt bei Nienhauser *Grand Scribe's Records*: 7.335–57. Biographie des Han Fei *Shiji*: 63.2146–55; übersetzt *ebd.*: 7.25–9.

<sup>76</sup> Zitiert bei Wang Xianqian *Xunzi jijie*: 7–8.

<sup>77</sup> *Hanshu*: 30.1725.

müsse.<sup>78</sup> Der Text wird in allen anderen Literaturangaben mit 32 *pian* angegeben und in diesem Umfang liegt er uns auch heute vor.

In einem kommentierten Text, den Yang Liang 楊儉 in der Tang-Zeit herausgab und der auf 819 datiert wird,<sup>79</sup> verteilte er den *Xunzi* von 32 *pian* auf 20 *juan*.<sup>80</sup> Dazu änderte er die Ordnung der von Liu Xiang zusammengestellten Texte, sodass sie seiner Meinung nach logisch besser zueinanderpassen würden. Yang Liang war der Meinung, dass die Anekdoten im 27. Kapitel *da lue* 大略 [Großes Resümee] nicht aus der Hand des Xun Kuang stammen, sondern Aufzeichnungen der Schüler des Xunzi waren.<sup>81</sup> Deshalb ordnete er das Werk neu und stellte die fünf Bücher, die er den Nachfolgern des Xunzi zuschrieb, an das Ende des Textes. Diese Ordnung wurde seither konsequent beibehalten. Außerdem soll Yang den Titel des Werkes in *Xunqingzi* geändert haben.<sup>82</sup>

Yangs These, dass einige Kapitel nicht von Xunzi geschrieben wurden, wurde von der Gushibian-Bewegung der 30er-Jahre aufgegriffen und weiterentwickelt. Liang Qichao 梁啓超 (1873–1929) und Zhang Xitang 張西堂 (1901–1960) beispielsweise halten die Bücher 27–32 für spätere Fälschungen und datieren deren Entstehung erst in die Han-Zeit.<sup>83</sup> Dem widerspricht allerdings John Knoblock, der den Text eindeutig in die Zeit des Xunzi datiert und somit vermutet, dass auch die letzten fünf Bücher aus der Hand des Xun Kuang stammen könnten. Er argumentiert, dass einige dieser Anekdoten auch in anderen Schriften der Frühen Han-Zeit Parallelen haben. So sind sprachliche Übereinstimmungen zu den letzten fünf Kapiteln des *Xunzi* in Anekdoten des *Hanshi waizhuan*, sowie im *Dadai Liji*, im *Liji* und *Kongzi jiyu* zu finden. *Dadai Liji*, *Liji* und das *Kongzi jiyu* stammen wohl in der Form, die uns heute vorliegt, erst aus einer Zeit nach Liu Xiang aber das *Hanshi waizhuan* wird generell auf ca. 150 v. Chr. datiert. Die insgesamt 54 parallelen Stellen zwischen dem Text des *Hanshi waizhuan* und dem *Xunzi* lassen vermuten, dass Han Ying zumindest Teile des *Xunzi* gekannt hat, noch bevor Liu Xiang den Text des *Xunzi* redigiert hat.<sup>84</sup> Knoblock urteilt in seiner Studie zum *Xunzi*:

<sup>78</sup> Zitiert nach Loewe *Early Chinese Texts*: 178.

<sup>79</sup> Yang Liangs Vorwort findet sich im *Quan Tang Wen* 全唐文. Hier wird Yang Liang mit dem Sohn des Ru Shi 汝士 identifiziert. Angeblich soll er in der Yuanhe-Periode (806–820) das Amt des *Dali Pingshi* 大理平事 innegehabt haben. Vgl. Loewe *Chinese Texts*: 179.

<sup>80</sup> Zitiert nach Wang Xianqian *Xunzi jijie*: 7.

<sup>81</sup> Zitiert nach Wang Xianqin *Xunzi jijie*: 485. Vgl. Knoblock *Xunzi*: 3.237, Köster *Hün-tzu*: 341.

<sup>82</sup> *Ebd.*: 9.

<sup>83</sup> Liang Qichao *Xun Qing yu Xunzi*: 4.104–9; Zhang Xitang *Xunzi Quanxue pian*: 6.147–61.

<sup>84</sup> Knoblock *Xunzi*: 1.124–7, Hightower *Hanshi waizhuan and Sanjiashi*: 250. Dagegen argumentiert Hu Shi (1891–1962), dass es nicht ersichtlich sei, ob das *Hanshi waizhuan* oder das *Xunzi* die ursprüngliche Quelle sei,

Among ancient texts the *Xunzi* is very well preserved. There are remarkably few interpolations and passages requiring substantial emendation. That damage of the text is relatively minor and is also indicated by the small number of passages quoted in the encyclopaedia and florilegia that are not in the present text. (Knoblock *Xunzi*: 1.120).

Bei den Anekdoten über Konfuzius, die für meine Untersuchung besonders interessant sind, finden sich folgende Parallelen: 28 Passagen über Konfuzius sind in den Büchern 27 bis 32 enthalten. Davon hat jede Anekdote mindestens eine Parallele zu einem anderen Text. Neun Parallelen finden sich im *Hanshi waizhuan*, sechs im *Dadai Liji*, 22 im *Kongzi jiayu*, acht im *Shuoyuan* und jeweils eine Parallele im *Liji* und *Xinxu*.<sup>85</sup> Die größten sprachlichen Unterschiede zum *Xunzi* finden sich in den Parallelen zwischen dem *Hanshi waizhuan* und dem *Xunzi*.<sup>86</sup>

Ein weiteres Indiz dafür, dass die Konfuzius-Anekdoten vor der Han-Zeit entstanden sein müssen, sehe ich in der geringen Rolle, welche das *Lunyu* für den Text *Xunzi* spielt.<sup>87</sup> In der Han-Zeit wird das *Lunyu* zunehmend wörtlich zitiert.<sup>88</sup> Im *Xunzi* dagegen findet sich, zumindest was die Konfuzius-Passagen betrifft, – nur eine einzige Stelle, die an ein *Lunyu*-Zitat erinnert, und auch diese ist nicht vollständig. Dass im *Xunzi* so spärliche Übereinstimmungen mit dem *Lunyu* zu finden sind, kann zwei Gründe haben: Entweder hat der Verfasser der Anekdoten im *Xunzi* die konfuzianische Richtung, in der das *Lunyu* entstanden ist, abgelehnt, oder er hat den Text schlichtweg nicht gekannt. Die Verbreitung des *Lunyu*-Textes war dagegen in der Han-Zeit – zumindest ab den 80er-Jahren v. Chr. – sehr groß. Sollten Teile des Konfuzius-Materials im *Xunzi* tatsächlich später entstanden sein, dann hätten spätere „Fälscher“ der Anekdoten aus den Büchern 27–32 sich mehr auf das *Lunyu* gestützt. Gerade bei Geschichten, die sich um Konfuzius ranken, hätte das vermutlich in der Han-Zeit authentischer gewirkt.

Inzwischen hat die Archäologie einen Beitrag dazu geleistet, die Zweifel an der Authentizität der Konfuzius-Anekdoten im *Xunzi* zu beheben. In jüngster Zeit veröffentlichte Paul R. Goldin eine Studie zum *Xunzi* im Licht des Guodian-Fundes. Er untersuchte die Texte, die zu dem konfuzianischen Korpus dieses Grabfundes gehören – das *Ziyi* 緇衣 und *Wuxing* 五行,

---

wer also hier wen zitiert, oder ob es eine dritte Quelle gab. Vgl. Hu Shi *Zhongguo zhexue shi dagang*: 306, zitiert bei Knoblock *Xunzi*: 1.122.

<sup>85</sup> Vgl. hierzu im Materialband Seite 21–41.

<sup>86</sup> Möglicherweise ist dies ein Hinweis, dass Liu Xiang sprachliche Veränderungen am Text vorgenommen hat und das *Hanshi waizhuan* eine ältere sprachliche Form der Anekdote aufweist.

<sup>87</sup> Im *Xunzi* finden sich zwar fünf Parallelen zum *Lunyu*, aber nur eine steht tatsächlich mit Konfuzius in Verbindung. Vgl. dazu Kapitel 6. „Das *Lunyu* in der frühen Han-Zeit“, Seite 123–42.

<sup>88</sup> Vgl. z.B. 34 parallele Stellen zwischen *Hanshi waizhuan* und *Lunyu*. Im *Shiji* sind es dann schon über 140 Übereinstimmungen mit dem *Lunyu*.

sowie einige der bis zu dieser Ausgrabung unbekanntes Sammlungen mit konfuzianischem Gedankengut. Er schreibt:

I believe that these works should be understood as doctrinal material deriving from a single tradition of Confucianism and date back to around 300 B.C. Of the surviving literature from the same period, they are closer to the *Xunzi* than to any other text, and indeed anticipate several significant ideas in Xunzi's philosophy. Goldin *Xunzi in the light of Guodian*: 115.

Zumindest für die Anekdote zu Konfuzius' Schwierigkeiten zwischen Chen und Cai (Xunzi 28.8) hat Goldin auf eine interessante Parallele zum Guodian-Fund „Qiongda yi shi 窮達以詩“ hingewiesen.<sup>89</sup> Zwar handelt die Passage im „Qiongda yi shi“ nicht von Konfuzius und auch Schwierigkeiten zwischen Chen und Cai werden nicht erwähnt, doch finden sich interessanterweise inhaltliche Parallelen zu den Aussagen des Konfuzius: In dieser Stelle heißt es im *Xunzi*, dass es trotz charakterlicher Eignung immer darauf ankommt, den richtigen Zeitpunkt zu treffen. So schreibt Xunzi: „Ob es einer gut trifft oder nicht, das hängt von der [richtigen] Zeit ab 遇不遇者，時也.“ Im „Qiongda yi shi“ heißt es fast wörtlich: „Ob es einer gut trifft oder nicht, das hängt vom Himmel ab 遇不遇，天也.“ In derselben Passage heißt es etwas weiter:

有其人，亡其世，雖賢弗行矣。

Wenn es die richtige Person ist, aber nicht die richtige Generation, dann werden sogar die Weisen nicht erfolgreich sein. *Qiongda yi shi*, Streifen 1–2.<sup>90</sup>

Eine fast wörtliche Übereinstimmung hat dieser Satz im *Xunzi*. Hier heißt es:

今有其人不遇其時，雖賢、其能行乎？

Nun, wenn die richtige Person nicht die richtige Zeit trifft, dann werden sogar die Weisen nicht erfolgreich sein. *Xunzi* 28.8:526.

Goldin vermutet, dass beide Texte unabhängig voneinander sind oder möglicherweise eine dritte Quelle zitieren. Die sprachlichen Parallelen zeigen seiner Meinung aber, dass es sich um populäres Gedankengut aus der Zeit des Xunzi handelt.

---

<sup>89</sup> Vgl. dazu auch Goldin *Xunzi in the light of Guodian*: 134–6.

<sup>90</sup> *Guodian Chumu zhujian*: 145.

## *Einige Anmerkungen zur Textgeschichte des Hanshi waizhuan*

Beim *Hanshi waizhuan* handelt es sich um eine Sammlung von 306 kurzen Anekdoten, die meist einen ethischen oder philosophischen Inhalt haben und mit einem kurzem Liedzitat abgeschlossen werden. Zusammengestellt wurde das Werk von Han Ying 韓嬰 oder seiner Schule. Das *Hanshu* schreibt über ihn:

韓嬰，燕人也。孝文時爲博士，景帝時至常山太傅。嬰推詩人之意，而作《內》《外傳》數萬言，其語頗與齊、魯間殊，然歸一也。淮南賁生受之。燕趙間言《詩》者由韓生。韓生亦以《易》授人，推《易》意而爲之傳。燕趙間好《詩》，故其《易》微，唯韓氏自傳之。武帝時，嬰嘗與董仲舒論於上前，其人精悍，處事分明，仲舒不能難也。

Han Ying war ein Mann aus Yan. Unter Kaiser Wen wurde er Boshi und in der Zeit des Kaisers Jing erlangte er die Position eines Tutors für [die Prinzen] von Changshan 常山. Er entwickelte den Sinn der Lieder-Dichter weiter und verfasste die inneren und äußeren Kommentare mit mehreren Zehntausend Worten. Seine Aussagen unterscheiden sich von [den Schulen zum Buch der Lieder] von Qi und Lu, doch ist [der Sinn] der Gleiche. Meister Bi von Huainan erhielt von ihm [Belehrungen]. Die in Yan und Zhao die Lieder rezitierten, erlangten es von Meister Han. Meister Han unterwies die Leute auch im *Yijing*, er entwickelte den Sinn des *Yijing* und verfasste einen Kommentar. Sein Text zum *Shijing* wurde in Yan und Zhao gemocht, sein [Text] zum *Yijing* blieb ohne Einfluss. Han gab es nur persönlich weiter. In der Zeit von Kaiser Wu geriet [Han] Ying vor dem Kaiser in eine Diskussion mit Dong Zhongshu. Er [argumentierte] feinsinnig und kühn und er behandelte das Thema intelligent und klar. [Dong] Zhongshu konnte an ihm keinen Anstoß nehmen. *Hanshu*: 88.3613.<sup>91</sup>

Das *Hanshi waizhuan* ist nicht das einzige Werk von Han Ying. Der Literaturkatalog des *Hanshu* führt unter der Rubrik *Yijing* einen Text mit zwei *pian* von Han Ying auf.<sup>92</sup> Dieser Text existiert heute nicht mehr. Unter der Rubrik *Shijing* finden sich neben dem *Hanshi waizhuan* drei weitere Texte von Han Ying, die allerdings verloren gegangen sind: Das *Hanshi neizhuan* 韓室內傳 mit vier *juan*, das *Hangu* 韓故 mit 36 *juan* und das *Han shuo* 韓說 mit 41 *juan*.<sup>93</sup> Das *Hanshi waizhuan* ist in diesem Katalog mit sechs *juan* verzeichnet. Yang Shuda 楊樹達 geht deshalb davon aus, dass das *Hanshi waizhuan* irgendwann mit den vier *juan* des *Hanshi neizhuan* zusammengefasst wurde, und uns deshalb heute im Umfang von zehn Büchern vorliegt. Han Ying lebte etwa 150 v. Chr., ob er persönlich zu seinen Lebzeiten oder erst später seine Schüler das Werk zusammengestellt haben, wissen wir nicht. Makeham vermutet, dass das *Hanshi waizhuan* erst in den Anfangsjahren des Han-Kaisers Wu zusammengestellt wurde.<sup>94</sup>

<sup>91</sup> *Shiji* (121.3124) enthält eine kürzere Version von Han Yings Biografie. Übersetzung bei Hightower *Hanshi waizhuan and Sanjiashi*: 277–8

<sup>92</sup> *Hanshu*: 30.1703.

<sup>93</sup> *Hanshu*: 30.1708.

<sup>94</sup> Vgl. Makeham *Foundation of Lunyu*: 13 n.47.

117 der 306 Anekdoten, also mehr als ein Drittel des *Hanshi waizhuan*-Textes basieren auf vermutlich älteren Texten wie dem *Xunzi*, *Mengzi* oder *Yanzi chunqiu*. Innerhalb der chinesischen Bibliografie tat man sich mit der Klassifizierung solcher Werke relativ schwer. Da das *Hanshi waizhuan* am Ende jeder Passage einen kurzen Ausschnitt aus dem *Buch der Lieder* zitiert und eine Nähe zum *Shijing* besitzt,<sup>95</sup> ordnete die chinesische Bibliografie das Werk seit jeher unter die Kategorie *Shijing*. Im *Siku quanshu* heißt es: „Wenn man [das *Hanshi waizhuan*] nicht zu den Liedern rechnet, dann weiß man nicht, wohin es gehört.“<sup>96</sup> Allerdings handelt es sich beim *Hanshi waizhuan* nicht um einen Kommentar zum *Shijing*-Text an sich, sondern es war, wie Hightower vermutet, eine Art Lehrbuch, um Han Yings Interpretation der Lieder und deren praktische Umsetzung im täglichen Leben zu demonstrieren. Eine passendere Kategorie für den Text wäre die Abteilung *zibu* [Vermischte Schulen], in der man ganz ähnlich gestaltete Texte wie das *Shuoyuan* und das *Xinxu* findet.

Die Autoren der Vor-Qin-Zeit hatten – soweit wir das heute beurteilen können – kaum auf Quellen zurückgegriffen, wenn sie ihre Texte zusammenstellten. Zumindest finden wir im Vergleich mit anderen Texten kaum parallele Stellen zu früheren oder zeitgenössischen Texten. Woher das Material in diesen Werken stammt, ist nicht nachzuweisen. Ob es möglicherweise Texte gab, die als Quellen dienten und heute nicht mehr existieren, ob die Kompilatoren mündliche Überlieferung niederschrieben, oder ob die Anekdoten von den Philosophen frei erfunden wurden, ist Spekulation.

In der Han-Zeit scheint sich hingegen ein Wandel zu vollziehen. Zumindest liegen uns für diese Sammlungen nun Texte vor, auf die von den Autoren zurückgegriffen wurden. Man verwendet Passagen aus Werken der Zhanguo-Zeit nun häufig als eine Art Leumund, der sich für die Richtigkeit der eigenen Argumentation verbürgen sollte. Manchmal, so scheint es, haben die Autoren und Kompilatoren der Han-Zeit diese Texte verändert, auch wenn man nach den diversen Redaktionsprozessen, denen die Texte im Laufe der chinesischen Geschichte unterzogen waren, nicht mehr direkt sagen kann, wie eine bestimmte Passage im Original aussah, und wann sie verändert wurde oder wer sie verändert hat. Hightower

---

<sup>95</sup> Das *Shijing* war einer der Texte, die nach traditioneller Auffassung der Bücherverbrennung des ersten chinesischen Kaisers Qin Shihuang zum Opfer gefallen sein sollen. Es wurde, wie andere klassische Werke des chinesischen Altertums, nach dem Sturz der Qin aus der Erinnerung einiger Gelehrter wieder rekonstruiert. Im 2. Jahrhundert v. Chr. scheinen vier dieser Versionen existiert zu haben – alle waren nach dem Gründer oder dem Heimatstaates einer bestimmten Interpretationsrichtung benannt worden. Nur die Mao-Version hat bis zum heutigen Tag überlebt. Daneben gab es aber auch die Han-Version, die nach Han Ying (~ 150 v. Chr.) dem Begründer der Han-Schule benannt war. Auch diese Version ging verloren, das *Hanshi waizhuan* scheint ein Lehrbuch zu diesem *Buch der Lieder* zu sein.

<sup>96</sup> Dadong Shuju: *Siku quanshu zongmu* 16.11a. Übersetzt bei Hightower *Hanshi waizhuan*: 350.

schreibt, dass es sich bei der Zusammenstellung des *Hanshi waizhuan* eher um einen Akt der Kompilation als um einen Akt der Komposition handelt.<sup>97</sup> Ganz richtig ist das in meinen Augen nicht. Wolfgang Bauer hat über Texte der vermischten Schulen in Bezug auf das *Lüshi Chunqiu* eine interessante Feststellung gemacht, die auch für das *Hanshi waizhuan* gelten kann. Nämlich, dass

... sich ein neuer Gedanke durchaus auch aus einer durchdachten Auswahl scheinbar widersprüchlicher alter aufbauen kann, ja daß die unbefangene Herauslösung von Ideen aus den Systemen, die sie umgeben und in denen sie entstanden sind, in sich bereits einen neuen, sehr kühnen Denkakt darstellt. Bauer *Lüshi chunqiu*: VI.

---

<sup>97</sup> Hightower *Hansi waizhuan and sanjiashi*: 242.



## *Einige Anmerkungen zur Textgeschichte des Shiji*

Das *Shiji* ist das erste umfassende Geschichtswerk Chinas und deckt einen Zeitraum von 2500 Jahren ab, angefangen bei der Regierung des mythischen Gelben Kaisers (traditionell 2697–2599 v. Chr.) bis hin zur Lebenszeit des Sima Qian unter dem Han-Kaiser Wu 漢武帝 (reg. 140–87 v. Chr.).

Alles, was über Sima Qian als Autor des *Shiji* bekannt ist, stammt aus seiner Autobiographie am Ende des Werkes und aus einem Brief, den er 93 oder 91 v. Chr. an den inhaftierten Ren An 任安 geschrieben hat.<sup>98</sup> In seiner Autobiografie berichtet Sima Qian, dass er 145 v. Chr. in Longmen, in der heutigen Provinz Shaanxi, in unmittelbarer Nähe zu der damaligen Hauptstadt Chang`an geboren wurde.<sup>99</sup> Kurz nach seiner Geburt übernahm sein Vater Sima Tan 司馬談 (gest. 110 v. Chr.) das Amt des Großhistoriografen (*Taishi ling* 太史令)<sup>100</sup> unter Kaiser Wu. Seine Aufgaben am kaiserlichen Hof waren die kaiserlichen Opfer, die Erstellung des Kalenders und astrologische Fragen. Gleichzeitig war Sima Tan zuständig für die kaiserliche Bibliothek. Diese Bibliothek scheint er auch für sein privates Projekt in Anspruch genommen zu haben, für eine Gesamtdarstellung der chinesischen Geschichte.

Sima Tan war ein Anhänger der *Huang-Lao*-Philosophie, also des Daoismus.<sup>101</sup> Zumindest entsteht dieser Eindruck in der Autobiografie von Sima Qian. Hier hat er einen Essay integriert, in welchem sein Vater die verschiedenen philosophischen Schulen des Altertums diskutiert.<sup>102</sup> In dieser Schrift lobt Sima Tan die *Huang-Lao*-Philosophie als die beste von allen.

---

<sup>98</sup> Sima Qians Autobiografie findet sich im *Shiji*: 130.3285–320, sowie im *Hanshu* „Sima Qian liezhuan“, *Hanshu*: 62.2707–38, der Brief an Ren An ebd.: 62.2725–36.

<sup>99</sup> Es gibt zwei Theorien zu Sima Qians Geburtsjahr. Die Mehrzahl der Wissenschaftler im Westen und in China glauben, dass Sima Qian 145 v. Chr. geboren wurde. Diese Theorie basiert auf dem Zheng Yi-Kommentar (*Shiji*: 130.3296). Die zweite, allerdings weniger akzeptierte Theorie folgt einem Eintrag des Suoyin-Kommentares (*Shiji*: 130.3294), nach dem sich als Geburtsjahr 135 v. Chr. ergibt. Vgl. Durrant *Ssu-ma Ch`ien*: 721; Nienhauser *Records*: 1.viii FN 18. Chavannes *Mémoires*: 1.XXIII.

<sup>100</sup> Hans Bielenstein schlägt in seinem Werk *The Bureaucracy of Han Times* vor, den Amtstitel mit „Großastrologen (Grand Astrologer)“ zu übersetzen. Durrant (*Cloudy Mirror*) und Hardy (*Worlds of Bronze*) folgen dieser Übersetzung. Ich folge mit meiner Bezeichnung als Großhistoriograf Burton Watson, der das Amt mit „Grand Historian“ übersetzt. Dieser Bezeichnung folgt auch Hans van Ess in einer „Review“ zu den Büchern von Durrant und Hardy. Er betont, dass Astrologie in der heutigen Zeit stark mit esoterischen Praktiken in Verbindung gebracht wird, und dass diese Auslegung nicht zu dem Rationalisten Sima Qian passen würde. Vgl. van Ess *Review*: 1–2.

<sup>101</sup> Mit *Huang-Lao* werden die Lehren des Gelben Kaisers (Huangdi) und des Laozi bezeichnet. In der Han-Zeit handelte es sich vermutlich um eine Mischung aus philosophischen und religiösen Daoismus. Die politische Umsetzung des *Huang-Lao*-Daoismus fand sich im *wu wei*, im Nichthandeln, bzw. im Nichteingreifen des Staates. Allerdings, so beschreibt es Ch`en Ch`i-Yün, bestand der praktizierte Daoismus der frühen Han-Zeit aus einer Mischung von daoistischen und neolegalistischen Prinzipien; vgl. Ch`en *Confucian, Legalist, and Taoist Thought*: 767.

<sup>102</sup> Vgl. *Shiji*: 130.3288–3292.

Die meisten Autoren haben daraus geschlossen, dass sich Sima Tan eindeutig zum Daoismus bekannte.<sup>103</sup>

Sima Qian beschreibt sich selbst als Wunderkind, das schon im Alter von zehn Jahren in den klassischen konfuzianischen Schriften bewandert war.<sup>104</sup> Mit 20 Jahren unternahm er ausgedehnte Reisen quer durch China und war somit wohl einer der weitgereistesten Menschen seiner Zeit. Im Jahr 110 vollzog Kaiser Wu am Tai Shan 太山 eines der bedeutendsten kaiserlichen Opfer. Der Großhistoriograf Sima Tan durfte, obwohl er eigentlich für die Riten und Opfer zuständig war, an dieser Zeremonie nicht teilnehmen und „starb aus Wut darüber“.<sup>105</sup> Sima Qian folgte seinem Vater nicht nur in das Amt des Großhistoriografen am Hof, sondern versprach ihm am Sterbebett, auch sein persönliches Projekt, das *Shiji*, fortzuführen.<sup>106</sup> Es ist nicht bekannt, bis zu welchem Punkt Sima Tan das *Shiji* verfasst hat. Sima Qian setzte die Arbeit an diesem Werk wohl 105 v. Chr. fort, nachdem er die Trauerzeit für seinen Vater beendet hatte.

Sima Qian arbeitete einige Jahre als Großhistoriograf am Kaiserhof, aber im Jahr 99 v. Chr. wurde er von Kaiser Wu zu einer schweren Körperstrafe – der Kastration – verurteilt. Weshalb er bestraft wurde, darüber schweigt der Historiograf in seiner Biografie. Ban Gu schreibt im *Hanshu*, dass für Sima Qians Verurteilung die Affäre um Li Ling 李陵 verantwortlich war.<sup>107</sup> Allerdings gibt es auch die Theorie, dass Sima Qian möglicherweise

---

<sup>103</sup> Vgl. Durrant *Cloudy Mirror*: 5.

<sup>104</sup> Sima Qian selbst schreibt in seiner Autobiographie nicht, wer sein Lehrer war. Durrant (*Indiana Companion*: 721) vermutet, dass Sima Qian in Chang'an unter Dong Zhongshu (ca. 179– ca. 104 v. Chr.) studiert hat. Durrant schließt dies daraus, dass Sima Qian Dong mehrmals in seiner Autobiografie zitiert. Zweifel an dieser These äußerte van Ess; vgl. Vortrag „Problems in the Biography of Tung Chung-shu“, EACS-Konferenz 30.8. –2.9. 2000. Andere Autoren nehmen an, dass Sima Qian ein Schüler von Kong Anguo (~100 v. Chr.) war; vgl. Tang Yan *Liang han san guo xuean*: 165–166; Zhang Xinke *Shiji yanjiu*: 1. Wir wissen, dass Dong Zhongshu und Kong Anguo Zeitgenossen Sima Qians waren und er ähnliche Texte verwendete wie diese beiden Gelehrten.

<sup>105</sup> *Shiji*: 130.3295.

<sup>106</sup> Sima Qian hat die Sterbeszene in seiner Autobiografie dramatisch geschildert. Sein Vater bat ihn demzufolge nicht nur, das *Shiji* zu vollenden, sondern erkannte in ihm auch einen großen Weisen, der der chinesischen Tradition zufolge 500 Jahre nach Konfuzius erscheinen müsse. Durrant (*Cloudy Mirror*: 1–28) sieht in dieser Episode einen tiefen Einschnitt in Sima Qians Leben. Dieser Schwur am Sterbebett des Vaters soll Sima Qian auch später in seinem Verhalten in der Li Ling-Affäre beeinflusst haben (s.u.).

<sup>107</sup> *Hanshu*: 62. 2720. Li Ling war der Sohn eines bekannten Generals und arbeitete zur selben Zeit am Kaiserhof wie Sima Qian. Er wurde in einen Feldzug gegen die Xiongnu geschickt, war allerdings nur mit 5000 Fußsoldaten ausgerüstet. Deshalb musste er sich relativ schnell den zahlen- und waffenmäßig überlegenen Xiongnu ergeben und wurde gefangen genommen. Damit zog sich der Li Ling den Zorn des Kaisers Wu auf sich; vgl. *Shiji* 109. 2877–8. Angeblich war Sima Qian der Einzige am Hof, der den jungen General vor dem Kaiser verteidigte. Kaiser Wu allerdings beschuldigte Li Ling, dass er lebend dem Feind in die Hände gefallen war und klagte aus Wut darüber auch dessen Fürsprecher an. Sima Qian wurde wegen Verleumdung des Kaisers zum Tode verurteilt, allerdings wurde das Urteil nicht vollstreckt, sondern in die Strafe der Kastration umgewandelt.

deshalb kastriert wurde, weil er sich politisch in einer Richtung engagiert hatte, die dem Kaiser verhasst war.<sup>108</sup>

Wann genau Sima Qian seine Arbeit am *Shiji* beendete, ist ebenfalls Gegenstand von Diskussionen.<sup>109</sup> Von einer Reihe von westlichen Autoren wird angenommen, dass Sima Qian seine Arbeit 99 v. Chr. aufgrund der Li-Ling-Affäre einstellen musste.<sup>110</sup> Sima Qian selbst nannte dagegen zwei andere, allerdings unterschiedliche Daten, wann er das Werk vollendet hatte: die Regierungsperiode Taichu 太初 (104–101) und den Fang eines Einhorn (wahrscheinlich 123 v. Chr.).<sup>111</sup> Grundsätzlich muss man allerdings unterscheiden, wann der Berichtszeitraum des *Shiji* endete und wie lange Sima Qian an dem Werk arbeitete. Dies könnten durchaus unterschiedliche Daten sein. Walter Posch geht davon aus, dass der tatsächliche Berichtszeitraum zwischen 104 und 101 v. Chr. endet, da auch einige Kapitel Ereignisse zum Inhalt haben, die sich auf diesen Zeitraum beziehen.<sup>112</sup> Der Fang des Einhorn ist dagegen, so Posch, eine literarische Anspielung auf den letzten Eintrag des *Chunqiu*, das ebenfalls mit dem Fang eines Einhorn endet.<sup>113</sup> Sima Qian hätte also laut Posch das *Shiji* schon vor der Li Ling-Affäre fertiggestellt. Das widerspricht der These von Durrant und Nienhauser, dass Sima Qian seine Kastration bewusst in Kauf genommen hatte, um das *Shiji* zu vollenden. Würde Poschs These stimmen, hätte Sima Qian allerdings nur wenige Jahre am *Shiji* gearbeitet, da er die Arbeit wahrscheinlich erst nach dem Tod seines Vaters im Jahr 110 in Angriff genommen hat. Vermutlich schrieb er aber wesentlich länger an diesem umfassenden Geschichtswerk. Möglich ist sogar, dass er das *Shiji* selbst gar nicht fertiggestellt hat, sondern wesentlich später sein Enkel Yang Yun 楊愔.<sup>114</sup>

<sup>108</sup> Vgl. hierzu van Ess: *Die geheimen Worte des Ssu-ma Ch'ien*: 5–28. Möglicherweise war Sima Qian wie sein Vater ein Anhänger der Huang-Lao-Fraktion am Hof, die von Kaiser Wu entmachtete wurde. Van Ess (ebd.: 23) schreibt: Nicht der Privatmann Ssu-ma Ch'ien wurde meines Erachtens bestraft. Vielmehr ist dieses Ereignis als Einschüchterungsmaßnahme des Kaisers Wu gegen eine ganze politisch nicht opportune Gruppe anzusehen.

<sup>109</sup> Zu der Diskussion im *Hanshu* vgl. Shi Ding *Sima Qian xie Shiji zhongqi kao*: 70–78; Nienhauser *Grand Scribe's Records*: 1x–xi.

<sup>110</sup> Vgl. Nienhauser *Grand Scribe's Records*: 1.xii.

<sup>111</sup> Am Ende seiner Autobiografie heißt es: Ich berichte von den Ereignissen [angefangen] beim Gelben Kaiser [Huang Di] bis hin zur [Regierungsperiode] Taichu (104–101). Hier höre ich auf, insgesamt sind es 130 Kapitel (*Shiji*: 130.3321). Kurz zuvor vermerkt er im gleichen Kapitel: „... darauf berichtete [ich] schließlich vom Tao Tang (Kaiser Yao) bis zum Einhorn (*lin*) und hörte dann auf, beginnend beim Gelben Kaiser“ (*Shiji*: 130.3300). Der Fang eines Einhorn durch Kaiser Wu wird im *Hanshu* (6.174) berichtet.

<sup>112</sup> Shi Ding vermutet, dass das Werk entweder während der Regierungsperiode Taichu (104–101 v. Chr.) oder Taihan (100–97 v. Chr.) abgeschlossen war; vgl. Shi Ding *Sima Qian xie Shiji zhongqi kao*: 70–76.

<sup>113</sup> Die Kommentare *Gongyang* und *Guliang* zu den Frühlings- und Herbstannalen enden mit dem Fang des Einhorn im 14. Jahr des Herzogs Ai von Lu (481 v. Chr.).

<sup>114</sup> Vgl. Nienhauser *Grand Scribe's Records*: 1.x n. 37.

Seine Autobiografie schließt Sima Qian mit den Worten, dass er eine Kopie des *Shiji* in der kaiserlichen Bibliothek und eine weitere in einem „berühmten Berg“ hinterlegt habe.<sup>115</sup> Was er mit diesem „berühmten Berg“ meinte, ist nicht sicher. Der *Suoyin*-Kommentar vermutet, dass es sich dabei um einen Speicher für wichtige kaiserliche Dokumente handelte.<sup>116</sup> Andere Autoren spekulieren, dass er damit sein eigenes Haus gemeint haben könnte.<sup>117</sup> Das *Shiji* galt vorerst als unorthodoxer Text und erhielt erste Berühmtheit durch Sima Qians Enkel in der Zeit des Kaisers Xuan (reg. 73–49 v. Chr.). Angeblich soll Yang Yun das Werk, das damals den Titel *Taishigong shu* 太史公書 trug, studiert und vor allem ergänzt haben.<sup>118</sup>

---

<sup>115</sup> *Shiji*: 130.3320.

<sup>116</sup> *Shiji*: 130.3221.

<sup>117</sup> Vgl. Nienhauser *Grand Scribe's Records*: 1.xi.

<sup>118</sup> *Hanshu*: 62.2737.

## Bibliographie

- Ames T. Roger; Rosemont Henry Jr.: *The Analects of Confucius. A philosophical Translation. A new Translation Based on the Dingzhou Fragments and Other Recent Archaeological Finds*, New York: Random House, 1998.
- Assmann, Jan: „Kulturelle und Literarische Texte.“ in: Loprieno, Antonio (Hg.) *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*. Leiden, New York, Köln: Brill, 1996. Seite 59–82.
- Bauer, Wolfgang: *China und die Hoffnung auf Glück. Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen*, München: Hanser, 1971.
- „Einleitung zu Richard Wilhelms Übersetzung *Frühling und Herbst des Lü Bu We*.“ in Lü, Pu-wei *Frühling und Herbst des Lü Bu We*. Übertragen und Herausgegeben von Richard Wilhelm. Düsseldorf, Köln: Diedrichs, 1979. Seite V–XXII.
- Bielenstein, Hans: *The Bureaucracy of Han Times*. Han-chao de gong-liao zheng-zhi. Taipei: Rainbow-Bridge, 1980.
- Bolz, William G.: “Kung kung and the flood. Reverse Euhemeisierung in the Yao Tien” in: TP 67 (1981). Seite 141–153.
- „Notes on the *Textual Relation* between the Kuo yü and the Tso chuan“, in: BSOAS 53.3 (1990), 491–502.
- Brooks, E. Bruce and A. Taeko: *The Original Analects. Sayings of Confucius and his Successors*, New York: Columbia UP, 1998.
- “The Nature and Historical Context of the *Mencius*” in: Alan K.L. Chan: *Mencius. Context and Interpretations*. Honolulu: University of Hawai’i 2002. Seite 242–281.
- Bultmann, Rudolf: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. 3., durchges. Auf., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957–1958.
- Chavannes Édouard: *Mémoires Historiques de Se-ma Ts`ein*. 5 Bde., Paris: Ernest Leroux, 1895–1905.
- Ch`en Ch`i-Yün: „Confucian, Legalist, and Taoist Thought in Later Han.“ , in: Twitchett, Denis und Loewe Michael, (Hrsg.), *The Cambridge History of China, Volume 1: The Ch`in and Han Empires, 221 B.C.-a.d.220*. Cambridge: UP, 1983. Seite 766–807.
- Creel, Herrlee *Confucius and the Chinese way*. New York: Harper&Row, 1949.
- “Confucius and Hsün-Tzu” in: JAOS 51 (1931). Seite 23–32.

## Bibliographie

- und Chang Tsung-Ch'ien, Rudolph, Richard. C (Hgs): *Literary Chinese by the Inductive Method*, vol. 3. Chicago, London: UP (7), 1969.
- Cui Shu 崔述: "Lunyu yushuo 論語餘說" in: *Cui Dongbi yishu* 崔東壁遺書, in: *Zhongguo xueshu mingzhu* 中國學術名著. Taipei: Shijie, 1962.
- *Kaixinlu tiyao* 考信錄提要 in: *Zhongguo xueshu mingzhu* 中國學術名著. Taipei: Shijie, 1962.
- Curtius, Ernst Robert: *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*. 2. durchgesehen Auflage. Bern: Francke, 1954.
- Chan, Wing-tsi: *A Source Book in Chinese Philosophy*. Translated and compiled by Wing-Tsi Chan. Princeton: Princeton UP, 1969.
- Csikszentmihalyi, Mark: „Confucius and the *Analects* in the Hân“ in: Van Norden, Bryan W. (Her.) *Confucius and the Analects, new Essays*. New York: Oxford UP, 2002.
- Dibelius, Martin: *Geschichte der urchristlichen Literatur*. Neudruck der Erstausgabe von 1926 unter Berücksichtigung der Änderungen der englischen Übersetzung von 1936. Herausgegeben von Ferdinand Hahn. München: Chr. Kaiser, 1975.
- Dubs, Homer H.: „The Date of the Confucius` Birth“, in: *Asia Major*, New Series 1 (1949/50), Seite 139–146.
- *Hanshu: History of the Han Dynasty. A Critical Translation with Annotations*. 3 vol.. Baltimore: Waverly Press, 1938.
- *Han Confucianism*: „The Victory of Han Confucianism“ in: *JAOS* 58 (1938), Seite 435–449.
- : “The political Career of Confucius” in: *JAOS* 66 (1946), Seite 273–82.
- : *The works of Hsuntze. Translated from the Chinese with notes*. Taipei: Wenzheng, 1966 (ursprünglich Probsthain 1928).
- Durrant, Stephen W. *Cloudy Mirror: The Cloudy Mirror. Tension and Conflict in the Writings of Sima Qian*. Albany: SUNY, 1995.
- *Conception*: „Ssu-ma Ch`ein`s Conception of Tso chuan.“ in: *JAOS* (1992), Seite 295–301.
- *Ssu-ma Ch`ien*: „Ssu-ma Ch`ien“ in: Nienhauser, William H. (Hrgs.) *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*. Bloomington: Indiana UP, 1986, Seite 720–723.
- und Shankman, Steven: *The Siren and the Sage. Knowledge and wisdom in ancient Greece and China*. London, New York, 2000.
- Eno, Robert: *The Confucian Creation of Heaven. Philosophy and the Defence of Ritual Mastery*. Albany: SUNY, 1990.
- Egan, Ronald: “Narratives in Tso Chuan” in: *HJAS* 37.2 (1977), Seite 323–352.

## Bibliographie

- Emmerich, Reinhard: "Der Lehrer und das Lernen. Anmerkungen zu *Meng zi* und *Meng Ke*". in: OE 38 (1995). Seite 17–90.
- Engnells, Ivan: *Gamla testament. En traditions historik inlegning*. Band I, 1945.
- Erkes, Eduard: „Zur Sage von Shun“ in: TP 34 (1938), Seite 295–333.
- van Ess, Hans: *Der Konfuzianismus*. München: C.H. Beck, 2003.
- „Problems in the Biography of Tung Chung-shu“, Vortrag auf der EACS-Konferenz 30.8. – 2.9. 2000.
- *Politik und Gelehrsamkeit in der Zeit der Han; Die Alttext/Neutext-Kontroverse*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1993.
- *Geheime Worte: „Die geheimen Worte des Ssu-ma Ch'ien“*, in: Orient Extremus 36.1 (1993), Seite 5–28.
- "Review of Stephen W. Durrant, *The Cloudy Mirror -Tension and Conflict in the Writings of Sima Qian*, Albany (SUNY) 1995, 226 pp. Grant Hardy, *Worlds of Bronze and Bamboo - Sima Qian`s Conquest of History*, New York (Columbia) 1999, 301 pp.“ Bisher unveröffentlicht.
- Fei Min 費民 Ye lun Jishi bayiwu yu ting 也论季氏八佾舞于庭“ in: Xueshu yuekan 1990.10. Seite 36–38.
- Frye, Northrop: *The Secular Scripture. A study of the Structure of Romance*. Cambridge (Massachusetts), London: Harvard UP, 1976.
- Gassmann, Robert H.: *Cheng Ming: Richtigstellung der Bezeichnungen. Zu den Quellen eines Philosophems im antiken China. Ein Beitrag zur Konfuzius Forschung*. Bern u.a.: Peter Lang, 1988.
- Gardener, Daniel K. *Zhu Xi's Reading on the Analects. canon, Commentary, and the classical Tradition*. Ney York. Columbia UP, 2003
- Geertz, Clifford: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt: Suhrkamp, 1983.
- Gentz, Joachim: *Das Gongyang zhuan. Auslegung und Kanonisierung der Frühlings- und Herbstannalen (Chunqiu)*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2001.
- Graham, A.C. *Chuang-tzu: Chuang-tzu. The Seven Inner Chapters and other writings from the book Chuang-tzu*. London: George Allen and Unwin, 1981.
- Grothe, Heinz: *Anekdote*. Stuttgart: Metzlerische Verlagsbuchhandlung, 1971.
- Goldin, Paul Rakita: "Xunzi in the Light of the Guodian Manuscripts" in: Early China 25 (2000). Seite 113–46.
- Gongyang zhuan* 公羊傳: Zitiert nach *A Concordance to the Chunqiu and Zuo zhuan*. Lau D.C.; Chen Fong Ching (Hgg.): The ICS Chinese Text Concordance Series, Hongkong: Shangwu, 1994.

## Bibliographie

- Guliang zhuan* 穀梁傳: Zitiert nach *A Concordance to the Chunqiu Guliang zhuan*. Lau D.C.; Chen Fong Ching (Hgg.): The ICS Chinese Text Concordance Series. Hongkong: Shangwu, 1994.
- Guodian Chumu zhujian 郭店楚墓竹簡 hg. v. Jingmenshi bowuguan. in: *Wenwu*, 1998.
- Guoyu* 國語: zitiert nach [www.chant.org](http://www.chant.org).
- Gu-shi bian* 古史辨, hg. v. Gu Jiegang 顧頡剛 u.a. (zuerst 1926–41), 7 Bde., Shanghai: Shanghai guji, 1982.
- Gu Yanwu 顧炎武: *Rizhilu jishi* 日知錄集釋. Changsha: Yuelu shushi, 1996.
- Han-shu* 漢書, verf. Ban Gu 班固 u.a., Beijing: Zhonghua, 1997.
- Hanshi waizhuan jishi* 韓詩外傳集釋, verf. Han Ying 韓嬰, Beijing: Zhonghua, 1980.
- Hardy, Grant: *Worlds of Bronze and Bamboo. Siam Qian's Conquest of History*. Irvington: Columbia University Press, 1999.
- Haupt, Christiane: *Ein Beitrag zum Konfuziusbild des Sima Qian anhand Konfuzius-Zitate im Shiji*. Unveröffentlichte Magisterarbeit, 2001.
- „Die Konfuziusbiographie des Sima Qian: Das *Lunyu* als Quelle“ in: „Beiträge zum 11. Jahrestreffen junger China-Wissenschaftler“ im 7. Sonderheft der Staatsbibliothek zu Berlin. Berlin: Staatsbibliothek 2005.
- He Zhigang 何直剛: „Rujia zhe yan lüeshuo 儒家言略說“ *Wenwu*, 1981.8. Seite 20–22.
- Henderson, John B. *Scripture: Scripture, Canon and Commentary. A Comparison of Confucian and Western Exegesis*. Princeton: UP, 1991.
- Henry, Eric: „Junzi Yue' versus Zhongni Yue' in *Zuozhuan*.“ *HJAS* 59.1 (1999), Seite 125–162.
- Hightower, Robert: „The *Han-shih wai-chuan* and the *San chia shih*“, in: *HJAS* 11 (1948), Seite 241–310.
- Han shih wai chuan*. Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1952.
- Hu Shi 胡適 *Zhongguo zhexue shi dagang* 中國哲學史大綱. Shanghai: Shangwu, 1919.
- Huang Junjie 黃俊傑: *Mengzi sixiang de lishi fazhan* 孟子思想的歷史發展. Taipei: Zhongyin yanjiuyuan, 1995.
- Imber, Alan: *Kuo Yü. An early Chinese text and its relationship with the Tso Chuan*. Diss., University of Stockholm, 1975.
- Jiao Xun 焦循 *Mengzi zheng yi* 孟子正義. Interpungiert und redigiert Shen Wenzhuo 沈文倬; Beijing: Zhonghua, 1987, 2 Bände.



## Bibliographie

- Jin Liangnian 金良年: *Lunyu yizhu* 论与译注. Shanghai: Guji, 2003.
- Johnson, David: „Epic and History in Early China: The Matter of Wu Tzu-hsü“, in: JOAS 40.2 (1981), Seite 255–271.
- Jensen, Lionel M.: „Wise Man oft the Wilds: Fatherlessness, Ferility, and the Mythic Exemplar, Kongzi“, in Early China 20 (1995), Seite 407–437.
- Kaizuka, Shigeki: *Confucius*. Übersetzung Geoffrey Bownas. London, New York: Georg Allen&Unwin, 1956.
- Kamata Tadashi *Shunju Sashi den. Shinyaku kambun taikai*, 4 Bände. Tokyo: Meiji Shoin, 1971–77.
- Karlgren, Bernhard: „Excursions in Chinese Grammar“, in: Bulletin of the Museum of the Far Eastern Antiquities 23 (1951), Seite 107–133.
- „The Early History of the Chou li and the Tso chuan Texts“, in: Bulletin of the Museum of the Far Eastern Antiquities 3 (1931), Seite 1–56.
- „Sidelights on Si-ma Ts`iens`s Language“ in: Bulletin of the Museum of the Far Eastern Antiquities 42 (1970), Seite 297–306.
- *The Authenticity and Nature of the Tso chuan*. Taipei: Cheng-Wen, 1968 (ursprünglich Göteborg, 1926).
- Khayutina, Maria: „Die Geschichte der Irrfahrt des Prinzen *Chonger* und ihre Botschaft“, in: Heiner Roetz (Hg.), *Kritik im alten und modernen China*, Bochum: projekt verlag, in Vorbereitung.
- Kloppenborg Verbin, John S.: *Excavating Q. The History and Setting of the Sayings Gospel*. Edinburgh: T&T Clark, 2000.
- Knoblock, John *Xunzi: Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works*. 3 vol., Stanford: UP, 1994.
- Koch, Klaus: *Was ist Formgeschichte. Methoden der Bibelexegese*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1989.
- Köster, Helmut *Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1980.
- Köster, Hermann: *Hsün-tzu*. Steyler: Kaldenkirchen, 1967.
- Kramers, Robert: *K'ung Tzu Chia Yü. The School Sayings of Confucius*. Leiden: E.J. Brill, 1950.
- „The development of the Confucian schools“, in: Twitchett, Dennis und Loewe Michael, (Hgs.), *The Cambridge History of China, Volume 1: The Ch`in and Han Empires, 221 B.C.-a.d.220*. Cambridge, 1983, Seite 747–765.

## Bibliographie

- Krieger, Silke; Trauzettel, Rolf (Hrsg.): *Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas*. Mainz: Hase und Koehler, 1990.
- Lau, D.C. (Übers.): Confucius. *The Analects (Lun yü)*. Hongkong: Chinese University, 1983. (ursprünglich: Hamondsworth 1979).
- *Mencius*. Harmondsworth: Penguin 1979. Nachdruck Hongkong: UP 1979, 1984.
- "The Term *ch'ih ying* and the Story concerning the so-called 'Tilting Vessel (*ch'i ch'i*).'" In *Hong Kong University Fiftieth Anniversary Collection*. Hong Kong, 1966, III, Seite 18–33.
- Legge, James (Übers.), *Confucian Analects*. The Great Learning. The Doctrine of the Mean. The Works of *Mencius* (zuerst 1861), Nachdr. Taipeh: SMC 1991.
- The *Shoo King* or The Book of Historical Documents (zuerst 1865), Nachdr. Taipeh: SMC 1991.
- The *She King* or The Book of Poetry (zuerst 1871), Nachdr. Taipeh: SMC 1991.
- The *Ch'un Ts'ew* with The Tso Chuen (zuerst 1872), Nachdr. Taipeh: SMC 1991;
- Lewis, Marc Edward *Warring States: "Warring States political History"* in: Loewe, Michael, Shaughnessy Edward L.: *The Cambridge History of Ancient China. From the origins of civilization to 221 B.C.* Cambridge: UP, 1999.
- *Writing and Authority in Early China*. Albany: SUNY, 1999.
- Li Zehou 李則厚 „Chudu Guodian zhujian yinxiang jiyao 初讀郭店竹簡印象記要” in: *Daojia wenhua yanjiu* 17(1999), Seite 420–1.
- Liang Mingyue *Music of the Billion. An Introduction to Chinese Musical Culture*. New York: Heinrichshofen Edition, 1985.
- Liang Qichao 梁啟超: "Xun Qing yu Xunzi 荀卿與荀子." in: Gu Jiegang 顧頡剛: *Gushi bian 古史辨*. 7Bde. Shanghai: Guji, 1963. Seite 4.104–9.
- Liang Qixiong 梁啟雄: *Hanzi qianjie 韓子淺解*. Nachdr.: 1960; Beking Zhonghua 1982 . 2 Bde.
- Liao Mingchun 廖名春: "Shangbo 'Shi lun' jian de xingzhi he bianlian." in: *Kongzi yanjiu 孔子研究* (2002). Seite 2.10–16.
- Liu Zhongyuan 劉宗元: "Lunyu bian 論語辯" in: ders.: *Liu Hedong ji 榴河東集*. Nachdr. Shanghai: Shanghai renmin 1974. Seite 68–69
- Loewe, Michael (Hg.): *Early Chinese Texts: A biographical Guide*. Berkeley: Society for the Study of Early China 1993.
- u. Shaughnessy; Edward (Hgg.) *The Cambridge History of Ancient China. From the Origins of Civilisation to 221 B.C.* Cambridge: UP 1999.

## Bibliographie

- Ma Chengyuan 馬承源 (Hg.): *Shanghai bowuguan cang Zhanguo Chu zhushu I* 上海博物館藏戰國楚竹書 (一). Shanghai: Shanghai guji, 2001.
- Makeham, John: *Transmitters and Creators. Chinese Commentators and Commentaries on the Analects*. Harvard: University Asian Centre, 2003.
- “The Formation of *Lunyu* as a Book“, in: *Monumenta Serica* 44 (1996), Seite 1–24.
- “The Earliest Extant Commentary on Lunyu: *Lunyu Zheng shi zhu*” TP 83 (1997) 260–299.
- “Between Chen and Cai: Zhangzi and *the Analects*”, in: Roger T. Ames (Hg.) *Wandering at Ease in the Zhuangzi*. Albany: SUNY, 1998.
- Maspero, Henri: “Le Roman Historique et L’Histoire” in: *La Chine antique*. Paris : E. de Boccard, 1927.
- “Le roman des Sou Ts’in” in: *Etudes asiatiques publiées par l’Ecole française d’Extrême-Orient a l’occasion de son 25<sup>e</sup> anniversaire, II*. Paris, G. van Oest (PEFEO, 19)
- Mei Yihua 姜义华, Zhang Ronghua 張榮华 , Wu Genliang 吳根梁: *Kongzi - zhou qin han jin wenxian ji* 孔子 - 周秦汉晋文献集. Shanghai: Fudan daxue, 1990.
- Mengzi zheng yi* 孟子正義, hg. v. Jiao Xun 焦循, 2 Bde., Beijing: Zhunghua, 1998.
- Metzlers Lexikon der Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze, Personen, Grundbegriffe. Ansgar Nünning (Hg.). Stuttgart/Weimar: Metzler, 1998.
- Mickel, Stanley Kuoyü: „Kuoyü“ in: Nienhauser, William H. (Hrsg.) *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*. Bloomington: UP, 1986. Seite 524–525.
- Möling, Wilmar [Übers.]: *Die Kunst der Staatsführung : Die Schriften des Meisters Han Fei / Gesamtausgabe aus dem Altchinesischen*. Leipzig: Gustav Kiepenheuer, 1994 .
- Mozi* 墨子: zitiert nach: A Concordance to Mo Tzu Harvard-Yenching Institut Sinological Series. Supplement No.21..Reprint Tokyo: Japan Council for East Asia Studies, 1961.
- Nienhauser, William H. (Hg.): *The Grand Scribe's Records by Ssu-ma Ch'ien*. Bloomington: Indiana UP, 1994 ff. .- 3 vols.
- *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*. Bloomington: Indiana UP, 1986.
- Nivison, David Shepherd: “The classical philosophical Writing”, in: Loewe, Michael u. Shaughnessy; Edward (Hgg.) *The Cambridge History of Ancient China. From the Origins of Civilisation to 221 B.C*. Cambridge: UP, 1999.
- “Confucius”, in: Loewe, Michael u. Shaughnessy; Edward (Hgg.) *The Cambridge History of Ancient China. From the Origins of Civilisation to 221 B.C*. Cambridge: UP, 1999.

## Bibliographie

- “Mengzi as Philosopher of History” in: Alan K.L. Chan: *Mencius. Context and Interpretations*. Honolulu: University of Hawai’i, 2002. Seite 282–304.
- Nylon, Michael: *The Five „Confucian“ Classics*. New Haven, London: Yale University, 2001.
- Ota Tatsuo 太田辰夫: *Koten Chugokugo bunpo* 古典中國韓語文法. Kyoto: Kyukoshoin 1984.
- Pines, Yuri: *Foundation of Confucian Thought. Intellectual Life in the Chunqiu Periode, 722-453 B.C.E.* Honolulu: University of Hawaii, 2002.
- Posch, Walter: *Baktrien zwischen Griechen und Kuschan. Untersuchungen zu kulturellen und historischen Problemen einer Übergangsphase. Mit einem textkritischen Exkurs zum Shiji 123*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1995.
- Qian Mu 錢穆: “Kongzi Dizi tongkao 孔子弟子通考 in: Qianqin zhuzi xinian 先秦諸子繫年. 2 Bd. Nachdruck, Peking: Zhonghua, 1985. 1. Bd. Seite 60–83.
- Qu Yingjie 屈英傑: *Xian Qin ducheng fuyuan yanjiu* 先秦都城復原研究. Ha’erbin: Helongjiang Renmin, 1991.
- Raphals, Lisa: *Sharing the Light. Representations of Women and Virtue in Early China*. Albany: UP, 1998.
- Roetz, Heiner: *Konfuzius*. München: C.H. Beck, 1998.
- Roede, Joachim : *Die redaktionsgeschichtliche Methode. Einführung und Sichtung des Forschungsstandes*. Hamburg: Furche, 1966.
- Rosen, Sydney: „In Search of the Historical Kuan Chung,” *JAS*, 35.3 (1975), 431–40.
- Schaberg David: „Remonstrance in Eastern Zhou Historiography“, in: *Early China* 22 (1997), 133–79.
- “Song and Historical Imagination in Early China”, in *HJAS* 59 (1999), 305–61.
- *A Patterned Past. Form and Thought in Early Chinese Historiography*, Cambridge, MA: Harvard UP 2001.
- “Confucius as Body and Text. On the Generation of Knowledge in Warring States and Han Anecdotes.” Unveröffentlichtes Manuskript.
- Schmidt-Glinzer, Helwig: *Geschichte der chinesische Literatur. Die 3000jährige Entwicklung der poetischen, erzählenden und philosophisch-religiösen Literatur Chinas von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Bern, München, Wien: Scherz, 1990.
- Schmölz, Andrea: Vom Lied in der Gemeinschaft zum Liedzitat im Text. *Liedzitate in den Texten der Gelehrtentradition der späten Chou-Zeit*, Egelsbach: Hänsel-Hohenhausen, 1993.
- Schneider, Laurence A.: *A Madman of Ch’u. The Chinese Myth of Loyalty and Dissent*. Berkely u.a.: UP 1980.

## Bibliographie

- Schuhmacher, Jörg: *Über den Begriff des Nützlichen bei Mengzi*. Bern, Berlin, Frankfurt a.M.: Peter Lang, 1993.
- Shiji* 史記, verf. Sima Qian 司馬遷 u.a., Peking: Zhonghua, 1997.
- Shepherd Nivison, David: „Confucius“ in: Loewe, Michael; Shaughnessy, Edward (Hgg.) *The Cambridge History of Ancient China. From the Origins of Civilisation to 221 B.C.* Cambridge: UP 1999. Seite 752–9.
- Shi Ding 施丁: „Sima Qian xie Shiji zhongqi kao 司馬遷寫史記終訖考“, in: *Lishixue* 歷史學 1989 (1), Seite 70–78.
- Simson, Wojciech Jan: *Die Geschichte der Aussprüche des Konfuzius (Lunyu)*. Bern, Berlin, Frankfurt a.M.: Peter Lang, 2006.
- Söding, Thomas: *Wege der Schriftauslegung*. Freiburg: Herder, 2000.
- Steck, Odil: *Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik*. Neukirchener, 1999.
- Stumpfeldt, Hans: „Konfuzius und der Konfuzianismus – was sie waren, was sie wurden, und was sie heute sollen und können“ in: Krieger, Silke; Trauzettel, Rolf (Hgg.): *Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas*. Mainz: v. Hase u. Koehler, 1990.
- „Ein Diener vieler Herren. Einige Bemerkungen zum Yen-tzu ch'un-ch'iu“ in: *Und folge nun dem, was mein Herz begehrt*. Festschrift für Ulrich Unger zum 70. Geburtstag. Reinhard Emmerich und Hans Stumpfeldt (Hgg.), unter Mitarbeit von Monique Nagel-Angermann, Yu Hong und Enno Giele, (Hamburger Sinologische Schriften 8), Hamburg: Hamburger Sinologische Gesellschaft, 2002. Seite 183–208.
- „Was der Meister so sprach“, in: *Und folge nun dem, was mein Herz begehrt*. Festschrift für Ulrich Unger zum 70. Geburtstag. Reinhard Emmerich und Hans Stumpfeldt (Hgg.), unter Mitarbeit von Monique Nagel-Angermann, Yu Hong und Enno Giele, (Hamburger Sinologische Schriften 8), Hamburg: Hamburger Sinologische Gesellschaft, 2002. Seite 167–75.
- „Wie dialoghaft sind die Gespräche II“ in: <http://www.stumpfeldt.de/hcn24/desk.html>  
#kongzi13. Zuletzt aufgerufen am 29.1.2006.
- Sun Xidan 孫希旦: *Liji jijie* 禮記集解. Taipei: Wenshijie, 1982.
- Tang Yan 唐晏: *Liang Han Sanguo xue'an* 兩漢三國學案. Beijing: Zhonghua, 1986.
- Takeuchi, Yoshio 竹內義雄: *Rongo no kenkyu* 論語の研究 Tokyo: Iwanami shoten, 1939.
- Takigawa Kametarô 瀧川龜太郎 / Mizusawa Toshitada 水澤利忠, *Shiki kaichû kôshô kôho* 史記會注考證校補, 10 Bde. Tokio: Dongfang wenhua, 1932.
- Tan Jixiang 譚其驤: *Zhongguo li shi di tu ji*. Shi wen hui bian Dong bei juan 中國歷史地圖集: 釋文匯編東北卷. Beijing: Zhong yang min zu xue yuan, 1988.

## Bibliographie

- Theißen, Gerd: *Urchristliche Wundergeschichten*. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien. Güterloh: Gert Mohn, 1974.
- *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien*. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition. Freiburg (Schweiz): Univ. Verl.; Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1989.
- und Anette Merz: *Der historische Jesus*. Ein Lehrbuch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- Thiel, Jos: „Ch’ung-erh und sein Glück. Das Leben des Wen-kung von Chin (697-628). in: Sinologica Vol. VII (1963). Seite 81–198.
- Unger, Ulrich: „Die Shi-King-Zitate in Shuo-wen und Han-shi wai chuan. Eine Materialbearbeitung zur Textkritik des Shi-king“; in: Asiatica. Festschrift Friedrich Weller. Leipzig, 1954.
- *Glossar des Klassischen Chinesisch*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1989.
- „Sich selbst bezwingen und ...“ in ders.: 好古 Hao-ku, Sinologische Rundbriefe 65 (1999).
- *Grundbegriffe der chinesischen Philosophie*. Ein Wörterbuch für die Klassische Periode, Darmstadt: WBG, 2000.
- Vansina, Jan: *Oral Tradition as History*. Madison (Wi): UP, 1985.
- Vogelsang, Kai: *Geschichte als Problem. Studien zur Geschichtsschreibung im Alten China*. Bisher unveröffentlichte Habilitationsschrift, München 2004.
- Waley, Arthur: *The Analects of Confucius*, London (3): Georg Allen Unwin, 1949.
- Wang Shumin 王樹民: “Zui Qiu yu Zuo Qiuming fei yi ren bian 左丘與左丘明非一人辨” *Xianqin Qin Han shi* 先秦秦漢史, no. 4:46–48.
- Wang Xianqian 王先謙 (Hg.): *Xunzi jijie* 荀子集解.. 2 Bde. Beijing: Zhonghua, 1988 .
- Watson, Burton: *Early Chinese Literature*. New York, London: Columbia UP, 1962.
- *Han-fei-tzu*. Basic Writings. New York: Columbia UP, 1964 .
- *Ssu-ma Ch`ien: Ssu-ma Ch`ein: Grand Historian of China*. New York, London (2): Columbia UP, 1963.
- *The Complete Works of Chuang Tzu*. New York, London: Columbia UP, 1968.
- *Records of the Grand Historian of China*. 2 vols Taipeh, 1971 (ursprünglich New York, London, 1961).
- Weimar, Klaus (Hg): *Reallexikon der Deutschen Literaturwissenschaft*, Berlin, New York (3): de Gruyter, 1997.

## Bibliographie

- Wikenhauser, Alfred; Schmid, Josef: *Einleitung in das Neue Testament*. 6. völlig neubearbeitete Auflage. Freiburg: Herder, 1973.
- Xiaojing* zitiert nach *A Concordance to the Xiaojing*. Lau D.C.; Chen Fong Ching (Hgg.): The ICS Chinese Text Concordance Series, Hongkong: Shangwu, 1996.
- Yang Bojun 楊伯峻: *Chunqiu zuozhuan zhu* 春秋左傳注. 4 Bde. Beijing: Zhonghua, 1981.
- *Mengzi yizhu* 孟子譯注. 2 Bde. Beijing (6): Zhonghua, 1984.
- Yang Hsien-yi; Yang Gladys: *Records of the Historian*. Hongkong (2), 1975.
- Yanzi Chunqiu* 晏子春秋: Zitiert nach *A Concordance to the Yanzi Chunqiu*. Lau D.C.; Chen Fong Ching (Hrsg.): The ICS Chinese Text Concordance Series. Hongkong: Shangwu, 1993.
- Ying Shao 應劭: *Fengsu tongyi* 風俗通義. in: Baibu congshu 百部叢書). Taibei: Yiwen, 1965.
- Zhang Xinke 張新科: *Shiji yanjiushi 1* 史記研究史略. Xian: Sanqin, 1990.
- Zheng Xuan *Liu yi lun*. in: *Quan shanggu san dai Qin Han Sanguo liu chao wen* (Nachdr. Beijing Zhonghua 1958), vol 1.
- Zufferey, Nicolas: *To the Origins of Confucianism: The Ru in pre-Qin times and during the early Han Dynasty*. Schweizer Asiatische Studien: Monographien 43. Bern: Peter Lang, 2003.
- Zhang Xitang 張西堂: „Xunzi Quanxue pian 荀子勸學篇“. in: Gu Jiegang 顧頡剛: *Gushi bian* 古史辨. 7Bde. Shanghai: Shanghai guji 1963. Seite 6.147–61.
- Zhao Qi 趙岐: „Mengzi tici 孟子題詞“. in: *Mengzi zheng yi* 孟子正義, hg. v. Jiao Xun 焦循, 2 Bde., Peking: Zhunghua, 1998.
- Zhu Weizheng 朱維錚: „Lunyu jieji cuo shuo 論語結集臆說“ in: *Kong zi yan jiu lun wen zhu zuo mu lu* 1949–1986 孔子研究論文著作目錄, 1949–1986. Jinan: Ji-lu shu-she 1987. Seite 40–52.
- Zhu Xi 朱熹: *Lunyu jizhu* 論語集註. in: *Sishu zhangju jizhu* 四書章句集注. Nachdr. Beijing: Zhunghua, 1986.
- Zufferey, Nicolas *To the Origins of Confucianism. The Ru in pre-Qin and during the early Han dynasty*. Bern: Peter Lang, 2003.
- Zuozhuan* 左傳: Zitiert nach *A Concordance to the Chunqiu and Zuo zhuan*. Lau D.C.; Chen Fong Ching (Hgg.): The ICS Chinese Text Concordance Series, Hongkong 1994.

## **Einleitung zum Materialband**

Die Dissertation ... *und der Meister sprach. Die Darstellung des Konfuzius in Texten der Zhanguo- und Frühen Hanzeit* setzt sich aus sechs einzelnen Untersuchungen zusammen, die sich jeweils mit dem Konfuziusbild verschiedener Texte beschäftigen. Ich habe mich dabei hauptsächlich auf die Passagen konzentriert, die augenscheinlich Konfuzius zugeschrieben werden, weil darin entweder sein Name erwähnt wird oder weil sie Parallelen zum *Lunyu* haben.

Der hier vorliegende Materialband zu dieser Arbeit führt alle Konfuziusstellen auf, die ich im *Zuozhuan*, *Mengzi*, *Xunzi*, *Hanshi waizhuan* und *Shiji* untersucht habe. Außerdem werden alle Parallelstellen in anderen zhanguo-zeitlichen und hanzeitlichen Werken aufgeführt. Ein eigenes Kapitel zählt alle Textparallelen zwischen *Zuozhuan*, *Mengzi*, *Xunzi*, *Hanshi waizhuan* und dem *Lunyu* auf. Alle Parallelstellen zum *Lunyu* wurden in den Texten (mit Ausnahme dem *Shiji*) farbig hervorgehoben.

Zur Identifizierung dieser Zitate standen mir in erster Line das Werk von Mei Yihua 姜义华, Zhang Ronghua 張榮华 und Wu Genliang 吳根梁 *Kongzi - zhou qin han jin wenxian ji* 孔子 - 周秦汉晋文献集 zur Verfügung. Als elektronische Datenbank habe ich die CHANT-Datenbank der Hongkong University benutzt.<sup>1</sup> Alle chinesischen Zitate dieses Materialbandes habe ich dieser Datenbank entnommen.

Um meine Untersuchungsergebnisse nachvollziehbar zu machen, habe ich bei jeder Passage vermerkt, ob ich sie als Wort, Exemplum oder Anekdote gewertet habe.

Die Abkürzungen sind wie folgt:

W – Konfuzius-Wort

E – Exemplum

---

<sup>1</sup> [www.chant.org](http://www.chant.org).



A – Anekdote

LG – Lehrgespräch

HG – Herrschergespräch

SG – Schülergespräch

Sollte eine Stelle keine Anmerkung haben, wurde Konfuzius zwar in einem Argument erwähnt, diese Aussage aber nicht gewertet. Für das *Shiji* habe ich diese Auswertung nicht vorgenommen. Bei meiner Untersuchung des *Shiji* habe ich mich nicht wie bei den anderen Werken darauf konzentriert, Anekdoten, Worte und Exempla zu unterscheiden, sondern wollte hier hauptsächlich die intertextuellen Bezüge aufzeigen.

Bei der Nummerierung der Kapitel im Materialband folge ich der Nummerierung der entsprechenden Kapitel im Text.

## 2 Konfuzius-Parallelen im Zuozhuan

Xi, 28.	<p>B 5.28.9. 是會也，晉侯召王，以諸侯見，且使王狩。仲尼曰：「以臣召君，不可以訓。」故書曰「天王狩于河陽」</p>	<p><i>Kongzi Jiayu</i> 42.1 子貢問於孔子曰：「晉文公實召天子，而使諸侯朝焉。夫子作《春秋》，云天王狩于河陽。何也？」孔子曰：「以臣召君，不可以訓。亦書其率諸侯事天子而已。」</p>	E
Wen, 2	<p>B 6.2.5. 仲尼曰：「臧文仲，其不仁者三，不知者三。下展禽，廢六關，妾織蒲，三不仁也。作虛器，縱逆祀，祀爰居，三不知也。」</p>	<p>Zitat hat keine Parallele. Allerdings gibt es einige Aussprüche die von Konfuzius über Zhang Wenzhong „überliefert“ sind.</p> <p>LY: 5.18 子曰：「臧文仲居蔡，山節藻梲，何如其知也？..</p> <p>LY 15.14 子曰：「臧文仲、其竊位者與！知柳下惠之賢而不與立也。.....</p> <p><i>Kongzi Jiayu</i>: 10.8 孔子問漆雕憑曰：「子事臧文仲、武仲，及孺子容，此三大夫〔者〕孰賢？」對曰：「臧氏家有守龜焉，名曰蔡。文仲三年而爲一兆，武仲三年而爲二兆，孺子容三年而爲三兆，憑從此之見。若問三人之賢與不賢，所未敢識也。」</p>	E
Xuan, 2	<p>B 7.2.3. 乙丑，趙盾（攻）〔殺〕靈公於桃園。宣子未出山而復。大史書曰「趙盾弑其君」，以示於朝。宣子曰：「不然。」對曰：「子爲正卿，亡不越竟，反不討賊，非子而誰？」宣子曰：「烏呼！〔《詩》曰〕：『我之懷矣，自詒伊戚。』其我之謂矣。」</p> <p>孔子曰：「董狐、古之良史也，書法不隱。趙宣子、古之良大夫也，爲法受惡。惜也，越竟乃免。」</p>	<p><i>Kongzi Jiayu</i> 41.5 孔子覽《晉志》，晉趙穿殺靈公，趙盾亡，未及山而還。史書：「趙盾弑君。」盾曰：「不然。」史曰：「子爲正卿，亡不出境，返不討賊，非子而誰？」盾曰：「嗚呼！我之懷矣，自詒伊戚，其我之謂乎？」孔子歎曰：「董狐、古之良史也，書法不隱；趙宣子、古之良大夫也。爲法受惡；受惡，惜也。越境乃免。」</p>	E
Xuan, 9	<p>B 7.9.6. 陳靈公與孔寧、儀行父通於夏姬，皆衷其衽服，以戲于朝。洩冶諫曰：「公卿宣淫，民無效焉，且聞不令。君其納之！」公曰：</p>	<p><i>Kongzi Jiayu</i> 19.6 子貢曰：「陳靈公宣淫於朝，泄冶正諫而殺之，是與比干諫而死同，可謂仁乎？」子曰：「比干於紂，親則諸父，官則少師，忠報之心，</p>	E

2 Konfuzius-Parallelen im Zuozhuan

	「吾能改矣。」公告二子。二子請殺之，公弗禁，遂殺洩冶。孔子曰：「《詩》云：『民之多辟，無自立辟。』其洩冶之謂乎！」	在於宗廟而已。固必以死爭之，冀身死之後，紂將悔寤，其本志情在於仁者也。泄冶之於靈公，位在大夫，無骨肉之親，懷寵不去，仕於亂朝，以區區之一身，欲正一國之姪昏，死而無益，可謂狷矣。《詩》曰：『民之多辟，無自立辟。』其泄冶之謂乎？.....	
Cheng, 2	B 8.2.2. 仲尼聞之曰：「惜也，不如多與之邑。唯器與名，不可以假人，君之所司也。名以出信，信以守器，器以藏禮，禮以行義，義以生利，利以平民，政之大節也。若以假人，與人政也。政亡，則國家從之，弗可止也已」	<i>Kongzi Jiayu 41.20</i> 衛孫桓子侵齊，遇敗焉。齊人乘之，新築大夫仲叔于奚以其眾救桓子，桓子乃免。衛人以邑賞仲叔于奚，于奚辭，請曲懸之樂，繁纓以朝。許之，書在三官。子路仕衛，見其政，以訪孔子。孔子曰：「惜也！不如多與之邑，唯器與名不可以假人。君之所司也，名以出信，信以守器，器以藏禮，禮以行義，義以生利，利以平民，政之大節也。若以假人，與人政也。政亡則國家從，不可止已」	E
Cheng, 17	B 8.17.7. 初，鮑國去鮑氏而來為施孝叔臣。施氏卜宰，匡句須吉。施氏之宰有百室之邑。與匡句須邑，使為宰，以讓鮑國而致邑焉。施孝叔曰：「子實吉。」對曰：「能與忠良，吉孰大焉？」鮑國相施氏忠，故齊人取以為鮑氏後。仲尼曰：「鮑莊子之知不如葵，葵猶能衛其足。」	<i>Kongzi Jiayu 41.22</i> 樊遲問於孔子曰：「鮑牽事齊君，執政不撓，可謂忠矣，而君別之。其為至闇乎？」孔子曰：「古之士者，國有道則盡忠以輔之，無道則退身以避之。今鮑莊子食於淫亂之朝，不量主之明暗，以受大刑，是智之不如葵，葵猶能衛其足。」	E
Xiang, 10	B 9.10.2. 師歸，孟獻子以秦堇父為右。生秦丕茲，事仲尼。		
Xiang, 23	B 9.23.8. 齊侯將為臧紇田。臧孫聞之，見齊侯，與之言伐晉，對曰：「多則多矣，抑君似鼠。夫鼠、晝伏夜動，不穴於寢廟，畏人故也。今君聞晉之亂而後作焉，寧將事之，非鼠如何？」乃弗與田。仲尼曰：「知之難也。有臧武仲之知，而不容於魯國，抑有由也，作不順而施不恕也。《夏書》曰：『念茲在茲』，順事、恕施也。」		E

2 Konfuzius-Parallelen im Zuozhuan

<p>Xiang, 25</p>	<p><b>B 9.25.10.</b> 冬十月，子展相鄭伯如晉，拜陳之功。子西復伐陳，陳及鄭平。仲尼曰：「《志》有之：『言以足志，文以足言。』不言，誰知其志？言之無文，行而不遠。晉為伯，鄭入陳，非文辭不為功。慎辭也。」</p>	<p><b>Kongzi Jiayu 41.6</b> 鄭伐陳，入之，使子產獻捷于晉。晉人問陳之罪焉，子產對曰：「陳亡周之大德，豈恃楚眾，馮陵弊邑，是以有往年之告。未獲命，則又有東門之役。當陳隧者，并堙木刊，敝邑大懼，天誘其衷，啓敝隊腫知其罪，授首于我。用敢獻功。」晉人曰：「何故侵小？」對曰：「先王之命，惟罪所在，各致其辭。且昔天子一圻，列國一同，自是以衰，周之制也。今大國多數圻矣。若無侵小，何以至焉！」晉人曰：「其辭順。」孔子聞之，謂子貢曰：「志有之，言以足志，文以足言。不言誰知其志？言之無文，行之不遠。晉為伯，鄭入陳，非文辭不為功。慎辭哉！」</p>	<p>E</p>
<p>Xiang, 27</p>	<p><b>B 9.27.4.</b> 六月丁未朔，宋人享趙文子，叔向為介。司馬置折俎，禮也。仲尼使舉是禮也，以為多文辭。</p>		
<p>Xiang, 31</p>	<p><b>B 9.31.11.</b> 鄭人游于鄉校，以論執政。然明謂子產曰：「毀鄉校何如？」子產曰：「何為？夫人朝夕退而游焉，以議執政之善否。其所善者，吾則行之；其所惡者，吾則改之，是吾師也。若之何毀之？我聞忠善以損怨，不聞作威以防怨。豈不遽止？然猶防川。大決所犯，傷人必多，吾不克救也。不如小決使道，不如吾聞而藥之也。」然明曰：「蔑也今而後知吾子之信可事也。小人實不才，若果行此，其鄭國實賴之，豈唯二三臣？」 仲尼聞是語也，曰：「以是觀之，人謂子產不仁，吾不信也。」</p>	<p><b>Kongzi Jiayu 41.10</b> 鄭有鄉校，鄉校之士，非論執政。釅明欲毀鄉校。子產曰：「何以毀為？夫人朝夕退而遊焉，以議執政之善否。其所善者，吾則行之；其所否者，吾則改之。若之何其毀也？我聞忠善以損怨，不聞立威以防怨。防怨，猶防水也。大決所犯，傷人必多，吾弗克救也。不如小決使導之，不如吾所聞而藥之。」孔子聞是言也，曰：「吾以是觀之，人謂子產不仁，吾不信也。」</p> <p><b>Xinxu 4.16</b> 鄭人游于鄉校，以議執政之善否。然明謂子產曰：「何不毀鄉校？」子產曰：「胡為？夫人朝夕游焉，以議執政之善否。其所善者，吾將行之；其所惡者，吾將改之，是吾師也。如之何毀之？吾聞為國，忠信以損怨，不聞作威以防怨。譬之若防川也，大決所犯，傷人必多，吾不能救也；不如小決之使導，吾聞而藥之也。」然明曰：「蔑也，乃今知吾子之信可事也。小人實不材。若果行此，其鄭國實賴之，豈惟二三臣？」仲尼聞是語也，曰：「以是觀之，人謂子產不仁，吾不信也。……」</p>	<p>E</p>

2 Konfuzius-Parallelen im Zuozhuan

Zhao, 5	<p>B 10.5.1. 昭子即位，朝其家眾，曰：「豎牛禍叔孫氏，使亂大從，殺適立庶；又披其邑，將以赦罪，罪莫大焉。必速殺之！」豎牛懼，奔齊。孟、仲之子殺諸塞關之外。投其首於寧風之棘上。仲尼曰：「叔孫昭子之不勞，不可能也。周任有言曰：『為政者不賞私勞，不罰私怨。』《詩》云：『有覺德行，四國順之。』」</p>	<p><i>Kongzi Jiayu</i> 41.8 叔孫穆子避難奔齊，宿於庚宗之邑。庚宗寡婦通焉，而生牛。穆子反魯，以牛為內豎，相家。牛讒叔孫二人，殺之。叔孫有病，牛不通其饋，不食而死。牛遂輔叔孫庶子昭而立之。昭子既立，朝其家眾曰：「豎牛禍叔孫氏，使亂大從，殺適立庶，又披其邑，以求舍罪。罪莫大焉！必速殺之。」遂殺豎牛。孔子曰：「叔孫昭子之不勞，不可能也。周任有言曰：『為政者不賞私勞，不罰私怨。』《詩》云：『有覺德行，四國順之。』昭子有焉！」</p>	E
Zhao, 7	<p>B 10.7.12. 九月，公至自楚。孟僖子病不能（相）禮，乃講學之，苟能禮者從之。及其將死也，召其大夫，曰：「禮、人之幹也。無禮，無以立。吾聞將有達者曰孔丘，聖人之後也，而滅於宋。其祖弗父何以有宋而授厲公。及正考父，佐戴、武、宣，三命茲益共，故其鼎銘云：『一命而僂，再命而傴，三命而俯，循牆而走，亦莫敢侮。饘於是，鬻於是，以餬余口。』其共也如是。臧孫紇有言曰：『聖人有明德者，若不當世，其後必有達人。』今其將在孔丘乎！我若獲沒，必屬說與何忌於夫子，使事之，而學禮焉，以定其位。」故孟懿子與南宮敬叔師事仲尼。仲尼曰：「能補過者，君子也。《詩》曰『君子是則是效』，孟僖子可則效已矣。」</p>	<p><i>Shiji</i> 47. 1907-1908 孔子年十七，魯大夫孟釐子病且死，誠其嗣懿子曰：「孔丘，聖人之後，滅於宋。其祖弗父何始有宋而嗣讓厲公。及正考父佐戴、武、宣公，三命茲益恭，故鼎銘云：『一命而僂，再命而傴，三命而俯，循牆而走，亦莫敢余侮。饘於是，粥於是，以餬余口。』其恭如是。吾聞聖人之後，雖不當世，必有達者。今孔丘年少好禮，其達者歟？吾即沒，若必師之。」</p> <p><i>Kongzi Jiayu</i> 41.3 位，乃命之。辭曰：「先臣有遺命南容說、仲孫何忌既除喪，而昭公在外，未之命也。定公即焉，曰：夫禮、人之幹也，非禮則無以立。囑家老，使命二臣必事孔子而學禮，以定其位。」公許之。二子學於孔子，孔子曰：「能補過者，君子也。《詩》云：『君子是則是效。』孟僖子可則效矣。懲己所病，以誨其嗣。《大雅》所謂『詒厥孫謀，以燕翼子。』是類也夫！」</p>	A
Zhao, 12	<p>B 10.12.11. 仲尼曰：「古也有志：『克己復禮，仁也。』信善哉！楚靈王若能如是，豈其辱於乾谿？」</p>	<p>LY 12.1 顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣。」</p>	E
Zhao, 13	<p>B 10.13.3. 仲尼謂子產：「於是行也，足以為國基矣。《詩》曰：『樂只君子，邦家之基。』子產、君子之求樂者也。」且曰：「合諸侯，藝貢事，禮也。」</p>		E

2 Konfuzius-Parallelen im Zuozhuan

Zhao, 14	<p><b>B 10.14.7.</b>          晉邢侯與雍子爭鄙田，久而無成。士景伯如楚，叔魚攝理。韓宣子命斷舊獄，罪在雍子。雍子納其女於叔魚，叔魚蔽罪邢侯。邢侯怒，殺叔魚與雍子於朝。宣子問其罪於叔向。叔向曰：「三人同罪，施生戮死可也。雍子自知其罪，而賂以買直；鮒也鬻獄；邢侯專殺，其罪一也。己惡而掠美為昏，貪以敗官為墨，殺人不忌為賊。《夏書》曰『昏、墨、賊、殺。皋陶之刑也。』請從之。」乃施邢侯而尸雍子與叔魚於市。          仲尼曰：「叔向、古之遺直也。治國制刑，不隱於親。三數叔魚之惡，不為末減。（曰）〔由〕義也夫，可謂直矣！平丘之會，數其賄也，以寬衛國，晉不為暴。歸魯季孫，稱其詐也，以寬魯國，晉不為虐。邢侯之獄，言其貪也，以正刑書，晉不為頗。三言而除三惡，加三利。殺親益榮，猶義也夫！」</p>	<p><b>Kongzi Jiayu 41.9</b>          晉邢侯與雍子爭田。叔魚攝理，罪在雍子。雍子納其女於叔魚，叔魚弊其刑獄。邢侯怒，殺叔魚與雍子於朝。韓宣子問罪於叔向，叔向曰：「三姦同罪，施生戮死，可也。雍子自知其罪，而賂以置直，鮒也鬻獄。邢侯專殺，其罪一也已。惡而掠美為昏，貪以（賂）〔敗〕官為默，殺人不忌為賊。《夏書》曰：『昏默賊殺，咎陶之刑也。』請從之。」乃施邢侯，而尸雍子、叔魚於市。孔子曰：「叔向、古之遺直也。治國制刑，不隱於親，三數叔魚之罪，不為末（或）〔減〕，曰義，可謂直矣。平丘之會，數其賄也，以寬衛國，晉不為。歸魯季孫，稱其詐也。以寬魯國，晉不為虐。邢侯之獄，言其貪也，以正刑書，晉不為頗。三言而除三惡、加三利，殺親益榮，由義也夫。」</p>	E
Zhao, 17	<p><b>B 10.17.3.</b>          秋，郟子來朝，公與之宴。昭子問焉曰：「少皞氏鳥名官，何故也？」郟子曰：「吾祖也，我知之。昔者黃帝氏以雲紀，故為雲師而雲名；炎帝氏以火紀，故為火師而火名；共工氏以水紀，故為水師而水名；大皞氏以龍紀，故為龍師而龍名。我高祖少皞摯之立也，鳳鳥適至，故紀於鳥，為鳥師而鳥名：鳳鳥氏，歷正也；玄鳥氏，司分者也；伯趙氏，司至者也；青鳥氏，司啓者也；丹鳥氏，司閉者也。祝鳩氏，司徒也；鳩氏，司馬也；鵙鳩氏，司空也；爽鳩氏，司寇也；鶡鳩氏，司事也。五鳩，鳩民者也。五雉為五工正，利器用、正度量，夷民者也。九扈為九農正，扈民無淫者也。自顓頊以來，不能紀遠，乃紀於近。為民師而命以民事，則不能故也。」          仲尼聞之，見於郟子而學之。既而告人曰：「吾聞之，『天子失官，〔官〕學在四夷』，猶信。」</p>	<p><b>Kongzi Jiayu 16.4</b>          郟子朝魯，魯人問曰：「少皞氏以鳥名官，何也？」對曰：「吾祖也，我知之。昔黃帝以雲紀官，故為雲師而雲名，炎帝以火，共工以水，大昊以龍，其義一也。我高祖少皞摯之立也，鳳鳥適至，是以紀之於鳥，故為鳥師而鳥名。自顓頊氏以來，不能紀遠，乃紀於近，為民師而命以民事，則不能故也。」孔子聞之，遂見郟子而學焉。既而告人曰：「吾聞之，天子失官，學在四夷，猶信。」</p>	E
Zhao, 20	<p><b>B 10.20.5.</b>          琴張聞宗魯死，將往弔之。仲尼曰：「齊豹之盜，而孟縶之賊，女何弔焉？君子不食姦，不受亂，不為利疚於回，不以回待人，不蓋不義，不犯非禮。」</p>	<p><b>Kongzi Jiayu 43.18</b>          孔子之弟子琴張，與宗〔魯〕友。衛齊豹見宗魯於公子孟縶，孟縶以為參乘焉。及齊豹將斃孟縶，告宗魯使行。宗魯曰：「吾由子而事之，今聞難而逃，是僭子也。子行事乎？吾將死以事周子，而歸死於公孟，可也。」齊氏用戈擊公孟，宗魯以背蔽之，斷肱，中公孟，宗魯皆死。琴張聞宗魯死，將往弔之，孔子曰：「齊豹之盜，孟縶之賊</p>	LG

2 Konfuzius-Parallelen im Zuozhuan

		也。汝何弔焉？君〔子〕不食姦，不受亂，不為利病於回，不以回事人，不蓋非義，不犯非禮。汝何弔焉？」琴張乃止.....	
Zhao, 20	B 10.20.7. 十二月，齊侯田于沛，招虞人以弓，不進。公使執之。辭曰：「昔我先君之田也，旃以招大夫，弓以招士，皮冠以招虞人。臣不見皮冠，故不敢進。」乃舍之。仲尼曰：「守道不如守官。」君子韙之	<i>Kongzi Jiayu</i> 41.1 孔子在齊，齊侯出田，招虞人以弓。不進，公使執之。對曰：「昔先君之田也，旃以招大夫，弓以招士，皮冠以招虞人。臣不見皮冠，故不敢進。」乃舍之。孔子聞之，曰：「善哉！守道不如守官，君子韙之。.....	E
Zhao, 20	B 10.20.9. 仲尼曰：「善哉！政寬則民慢，慢則糾之以猛。猛則民殘，殘則施之以寬。寬以濟猛，猛以濟寬，政是以和。《詩》曰：『民亦勞止，汙可小康；惠此中國，以綏四方』，施之以寬也。『毋從詭隨，以謹無良；式遏寇虐，慘不畏明』，糾之以猛也。『柔遠能邇，以定我王』，平之以和也。又曰：『不競不綌，不剛不柔，布政優優，百祿是遄』，和之至也。」及子產卒，仲尼聞之，出涕曰：「古之遺愛也。」	<i>Kongzi Jiayu</i> 41.12 鄭子產有疾，謂子太叔曰：「我死，子必為政。唯有德者能以寬服民，其次莫如猛。夫火烈，民望而畏之，故鮮死焉。水濡弱，民狎而翫之，則多死焉。故寬難。」子產卒，子太叔為政。不忍猛、而寬。鄭國多掠盜。太叔悔之，曰：「吾早從夫子，必不及此。」孔子聞之，曰：「善哉！政寬則民慢，慢則於猛；猛則民殘，民殘則施之以寬，寬以濟猛，猛以濟寬，寬猛相濟，政是以和。《詩》云：『民亦勞止，汙可小康。惠此中國，以綏四方。』施之以寬〔也〕。『毋縱詭隨，以謹無良。式遏寇虐，慘不畏明。』之以猛也。『柔遠能邇，以定我王。』平之以和也。又曰：『不競不綌，不剛不柔；布政優優，百祿是遄。』和之至也。」子產之卒也，孔子聞之，出涕，曰：「古之遺愛也。」	E
Zhao, 28	B 10.28.3. 賈辛將適其縣，見於魏子。魏子曰：「辛來！昔叔向適鄭，黷蔑惡，欲觀叔向，從使之收器者，而往，立於堂下，一言而善。叔向將飲酒，聞之，曰：『必黷明也！』下，執其手以上，曰：『昔賈大夫惡，娶妻而美，三年不言不笑。御以如皋，射雉，獲之，其妻始笑而言。賈大夫曰：『才之不可以已。我不能射，女遂不言不笑夫！』今子少不颺，子若無言，吾幾失子矣。言〔之〕不可以已也如是！』遂如故知。今女有力於王室，吾是以舉女。行乎！敬之哉！毋墮乃力！」 仲尼聞魏子之舉也，以為義，曰：「近不失親，遠不失舉，可謂義矣。」又聞其命賈辛也，以為忠，「《詩》曰：『永言配命，自求多福』，忠也。魏子之舉也義，其命也忠，其長有後於晉國乎！」	<i>Kongzi Jiayu</i> 41.14 晉魏獻子為政，分祁氏及羊舌氏之田，以賞諸大夫及其子成，皆以賢舉也。又謂賈辛曰：「今汝有力於王室，吾是以舉汝。行乎，敬之哉！墮乃力。」孔子聞之，曰：「魏子之舉也，近不失親，遠不失舉，可謂美矣。又聞其命賈辛〔也〕，以為忠。《詩》云：『永言配命，自求多福。』忠也。魏子之舉也義，其命也忠，其長有後於晉國乎	E

2 Konfuzius-Parallelen im Zuozhuan

Zhao, 29	<p><b>B 10.29.5.</b>          冬，晉趙鞅、荀寅帥師城汝濱，遂賦晉國一鼓鐵，以鑄刑鼎，著范宣子所為刑書焉。          仲尼曰：「晉其亡乎！失其度矣。夫晉國將守唐叔之所受法度，以經緯其民，卿大夫以序守之，民是以能尊其貴，貴是以能守其業。貴賤不愆，所謂度也。文公是以作執秩之官，為被廬之法，以為盟主。今棄是度也，而為刑鼎，民在鼎矣，何以尊貴？貴何業之守？貴賤無序，何以為國？且夫宣子之刑，夷之蒐也，晉國之亂制也，若之何以為法？」蔡史墨曰：「范氏、中行氏其亡乎！中行寅為下卿，而干上令，擅作刑器，以為國法，是法姦也。又加范氏焉，易之亡也。其及趙氏，趙孟與焉。然不得已，若德，可以免。」</p>	<p><b>Kongzi Jiayu 41.15</b>          趙 子賦晉國一鼓鐘，以鑄刑鼎，著范宣子所為刑書〔焉〕。孔子曰：「晉其亡乎，失其度矣！夫晉國將守唐叔之所受法度，以經緯其民者也。卿大夫以序守之，民是以能遵其道而守其業。貴賤不愆，謂度也。文公是以作執秩之官，為被廬之法，以為盟主。今棄此度也而為刑鼎。民在鼎矣，何以尊貴？何業之守也？貴賤無序，何以為國？且夫宣子之刑，夷之蒐也。晉國亂制，若之何其為法乎</p>	E
Ding, 1	<p><b>B 11.1.4.</b>          秋七月癸巳，葬昭公於墓道南。孔子之為司寇也，溝而合諸墓。</p>	<p><b>Kongzi Jiayu 1.1</b>          孔子初仕，為中都宰。制為養生送死之節。長幼異食，強弱異任，男女別塗；路無拾遺，器不彫僞；為四寸之棺，五寸之槨，因丘陵為墳，不封不樹。行之一年，而西方之諸侯則焉。定公謂孔子曰：「學子此法，魯國何如？」孔子對曰：「雖天下可乎！何但魯國而已哉？」於是二年，定公以為司空。乃別五土之性，而物各得其所生之宜，咸得厥所。先時，季氏葬昭公于墓道之南；孔子溝而合諸墓焉，謂季桓子曰：「貶君以彰己罪，非禮也。今合之，所以掩夫子之不臣。」由司空為魯大司寇，設法而不用，無姦民.....</p>	
Ding, 9	<p><b>B 11.9.3.</b>          六月，伐陽關。陽虎使焚萊門。師驚，犯之而出，奔齊，請師以伐魯，曰：「三加，必取之。」齊侯將許之。鮑文子諫曰：「臣嘗為隸於施氏矣，魯未可取也。上下猶和，眾庶猶睦，能事大國，而無天菑，若之何取之？陽虎欲勤齊師也，齊師罷，大臣必多死亡，己於是乎奮錐 B 謀。夫陽虎有寵於季氏，而將殺季孫，以不利魯國，而求容焉。親富不親仁，君焉用之？君富於季氏，而大於魯國，茲陽虎所欲傾覆也。魯免其疾，而君又收之，無乃害乎？」齊侯執陽虎，將東之。陽虎願東，乃囚諸西鄙。盡借邑人之車，鑿其軸，麻約而歸之。載蔥靈，寢於其中而逃。追而得之，囚於齊。又以蔥靈逃，奔〔宋〕，〔遂奔〕晉，適趙氏。仲尼曰：「趙氏其世有亂乎！」</p>		E



2 Konfuzius-Parallelen im Zuozhuan

Ding, 10	<p>B 11.10.2.                  夏，公會齊侯于祝其，實夾谷。孔丘相， 彌言於齊侯曰：「孔丘知禮而無勇，若使萊人以兵劫魯侯，必得志焉。」齊侯從之。孔丘以公退，曰：「士兵之！兩君合好，而裔夷之俘以兵亂之，非齊君所以命諸侯也。裔不謀夏，夷不亂華，俘不干盟，兵不偪好，於神爲不祥，於德爲愆義，於人爲失禮，君必不然。」齊侯聞之，遽辟之。將盟，齊人加於載書曰：「齊師出竟而不以甲車三百乘從我者，有如此盟！」孔丘使茲無還揖對，曰：「而不反我汶陽之田，吾以共命者，亦如之！」齊侯將享公。孔丘謂梁丘據曰：「齊、魯之故，吾子何不聞焉？事既成矣，而又享之，是勤執事也。且犧象不出門，嘉樂不野合。饗而既具，是棄禮也；若其不具，用秕稗也。用秕稗、君辱，棄禮、名惡。子盍圖之！夫享、所以昭德也。不昭，不如其已也。」乃不果享。</p>		A
Ding, 12	<p>B 11.12.2.                  仲由爲季氏宰，將墮三都，於是叔孫氏墮郕。季氏將墮費，公山不狃、叔孫輒帥費人以襲魯。公與三子入于季氏之宮，登武子之臺。費人攻之，弗克。入及公側，仲尼命申句須、樂頎下伐之，費人北。國人追之，敗諸姑蔑。二子奔齊，遂墮費。將墮成，公斂處父謂孟孫：「墮成，齊人必至于北門。且成、孟氏之保障也。無成，是無孟氏也。子僞不知，我將不（墜）〔墮〕。」冬十二月，公圍成，弗克。</p>	<p><i>Shiji</i> 47.1916                  定公十三年夏，孔子言於定公曰：「臣無藏甲，大夫毋百雉之城。」使仲由爲季氏宰，將墮三都。於是叔]氏先墮郕。季氏將墮費，公山不狃、叔孫輒率費人襲魯。公與三子入于季氏之宮，登武子之臺。費人攻之，弗克，入及公側。孔子命申句須、樂頎下伐之，費人北。國人追之，敗諸姑蔑。二子奔齊，遂墮費。將墮成，公斂處父謂孟孫曰：「墮成，齊人必至于北門。且成，孟氏之保鄣，無成是無孟氏也。我將弗墮。」十二月，公圍成，弗克.....</p> <p><i>Kongzi Jiayu</i> 1.3                  孔子言於定公曰：「家不臧甲，邑無百雉之城，古之制也。今三家過制，請皆損之。」乃使季氏宰仲由隳三都。叔孫不得意於季氏，因費宰公山弗擾，率費人以襲魯。孔子以公與季孫、仲孫、叔孫，入於費氏之宮，（登）〔登〕武子之臺。費人攻之，及臺側，孔子命申句須、樂頎，勒士眾，下伐之，費人北，遂隳三都之城，強公室，弱私家，尊君卑臣，政化大行....</p>	A
Ding, 15	<p>B 11.15.3.                  夏五月壬申，公薨。仲尼曰：「賜不幸言而中，是使賜多言者也。」</p>		E

2 Konfuzius-Parallelen im Zuozhuan

Ai, 3	<p><b>B 12.3.2.</b>          夏五月辛卯，司鐸火。火踰公宮，桓、僖災。救火者皆曰顧府。南宮敬叔至，命周人出御書，俟於宮，曰：「庀女，而不在，死。」子服景伯至，命宰人出禮書，以待命。命不共有常刑。校人乘馬，巾車脂轄，百官官備，府庫慎守，官人肅給。濟濡帷幕，鬱攸從之。蒙葺公屋，自大廟始，外內以俊。助所不給。有不用命，則有常刑，無赦。公父文伯至，命校人駕乘車。季桓子至，御公立于象魏之外，命救火者傷人則止，財可爲也。命藏《象魏》，曰：「舊章不可亡也。」富父槐至，曰：「無備而官辦者，猶拾藩也。」於是乎去表之，道還公宮。          孔子在陳，聞火，曰：「其桓、僖乎！」</p>	<p><i>Shiji</i> 47.1927          夏，魯桓釐廟燔，南宮敬叔救火。孔子在陳，聞之，曰：「災必於桓釐廟乎？」[一]已而果然。</p>	E
Ai, 6	<p><b>B 12.6.4.</b>          初，昭王有疾，卜曰：「河爲祟。」王弗祭。大夫請祭諸郊。王曰：「三代命祀，祭不越望。江、漢、睢、（章）〔漳〕，楚之望也。禍福之至，不是過也。不穀雖不德，河非所獲罪也。」遂弗祭。          孔子曰：「楚昭王知大道矣。其不失國也，宜哉！《夏書》曰：『惟彼陶唐，帥彼天常，有此冀方。今失其行，亂其紀綱，乃滅而亡。』又曰：『允出茲在茲。』由己率常，可矣。」</p>	<p><i>HSWZ</i> 3.8          楚莊王寢疾，卜之，曰：「河爲祟。」大夫曰：「請用牲。」莊王曰：「止。古者聖王制，祭不過望。灃、漳、江、漢，楚之望也。寡人雖不德，河非所獲罪也。」遂不祭。三日而疾有瘳。孔子聞之曰：「楚莊王之霸，其有方矣。制節守職，反身不貳，其霸不亦宜乎！」《詩》曰：「嗟嗟保介。」莊王之謂也  <i>Kongzi Jiayu</i> 41.16          楚昭王有疾，卜曰：「河爲祟。」王弗祭。大夫請祭諸郊，王曰：「三代命祀，祭不越望。江、漢、沮、漳，楚之望也。禍福之至，不是過乎。不穀雖不德，河非所獲罪也。」遂不祭。孔子曰：「楚昭王知大道矣，其不失國也宜哉！《夏書》曰：『維彼陶唐，率彼天常，在此冀方。今失其行，亂其紀綱，乃滅而亡。』又曰：『允出茲在茲，由己率常可矣。』……  <i>Shuoyuan</i> 1.29          楚昭王有疾，卜之曰：「河爲祟。」大夫請用三牲焉。王曰：「止，古者先王割地制土，祭不過望，江、漢、睢、漳、楚之望也。禍福之至，不是過也，不穀雖不德，河非所獲罪也。」遂不祭焉。仲尼聞之曰：「昭王可謂知（天）〔大〕道矣，其不失國宜哉！」</p>	E
Ai, 11	<p><b>B 12.11.6.</b>          孔文子之將攻大叔也，訪於仲尼。仲尼曰：「胡簋之事，則嘗學之矣；甲兵之事，未之聞也。」退，命駕而行，曰：「鳥則擇木，木豈能擇鳥？」文子遽止之，曰：「圉豈敢度其私，訪衛國之難也。」將止，魯人以幣召之，乃歸。</p>	<p><i>Shiji</i> 47.1934          而衛孔文子將攻太叔，問策於仲尼。仲尼辭不知，退而命載而行，曰：「鳥能擇木，木豈能擇鳥乎！」文子固止。會季康子逐公華、公賓、公林，以幣迎孔子，孔子歸魯。</p>	A

2 Konfuzius-Parallelen im Zuozhuan

		<p><i>Kongzi Jiayu</i> 41.17          衛孔文子使太叔疾出其妻，而以其女妻之。疾誘其初妻之娣，爲之立宮；與文子女，（加）〔如〕二妻之禮。文子怒，將攻之。孔子舍矐伯玉之家，文子就而訪焉。孔子曰：「簠簋之事，則嘗聞學之矣。兵甲之事，未之聞也。」退而命駕而行，曰：「鳥則擇木，木豈能擇鳥乎？」文子遽自止之，曰：「圉也豈敢度其私哉！亦訪衛國之難也。」將止，會季康子問冉求之戰，冉求既對之，又曰：「夫子播之百姓，質諸鬼神而無憾，用之則有名。」康子言於哀公，以幣迎孔子。曰：「人之於冉求，信之矣，將大用之。」</p>	
Ai, 12	<p>B 12.11.7.          季孫欲以田賦，使冉有訪諸仲尼。仲尼曰：「丘不識也。」三發，卒曰：「子爲國老，待子而行，若之何子之不言也？」仲尼不對，而私於冉有曰：「君子之行也，度於禮：施取其厚，事舉其中，斂從其薄。如是，則以丘亦足矣。若不度於禮，而貪冒無厭，則雖以田賦，將又不足。且子季孫若欲行而法，則周公之典在；若欲苟而行，又何訪焉？」弗聽。</p>	<p>Eine andere Version kennt das <i>Guoyu</i>:  <i>Guoyu Lu yu</i>:          季康子欲以田賦，使冉有訪諸仲尼。仲尼不對，私於冉有曰：「求來！女不仲尼不對聞乎？先王制土，籍田以力，而砥其遠邇；賦里以入，而量其有無；任力以夫，而議其老幼。於是乎有鰥、寡、孤、疾，有軍旅之出，則徵之，無則已。其歲，收田一井，出稷禾、秉芻、缶米，不是過也。先王以爲足。若子季孫欲其法也，則有周公之籍矣；若欲犯法，則苟而賦，又何訪焉！」</p> <p><i>Kongzi Jiayu</i> 41.23 kombiniert <i>Zuozhuan</i> und <i>Guoyu</i>:          季康子欲以一井田出法賦焉，使訪孔子。子曰：「丘弗識也。」冉有三發，卒曰：「子爲國老，待子而行，若之何子之不言〔也〕？」孔子不對，而私於冉有曰：「求！汝來，汝弗聞乎？先王制土，籍田以力，而底其遠近；賦里以入，而量其有無；任力以夫，而議其老幼。於是鰥、寡、孤、疾、老者，有軍旅之出則徵之，無則已。其歲，收田一井，出獲秉缶米芻 x，不是過，先王以爲之足，君子之行，必度於禮。施取其厚，事舉其中，斂從其薄。若是其已丘亦足矣。〔若〕不度於禮，而貪冒無厭，則雖賦田，將有不足。且子孫若以行之而取法，則有周公之典在；若欲犯法，則苟行之，又何訪焉？」</p>	A
Ai, 12	<p>B 12.12.2.          夏五月，昭夫人孟子卒。昭公娶于吳，故不書姓。死不赴，故不稱夫人。不反哭，故不言葬小君。孔子與弔，適季氏。季氏不綽，放經而拜。</p>	<p>Keine direkte Parallele, aber vgl. aber:  <i>LY</i> 7.31          陳司敗問昭公知禮乎？孔子曰：「知禮。」孔子退，揖巫馬期而進之，曰：「吾聞君子不黨，君子亦黨乎？君取於吳，爲同姓，謂之吳孟子。君而知禮，孰不知禮？」</p>	A

2 Konfuzius-Parallelen im Zuozhuan

<p>Ai, 12</p>	<p>B 12.12.5. 冬十二月，螽，季孫問諸仲尼。仲尼曰：「丘聞之，火伏而後螽者畢。今火猶西流，司歷過也。」</p>	<p><i>Hanshu</i> 21B.1022 《春秋》，定公即位十五年，子哀公（將）〔蔣〕立。哀公十二年冬十二月流火，非建戌之月也。是月也螽，故傳曰：「火伏而後螽者畢，今火猶西流，司歷過也。」《詩》曰：u七月流火。」《春秋》，哀公即位二十七年。自《春秋》盡哀十四年，凡二百四十二年</p> <p><i>Kongzi Jiayu</i> 16.8 季康子問於孔子曰：「今周十二月，夏之十月，而猶有螽，何也？」孔子對曰：「丘聞之，火伏而後螽者畢，今火猶西流，司歷過也。」季康子曰：「所失者幾月也？」孔子曰：「於夏十月，火既沒矣，今火見，再失閏也。……</p>	<p>A</p>
<p>Ai, 14</p>	<p>B 12.14.1. 十四年春，西狩於大野，叔孫氏之車子鉏商獲麟，以為不祥，以賜虞人。仲尼觀之，曰：「麟也」，然後取之。</p>	<p><i>Shiji</i> 47.1942 魯哀公十四年春，狩大野。叔孫氏車子鉏商獲獸，以為不祥。仲尼視之，曰：「麟也。」取之。曰：「河不出圖，雒不出書，吾已矣夫！」顏淵死，孔子曰：「天喪予！」及西狩見麟，鳴G「吾道窮矣！」喟然歎曰：「莫知我夫！」子貢曰：「何為莫知子？」子曰：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！……</p> <p><i>Kongzi Jiayu</i> 16.10 叔孫氏之車士，曰子鉏商，採薪於大野，獲麟焉；折其前左足，載以歸。叔孫以為不祥，棄之於郭外，使人告孔子曰：「有麋而角者何也？」孔子往觀之，曰：「麟也。胡為來哉？胡為來哉？」反袂拭面，涕泣沾衿。叔孫聞之，然後取之。子貢問曰：「夫子何泣爾？」孔子曰：「麟之至，為明王也。出非其時而見害，吾是以傷焉。」</p>	<p>A</p>
<p>Ai, 14</p>	<p>B 12.14.5. 甲午，齊陳恆弑其君壬于舒州。孔丘三日齊，而請伐齊三。公曰：「魯為齊弱久矣，子之伐之，將若之何？」對曰：「陳恆弑其君，民之不與者半。以魯之眾加齊之半，可克也。」公曰：「子告季孫。」孔子辭，退而告人曰：「吾以從大夫之後也，故不敢不言。」</p>	<p>LY 14.21. 陳成子弑簡公。孔子沐浴而朝，告於哀公曰：「陳恆弑其君，請討之。」公曰：「告夫三子！」孔子曰：「以吾從大夫之後，不敢不告也。君曰『告夫三子者！』之三子，告，不可。孔子曰：「以吾從大夫之後，不敢不告也。」</p> <p><i>Kongzi Jiayu</i> 41.18 齊陳恆弑其君 公。孔子聞之，三日沐浴而適朝，告於哀公曰：「陳恆弑其君，請伐之。」公弗許。三請，公曰：「魯為齊弱久矣。子之伐也，將若之何？」對曰：「陳恆弑其君，民之不與者半。以魯之眾，加齊之半，可剋也。」公曰：「子告季氏。」孔子辭，退而告人曰：「以吾從大夫之後，不敢不告也。」</p>	<p>A</p>

2 Konfuzius-Parallelen im Zuozhuan

<p>Ai, 15</p>	<p><b>B 12.15.5.</b> 季子將入，遇子羔將出，曰：「門已閉矣。」季子曰：「吾姑至焉。」子羔曰：「弗及，不踐其難！」季子曰：「食焉，不辟其難。」子羔遂出，子路入。及門，公孫敢門焉，曰：「無入爲也。」季子曰：「是公孫〔也〕，求利焉，而逃其難。由不然，利其祿，必救其患。」有〔死〕〔使〕者出，乃入，曰：「太子焉用孔悝？雖殺之，必或繼之。」且曰：「太子無勇，若燔臺，半，必舍孔叔。」太子聞之，懼，下石乞、孟黶敵子路，以戈擊之，斷纓。子路曰：「君子死，冠不免。」結纓而死。孔子聞衛亂，曰：「柴也其來，由也死矣。」</p>	<p><b>Shiji 67. 2194</b> 孔子聞衛亂，曰：「嗟乎，由死矣！」已而果死。故孔子曰：「自吾得由，惡言不聞於耳。」 <b>Shiji 37.1601</b> 仲由將入，遇子羔將出，曰：「門已閉矣。」子路曰：「吾姑至矣。」子羔曰：「不及，莫踐其難。」子路曰：「食焉不辟其難。」子羔遂出。子路入，及門，公孫敢闔門，曰：「毋入爲也！」子路曰：「是公孫也？求利而逃其難。由不然，利其祿，必救其患。」有使者出，子路乃得入。曰：「太子焉用孔悝？雖殺之，必或繼之。」且曰：「太子無勇。若燔臺，必舍孔叔。」太子聞之，懼，下石乞、孟黶敵子路，以戈擊之，割纓。子路曰：「君子死，冠不免。」結纓而死。孔子聞衛亂，曰：「嗟乎！柴也其來乎？由也其死矣。」孔悝竟立太子蒯聩，是爲莊公。 <b>Kongzi Jiayu 43.21</b> 子路與子羔仕於衛，衛有蒯聩之難。孔子在魯，聞之，曰：「柴也其來，由也死矣。」既而衛使至，曰：「子路死焉。」夫子哭之於中庭。有人弔者，而夫子拜之。已哭，進使者而問故。使者曰：「醢之矣。」遂令左右皆覆醢，曰：「吾何忍食此！」</p>	<p>E</p>
<p>Ai, 16</p>	<p><b>B 12.16.3.</b> 夏四月己丑，孔丘卒。公誄之曰：「旻天不弔，不憊遺一老，俾屏余一人以在位，煢煢余在疚。嗚呼哀哉尼父！無自律。」子贛曰：「君其不沒於魯乎！夫子之言曰：『禮失則昏，名失則愆。』失志爲昏，失所爲愆。生不能用，死而誄之，非禮也；稱一人，非名也。君兩失之。」</p>	<p><b>Shiji 47.1945</b> 哀公誄之曰：「旻天下弔，不憊遺一老，俾屏余一人以在位，煢煢余在疚。嗚呼哀哉！尼父，毋自律！」子貢曰：「君其不沒於魯乎！夫子之言曰：『禮失則昏，名失則愆。失志爲昏，失所爲愆。』生不能用，死而誄之，非禮也。稱『余一人』，非名也。 <b>Hanshu 27B.1385</b> 哀公十六年，孔丘卒，公誄之曰：「〔昊〕〔旻〕天不弔，不憊遺一老，俾屏予一人。」子贛曰：「君其不歿於魯乎？夫子之言曰：『禮失則昏，名失則愆。』失志爲昏，失所〔謂〕〔爲〕愆。生弗能用，死而誄之，非禮也；稱『予一人』，非名也。君兩失之。」二十七年，公孫于邾，遂死於越。 <b>Kongzi Jiayu 40.2</b> 哀公誄曰：「昊天不弔，不整遺一老，俾屏余一人以在位。煢煢余在疚，於乎！哀哉！尼父無自律。」子貢曰：「公其不沒於魯乎？夫子有言曰：『禮失則昏，名失則愆。失志爲昏，失所爲愆。』生不能用，死而誄之，非禮也；稱一人，非名。君兩失之也。」</p>	

### 3 Konfuzius-Parallelen im Mengzi

1A4	仲尼曰：『始作俑者，其無後乎！』		W
1A7	孟子對曰：「仲尼之徒無道桓、文之事者，是以後世無傳焉，臣未之聞也。無以，則王乎？」		
2A2	宰我、子貢善爲說辭；冉牛、閔子、顏淵善言德行。孔子兼之，曰：『我於辭命，則不能也。』然則夫子既聖矣乎？	LY 11.3 德行：顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓。言語：宰我、子貢。政事：冉有、季路。文學：子游、子夏。	LY-Zitat
2A1	孔子曰：『德之流行，速於置郵而傳命。』		W
2A2	「宰我、子貢善爲說辭；冉牛、閔子、顏淵善言德行。孔子兼之，曰：『我於辭命，則不能也。』然則夫子既聖矣乎？」		W
2A2	子貢問於孔子曰：『夫子聖矣乎？』孔子曰：『聖則吾不能，我學不厭而教不倦也。』子貢曰：『學不厭，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既聖矣（乎）。』		LG
2A2	曰：「不同道。非其君不事，非其民不使；治則進，亂則退，伯夷也。何事非君，何使非民；治亦進，亂亦進，伊尹也。可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速，孔子也。」		
2A2	皆古聖人也，吾未能有行焉；乃所願，則學孔子也。		
2A2	「伯夷、伊尹於孔子，若是班乎？」曰：「否；自有生民以來，未有孔子也。」		SG
2A2	宰我曰：『以予觀於夫子，賢於堯、舜遠矣。』子貢曰：『見其禮而知其政，聞其樂而知其德，由百世之後，等百世之王，莫之能違也。自生民以來，未有夫子也。』有若曰：『豈惟民哉？麒麟之於走獸，鳳凰之於飛鳥，泰山之於丘垤，河海之於行潦，類也。聖人之於民，亦類也。出於其類，拔乎其萃，自生民以來，未有盛於孔子也。』		SG

3 Konfuzius-Parallelen im Mengzi

2A4	《詩》云：『迨天之未陰雨，徹彼桑土，綢繆牖戶。今此下民，或敢侮予？』孔子曰：『爲此詩者，其知道乎！能治其國家，誰敢侮之？』	Gleiches Zitat Mengzi 6A6 孔子曰：『爲此詩者，其知道乎！故有物必有則；民之秉（彝）〔夷〕也，故好是懿德。』……	W
2A7	孟子曰：「矢人豈不仁於函人哉？矢人惟恐不傷人，函人惟恐傷人。巫匠亦然。故術不可不慎也。孔子曰：『里仁爲美。擇不處仁，焉得智？』夫仁，天之尊爵也，人之安宅也。莫之御而不仁，是不智也。不仁不智，無禮無義，人役也。人役而恥為役，由弓人而恥為弓、矢人而恥為矢也。如恥之，莫如為仁。仁者如射：射者正己而後發；發而不中，不怨勝己者，反求諸己而已矣。」	LY 4.1. vollständig (in manchen Ausgaben 知 statt 智) 子曰：「里仁爲美。擇不處仁，焉得智？」  Kongzi Jiayu 5.7 孔子曰：「里仁爲美，擇不處仁，焉得智？」夫仁者必怨然後行，行一不義，殺一無，雖以得高官大位，仁者不爲也。夫大仁者，愛近以及遠，及其有所不諧，則虧小仁以就大仁。大仁者，恩及四海；小仁者，止於妻子。妻子者，以其知營利，以婦人之恩撫之，飾其內情，雕畫其偽，孰知其非真？雖當時蒙榮，然士君子以爲大辱。故共工、驩兜、符里、鄧析，其智非無所識也，然而爲聖王所誅者，以無德而苟利也。豎刁、易牙毀體殺子以干利，卒爲賊於齊。故人臣不仁，篡弑之亂生，人臣而仁，國治主榮，明主察焉，宗廟大寧。夫人臣猶貴仁，況於人主乎？故桀、紂以不仁失天下，湯、武以積德有海土。是以聖王貴德而務行之。《孟子》曰：「推恩足以及四海，不推恩不足以保妻子，古人所以大過人者無他焉，善推其所有而已。」	LY-Zitat
2B2	《禮》曰：『父召無諾；君命召，不俟駕。』	LY 10.20 君命召，不俟駕行  Sowie Mengzi 5B7 萬章曰：「孔子『君命召，不俟駕而行』。然則孔子非與？」曰：「孔子當仕有官職，而以其官召之也。」	LY-Zitat
3A2	孟子曰：「不亦善乎！親喪固所自盡也。曾子曰：『生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮，可謂孝矣。』」	Zitat aus LY 2.5. Hier spricht allerdings Konfuzius, der Zusatz über die Pietät fehlt 孟懿子問孝。子曰：「無違。」樊遲御，子告之曰：「孟孫問孝於我，我對曰：『無違。』」樊遲曰：「何謂也？」子曰：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」	LY-Zitat
3A2	孔子曰：君薨，聽於冢宰，歆粥，面深墨，即位而哭，百官有司莫敢不哀，先之也。上有好者，下必有甚焉者矣。君子之德，風也；小人之德，草也。草上之風，必偃。是在世子。	LY 14.40 子張曰：「《書》云：『高宗諒陰，三年不言。』何謂也？」子曰：「何必高宗，古之人皆然。君薨，百官總己以聽於冢宰三年。」 LY 12.19 季康子問政於孔子曰：「如殺無道，以就有道，何如？」孔子對曰：	W LY-Zitat

3 Konfuzius-Parallelen im Mengzi

		<p>「子爲政，焉用殺？子欲善而民善矣。君子之德風，<b>小人之德草。草土之風，必偃。……</b></p> <p><i>Shuoyuan 7.2</i> 季孫問於孔子曰：「如殺無道，以就有道，何如？」孔子曰：「子爲政，焉用殺。子欲善而民善矣。君子之德風也，小人之德草也，草土之風必偃。」言明其化而已也……</p>	
3A4	<p>孔子曰：『<b>大哉，堯之爲君！惟天爲大，惟堯則之。蕩蕩乎民無能名焉！君哉舜也！巍巍乎有天下而不與焉！</b>』堯舜之治天下，豈無所用其心哉？亦不用於耕耳。</p>	<p>Kombination der LY 8.18 und 19. LY 8.18 子曰：「<b>巍巍乎</b>，舜禹之<b>有天下也</b>，<b>而不與焉。</b>」</p> <p>LY 8.19 子曰：「<b>大哉堯之爲君也</b>，巍巍乎，<b>唯天爲大，唯堯則之，蕩蕩乎，民無能名焉。</b>巍巍乎，其有成功也，煥乎，其有文章。」</p>	W LY- Zitat
3A4	<p>陳良，楚產也；悅周公、仲尼之道，北學於中國，北方之學者，未能或之先也。彼所謂豪杰之士也。</p>		
3A4	<p>昔者孔子沒，三年之外，門人治任將歸，入揖於子貢，相 而哭，皆失聲，然後歸。子貢反，筑室於場，獨居三年，然後歸。他日子夏、子張、子游以有若似聖人，欲以所事孔子事之，強曾子。曾子曰：『不可，江漢以濯之，秋陽以暴之，皜皜乎不可尙已。』</p>		A
3B1	<p>孟子曰：「昔齊景公田，招虞人以旌，不至，將殺之。『志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元。』孔子奚取焉？取非其招不往也。如不待其招而往，何哉？且夫枉尺而直尋者，以利言也。如以利，則枉尋直尺而利，亦可為與？」</p>	<p>Begebenheit aus dem <i>Zuozhuan Zhao</i>, 20 (ICS: 10.20.7) Hier kommentiert Konfuzius allerdings: 仲尼曰：「守道不如守官。」 Gleiche Stelle im <i>Mengzi 5B7</i>: 齊景公田，招虞人以旌，不至，將殺之。志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元。孔子奚取焉？取非其招不往也。……</p>	E
3B3	<p>傳曰：『孔子三月無君，則皇皇如也。出疆必載質。』</p>		
3B7	<p>陽貨欲見孔子而惡無禮，大夫有賜於士，不得受於其家，則往拜其門。陽貨矚孔子之亡也而饋孔子蒸豚，孔子亦矚其亡也而往拜之。當是時，陽貨先，豈得不見？曾子曰：『脅肩諂笑，病于下喙。』子路曰：『未同而言，觀其色赧赧然，非由之所知也。由是觀之，則君子之所養，可知已矣。』……</p>		A



3 Konfuzius-Parallelen im Mengzi

3B9	「世衰道微，邪說暴行有作。臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，作《春秋》。《春秋》，天子之事也。是故孔子曰：『知我者，其惟《春秋》乎！罪我者，其惟《春秋》乎！』聖王不作，諸侯放恣，處士橫議。楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊則歸墨。楊氏為我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。」		W
3B9	昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄、驅猛獸而百姓寧，孔子成《春秋》而亂臣賊子懼。《詩》云：『戎狄是膺，荊舒是懲；則莫我敢承。』無父無君，是周公所膺也。我亦欲正人心、息邪說、距詖行、放淫辭，以承三聖者。豈好辯哉？予不得已也。能言距楊墨者，聖人之徒也。」		
4A2	孔子曰：『道二，仁與不仁而已矣。』暴其民甚，則身弑國亡，不甚，則身危國削，名之曰『幽』、『厲』，雖孝子慈孫，百世不能改也。《詩》云：『殷鑒不遠，在夏後之世。』		W
4A7	孔子曰：『仁不可為眾也夫！國君好仁，天下無敵。』今也欲無敵於天下，而不以仁，是猶執熱而不以濯也。《詩》云：『誰能執熱，逝不以濯？』	Mengzi 7B4 孟子曰：「有人曰：『我善為陳，我善為戰。』大罪也。國君好仁，天下無敵焉。南面而征，北（夷）〔狄〕怨；東面而征，西夷怨，曰：『奚為後我？』武王之伐殷也，革車三百兩，虎賁三千人。王曰：『無畏！寧爾也，非敵百姓也。』若崩厥角稽首。征之為言正也，各欲正己也，焉用戰？……」	W
4A8	孔子曰：『小子聽之！清斯濯纓，濁斯濯足矣，自取之也。』		W
4A14	孟子曰：「求也，為季氏宰，無能改於其德，而賦粟倍他日。孔子曰：『求非我徒也，小子鳴鼓而攻之，可也。』」	LY 11.17 季氏富於周公，而求也為之聚斂而附益之。子曰：「非吾徒也。小子鳴鼓而攻之，可也。」	W
4B10	孟子曰：「仲尼不為己甚者。」		
4B18	徐子曰：「仲尼亟稱於水曰：『水哉！水哉！』何取於水也？」孟子曰：「源泉混混，不舍晝夜，盈科而後進，放乎四海；有本者如是，是之取爾。苟為無本，七、八月之間雨集，溝澮皆盈；其涸也，可立而待也。故聲聞過情，君子恥之。」	LY 9.17 子在川上曰：「逝者如斯夫！不舍晝夜。」	

3 Konfuzius-Parallelen im Mengzi

4B21	孟子曰：「王者之跡熄而《詩》亡，《詩》亡然後《春秋》作。晉之《乘》、楚之《梲杌》、魯之《春秋》，一也。其事則齊桓、晉文，其文則史。孔子曰：『其義則丘竊取之矣。』」		
4B22	孟子曰：「君子之澤，五世而斬；小人之澤，五世而斬。予未得為孔子徒也，予私淑諸人也。」		
4B29	禹、稷當平世，三過其門而不入，孔子賢之。顏子當亂世，居於陋巷，一簞食，一瓢飲，人不堪其憂，顏子不改其樂，孔子賢之。	LY 6.11 子曰：「賢哉，回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉，回也！」	LY-Zitat
5A4	咸丘蒙問曰：「語云：『盛德之士，君不得而臣，父不得而子。』舜南面而立，堯帥諸侯北面而朝之，瞽瞍亦北面而朝之。舜見瞽瞍，其容有蹙。孔子曰：『於斯時也，天下殆哉，岌岌乎！』不識此語，誠然乎哉？」孟子曰：「否，此非君子之言，齊東野人之語也。堯老而舜攝也，《堯典》曰：『二十有八載，放勳乃徂落，百姓如喪考妣。三年，四海遏密八音。』孔子曰：『天無二日，民無二王。』」		W
5A6	匹夫而有天下者，德必若舜禹，而又有天子薦之者；故仲尼不有天下。……		
5A6	孔子曰：『唐虞禪，夏後、殷、周繼，其義一也。』		W
5A8	萬章問曰：「或謂孔子於衛主癰疽，於齊主侍人瘠環，有諸乎？」 孟子曰：「否，不然也；好事者為之也。於衛主顏雝由。彌子之妻與子路之妻，兄弟也。彌子謂子路曰：『孔子主我，衛卿可得也。』子路以告。孔子曰：『有命。』孔子進以禮，退以義，得之、不得、曰『有命』。而主癰疽與侍人瘠環，是無義無命也。孔子不悅於魯衛，遭宋桓司馬，將要而殺之，微服而過宋。是時孔子當阬，主司城貞子，為陳侯周臣。吾聞觀近臣，以其所為主；觀遠臣，以其所主。若孔子主癰疽與侍人瘠環，何以為孔子？」		A
5B1	孔子之去齊，接淅而行。去魯，曰：『遲遲吾行也。』去父母國之道也。可以速而速，可以久而久，可以處而處，可以仕而仕，孔子也。」	Mengzi 2A2 可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速，孔子也。 Mengzi 7B17 孟子曰：「孔子之去魯，曰：『遲遲吾行也，去父母國之道也。』去齊，接淅而行，去他國之道也。……	W

3 Konfuzius-Parallelen im *Mengzi*

5B3	非惟小國之君為然也，雖大國之君亦有之。晉平公（之）於亥唐也，入云則入，坐云則坐，食云則食；雖蔬食菜羹，未嘗不飽，蓋不敢不飽也。然終於此而已矣。弗與共天位也，弗與治天職也，弗與食天祿也，士之尊賢者也，非王公（之）尊賢也。	LY 10.11 雖蔬食菜羹，（瓜）（必）祭，必齊如也。	LY-Zitat
5B4	孔子之仕於魯也，魯人獵較，孔子亦獵較。獵較猶可，而況受其賜乎？」曰：「然則孔子之仕也，非事道與？」曰：「事道也。」「事道奚獵較也？」曰：「孔子先簿正祭器，不以四方之食供簿正。」曰：「奚不去也？」曰：「為之兆也，兆足以行矣，而不行，而後去；是以未嘗有所終三年淹也。孔子有見行可之仕，有際可之仕，有公養之仕。於季桓子，見行可之仕也；於衛靈公，際可之仕也；於衛孝公，公養之仕也。」		A
5B5	孔子嘗為委吏矣，曰：『會計當而已矣。』嘗為乘田矣，曰：『牛羊茁壯，長而已矣。』		W
5B7	齊景公田，招虞人以旌；不至，將殺之。『志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元。』孔子奚取焉？取非其招不往也。」曰：「敢問招虞人何以？」曰：「以皮冠。庶人以旃，士以旗，大夫以旌。以大夫之招招虞人，虞人死不敢往；以士之招招庶人，庶人豈敢往哉？況乎以不賢人之招招賢人乎？欲見賢人而不以其道，猶欲其入而閉之門也。夫義，路也；禮，門也。惟君子能由是路，出入是門也。《詩》云：『周道如底，其直如矢；君子所履，小人所視。』」	<i>Mengzi</i> 3B1: 曰：「為其多聞也，則天子不召師，而況諸侯乎？為其賢也，則吾未聞欲見賢而召之也。繆公亟見於子思，曰：『古千乘之國以友士，何如？』子思不悅，曰：『古之人有言曰，事之云乎，豈曰友之云乎？』子思之不悅也，豈不曰，『以位，則子、君也；我、臣也；何敢與君友也？以德、則子事我者也，奚可以與我友？』千乘之君求與之友而不可得也，而況可召與？齊景公田，招虞人以旌，不至，將殺之。志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元。孔子奚取焉？取非其招不往也。	E
5B7	萬章曰：「孔子『君命召，不俟駕而行』。然則孔子非與？」曰：「孔子當仕有官職，而以其官召之也。」	LY 10.20 君命召，不俟駕行  kommt auch in <i>Mengzi</i> 2B2 vor. Hier als Zitat aus einem Ritentext: 《禮》曰：『父召無諾；君命召，不俟駕。』	LY-Zitat
6A6	《詩》曰：『天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。』孔子曰：『為此詩者，其知道乎！故有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。』」	<i>Mengzi</i> 2A4 《詩》云：『迨天之未陰雨，徹彼桑土，綢繆牖戶。今此下民，或敢侮予？』孔子曰：『為此詩者，其知道乎！能治其國家，誰敢侮之？』	W
6A8	孔子曰：『操則存，舍則亡。出入無時，莫知其鄉。』		W
6B3	孔子曰：『舜其至孝矣，五十而慕。』」		W

3 Konfuzius-Parallelen im Mengzi

6B6	孟子曰：「孔子為魯司寇，不用，從而祭，燔肉不至，不稅冕而行。不知者以為為肉也；其知者以為為無禮也。乃孔子則欲以微罪行，不欲為苟去。君子之所為，眾人固不識也。」		A
7A24	孟子曰：「孔子登東山而小魯，登太山而小天下，故觀於海者難為水，遊於聖人之門者難為言。觀水有術，必觀其瀾。日月有明，容光必照焉。流水之為物也，不盈科不行；君子之志於道也，不成章不達。」		A
7B17	孟子曰：「孔子之去魯，曰：『遲遲吾行也』，去父母國之道也。去齊，接淅而行，去他國之道也。」	Mengzi 5B1 「孔子之去齊，接淅而行；去魯，曰，『遲遲吾行也，去父母國之道也。』可以速而速，可以久而久，可以處而處，可以仕而仕，孔子也。.....	W
7B18	孟子曰：「君子之厄於陳蔡之間，無上下之交也。」貉稽曰：「稽大不理於口。」		
7B19	孟子曰：「無傷也。士憎茲多口。《詩》云：『憂心悄悄，慍于群小』，孔子也。『肆不殄厥慍，亦不隕厥問』，文王也。」		
7B37	孔子在陳，曰：『盍歸乎來！吾黨之士狂簡，進取不忘其初。』孔子在陳，何思魯之狂士？」孟子曰：「孔子『不得中道而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不為也。』孔子豈不欲中道哉？不可必得，故思其次也。」「敢問何如斯可謂狂矣？」曰：「如琴張、曾皙、牧皮者，孔子之所謂狂矣。」「何以謂之狂也？」曰：「其志嚶嚶然，曰：『古之人，古之人』，夷考其行而不掩焉者也。狂者又不可得；欲得不屑不潔之士而與之，是獯也。是又其次也。」	LY 13.21: 不得中行而與之，必也狂狷乎！狂者進取；狷者有所不為也	W LY-Zitat
7B37	「孔子曰：『過我門而不入我室，我不憾焉者，其惟鄉原乎！鄉原，德之賊也。』曰：何如斯可謂之鄉原矣？」曰：「何以是嚶嚶也？言不顧行，行不顧言，則曰：古之人古之人。行何為踽踽涼涼？生斯世也，為斯世也，善斯可矣。』闔然媚於世也者，是鄉原也。」萬子曰：「一鄉皆稱原人焉，無所往而不為原人；孔子以為德之賊，何哉？」曰：「非之無舉也，刺之無刺也；同乎流俗，合乎污世；居之似忠信，行之似廉潔；眾皆悅之；自以為是，而不可與入堯舜之道，故曰『德之賊也』。孔子曰：『惡似而非者：惡莠，恐其亂苗也；惡佞，恐其亂義也；惡利口，恐其亂信也；惡鄭聲，恐其亂樂也；惡紫，恐其亂朱也；惡鄉原，恐其亂德也。』君子反經而已矣。經正，則庶民興；庶民興，斯無邪慝矣。」	LY 17.13 子曰：「鄉原，德之賊也」  LY 17.18 子曰：「惡紫之奪朱也。惡鄭聲之亂雅樂也。惡利口之覆邦家者。」	LY-Zitat

### 3 Konfuzius-Parallelen im *Mengzi*

7B38	孟子曰：「由堯舜至於湯，五百有餘歲；若禹、皋陶，則見而知之；若湯，則聞而知之。由湯至於文王，五百有餘歲，若伊尹、萊朱，則見而知之；若文王，則聞而知之。由文王至於孔子，五百有餘歲，若太公望、散宜生，則見而知之；若孔子，則聞而知之。由孔子而來至於今，百有餘歲，去聖人之世若此其未遠也，近聖人之居若此其甚也，然而無有乎爾，則亦無有乎爾。」		
------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--	--

#### 4 Parallelstellen im Xunzi

1.3	吾嘗終日而思矣，不如須臾之所學也，吾嘗跂而望矣，不如登高之博見也。登高而招，臂非加長也，而見者遠；順風而呼，聲非加疾也，而聞者彰。假輿馬者，非利足也，而致千里；假舟楫者，非能水也，而絕江（河）〔海〕。	LY 15.31 子曰：「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思；無益，不如學也。」	LY-Zitat
1.9	古之學者爲己，今之學者爲人。君子之學也，以美其身；小人之學也，以爲禽犢。故不問而告謂之傲，問一而告二謂之囋。傲、囋，非也；君子如響矣。	LY 14.24 子曰：「古之學者爲己；今之學者爲人。」	LY-Zitat
5.1	蓋帝堯長，帝舜短；文王長，周公短；仲尼長，子弓短。..... .....長短、小大、美惡形相，豈論也哉！且徐偃王之狀，目可瞻馬；仲尼之狀，面如蒙俱；		
6.7	略法先王而不知其統，然而猶材劇志大，聞見雜博。案往舊造說，謂之五行，甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解。案飾其辭而祇敬之曰：此真先君子之言也。子思唱之，孟軻和之，世俗之溝猶沓儒，嚙嚙然不知其所非也，遂受而傳之，以爲仲尼、子游爲茲厚於後世，是則子思、孟軻之罪也.....		
6.8	若夫總方略，齊言行，壹統類，而群天下之英傑而告之以大古，教之以至順，奧窔之間，簞席之上，（斂）〔歛〕然聖王之文章具焉，佛然（乎）〔平〕世之俗起焉，（則）六說者不能入也，十二子者不能親也，無置錐之地，而王公不能與之爭名，在一大夫之位，則一君不能獨畜，一國不能獨容，成名況乎諸侯，莫不願以爲臣，是聖人之不得執者也，仲尼、子弓是也		
6.8	今夫仁人也，將何務哉？上則法舜、禹之制，下則法仲尼、子弓之義，以務息十二子之說，如是，則天下之害除，仁人之事畢，聖王之跡箸矣		
7.3	孔子曰：「巧而好度，必節；勇而好同，必勝；知而好謙，必賢。」	Kongzi Jiayu 15.19 孔子曰：「巧而好度必攻，勇而好問必勝，智而好謀必成。以愚者反之。是以非其人，告之弗聽；非其地，樹之弗生；得其人，如聚砂而雨之；非其人，如會響而鼓之。夫處重擅寵，專事賢，愚者之情	W

4 Parallelstellen im Xunzi

		<p>也。位高則危，任重則崩，可立而待。</p> <p><i>Shuoyuan 17.37</i> 孔子曰：「巧而好度必工，勇而好同必勝，知而好謀必成。愚者反是。」夫處重擅寵，專事 賢，愚者之情也。志驕傲而輕舊怨。是以（尊位）〔位尊〕則必危，任重則必崩，擅寵則必辱.....</p>	
8.2	<p>「仲尼將為魯司寇，沈猶氏不敢朝飲其羊，公慎氏出其妻，慎潰氏踰境而徙，魯之鬻牛馬者不豫賈，必蚤正以待之也。居於闕黨，闕黨之子弟罔不分，有親者取多，孝弟以化之也。儒者在本朝則美政，在下位則美俗，儒之為人下如是矣。」</p>	<p><i>Kongzi Jiayu 1.4</i> 初，魯之販羊有沈猶氏者，常朝飲其羊以詐市人；有公慎氏者，妻淫不制；有慎潰氏者，奢侈踰法；魯之鬻六畜者，飾之以儲價。及孔子之為政也，則沈猶氏不敢朝飲其羊；公慎氏出其妻；慎潰氏越境而徙。三月，則鬻牛馬者不儲價；賣羔豚者不加飾；男女行者別其塗；道不拾遺，男尚忠信，女尚貞順；四方客至於邑者，不求有司，皆如歸焉</p> <p><i>Xinxu 1.1</i> 孔子在州里，篤行孝道，居於闕黨，闕黨之子弟畋漁，分、有親者得多，孝以化之也。是以七十二子自遠方至，服從其德。魯有沈猶氏者，且飲羊飽之，以欺市人；公慎氏有妻而淫；慎潰氏奢侈驕佚；魯市之鬻牛馬者善豫賈。孔子將為魯司寇，沈猶氏不敢朝飲其羊，公慎氏出其妻，慎潰氏踰境而徙，魯之鬻馬牛不豫賈，布正以待之也；既為司寇，季孟墮（郡）〔郈〕費之城，齊人歸所侵魯之地，由積正之所致也。故曰：「其身正，不令而行。」</p> <p><i>Xinxu 5.10</i> 秦昭王問孫卿曰：「儒無益於人之國。」孫卿曰：「儒者法先王，隆禮義，謹乎臣子，而能致貴其上者也。人主用之，則進在本朝；置而不用，則退編百姓而敵，必為順下矣。雖窮困凍餒，必不以邪道為食。無置錐之地，而明於持社稷之大計。叫呼而莫之能應，然而通乎裁萬物養百姓之經紀。勢在人上，則王公之才也；在人下，則社稷之臣，國君之寶也。雖隱於窮閭漏屋，人莫不貴之，道誠存也。仲尼為魯司寇，沈猶氏不敢朝飲其羊，公慎氏出其妻，慎潰氏踰境而走，魯之鬻牛馬不豫賈，布正以待之也。居於闕黨，闕黨之子弟罔畧，分、有親者取多，孝悌以化之也。儒者在本朝，則美政；在下位，則美俗。儒之為人下如是矣。」</p>	

4 Parallelstellen im Xunzi

8.8	客有道曰：「孔子曰：『周公其盛乎！身貴而愈恭，家富而愈儉，勝敵而愈戒。』」應之曰：「是殆非周公之行，非孔子之言也。」		
8.9	是大儒之稽也。其窮也，俗儒笑之；其通也，英傑化之，嵬瑣逃之，邪說畏之，眾人愧之。通則一天下，窮則獨立貴名，天不能死，地不能埋，桀、跖之世不能汙，非大儒莫之能立，仲尼、子弓是也		
9.4	孔子曰：「大節是也，小節是也，上君也。大節是也，小節非也，一出焉，一入焉，中君也。大節非也，小節雖是也，吾無觀其餘矣。……		W
9.15	故天地生君子，君子理天地。君子者、天地之參也，萬物之總也，民之父母也。無君子，則天地不理，禮義無統，上無君師，下無父子、夫婦，是之謂至亂。君臣、父子、兄弟、夫婦，始則終，終則始，與天地同理，與萬世同久，夫是之謂大本。故喪祭、朝聘、（師旅）一也，貴賤、殺生、與奪一也，君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟一也，農農、士士、工工、商商一也。	LY 12.11 齊景公問政於孔子。孔子對曰：「君，君；臣，臣；父，父；子，子。」公曰：「善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸？」	LY-Zitat
11.1b	仲尼無置錘之地，誠義乎志意，加義乎身行，箬之言語，濟之日，不隱乎天下，名垂乎後世。今亦以天下之顯諸侯誠義乎志意，加義乎法則度量，箬之以政事，案申重之以貴賤殺生，使曩然終始猶一也；如是，則夫名聲之部發於天地之間也，豈不如日月雷霆然矣哉！故曰：以國齊義，一日而白，湯、武是也。		
11.9c	故孔子曰：「知者之知，固以多矣，有以守少，能無察乎！愚者之知，固以少矣，有以守多，能無狂乎！」此之謂也。		W
11.12	亂世不然：汙漫、突盜以先之，權謀傾覆以示之，俳優、侏儒、婦女之請謁以悖之，使愚詔知，使不肖臨賢，生民則致貧隘，使民則慕勞苦。是故百姓賤之如，惡之如鬼，日欲司閒而相與投藉之，去遂之。卒有寇難之事，又望百姓之爲己死，不可得也，說無以取之焉。孔子曰：「審吾所以適人，（適）人之所以來我也。」此之謂也。		W
18.7	故孔子曰：「天下有道，盜其先變乎！」		W



4 Parallelstellen im Xunzi

20.5	〔孔子曰〕：「吾觀於鄉，而知王道之易易也。」... 故曰：「吾觀於鄉，而知王道之易易也。」	<p>Im <i>Xunzi</i> wird der Satz nicht in allen Ausgaben Konfuzius zugeschrieben, allerdings im <i>Liji</i> und <i>Kongzi Jiayu</i>. Vgl. auch <i>Xunzi</i>; <i>ICS</i>: 101 n.3</p> <p><i>Liji</i> 46.6 孔子曰：「吾觀於鄉，而知王道之易易也。」</p> <p><i>Kongzi Jiayu</i> 28.2 孔子曰：「吾觀於鄉，而知王道之易易也。主人親速賓及介，而眾賓皆從之，至於正門之外，主人拜賓及介，而眾賓自入，貴賤之義別矣。三揖至於階，三讓，以賓升，拜至，獻、酬辭讓之節繁；及介升，則省矣。至于眾賓，升而受爵、坐祭、立飲，不酢而降，降殺之義辨矣。工入，升歌三終，主人獻賓；笙入三終，主人又獻之。間歌三終，合樂三闋，工告「樂備」而遂出。一人揚觶，乃立司正焉，知其能和樂而不流也。賓酬主人，主人酬介，介酬眾賓，少長以齒，終於沃、洗者焉，知其能弟長而無遺矣。降，脫履升座，脩爵無算。飲酒之節，盱不廢朝，暮不廢夕。賓出，主人迎送，節文終遂焉，知其能安燕而不亂也。貴賤既明，降殺既辨，和樂而不流，弟長而無遺，安燕而不亂。此五者，足以正身安國矣。彼國安而天下安矣。故曰：吾觀於鄉，而知王道之易易也。」</p>	
21.4	孔子仁知且不蔽，故學亂術足以爲先王者也。一家得周道，舉而用之，不蔽於成積也。故德與周公齊，名與三王並，此不蔽之福也。		
25.11	世之愚，惡大儒，逆斥不通孔子拘，		
26.6	天下不治，請陳侷詩：天地易位，四時易鄉。列星隕墜，且暮晦盲。幽（晦）〔闇〕登昭，日月下藏。公正無私，（反見）〔見謂〕從（攢）〔橫〕，志愛公利，重樓 堂，無私罪人，斂革（二）〔戒〕兵。道德純備，讒口將將。仁人細約，赦暴擅強，天下幽險，恐失世英。螭龍爲蝮蜓，鷓鴣爲鳳皇。比干見刳，孔子拘匡。昭昭乎其知之明也，郁郁乎其遇時之不祥也。拂乎其欲禮義之大行也，闇乎天下之晦盲也。皓天不復，憂無疆也。千歲必反，古之常也。弟子勉學，天不忘也。聖人共手，時幾將矣。與愚以疑，願聞反辭。其《小歌》也：「念彼遠方，何其塞矣！仁人詘約，暴人衍矣。忠臣危殆，讒人服矣。.....」		

4 Parallelstellen im Xunzi

27.4	諸侯召其臣，臣不俟駕，顛倒衣裳而走，禮也。	LY 10.20 君命召，不俟駕行矣。	LY- Zitat
27.91	子貢問於孔子曰：「賜倦於學矣，願息事君。」孔子曰：「《詩》云：『溫恭朝夕，執事有恪。』事君難，事君焉可息哉！」「然則賜願息事親。」孔子曰：「《詩》云：『孝子不匱，永錫爾類。』事親難，事親焉可息哉！」「然則賜願息於妻子。」孔子曰：「《詩》云：『刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。』妻子難，妻子焉可息哉！」「然則賜願息於朋友。」孔子曰：「《詩》云：『朋友攸攝，攝以威儀。』朋友難，朋友焉可息哉！」「然則賜願息耕。」孔子曰：「《詩》云：『晝爾于茅，宵爾索綯。亟其乘屋，其始播百穀。』耕難，耕焉可息哉！」「然則賜無息者乎？」孔子曰：「望其墮，皋如也，如也，高如也，此則知所息矣。」子貢曰：「大哉死乎！君子息焉，小人休焉。」	HSWZ 8.24 孔子燕居，子貢攝齊而前曰：「弟子事夫子有年矣，手竭而智罷，倦於學問，不能進，請一休焉。」孔子曰：「賜也欲焉休乎？」曰：「賜欲休於事君。」孔子曰：「《詩》云：『夙夜匪懈，以事一人。』為之若此其不易也，若之何其休也！」曰：「賜欲休於事父母。」孔子曰：「《詩》云：『孝子不匱，永錫爾類。』為之若此其不易也，如之何其休也！」曰：「賜欲休於事兄弟。」孔子曰：「《詩》云：『妻子好合，如鼓瑟琴。兄弟既翕，和樂且耽。』為之若此其不易也，如之何其休也！」  Kongzi Jiayu 22.1 子貢問於孔子曰：「賜倦於學，困於道矣。願息（而）〔於〕事君，可乎？」孔子曰：「《詩》云：『溫恭朝夕，執事有恪。』事君之難也。焉可息哉？」曰：「然則賜願息（而）〔於〕事親。」孔子曰：「《詩》云：『孝子不匱，永錫爾類。』事親之難也。焉可以息哉？」曰：「然則賜請願息於妻子。」孔子曰：「《詩》云：『刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。』妻子之難也。焉可以息哉？」曰：「然則賜願息於朋友。」孔子曰：「《詩》云：『朋友攸攝，攝以威儀。』朋友之難也。焉可以息哉？」曰：「然則賜願息於耕矣。」孔子曰：「《詩》云：『晝爾于茅，宵爾索綯，亟其乘屋，其始播百穀。』耕之難也。焉可以息哉？」曰：「然則賜將無所息者也？」孔子曰：「有焉。自望其廣，則舉如也；視其高，則填如也；察其從，則隔如也。此其所以息也矣。」子貢曰：「大哉乎死也！君子息焉！小人休焉！大哉乎死也！.....」	LG
27.112	虞舜、孝己孝而親不愛，比干、子胥忠而君不用，仲尼、顏淵知而窮於世。		
28.1	孔子觀於魯桓公之廟，有欹器焉。孔子問於守廟者曰：「此為何器？」守廟者曰：「此蓋為宥坐之器。」孔子曰：「吾聞宥坐之器者，虛則欹，中則正，滿則覆。」孔子顧謂弟子曰：「注水焉！」弟子挹水而注之，中而正，滿而覆，虛而欹。孔子喟然而歎曰：	HSWZ 3.30 孔子觀於周廟，有欹器焉。孔子問於守廟者曰：「此謂何器也？」對曰：「此蓋為宥座之器。」孔子曰：「聞宥座〔之〕器，滿則覆，虛則欹，中則正，有之乎？」對曰：「然。」孔子使子路取水試之，滿	A

4 Parallelstellen im Xunzi

	<p>「吁！惡有滿而不覆者哉！」子路曰：「敢問持滿有道乎？」孔子曰：「聰明聖知，守之以愚；功被天下，守之以讓；勇力撫世，守之以怯；富有四海，守之以謙。此所謂挹而損之之道也。..</p>	<p>則覆，中則正，虛則敬。孔子喟然而嘆曰：「嗚呼！惡有滿而不覆者哉！」子路曰：「敢問持滿有道乎？」孔子曰：「持滿之道，抑而損之。」子路曰：「損之有道乎？」孔子曰：「德行寬裕者，守之以恭。土地廣大者，守之以儉。祿位尊盛者，守之以卑。人眾兵強者，守之以畏。聰明睿智，守之以愚。博聞強記者，守之以淺。夫是之謂抑而損之。」《詩》曰：「湯降不遲，聖敬日躋。」</p> <p><b>Kongzi Jiayu 9.4</b> 孔子觀於魯桓公之廟，有敬器焉。夫子問於守廟者曰：「此謂何器？」對曰：「此蓋為宥坐之器。」孔子曰：「吾聞宥坐之器，虛則敬，中則正，滿則覆。明君以為至誠，故常置之於坐側。」顧謂弟子曰：「試注水焉。」乃注之水，中則正，滿則覆。夫子喟然歎曰：「嗚呼！夫物惡有滿而不覆〔者〕哉！」子路進曰：「敢問持滿有道乎？」子曰：「聰明叡智，守之以愚；功被天下，守之以讓；勇力振世，守之以怯；富有四海，守之以謙。此所謂損之又損之之道也。」</p> <p><b>Shuoyuan 10.4</b> 孔子觀於周廟，（而）有敬器焉。孔子問守廟者曰：「此為何器？」對曰：「蓋為右坐之器。」孔子曰：「吾聞右坐之器，滿則覆，虛則敬，中則正，有之乎？」對曰：「然。」孔子使子路取水而試之，滿則覆。中則正，虛則敬。孔子喟然歎曰：「嗚呼！惡有滿而不覆者哉！」子路曰：「敢問持滿有道乎？」孔子曰：「持滿之道，挹而損之。」子路曰：「損之有道乎？」孔子曰：「高而能下，滿而能虛，富而能儉，貴而能卑，智而能愚，勇而能怯，辯而能訥，博而能淺，明而能闇，是謂損而不極。能行此道，唯至德者及之。《易》曰：『不損而益之。』故損自損而終故益。」</p>	
28.2	<p>孔子為魯攝相，朝七日而誅少正卯。門人進問曰：「夫少正卯、魯之聞人也，夫子為政而始誅之，得無失乎？」孔子曰：「居！吾語汝其故。人有惡者五，而盜竊不與焉：一曰心違而險，二曰行辟而堅，三曰言僞而辯，四曰記醜而博，五曰順非而澤。此五者有一於人，則不得免於君子之誅，而少正卯兼有之。故居處足以聚徒成群，言談足以飾邪營眾，強足以反是獨立，此小人之桀雄也，不可不誅也。是以湯誅尹諧，文王誅潘止，周公誅管叔，太公誅華仕，管仲誅付里乙，子產誅鄧析、史付，此七子者，皆異世同心，不可不誅也。《詩》曰：『憂心悄悄，慍于群小。』小人成群，斯足憂矣。」</p>	<p><b>Kongzi Jiayu 2.1</b> 孔子為魯司寇，攝行相事，有喜色。仲由問曰：「由聞君子禍至不懼，福至不喜。今夫子得位而喜，何也？」孔子曰：「然！有是言也。不曰樂以貴下人乎？」於是朝政七日而誅亂政大夫少正卯，戮之於兩觀之下，尸於朝三日。子貢進曰：「夫少正卯、魯之聞人也。今夫子為政而始誅之，或者為失乎？」孔子曰：「居！吾語女以其故。天下有大惡者五，而竊盜不與焉。一曰心逆而險，二曰行辟而堅，三曰言僞而辯，四曰記醜而博，五曰順非而澤。此五者，有一於人，則不免君子之誅，而少正卯皆兼有之。其居處足以聚徒成黨，其談說足以飾 營眾，其強禦足以返是獨立；此乃人之姦雄者也，不可以不除。夫殷湯誅尹諧，文王誅潘正，周公誅管蔡，太公誅華士，管仲誅</p>	LG

4 Parallelstellen im Xunzi

		<p>付乙，子產誅史何，凡此七子〔者〕皆異世而同誅者，以七子異世而同惡，故不可赦也。《詩》云：『憂心悄悄，慍于群小。』小人成群，斯足憂矣。</p> <p><i>Shuoyuan 15.26</i> 孔子爲魯司寇，七日而誅少正卯於東觀之下，門人聞之趨而進，至者不言，其意皆一也。子貢後至，趨而進曰：「夫少正卯者，魯國之聞人（矣）〔也〕，夫子始爲政，何以先誅之？」孔子曰：「賜也，非爾所及也。夫王者之誅有五，而盜竊不與焉：一曰心辨而險，二曰言僞而辯，三曰行辟而堅，四曰志愚而博，五曰順非而澤。此五者皆有辨知聰達之名，而非其真也。苟行以僞，則其知足以移眾，強足以獨立，此姦人之雄也，不可不誅。夫有五者之一，則不免於誅，今少正卯兼〔有〕之，是以先誅之也。昔者湯誅蠋沐，太公誅潘趾，管仲誅史附里，子產誅鄧析，此五子〔者〕未有不誅也。所謂誅之者非爲其晝則攻盜，暮則穿窬也，皆傾覆之徒也。此固君子之所疑，愚者之所惑也。《詩》云：『憂心悄悄，慍于群小。』此之謂矣。</p>	
28.3	<p>孔子爲魯司寇，有父子訟者，孔子拘之，三月不別也。其父請止，孔子舍之。季孫聞之不說，曰：「是老也欺予，語予曰：『爲國家必以孝。』今殺一人以戮不孝，又舍之。」冉子以告。孔子爲魯攝相慨然歎曰：「嗚呼！上失之，下殺之，其可乎！不教其民而聽其訟，殺不辜也。三軍大敗，不可斬也；獄犴不治，不可刑也，罪不在民故也。〔今〕媮令謹誅、賊也，（今）〔生也〕有時，斂也無時，暴也；不教而責成功、虐也。已此三者，然後刑可即也。《書》曰：『義刑義殺，勿庸以即，予維曰未有順事。』言先教也。」</p>	<p><i>HSWZ 3.22</i> 《傳》曰：魯父子訟者，康子欲殺之。孔子曰：「未可殺也。夫民父子訟之爲不義久矣，是則上失其道。上有道，是人亡矣。」訟者聞之，請無訟。康子曰：「治民以孝。殺一不義以僂不孝，不亦可乎？」孔子曰：「否。不教而聽其獄，殺不辜也。三軍大敗，不可誅也。獄讞不治，不可刑也。上陳之教而先服之，則百姓從風矣。（邪）〔躬〕行不從，然後俟之以刑，則民知罪矣。夫一仞之墻，民不能踰，百仞之山，童子登遊焉，凌遲故也。今其仁義之陵遲久矣，能謂民無踰乎？《詩》曰：『俾民不迷。』昔之君子，道其百姓不使迷，是以威厲而〔不試〕，刑措〔而〕不用也。故形其仁義，謹其教道，使民目 焉而見之，使民耳 焉而聞之，使民心 焉而知之，則道不迷而民志不惑矣。《詩》曰：『示我顯德行。』故道義不易，民不由也。禮樂不明，民不見也。</p> <p><i>Kongzi Jiayu 2.2</i> 孔子爲魯大司寇。有父子訟者，夫子同狴執之，三月不別，其父請止，夫子赦之焉。季孫聞之，不說，曰：「司寇欺余，曩告余曰：〔爲〕國家必先以孝。余今戮一不孝以教民孝，不亦可乎？而又赦〔之〕，何哉？」冉有以告孔子，孔子喟然歎曰：「嗚呼！上失其道</p>	LG

4 Parallelstellen im Xunzi

		<p>而殺其下，非理也；不教以孝而聽其獄，是殺不辜〔也〕；三軍大敗，不可斬也；獄犴不治，不可刑也。何者？上教之不行，罪不在民故也。夫慢令謹誅，賊也；徵斂無時，也；不試則成，虐也。故無此三者，然後刑可即也。《書》云：『義刑義殺，勿庸以即汝心，惟曰未有慎事。』言必教而刑也。</p> <p><i>Shuoyuan 7.11</i> 魯有父子訟者，康子曰：「殺之。」孔子曰：「未可殺也。夫民不知子父訟之〔爲〕不善者久矣！是則上過也，上有道，是人亡矣。」康子曰：「夫治民以孝爲本，今殺一人以戮不孝，不亦可乎？」孔子曰：「不孝而誅之，是虐殺不辜也。三軍大敗，不可誅也；獄訟不治，不可刑也。上陳之教而先服之，則百姓從風矣。躬行不從，而后俟之以刑，則民知罪矣。夫一仞之牆，民不能踰；百仞之山，童子升而遊焉，凌遲故也。今是仁義之凌遲久矣！能謂民弗踰乎？《詩》曰：『俾民不迷。』昔者，君子導其百姓不使迷，是以威厲而不至，刑錯而不用也。」於是訟者聞之，乃請無訟</p>	
28.5	<p>孔子觀於東流之水，子貢問於孔子曰：「君子之所以見大水必觀焉者，是何〔也〕？」孔子曰：「夫水、（大）與諸生而無爲也，似德；其流也埤下裾拘，必循其理，似義；其洸洸乎不涸盡，似道；若有決行之，其應佚若聲響，其赴百仞之谷不懼，似勇；主量必平，似法；盈不求概，似正；淖約微達，似察；以出以入，以就鮮絜，似善化；其萬（折）〔折〕也必東，似志。是故君子見大水必觀焉。</p>	<p><i>Dadai Liji 7.3</i> 子貢曰：「君子見大川必觀，何也？」孔子曰：「夫水者，君子比德焉。偏與之而無私，似德；所及者生，所不及者死，似仁；其流行痺下裾句，皆循其理，似義；其赴百仞之谿，不疑，似勇；淺者流行，深淵不測，似智；弱約危通，似察；受惡不讓，似貞；苞裹不清（似）〔以〕入，鮮潔以出，（以）〔似〕善化；必出，量必平，似正；盈不求概，似厲；折必以東西，似意；是以見大川必觀焉。」</p> <p><i>Kongzi Jiayu 9.5</i> 孔子觀於東流之水，子貢問曰：「君子所〔以〕見大水必觀焉，何也？」孔子（對）曰：「以其不息，且與諸生而不爲也。夫水有似乎德，其流也，則卑下裾拘必循其理，此似義；浩浩乎無屈盡之期，此似道；流行赴百仞之谿而不懼，此似勇；至量必平之，此似法；盛而不求概，此似正；淖約微達，此似察；發源必東，此似志；以出以入，萬物就此化絜，此似善化也。水之德有若此，是故君子見〔大水〕必觀焉。</p> <p><i>Shuoyuan 17.46</i> 子貢問曰：「君子見大水必觀焉，何也？」孔子曰：「夫水者君子比德焉，遍予而無私，似德；所及者生，似仁；其流卑下句裾，皆循其理，似義；淺者流行，深者不測，似智；其赴百仞之谷不疑，似勇；</p>	LG

4 Parallelstellen im Xunzi

		(綿)〔綽〕弱而微達，似察；受惡不讓，似包蒙；不清以入，鮮潔以出，似善化；(至)〔主〕量必平，似正；盈不求概，似度；其萬折必東，似意。是以君子見大水觀焉爾也。	
28.6	孔子曰：「吾有恥也，吾有鄙也，吾有殆也：幼不能強學，老無以教之，吾恥之。去其故鄉，事君而達，卒遇故人，曾無舊言，吾鄙之。與小人處者，吾殆之也。」	<i>Kongzi Jiayu 9.7</i> 孔子曰：「吾有所恥，有所鄙，有所殆。夫幼而不能強學，老而無以教，吾恥之；去其鄉，事君而達，卒遇故人，曾無舊言，吾鄙之；與小人處而不能親賢，吾殆之。」	W
28.7	孔子曰：「如埴而進，吾與之；如丘而止，吾已矣。」		W
28.8	孔子南適楚，厄於陳、蔡之間，七日不火食，藜羹不糝，弟子皆有飢色。子路進問之，曰：「由聞之：為善者天報之以福，為不善者天報之以禍。今夫子累德、積義、懷美，行之日久矣，奚居之隱也？」孔子曰：「由不識，吾語汝。汝以知者為必用邪？王子比干不見剖心乎！女以忠者為必用邪？關龍逢不見刑乎！女以諫者為必用邪？吳子胥不磔姑蘇東門外乎！夫遇、不遇者，時也；賢、不肖者，材也。君子博學、深謀不遇時者多矣。由是觀之，不遇世者眾矣，何獨丘也哉！」且夫芷蘭生於深林，非以無人而不芳。君子之學，非為通也；為窮而不困，憂而意不衰也，知禍福終始而心不惑也。夫賢、不肖者，材也；為、不為者，人也；遇、不遇者，時也；死生者，命也。今有其人不遇其時，雖賢、其能行乎？苟遇其時，何難之有？故君子博學、深謀、修身、端行以俟其時。孔子曰：「由！居！吾語汝，昔晉公子重耳霸心生於曹，越王勾踐霸心生於會稽，齊桓公小白霸心生於莒。故居不隱者思不遠，身不佚者志不廣。女庸安知吾不得之桑落之下乎哉」	<i>HSWZ 7.6</i> 孔子困於陳蔡之間，即三經之席，七日不食，藜羹不糝，弟子有飢色，讀《書》習禮樂不休。子路進諫曰：「為善者，天報之以福。為不善者，天報之以禍。今夫子積德累仁，為善久矣。意者〈當遣〉〔尙有遣〕行乎，奚居之隱也？」孔子曰：「由來！汝小人也，未講於論也。居，吾語汝。子以知者為無罪乎，則王子比干何為剖心而死？子以義者為聽乎，則伍子胥何為抉目而懸〔於〕吳東門？子以廉者為用乎，則伯夷叔齊何為餓於首陽之山？子以忠者為用乎，則鮑叔何為而不用？葉公子高終身不仕，鮑焦抱木而泣，子推登山而燔？故君子博學深謀，不遇時者眾矣。豈獨丘哉？賢不肖者材也。遇不遇者時也。今無有時，賢安所用哉？故虞舜耕於歷山之陽，立為天子，〔則〕其遇堯也。傳說負土而版築，以為大夫，其遇武丁也。伊尹故有莘氏僮也，負鼎操俎調五味，而立為相，其遇湯也。呂望行年五十，賣食〔於〕棘津，〔行〕年七十，屠於朝歌，九十乃為天子師，則〔其〕遇文王也。管夷吾束縛，自檻車〔中〕，以為仲父，則〔其〕遇齊桓公也，百里奚自賣五羊之皮，為秦伯牧牛，舉為大夫，則〔其〕遇秦繆公也。虞丘〔名聞〕於天下，以為令尹，讓於孫叔敖，則〔其〕遇楚莊王也。伍子胥前功多，後戮死，非〔其〕知有盛衰也，前遇闔閭，後遇夫差也。夫驥罷鹽車，此非無形容也，莫知之也。使驥不得伯樂，安得千里之足？造父亦無千里之手矣。夫蘭茝身於茂林之中，深山之間，人莫見之故不芬。夫學者非為通也。為窮而不困，憂而志不衰，先知禍福之終始，而心無惑焉。故聖人隱居深念，獨聞獨見。夫舜亦賢聖矣，南面而治天下，惟其遇堯也。使舜居	LG

		<p>桀紂之世，能自免於刑戮之中，則爲善矣，亦何位之有？桀殺關龍（逢）〔逢〕，紂殺王子比干，當此之時，豈關龍（逢）〔逢〕無知，而王子比干不慧乎哉？此皆不遇時也。故君子務學，脩身端行而須其時者也。子無惑焉。」《詩》曰：「鶴鳴九皋，聲聞于天。」</p> <p><i>Shuoyuan 17.17</i></p> <p>孔子困於陳蔡之間，居環堵之內，席三經之席，七日不食，藜羹不糝，弟子皆有飢色，讀《詩》、《書》，治禮〔樂〕不休。子路進諫曰：「凡人爲善者，天報以福；爲不善者，天報以禍。今先生積德行為善久矣，意者尙有遺行乎，奚居〔之〕隱也？」孔子曰：「由來，汝不知，坐，吾語汝。子以夫知者爲無不知乎，則王子比干何爲剖心而死？〔子〕以諫者爲必聽耶，〔則〕伍子胥何爲抉目於吳東門？子以廉者爲必用乎，〔則〕伯夷、叔齊何爲餓死於首陽山之下？子以忠者爲必用乎，則鮑莊何爲而肉枯，荆公子高終身不顯，鮑焦抱木而立枯，介子推登山焚死？故夫君子博學深謀、不遇時者衆矣，豈獨丘哉！賢不肖者，才也；爲不爲者，人也；遇不遇者，時也；死生者，命也。有其才不遇其時，雖才不用，苟遇其時，何難之有？故舜耕歷山而陶於河畔，立爲天子，則其遇堯也；傳說負壤土，釋板築而立〔爲大夫〕佐天子，則其遇武丁也；伊尹，〔故〕有莘氏媵臣也，負鼎俎，調五味而〔立爲相〕佐天子，則其遇成湯也；呂望行年五十，賣食於棘津，行年七十，屠牛朝歌，行年九十，爲天子師，則其遇文王也；管夷吾束縛膠目，居檻車中，自車中起〔以〕爲仲父，則其遇齊桓公也；百里奚自賣取五羊〔之〕皮，〔爲〕伯氏牧羊，〔舉〕以爲卿大夫，則其遇秦穆公也；沈尹名聞天下，以爲令尹，而讓孫叔敖，則其遇楚莊王也；伍子胥前多功，後戮死，非其智益衰也，前遇闔廬，後遇夫差也。夫驥厄罷鹽車，非無驥狀也，（夫）世莫能知也。使驥得王良、造父，驥無千里之足乎？〔夫〕芝蘭生深林，非爲無人而不香。故學者，非爲通也，爲窮而不困也，憂〔而志〕不衰也，此〔先〕知禍福之始而心不惑也。聖人之深念獨知獨見，舜亦賢聖矣，南面〔而〕治天下，唯其遇堯也。使舜居桀紂之世，能自免〔於〕刑戮固可也，又何官〔之〕得治乎？夫桀殺關龍逢而紂殺王子比干，當是〔之〕時，豈關龍逢無知而比干無惠哉！此桀紂無道之世然也。故君子疾學，脩身端行，以須其時也。</p>	
--	--	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--

4 Parallelstellen im Xunzi

28.9	<p>子貢觀於魯廟之北堂，出而問於孔子曰：「鄉者，賜觀於太廟之北堂，吾亦未輟，還復瞻被（九）〔北〕蓋，皆（繼）〔 〕，被有說邪？匠過絕邪？」孔子曰：「太廟之堂，亦（常）〔嘗〕有說。官致良工，因麗節文，非無良材也，蓋曰貴文也。」</p>	<p><i>Kongzi Jiayu 9.6</i>          子貢觀於魯廟之北堂，出而問於孔子曰：「向也，賜觀於太廟之〔北〕堂，未既，輟，還瞻北蓋，皆斷焉。彼將有說邪？匠之過也。」孔子曰：「太廟之堂，官致良工之匠，匠致良材，盡其工巧，蓋貴久矣，尚有說也。.....</p>	LG
29.3	<p>魯哀公問於孔子曰：「子從父命，孝乎？臣從君命，貞乎？」三問，孔子不對。孔子趨出，以語子貢曰：「鄉者，君問丘也，曰：『子從父命，孝乎？臣從君命，貞乎？』三問而丘不對，賜以爲何如？」子貢曰：「子從父命，孝矣；臣從君命，貞矣，夫子有奚對焉？」孔子曰：「小人哉！賜不識也。昔萬乘之國有爭臣四人，則封疆不削；千乘之國有爭臣三人，則社稷不危；百乘之家有爭臣二人，則宗廟不毀。父有爭子，不行無禮；士有爭友，不爲不義。故子從父，奚子孝？臣從君，奚臣貞？審其所以從之之謂孝、之謂貞也。」</p>	<p><i>Kongzi Jiayu 9.9</i>          子貢問於孔子曰：「子從父命，孝乎；臣從君命，貞乎；奚疑焉？」孔子曰：「鄙哉賜！汝不識也。昔者明王萬乘之國，有爭臣七人，則主無過舉；千乘之國，有爭臣五人，則社稷不危也；百乘之家，有爭臣三人，則祿位不替；父有爭子，不陷無禮；士有爭友，不行不義。故子從父命，奚詎爲孝？臣從君命，奚詎爲貞？夫能審其所從、之謂孝、之謂貞矣。.....</p>	HG
29.4	<p>子路問於孔子曰：「有人於此，夙興夜寐，耕耘樹藝，手足胼胝以養其親，然而無孝之名，何也？」孔子曰：「意者身不敬與？辭不遜與？色不順與？古之人有言曰：『衣與，繆與，不女聊。』今夙興夜寐，耕耘樹藝，手足胼胝以養其親，無此三者，則何（以）爲而無孝之名也，〔意者所友非仁人邪？〕」孔子曰：「由，志之，吾語汝：雖有國士之力，不能自舉其身，非無力也，勢不可也。故入而行不脩，身之罪也；出而名不章，友之過也。故君子入則篤行，出則友賢，何爲而無孝之名也？」</p>	<p><i>HSWZ 9.4</i>          子路曰：「有人於斯，夙興夜寐，手足胼胝而面目黧黑，樹藝五穀以事其親，而無孝子之名者，何也？」孔子曰：「吾意者身未敬邪？色不順邪？辭不遜邪？古〔之〕人有言曰：『衣歟食歟，曾不爾即。』子勞以事其親，無此三者〔之闕〕，何爲無孝之名？意者所友非仁人邪？坐，〔吾〕語汝。雖有國士之力，不能自舉其身。非無力也，勢不便也。是以君子入則篤孝，出則友賢，何爲其無孝子之名〔乎？〕？」《詩》曰：「父母孔邇。」</p> <p><i>Kongzi Jiayu 22.3</i>          子路問於孔子曰：「有人於此，夙興夜寐，耕耘樹藝；手足胼胝，以養其親。然而名不稱孝，何也？」孔子曰：「意者身不敬與？辭不順與？色不悅與？古之人有言曰：『人與己與不汝欺。』今盡力養親，而無三者之闕，何謂無孝之名乎？」孔子曰：「由！汝志之，吾語汝。雖有國士之力，而不能自舉其身，非力之少〔也〕，勢不可（矣）〔也〕。夫內行不脩，身之罪也；行脩而名不彰，友之罪也；行脩而名自立。故君子入則篤行，出則交賢，何爲無孝〔之〕名乎？」</p>	LG



4 Parallelstellen im Xunzi

29.5	<p>子路問於孔子曰：「魯大夫練而床，禮邪？」孔子曰：「吾不知也。」子路出，謂子貢曰：「吾以夫子爲無所不知，夫子徒有所不知。」子貢曰：「女何問哉？」子路曰：「由問魯大夫練而床，禮邪？夫子曰：『吾不知也。』」子貢曰：「吾將爲汝問之。」子貢問曰：「練而床，禮邪？」孔子曰：「非禮也。」子貢出，謂子路曰：「女謂夫子爲有所不知乎？夫子徒無所不知，汝問非也。禮、居是邑不非其大夫。」</p>	<p><i>Kongzi Jiayu</i> 43.14          子路問於孔子曰：「魯大夫練而杖，禮與？」孔子曰：「吾不知也。」子路出，謂子貢曰：「吾以爲夫子無所不知，夫子亦徒有所不知也？」子貢曰：「子所問何哉？」子路曰：「〔由問魯大夫練而杖〕，〔禮邪〕？〔夫子曰〕：『〔吾不知也〕。』」〔子貢曰〕：「止，吾將爲子問之。」遂趨而進，曰：「練而杖，禮與？」孔子曰：「非禮也。」子貢出，謂子路曰：「子謂夫子而弗知之乎？夫子徒無所不知也。子問非也。禮，居是邦，則不非其大夫。」</p>	LG
29.6	<p>子路盛服見孔子，孔子曰：「由，是裾裾何也？昔者，江出於岷山，其始出也，其源可以濫觴，及其至江之津也，不方舟、不避風則不可涉也，非唯下流水多邪？今汝衣服既盛，顏色充盈，天下且孰肯諫汝矣？由！」子路趨而出，改服而入，蓋猶若也。孔子曰：「志之，吾語女：（奮）〔慎〕於言者〔不〕華，（奮）〔慎〕於行者〔不〕伐，色知而有能者、小人也。故君子知之曰知之，不知曰不知，言之要也；能之曰能之，不能曰不能，行之至也。言要則知，行至則仁。既知且仁，夫惡有不足矣哉！」</p>	<p>LY 2.17.          子曰：「由！誨女知之乎！知之爲知之，不知爲不知，是知也。」</p> <p>HSWZ 3.32          《傳》曰：子路盛服以見孔子，孔子曰：「由 者何也？昔者江於汶，其始出也，不足以濫觴。及其至乎江之津也，不方舟，不避風，不可渡也。非其眾川之多歟？今汝衣服其盛，顏色充滿，天下有誰加汝哉？」子路趨出，改服而入，蓋揖如也。孔子曰：「由志之。吾語汝。夫慎於言者不譁，慎於行者不伐。色知而有長者小人也。故君子知之爲知之，不知爲不知，言之要也。能之爲能之，不能爲不能，行之要也。言要則知，行要則仁。既知且仁，又何加哉？《詩》曰：『湯降不遲，聖敬日躋。』」</p> <p><i>Kongzi Jiayu</i> 9.10          子路盛服見於孔子。子曰：「由！是倨倨者何也？夫江始出於岷山，其源可以濫觴，及其至於江津，不方舟，不避風，則不可以涉，非惟下流水多邪？今爾衣服既盛，顏色充盈，天下且孰肯以非告汝乎？」子路趨而出，改服而入，蓋自如也。子曰：「由志之！吾告汝！奮於言者華，奮於行者伐。夫色智而有能者，小人也。故君子知之曰知〔之〕，言之要也；不能曰不能，行之至也。言要則智，行至則仁。既仁且智，〔夫〕惡不足哉？」</p> <p><i>Shuoyuan</i> 17.25          子路盛服而見孔子，孔子曰：「由，是擔擔者何也？昔者江水出於岷山，其始也，大足以濫觴。及〔其〕至江之津也，不方舟，不避風，〔則〕不可渡也。非唯下流眾川之多乎？今若衣服甚盛，顏色充盈，天下誰肯加若者哉？」子路趨而出，改服而入，蓋自如也。孔子曰：「由記之，吾語若。賁於言者，華也；奮於行者，伐也。夫色智而有能者，小人也。故君子知之爲知之，不知爲不知，言之要也；能之爲</p>	LG

4 Parallelstellen im Xunzi

		能〔之〕，不能為不能，行之至也。言要則知，行要則仁，既知且仁，夫有何加矣哉！由，《詩》云：『湯降不遲，聖敬日躋。』此之謂也。	
29.7	子路入子曰：「由，知者若何？仁者若何？」子路對曰：「知者使人知己，仁者使人愛己。」子曰：「可謂士矣。」子貢入，子曰：「賜，知者若何？仁者若何？」子貢對曰：「知者知人，仁者愛人。」子曰：「可謂士君子矣。」顏淵入，子曰：「回，知者若何？仁者若何？」顏淵對曰：「知者自知，仁者自愛。」子曰：「可謂明君子矣。」	<i>Kongzi Jiayu 9.8</i> 子路見於孔子。孔子曰：「智者若何？仁者若何？」子路對曰：「智者使人知己，仁者使人愛己。」子曰：「可謂士矣。」子路出，子貢入。問亦如之，子貢對曰：「智者知人，仁者愛人。」子曰：「可謂士矣。」子貢出，顏回入。問亦如之，對曰：「智者自知，仁者自愛。」子曰：「可謂士君子矣。」	LG
29.8	子路問於孔子曰：「君子亦有憂乎？」孔子曰：「君子，其未得也，則樂其意，既已得之，又樂其治，是以有終身之樂，無一日之憂。小人者，其未得也，則憂不得，既已得之，又恐失之，是以有終身之憂，無一日之樂也。」	<i>Kongzi Jiayu 20.2</i> 子路問於孔子曰：「君子亦有憂乎？」子曰：「無也。君子之修行也，其未得之，則樂其意；既得之，又樂其治。是以有終身之樂，無一日之憂。小人則不然，其未〔之〕得也，患弗得之；既得之，又恐失之。是以有終身之憂，無一日之樂也。」  <i>Shuoyuan 17.26</i> 子路問〔於〕孔子曰：「君子亦有憂乎？」孔子曰：「無也。君子之脩其行，〔其〕未得〔之也〕，則樂其意；既已得〔之〕，又樂其知。是以有終身之樂，無一日之憂。小人則不然，其未之得〔也〕，則憂不得；既已得之，又恐失之。是以有終身之憂，無一日之樂（也）。」	LG
30.4	子貢問於孔子曰：「君子之所以貴玉而賤珉者，何也？為夫玉之少而珉之多邪？」孔子曰：「惡！賜，是何言也？夫君子豈多而賤之、少而貴之哉！夫玉者、君子比德焉，溫潤而澤，仁也；栗而理，知也；堅剛而不屈，義也；廉而不劌，行也；折而不撓，勇也；瑕適並見，情也；扣之，其聲清揚而遠聞，其止輟然，辭也。故雖有珉之雕雕，不若玉之章章。《詩》曰：『言念君子，溫其如玉。』此之謂也。....	<i>Liji 49.11</i> 子貢問於孔子曰：「敢問君子貴玉而賤珉者何也？為玉之寡而珉之多與？」孔子曰：「非為珉之多，故賤之也，玉之寡，故貴之也。夫昔者君子比德於玉焉。溫潤而澤，仁也；縝密以栗，知也；廉而不劌，義也；垂之如隊，禮也；叩之其聲清越以長，其終詘然，樂也；瑕不揜瑜、瑜不揜瑕，忠也；孚尹旁達，信也；氣如白虹，天也；精神見于山川，地也；圭、璋特達，德也。天下莫不貴者，道也。《詩》云：『言念君子，溫其如玉。』故君子貴之也。」  <i>Kongzi Jiayu 36.1</i> 子貢問於孔子曰：「敢問君子玉貴而珉賤，何也？為玉之寡而珉之多歟？」孔子曰：「非為玉之寡故貴之〔也〕，珉之多故賤之〔也〕，夫昔者君子比德於玉〔焉〕：溫潤而澤，仁也；縝密以栗，智也；	LG

4 Parallelstellen im Xunzi

		廉而不劌，義也；垂之如墜，禮也；叩之，其聲清越而長，其終則絀然，樂（矣）〔也〕；瑕不掩瑜，瑜不掩瑕，忠也；孚尹旁達，信也；氣如白虹，天也；精神見于山川，地也；珪璋特達，德也；天下莫不貴者，道也。《詩》云：『言念君子，溫其如玉。』故君子貴之也。	
30.7	孔子曰：「君子有三怨。有君不能事，有臣而求其使，非怨也；有親不能報，有子而求其孝，非怨也；有兄不能敬，有弟而求其聽令，非怨也。士明於此三怨，則可以端身矣。」	<i>Kongzi Jiayu 9.1</i> 孔子曰：「君子有三怨。有君不能事，有臣而求其使，非怨也；有親不能孝，有子而求其報，非怨也；有兄不能敬，有弟而求其順，非怨也。〔士能明於三怨之本〕，〔則可謂端身矣〕。」	W
30.8	孔子曰：「君子有三思，而不可不思也。少而不學，長無能也；老而不教，死無思也；有而不施，窮無與也。是故君子少思長則學，老思死則教，有思窮則施也。」	<i>HSWZ 1.18</i> 孔子曰：「君子有三憂。弗知，可無憂與？知而不學，可無憂與？學而不行，可無憂與？」《詩》曰：「未見君子，憂心惓惓。……」  <i>Kongzi Jiayu 9.2</i> 孔子曰：「君子有三思，不可不察也。少而不學，長無能也；老而不教，死莫之思也；有而不施，窮莫之救也。故君子少思其長則務學，老思其死則務教，有思其窮則務施。」	W
31.1	魯哀公問於孔子曰：「（五）〔吾〕欲論吾國之士，與之治國，敢問何如〔取〕之邪？」孔子對曰：「生今之世，志古之道，居今之俗，服古之服，舍此而為非者，不亦鮮乎！」哀公曰：「然則夫章甫、絢屨、紳〔帶〕而搢笏者，此〔皆〕賢乎？」孔子對曰：「不必然。夫端衣、玄裳、纓而乘路者，志不在於食葷；斬衰、菅屨、杖而啜粥者，志不在於酒肉。生今之世，志古之道，居今之俗，服古之服，舍此而為非者，雖有、不亦鮮乎！」哀公曰：「善。」	<i>Dadai Liji 1.2</i> 魯哀公問於孔子曰：「吾欲論吾國之士，與之為政，何如者取之？」孔子對曰：「生乎今之世，志古之道，居今之俗，服古之服，舍此而為非者，不亦鮮乎！」 哀公曰：「然則今夫章甫、句屨、紳帶而搢笏者，此皆賢乎？」孔子曰：「否！不必然。今夫端衣、玄裳、冕而乘路者，志不在於食葷；斬衰、蘭屨、杖而啜粥者，志不在於飲食。故生乎今之世，志古之道，居今之俗，服古之服，舍此而為非者，雖有，不亦鮮乎！」哀公曰：「善！何如（則）〔斯〕可謂庸人矣？」  <i>Kongzi Jiayu 7.1</i> 哀公問於孔子曰：「寡人欲論魯國之士，與之為治，敢問如何取之？」孔子對曰：「生今之世，志古之道；居今之俗，服古之服。舍此而為非者，不亦鮮乎？」曰：「然則章甫絢屨，紳帶搢笏者，賢人也。」孔子曰：「不必然也。丘之所言，非此之謂也。夫端衣玄裳，冕而乘軒者，則志不在於食葷；斬衰菅菲，杖而啜粥者，則志不在酒肉。生今之世，志古之道；居今之俗，服古之服，謂此類也。」公曰：「善哉！盡此而已乎？」	HG

31.2	<p>孔子曰：「人有五儀：有庸人，有士，有君子，有賢人，有大聖。」哀公曰：「敢問何如斯可謂庸人矣？」孔子對曰：「所謂庸人者，口不能道善言，心不知（色色）〔邑邑〕；不知選賢人善士〔而〕託其身焉以爲己憂，（勤）〔動〕行不知所務，止（交）〔立〕不知所定；日選擇於物，不知所貴；從物如流，不知所歸；五鑿爲正，心從而壞；如此，則可謂庸人矣。」</p>	<p><b>HSWZ 4.32</b> 所謂庸人者，口不能道乎善言，心不能知先王之法，動作而不知所務，止立而不知所定，（曰）〔日〕選於物而不知所貴，不知選賢人善士而託其身焉，從物而流，不知所歸，五藏無政，心從而壞，遂不反。是以動而形危，靜則名辱。《詩》曰：「之子無良，二三其德。」</p> <p><b>Dadai Liji 1.2.</b> 孔子對曰：「所謂士者，雖不能盡道術，必有所由焉；雖不能盡善（盡）美，必有所處焉。是故知不務多，而務審其所知；行不務多，而務審其所由；言不務多，而務審其所謂。知既知之，行既由之，言既順之，若夫性命肌膚之不可易也。富貴不足以益，貧賤不足以損。若此，則可謂士矣。」哀公曰：「善！何如（則）〔斯〕可謂君子矣？」孔子對曰：「所謂君子者，躬行忠信，其心不（買）〔德〕；仁義在己，而不害不知；聞志廣博而色不伐，思慮明達而辭不爭。（君子）猶然如將可及也，而不可及也。如此，可謂君子矣。」</p> <p><b>Kongzi Jiayu 7.1</b> 孔子曰：「人有五儀：有庸人，有士人，有君子，有賢人，有聖人。審此五者，則治道畢矣。」公曰：「敢問何如斯〔可〕謂之庸人？」孔子曰：「所謂庸人者，心不存慎終之規，口不吐訓格之言，不擇賢以托其身，不力行以自定；見小闇大，不知所務；從物如流，不知其所執，此則庸人也。」公曰：「何謂士人？」孔子曰：「所謂士人者，心有所定，計有所守，雖不能盡道術之本，必有率也；雖不能備百善之美，必有處也。是故知不務多，必審其所知；言不務多，必審其所謂；行不務多，必審其所由。知既知之，言既道之，行既由之，則若性命之形骸之不可易也；富貴不足以益，貧賤不足以損，此則士人也。」公曰：「何謂君子？」孔子曰：「所謂君子者，言必忠信，而心不怨；仁義在身，而色無伐；思慮通明，而辭不專；篤行信道，自強不息，油然若將可越，而終不可及者，〔此則〕君子也。」公曰：「何謂賢人？」孔子曰：「所謂賢人者，德不踰閑，行中規繩，言足以法於天下，而不傷於身；道足以化於百姓，而不傷於本；富則天下無宛財，施則天下不病貧，此〔則〕賢者也。」公曰：「何謂聖人？」孔子曰：「所謂聖者，德合於天地，變通無方，窮萬事之終始，協庶品之自然，敷其大道，而遂成情性；明 日月，化行若神，下民不知其德，者不識其鄰，此謂聖人也。」公曰：「善哉！非子之</p>	HG
------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

4 Parallelstellen im Xunzi

		<p>賢，則寡人不得聞此言也。雖然，寡人生於深宮之內，長於婦人之手，未嘗知哀，未嘗知憂，未嘗知勞，未嘗知懼，未嘗知危，恐不足以行五儀之教，若何？」孔子對曰：「如君之言，已知之矣，則丘亦無所聞焉。」公曰：「非吾子，寡人無以啓其心，吾子言也。」孔子曰：「君入廟如右，登自阼階，仰視榱桷，俯察機筵，其器皆存，而不其人，君以此思哀，則哀可知矣；昧爽夙興，正其衣冠，平旦視朝，慮其危難，一物失理，亂亡之端，君以此思憂，則憂可知矣；日出聽政，至於中冥，諸侯子孫，往來爲賓，行禮揖讓，慎其威儀，君以此思勞，則勞亦可知矣；緬然長思，出於四門，周章遠視，亡國之墟；必將有數焉，君以此思懼，則懼可知矣；夫君者、舟也；庶人者、水也。水所以載舟，亦所以覆舟，君以此思危，則危可知矣。君既明此五者，又少留意於五儀之事，則於政治何有失矣！.....</p>	
<p>哀公曰：「善！敢問何如斯可謂士矣？」孔子對曰：「所謂士者，雖不能盡道術，必有率也；雖不能美善，必有處也。是故知不務多，務審其所知；言不務多，務審其所謂；行不務多，務審其所由。故知既已知之矣，言既已謂之矣，行既已由之矣，則若性命肌膚之不可易也。故富貴不足以益也，卑賤不足以損也，如此，則可謂士也。</p>		<p><b>HSWZ 1.10</b>  《傳》曰：所謂士者，雖不能盡備乎道術，必有由也。雖不能盡乎美善，必有處也。言不務多，務審所行而已。行既已尊之，言既已由之，若肌膚性命之不可易也。《詩》曰：「我心匪石，不可轉也。我心匪席，不可卷也。」</p> <p><b>Dadai Liji 1.2</b>  孔子對曰：「所謂士者，雖不能盡道術，必有所由焉；雖不能盡善（盡）美，必有所處焉。是故知不務多，而務審其所知；行不務多，而務審其所由；言不務多，而務審其所謂。知既知之，行既由之，言既順之，若夫性命肌膚之不可易也。富貴不足以益，貧賤不足以損。若此，則可謂士矣。.....</p>	<p>HG</p>
<p>哀公曰：「善！敢問何如斯可謂之君子矣？」孔子對曰：「所謂君子者，言忠信而心不德，仁義在身而色不伐，思慮明通而辭不爭，故猶然如將可及者，君子也。」哀公曰：「善！敢問何如斯可謂賢人矣？」孔子對曰：「所謂賢人者，行中規繩而不傷於本，言足法於天下而不傷於身，富有天下而無怨財，布施天下而不病貧，如此，則謂賢人矣。</p>		<p>Vgl. <i>Kongzi Jiayu</i> 7.1 weiter oben</p> <p><b>Dadai Liji 1.2</b>  孔子對曰：「所謂賢人者，好惡與民同情，取舍與民同統，行中矩繩，而不傷於本，言足〔以〕法於天下，而不害於其身，躬爲匹夫而願富，貴爲諸侯而無財。如此，則可謂賢人矣。</p>	<p>HG</p>
<p>哀公曰：「善！敢問何如斯可謂大聖矣？」孔子對曰：「所謂大聖者，知通乎大道，應變而不窮，辨乎萬物之情性者也。大道者、所以變化遂成萬物也，情性者、所以理然不、取舍也。是故其事大辨乎天地，明察乎日月，總要萬物於風雨，繆繆肫肫，其事不可循，</p>		<p><b>Dadai Liji 1.2</b>  孔子對曰：「所謂聖人者，知通乎大道，應變而不窮，能測萬物之情性者也。大道者，所以變化而凝成萬物者也。情性也者，所以理然不（然）取舍者也。故其事大，配乎天地，參乎日月，雜於雲蜺，要</p>	<p>HG</p>

4 Parallelstellen im Xunzi

	<p>若天之嗣，其事不可識，百姓（淺）〔淡〕然不識其鄰，若此，則可謂大聖矣，」哀公曰：「善！」</p>	<p>萬物，穆穆純純，其莫之能循，若天之司；莫之能職，百姓淡然不知其善。若此，則可謂聖人矣。</p>	
31.3	<p>魯哀公問舜冠於孔子，孔子不對。三問，不對。哀公曰：「寡人問舜冠於子，何以不言也？」孔子對曰：「古之王者，有務而拘領者矣，其政好生而惡殺焉，是以鳳在列樹，麟在郊野，烏鵲之巢可俯而窺也。君不此問而問舜冠，所以不對也。」</p>	<p><i>Kongzi Jiayu</i> 10.1. 魯哀公問於孔子曰：「昔者舜冠何冠乎？」孔子不對。公曰：「寡人有問於子，而子無言，何也？」對曰：「以君之間不先其大者，故方思所以為對。」公曰：「其大何乎？」孔子曰：「舜之為君也，其政好生而惡殺，其任授賢而替不肖，德若天地而靜虛，化若四時而變物；是以四海承風，暢於異類，鳳翔麟至，鳥獸馴德。無他，好生故也。君舍此道而冠冕是問，是以緩對。」</p>	LG
31.4	<p>魯哀公問於孔子曰：「寡人生於深宮之中，長於婦人之手，寡人未嘗知哀也，未嘗知憂也，未嘗知勞也，未嘗知懼也，未嘗知危也。」孔子曰：「君之所問，聖君之間也。丘、小人也，何足以知之？」曰：「非吾子無所聞之也。」孔子曰：「君入廟門而右，登自阼階，仰視椳棟，俛見几筵，其器存，其人亡，君以此思哀，〔則哀〕將焉〔而〕不至矣！君昧爽而櫛冠，平明而聽朝，一物不應，亂之端也，君以此思憂，則憂將焉〔而〕不至矣！君平明而聽朝，日昃而退，諸侯之子孫必有在君之末庭者，君以此思勞，則勞將焉〔而〕不至矣！君出魯之四門以望魯四郊，亡國之虛則必有數蓋焉，君以此思懼，則懼將焉〔而〕不至矣！且丘聞之：君者、舟也，庶人者、水也。水則載舟，水則覆舟；君以此思危，則危將焉〔而〕不至矣！」</p>	<p><i>Hanshu</i> 53.2436 贊曰：昔魯哀公有言：「寡人生於深宮之中，長於婦人之手，未嘗知憂，未嘗知懼。」信哉斯言也！雖欲不危亡，不可得已。是故古人以宴安為鳩毒，亡德而富貴，謂之不幸。漢興，至于孝平，諸侯王以百數，率多驕淫失道。何則？沈溺放恣之中，居勢使然也。自凡人猶繫于習俗，而況哀公之倫乎！夫唯大雅，卓爾不群，河間獻王近之矣.....  <i>Xinxu</i> 4.19 哀公問孔子曰：「寡人生乎深宮之中，長於婦人之手。寡人未嘗知哀也，未嘗知憂也，未嘗知勞也，未嘗知懼也，未嘗知危也。」孔子辟席曰：「吾君之間，乃聖君之間也。丘，小人也，何足以言之？」哀公曰：「否，吾子就席，微吾子，無所聞之矣！」孔子就席曰：「然。君入廟門，升自阼階，仰見椳棟，俯見几筵，其器存，其人亡，君以此思哀，則哀將安不至矣；君昧爽而櫛冠，平旦而聽朝，一物不應，亂之端也，君以此思憂，則憂將安不至矣；君平旦而聽朝，日昃而退，諸侯之子孫，必有在君之門廷者，君以此思勞，則勞將安不至矣；君出魯之四門，以望魯之四郊，亡國之墟，列必有數矣，君以此思懼，則懼將安不至矣。丘聞之，君者舟也，庶人者水也，水則載舟，水則覆舟，君以此思危，則危將安不至矣。夫執國之柄，履民之上，懷乎如以腐索御馬。《易》曰：『履虎尾。』《詩》曰：『如履薄冰。』不亦危乎！」哀公再拜曰：「寡人雖不敏，請事斯語矣。...」</p>	HG

4 Parallelstellen im Xunzi

31.5	魯哀公問於孔子曰：「紳、委、章甫，有益於仁乎？」孔子蹴然曰：「君號然也！資衰、苴杖者不聽樂，非耳不能聞也，服使然也。黼衣、黻裳者不茹葷，非口不能味也，服使然也。且丘聞之，好肆不守折，長不爲市。竊其有益與其無益，君其知之矣。」	<p><i>Kongzi Jiayu 10.12</i>          哀公問曰：「紳委章甫，有益於仁乎？」孔子作色而對曰：「君胡然焉！衰麻苴杖者，志不存乎樂，非耳弗聞，服使然也；黼紱衰冕者，容不褻慢，非性矜莊，服使然也；介冑執戈者，無退懼之氣，非體純猛，服使然也。且臣聞之，好肆不守折，而長者不爲市，竊夫其有益與無益，君子所以知。」</p>	HG
31.6	魯哀公問於曰：孔子「請問取人？」孔子對曰：「無取健，無取訔，無取口噤。健、貪也，訔、亂也，口噤、誕也。故弓調而後求勁焉，馬服而後求良焉，士信慤而後求知能焉。士不信慤而有多知能，譬之其豺狼也，不可以身余也。語曰：『桓公用其賊，文公用其盜。』故明主任計不信怒，闇主任怒不任計。計勝怒則強，怒勝計則亡。」	<p><i>HSWZ 4.4</i>          哀公問取人。孔子曰：「無取健，無取佞，無取口讒。健，驕也。佞，（ ）〔諂〕也。讒，誕也。故弓調，然後求勁焉。馬服，然後求良焉。士信慤，而後求知焉。士不信焉又多知，譬之豺狼，其難以身近也。」《周書》曰爲虎傅翼也，不亦殆乎？《詩》曰：「匪其止共，惟王之（ ）〔邛〕。」言其不恭其職事，而病其主也.....</p> <p><i>Kongzi Jiayu 7.2</i>          哀公問於孔子曰：「請問取人之法。」孔子對曰：「事任於官，無取捷捷，無取鉗鉗，無取噤噤。捷捷、貪也；鉗鉗、亂也；噤噤、誕也。故弓調而後求勁焉，馬服而後求良焉，士必慤而後求智能者焉。不慤而多能，譬之豺狼不可邇。.....</p>	HG
32.5	子貢問於孔子曰：「賜爲人下而未知也。」孔子曰：「爲人下者乎？其猶土也？深扣之而得甘泉焉，樹之而五穀播焉，草木殖焉，禽獸育焉，生則立焉，死則入焉，多其功而不（息）〔 〕。爲人下者，其猶土也。」	<p><i>Kongzi Jiayu 22.7</i>          子貢問於孔子曰：「賜既爲人下矣，而未知爲人下之道，敢問之。」子曰：「爲人下者，其猶土乎。汨之深則出泉；樹其壤則百穀滋焉，草木植焉，禽獸育焉。生則出焉，死則入焉。多其功而不意，恢其志而無不容。爲人下者以此也。.....</p> <p><i>Shouyuan 2.20</i>          子貢問孔子曰：「賜爲人下，而未知所以爲人下之道也。」孔子曰：「爲人下者，其猶土乎？種之則五穀生焉，掘之則甘泉出焉，草木植焉，禽獸育焉，生人立焉，死人入焉，多其功而不言。爲人下者，其猶土乎！.....</p>	LG
33	<p><b>Eulogy</b>          爲說者曰：「孫卿不及孔子。」是不然。孫卿迫於亂世，於嚴刑，上無賢主，下遇暴秦，禮義不行，教化不成，仁者詘約，天下冥冥，行全刺之，諸侯大傾。當是時也，知者不得慮，能者不得治，賢者不得使，故君上蔽而無，賢人距而不受。然則孫卿（將懷）〔懷將〕聖之心，蒙佯狂之色，視天下以愚。《詩》曰：「既</p>		

#### 4 Parallelstellen im Xunzi

<p>明且哲，以保其身。」此之謂也。是其所以名聲不白，徒與不眾，光輝不博也。今之學者得孫卿之遺言餘教，足以爲天下法式表儀，所存者神，所（遇）〔過〕者化。觀其善行，孔子弗過，世不詳察，云非聖人，柰何！天下不治，孫卿不遇時也。德若堯、禹，世少知之。方術不用，爲人所疑。其知至明，循道正行，足以爲（綱紀）〔紀綱〕。嗚呼！賢哉！宜爲帝王。天地不知，善桀、紂，殺賢良。比干剖心，孔子拘匡；接輿辟世，箕子佯狂；田常爲亂，闔閭擅強。爲惡得福，善者有殃。今爲說者又不察其實，乃信其名。時世不同，譽何由生？不得爲政，功安能成？志修德厚，孰謂不賢乎</p>		
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--	--



## 5 Parallelstellen zum Hanshi waizhuan

1.1	<p>曾子仕於莒，得粟三秉。方是之時，曾子重其祿而輕其身。親沒之後，齊迎以相，楚迎以令尹，晉迎以上卿。方是之時，曾子重其身而輕其祿。懷其寶而迷其國者，不可與語仁。窘其身而約其親者，不可與語孝。任重道遠者，不擇地而息。家貧親老者，不擇官而任。故君子橋褐趨時，當務為急。傳云：不逢時而仕，任事而敦其慮，為之使而不入其謀，貧焉故也。詩曰：『夙夜在公，實命不同。』</p>	<p>LY 17.1 陽貨欲見孔子，孔子不見，歸孔子豚。孔子時其亡也，而往拜之。遇諸塗。謂孔子曰：「來！予與爾言。」曰：「懷其寶而迷其邦，可謂仁乎？」曰：「不可。好從事而亟失時，可謂知乎？」曰：「不可。日月逝矣，歲不我與。」孔子曰：「諾；吾將仕矣。」</p> <p>LY 8.7 曾子曰：「士，不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎，死而後已，不亦遠乎。」</p>	LY-Zitat
1.3	<p>孔子南遊適楚，至於阿谷之隧，有處子珮瑱而浣者。孔子曰：「彼婦人其可與言矣乎？」抽觴以授子貢，曰：「善為之辭，以觀其語。」子貢曰：「吾北鄙之人也，將南之楚。逢天之暑，思心潭潭，願乞一飲，以表我心。」婦人對曰：「阿谷之隧，隱曲之汜，其水載清載濁，流而趨海，欲飲則飲，何問婦人乎！」受子貢觴，迎流而挹之，奠然而棄之，促流而挹之，奠然而溢之，坐置之沙上。曰：「禮固不親授。」子貢以告。孔子曰：「丘知之矣。」抽琴去其軫，以授子貢曰：「善為之辭，以觀其語。」子貢曰：「嚮子之言，穆如清風，不悖我語，和暢我心。於此有琴而無軫，願借子以調其音。」婦人對曰：「吾野鄙之人也，僻陋而無心，五音不知，安能調琴？」子貢以告。孔子曰：「丘知之矣。」抽絺綌五兩以授子貢，曰：「善為之辭，以觀其語。」子貢曰：「吾北鄙之人也，將南之楚。於此有絺綌五兩，吾不敢以當子身，敢置之水浦。」婦人對曰：「客之行，差遲乖人，分其資財，棄之野鄙。吾年甚少，何敢受子？子不早去，今竊有狂夫守之者矣。」《詩》曰：「南有喬木，不可休思，漢有遊女，不可求思。」此之謂也</p>	<p>Gulian nüzhuan 6.6 阿谷處女者，阿谷之隧浣者也。孔子南遊〔適楚〕，過阿谷之隧，見處子珮瑱而浣。孔子謂子貢曰：「彼浣者，其可與言乎？」抽觴以授子貢，曰：「為之辭，以觀其志。」子貢曰：「我北鄙之人也，自北徂南，將欲之楚。逢天之暑。我思潭潭，願乞一飲，以伏我心。」處子曰：「阿谷之隧，隱曲之地，其水一清一濁，流入于海。欲飲則飲，何問乎婢子？」（授）〔受〕子貢觴，迎流而挹之，投而棄之，從流而挹之，滿而溢之，跪置沙上曰：「禮不親授。」子貢還報其辭。孔子曰：「丘已知之矣。」抽琴去其軫以授子貢，曰：「為之辭。」子貢往曰：「嚮者，聞子之言，穆如清風，不拂不寤，私復我心。有琴無軫，願借子〔以〕調其音。」處子曰：「我鄙野之人也，陋固無心，五音不知，安能調琴？」子貢以報孔子。孔子曰：「丘已知之矣。過賢則賓。」抽絺綌五兩以授子貢，曰：「為之辭。」子貢往曰：「吾北鄙之人也，自北徂南，將欲之楚。有絺綌五兩，非敢以當子之身也，願注之水旁。」處子曰：「行客之人，嗟然永久。分其資財，棄于野鄙。妾年甚少，何敢受子？子不早命，（切）〔竊〕有狂夫名之者矣。」子貢以告孔子。孔子曰：「丘已知之矣。斯婦人達于人情而知禮。」《詩》云：「南有喬木，不可休息。漢有遊女，不可求思。」此之謂也...</p>	A

5 Parallelstellen zum Hanshi waizhuan

<p>1.4</p>	<p>哀公問孔子曰：『有智壽乎？』孔子曰：『然。人有三死而非命也者，自取之也：居處不理，飲食不節，勞過者，病共殺之。居下而好干上，嗜欲不厭，求索不止者，刑共殺之。少以敵眾，弱以侮強，忿不量力者，兵共殺之。故有三死而非命者，自取之也』。詩云：『人而無儀，不死何爲。』</p>	<p><i>Kongzi Jiayu</i> 7.6          哀公問於孔子曰：「智者壽乎？仁者壽乎？」孔子對曰：「然！人有三死而非其命也，己自取也。夫寢處不時，飲食不節，逸勞過度者，疾共殺之；居下位而上干其君，嗜慾無厭而求不止者，刑共殺之；以少犯眾，以弱侮強，忿怒不類，動不量力，兵共殺之。此三者，死非命也，人自取之。若夫智士仁人，將身有節，動靜以義，喜怒以時，無害其性，雖得壽焉，不亦宜乎！」</p> <p><i>Shuoyuan</i> 17.15          魯哀公問於孔子曰：「有智者壽乎？」孔子曰：「然。人有三死而非命也者，人自取之〔也〕。夫寢處不時，飲食不節，佚勞過度者，疾共殺之；居下位而上忤其君，嗜慾無厭而求不止者，刑共殺之；少以犯眾，弱以侮強，忿怒不量力者，兵共殺之。此三死者非命也，人自取之〔也〕。」《詩》云：「人而無儀，不死何爲。」此之謂也。</p> <p><i>Wenzi</i> 4.3.b          老子曰：人有三死，非命亡焉：飲食不節，簡賤其身，病共殺之；樂得無已，好求不止，刑共殺之；以寡犯眾，以弱凌強，兵共殺之。</p>	<p>HG</p>
<p>1.8.</p>	<p>王子比干殺身以成其忠，柳下惠殺身以成其信，伯夷叔齊殺身以成其廉，此三子者，皆天下之通士也，豈不愛其身哉？爲夫義之不立，名之不顯，則士恥之，故殺身以遂其行。由是觀之，卑賤貧窮，非士之恥也；天下舉忠而士不與焉，舉信而士不與焉，舉廉而士不與焉，三者存乎身，名傳於世，與日月並而息，天不能殺，地不能生，當桀紂之世，不之能污也，然則非惡生而樂死也，惡富貴好貧賤也，由其理，尊貴及己而仕也，不辭也。孔子曰：『富而可求，雖執鞭之士，吾亦爲之。』故阨窮而不憫，勞辱而不苟，然後能有致也。詩曰：『我心匪石，不可轉也，我心匪席，不可卷也。』此之謂也。</p>	<p><i>LY</i> 7.12          子曰：「富而可求也，雖執鞭之士，吾亦爲之。如不可求，從吾所好。」</p> <p><i>Shuoyuan</i> 4.3          王子比干殺身以成其忠，尾生殺身以成其信，伯夷、叔齊殺身以成其廉，此四子者，皆天下之通士也，豈不愛其身哉？以爲夫義之不立，名之不著，是士之恥也，故殺身以遂其行。（因）〔由〕此觀之，卑賤貧窮，非士之恥也。夫士之所恥者，天下舉忠而士不與焉，舉信而士不與焉，舉廉而士不與焉。三者（在）〔存〕乎身，名傳於後世，與日月並而不息，雖無道之世，不能污焉。然則非好死而惡生也，非惡富貴而樂貧賤也。由其道，遵其理，尊貴及己，士不辭也。孔子曰：「富而可求，雖執鞭之士，吾亦爲之；富而不可求，從吾所好。」大聖之操也。《詩》云：「我心匪石，不可轉也；我心匪席，不可卷也。」言不失己也。能不失己，然後可與濟難矣。此士君子之所以越眾也。</p>	<p>W</p>

1.9	<p>原憲居魯，環堵之室，茨以蒿萊，蓬戶甕牖，桷桑而無樞，上漏下濕，匡坐而絃歌。子貢乘肥馬，衣輕裘，中紺而表素，軒不容巷而往見之。原憲楮冠黎杖而應門，正冠則纓絕，振襟則肘見，納履則踵決。子貢曰：「嘻！先生何病也？」原憲仰而應之曰：「憲聞之，無財之謂貧，學而不能行之謂病。〔今〕憲貧也，非病也。若夫希世而行，比周而友，學以爲人，教以爲己，仁義之匿，車馬之飾，衣裘之麗，憲不忍爲之也。」子貢逡巡，面有慚色，不辭而去。原憲乃徐步曳杖，歌《商頌》而反，聲淪於天地，如出金石。天子不得而臣也，諸侯不得而友也。故養身者忘家，養志者忘身。身且不愛，孰能忝之？《詩》曰：「我心匪石，不可轉也。我心匪席，不可卷也。」</p>	<p>LY 6.4. 子華使於齊，冉子爲其母請粟。子曰：「與之釜。」請益。曰：「與之庾。」冉子與之粟五秉。子曰：「赤之適齊也，乘肥馬，衣輕裘。吾聞之也；君子周急不繼富。」</p> <p>LY 14.24. 子曰：「古之學者爲己；今之學者爲人。」</p> <p><i>Zhuangzi 28</i> 原憲居魯，環堵之室，茨以生草；蓬戶不完，桑以爲樞；而甕二室，褐以爲塞；上漏下濕，匡坐而弦〔歌〕。子貢乘大馬，中紺而表素，軒車不容巷，往見原憲。原憲華冠縱履，杖藜而應門。子貢曰：「嘻！先生何病？」原憲應之曰：「憲聞之，財〔謂之〕〔之謂〕貧，學而不能行〔謂之〕〔之謂〕病。今憲貧也，非病也。」子貢逡巡而有愧色。原憲笑曰：「夫希世而行，比周而友，學以爲人，教以爲己，仁義之匿，輿馬之飾，憲不忍爲也。」</p> <p><i>Kongzi Jiayu 38</i> 端木賜，字子貢，衛人。少孔子三十一歲，有口才著名，孔子每詘其辯。家富累千金，常結駟連騎，以造原憲。憲居蒿廬蓬戶之中，與之言先王之義，原憲衣弊衣冠，并日蔬食，衍然有自得之志。子貢曰：「甚矣！子如何之病也。」原憲曰：「吾聞無財者謂之貧，學道〔而〕不能行者謂之病。吾貧也，非病也。」子貢慚。終身恥其言之過〔也〕。子貢好販，與時轉貨，歷相魯衛而終齊</p> <p><i>Xinxu 7.16</i> 原憲居魯，環堵之室，茨以生蒿，蓬戶甕牖，揉桑以爲樞，上漏下濕，匡坐而弦歌。子貢聞之，乘肥馬，衣輕裘，中紺而表素，軒車不容巷，往見原憲。原憲冠桑葉冠、杖藜杖而應門，正冠則纓絕，衽襟則肘見，納履則踵決。子貢曰：「嘻！先生何病也！」原憲仰而應之曰：「憲聞之，無財之謂貧，學而不能行之謂病。憲，貧也，非病也。若夫希世而行，比周而交，學以爲人，教以爲己，仁義之匿，輿馬之飾，憲不忍爲也。」子貢逡巡，面有愧色，不辭而去。原憲曳杖拖履，行歌《商頌》而反，聲滿天地，如出金石。天子不得而臣也，諸侯不得而友也。故養志者忘身，身且不愛，孰能累之？《詩》曰：「我心匪石，不可轉也；我心匪席，不可卷也。」此之謂也</p>	LY-Zitat
-----	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------

5 Parallelstellen zum Hanshi waizhuan

1.10	<p>《傳》曰：「所謂士者，雖不能盡備乎道術，必有由也。雖不能盡乎美著，必有處也。言不務多，務審所行而已。行既已尊之，言既已由之，若肌膚性命之不可易也。」《詩》曰：「我心匪石，不可轉也。我心匪席，不可卷也。」</p>	<p><i>Xunzi</i> 30.2          哀公曰：「善！敢問何如斯可謂士矣？」孔子對曰：「所謂士者，雖不能盡道術，必有率也；雖不能美善，必有處也。是故知不務多，務審其所知；言不務多，務審其所謂；行不務多，務審其所由。故知既已知之矣，言既已謂之矣，行既已由之矣，則若性命肌膚之不可易也。故富貴不足以益也，卑賤不足以損也，如此，則可謂士也。……」</p> <p><i>Dadai Liji</i> 1.2          孔子對曰：「所謂士者，雖不能盡道術，必有所由焉；雖不能盡善（盡）美，必有所處焉。是故知不務多，而務審其所知；行不務多，而務審其所由；言不務多，而務審其所謂。知既知之，行既由之，言既順之，若夫性命肌膚之不可易也。富貴不足以益，貧賤不足以損。若此，則可謂士矣。……」</p>	
1.12	<p>荆伐陳，陳西門壞，因其降民使修之，孔子過而不式。子貢執轡而問曰：「禮、過三人則下，二人則式。今陳之脩門者眾矣，夫子不為式，何也？」孔子曰：「國亡而弗知，不智也；知而不爭，非忠也；亡而不死，非勇也。脩門者雖眾，不能行一於此，吾故弗式也。」詩曰：「憂心悄悄，慍於群小。」小人成群，何足禮哉！</p>	<p><i>Shuoyuan</i> 4.4          楚伐陳，陳西門燔，因使其降民脩之。孔子過之，不軾。子路曰：「禮，過三人則下車，過二人則軾，今陳脩門者人數眾矣，夫子何為不軾？」孔子曰：「丘聞之，國亡而不知，不智；知而不爭，不忠；忠而不死，不廉。今陳脩門者不〔能〕行一於此，丘故不為軾也。」</p>	LG
1.18	<p>孔子曰：「君子有三憂：弗知，可無憂與！知而不學，可無憂與！學而不行，可無憂與！」詩曰：「未見君子，憂心惓惓？」</p>		W
2.5	<p>閔子騫始見於夫子，有菜色，後有芻豢之色。子貢問曰：「子始有菜色，今有芻豢之色，何也？」閔子曰：「吾出蒹葭之中，入夫子之門。夫子內切瑳以孝，外為之陳王法，心竊樂之。出見羽蓋龍旂，裘旃相隨，心又樂之。二者相攻攻胸中，而不能任，是以有菜色也。今被夫子之教 x 深，又賴二三子切瑳而進之，內明於去就之義，出見羽蓋龍旂，旃裘相隨，視之如壇土矣，是以有芻豢之色。」詩曰：「如切如?，如琢如磨。」</p>		SG
2.7	<p>孔子曰：「口欲味，心欲佚，教之以仁。心欲[兵][安]，身惡勞，教之以恭；好辯論而畏懼，教之以勇。目好色，耳好聲，教之以義。」易曰：「艮其限，列其 x，厲薰心。」詩曰：「吁嗟女兮，無与士耽。」皆防邪禁佚，調和心志。</p>		W

5 Parallelstellen zum Hanshi waizhuan

<p>2.8</p>	<p>高牆聿上激下，未必崩也；降雨興，流潦至，則崩必先矣。草木根莖淺，未必撼也。飄風興，暴雨墜，則撼必先矣。君子居是邦也，不崇仁義，尊賢臣，以理萬物，未必亡也。一旦有非常之變，諸侯交爭，人趨車馳，迫然禍至，乃始憂愁，乾喉焦唇，仰天而嘆，庶幾乎望其安也，不亦晚乎？孔子曰：「不慎其前而悔其後。」嗟乎！雖悔無及矣。詩曰：「掇其泣矣，何嗟及矣。」</p>	<p><i>Kongzi Jiayu 5.9</i>          子路問於孔子曰：「請釋古之道而行由之意，可乎？」子曰：「不可。昔東夷之子，慕諸夏之禮，有女而寡，為內私，終身不嫁。嫁則不嫁矣，亦非貞節之義也。蒼梧嬖娶妻而美，讓與其兄。讓則讓矣，然非禮之讓也。不慎其初，而悔其後，何嗟及矣。今汝欲舍古之道，行子之意，庸知子意不以是為非，以非為是乎？後雖欲悔，難哉！」</p> <p><i>Xinxu 5.27</i>          田饒事魯哀公，而不見察，田饒謂魯哀公曰：「臣將去君而鴻鵠舉矣！」哀公曰：「何謂也？」田饒曰：「君獨不見夫雞乎？頭戴冠者，文也；足傅距者，武也；敵在前敢者，勇也；見食相呼，仁也；守夜不失時，信也。雞雖有此五者，君猶日淪而食之，何則？以其所從來近也。夫鴻鵠一舉千里，止君園池，食君魚鱉，啄君菽粟，無此五者，君猶貴之，以其所從來遠也。臣請鴻鵠舉矣！」哀公曰：「止！吾書子之言也。」田饒曰：「臣聞食其食者，不毀其器；蔭其樹者，不折其枝。有士不用，何書其言為？」遂去之燕，燕立以為相，三年，燕之政大平，國無盜賊。哀公聞之，慨然太息，為之避寢三月，抽損上服，曰：「不慎其前，而悔其後，何可復得？」《詩》曰：「逝將去汝，適彼樂土，適彼樂土，爰得我所。」《春秋》曰：「少長於君，則君輕之」，此之謂也</p> <p><i>Shuoyuan 3.23</i>          豐墻墮下，未必崩也，流（行）潦至，壞必先矣；樹本淺，根垓不深，未必撼也，飄風起，暴雨至，拔必先矣。君子居於是國，不崇仁義，不尊賢臣，未必亡也，然一旦有非常之變，車馳人走，指而禍至，乃始〔憂愁〕乾喉焦唇，仰天而歎，庶幾焉天其救之，不亦難乎？孔子曰：「不慎其前，而悔其後，雖悔無及矣。」《詩》云：「掇其泣矣，何嗟及矣。」言不先正本而成憂於未也。</p>	<p>W</p>
<p>2.11</p>	<p>傳曰：孔子云：“美哉顏無父之御也，馬知後有輿而輕之，知上有人而愛之。馬親其正而愛其事，如使馬能言，彼將必曰：「樂哉！今日之騶也。」至於顏淪，少衰矣。馬知後有輿而輕之，知上有人而敬之。馬親其正而敬其事，如使馬能言，彼將必曰：「騶來！其人之使我也。」至於顏夷而衰矣。馬知後有輿而重之，知上有人而</p>		<p>W</p>

5 Parallelstellen zum Hanshi waizhuan

	<p>畏之。馬親其正而畏其事，如使馬能言，彼將必曰：「騶來！騶來！女不騶，彼將殺女。」故御馬有法矣，御民有道矣。法得則馬和而歡，道得則民安而集。詩曰：「執轡如組，兩驂如舞。」此之謂也。”</p>		
2.14	<p>楚昭王有士曰石奢，其爲人也，公而好直。王使爲理。於是道有殺人者，石奢追之，則父也。還返於廷曰：「殺人者，臣之父也。以父成政，非孝也。不行君法，非忠也。弛罪廢法，而伏其辜，臣之所守也。」遂伏斧鑕，曰：「命在君。」君曰：「追而不及，庸有罪乎？子其治事矣。」石奢曰：「不然。不私其父，非孝也。不行君法，非忠也。以死罪生，不廉也。君欲赦之，上之惠也。臣不能失法，下之義也。」遂不去鈇鑕，刎頸而死乎廷。君子聞之曰：「貞夫法哉，石先生乎！」孔子曰：「子爲父隱，父爲子隱，直在其中矣。」《詩》曰：「彼己之子，邦之司直。」石先生之謂也。</p>	<p>LY 13.18. 葉公語孔子曰：「吾黨有直躬者：其父攘羊而子證之。」孔子曰：「吾黨之直者異於是：父爲子隱，子爲父隱，直在其中矣。」 <i>Xinxu 7.20</i> 楚昭王有士曰石奢，其爲人也，公正而好義，王使爲理。於是，廷有殺人者，石奢追之，則其父也。遂反於廷，曰：「殺人者，僕之父也。以父成政，不孝；不行君法，不忠。弛罪廢法，而伏其辜，僕之所守也。伏斧鑕，命在君。」君曰：「追而不及，庸有罪乎？子其治事矣！」石奢曰：「不私其父，非孝也；不行君法，非忠也；以死罪生，非廉也。君赦之，上之惠也；臣不敢失法，下之行也。」遂不離（ ）〔鈇〕鑕，刎頸而死于廷中。君子聞之曰：「貞夫法哉！孔子曰：『子爲父隱，父爲子隱，直在其中矣！』《詩》曰：『彼己之子，邦之司直，』石子之謂也。」</p>	E
2.16	<p>傳曰：孔子遭齊程本子於剡之間，傾蓋而語，終日，有問，顧子路曰：「由，束帛十匹，以贈先生。」子路不對。有問，又顧曰：「束帛十匹以贈先生。」子路率爾而對曰：「昔者由也聞之於夫子，士不中道相見。女無媒而嫁者、君子不行也。」孔子曰：「夫詩不云乎！『野有蔓草，零露漙兮。有美一人，清揚婉兮，邂逅相遇，適我愿兮。』且夫齊程本子，天下之賢士也，吾於是不贈，終身不之見也。大德不踰閑，小德出入可也。」</p>	<p>LY 19.11 子夏曰：「大德不踰閑；小德出入可也。」 <i>Kongzi Jiayu 8.13</i> 孔子之郟，遭程子於塗，傾蓋而語終日，甚相親。顧謂子路曰：「取束帛以贈先生。」子路屑然對曰：「由聞之，士不中閒見，女嫁無媒，君子不以交，禮也。」有問，又顧謂子路，子路又對如初。孔子曰：「由！《詩》不云乎？『有美一人，清揚宛兮，邂逅相遇，適我願兮。』今程子，天下賢士也。於斯不贈，則終身弗能見也。小子行之。」 <i>Shuo yuan 8.25</i> 孔子之郟，遭程子於塗，傾蓋而語終日。有問，顧〔謂〕子路曰：「取束帛一，以贈先生。」子路不對。有問，又顧〔謂〕曰：「取束帛一，以贈先生。」子路屑然對曰：「由聞之也，士不中而見，女無媒而嫁，君子不行也。」孔子曰：「由，《詩》不云乎？『野有蔓草，零露漙兮，有美一人，清揚婉兮，邂逅相遇，適我願兮。』今程子天下之賢士也，於是不贈，終身不見。大德毋踰閑，小德出入可也。」</p>	A

5 Parallelstellen zum Hanshi waizhuan

<p>2.21</p>	<p>楚狂接輿躬耕以食。其妻之市未返。楚王使使者資金百鎰造門，曰：「大王使臣奉金百鎰，愿請先生治河南。」接輿笑而不應。使者遂不得辭而去。妻從市而來，曰：「先生少而為義，豈將老而遺之哉！門外車軌何其深也！」接輿曰：「今者王使使者資金百鎰，欲使我治河南。」其妻曰：「豈許之乎？」曰：「未也。」妻曰：「君使不從，非忠也。從之，是遺義也。不如去之。」乃夫負釜甑，妻戴經器，變易姓字，莫知其所之。論語曰：「色斯舉矣，翔而後集。」接輿之妻是也。詩曰：「逝將去汝，適彼樂土；樂土樂土，爰得我所。」</p>	<p>LY 10.27 色斯舉矣，翔而後集。曰：「山梁雌雉，時哉時哉！」子路共之，三嗅而作。</p> <p><i>Gu Lienü zhuan 2.13 (ohne Lunyu-Parallele)</i> 楚狂接輿之妻也。接輿躬耕以為食。楚王使使者持金百鎰、車二駟，往聘迎之，曰：「王願請先生治淮南。」接輿笑而不應，使者遂不得與語而去。妻從市來，曰：「先生（以）〔少〕而為義，豈將老而遺之哉？門外車跡何其深也？」接輿曰：「王不知吾不肖也，欲使我治淮南，遣使者持金、駟來聘。」其妻曰：「得無許之乎？」接輿曰：「夫富貴者，人之所欲也。子何惡？我許之矣。」妻曰：「義士非禮不動，不為貧而易操，不為賤而改行。妾事先生，躬耕以為食，親績以為衣，食飽衣暖，據義而動，其樂亦自足矣。若受人重祿，乘人堅良，食人肥鮮，而將何以待之？」接輿曰：「吾不許也。」妻曰：「君使不從，非忠也；從之又違，非義也。不如去之。」夫負釜甑，妻戴經器，變名易姓而遠徙，莫知所之。君子謂接輿妻為樂道而遠害。夫安貧賤而不怠于道者，唯至德者能之。《詩》曰：「肅肅兔置，椽之丁丁。」言不怠于道也。</p>	<p>LY- Zitat</p>
<p>2.26</p>	<p>子路與巫馬期薪於韞丘之下。陳之富人有虞師氏者，脂車百乘，觴於韞丘之上。子路與巫馬期曰：「使子無忘子之所知，亦無進子之所能，得此富，終身無復見夫子，子為之乎？」巫馬期喟然仰天而嘆，闔然投鎌於地，曰：「吾嘗聞之夫子：『勇士不忘喪其元，志士仁人不忘在溝壑。』子不知予與？試予與？意者其志與？」子路心慚，故負薪先歸。孔子曰：「由來，何為偕出而先返也？」子路曰：「向也由與巫馬期薪於韞丘之下，陳之富人有虞師氏者，脂車百乘，觴於韞丘之上，由謂巫馬期曰：『使子無忘子之所知，亦無進子之所能，得此富，終身無復見夫子，子為之乎？』巫馬期喟然仰天而嘆，闔然投鎌於地，曰：『吾嘗聞夫子，勇士不忘喪其元，志士仁人不忘在溝壑。子不知予與？試予與？意者其志與？』由也心慚，故先負薪歸。」孔子援琴而彈。「詩曰：『肅肅鷦羽，集于苞栩。王事靡盬，不能蓺稷黍。父母何怙？悠悠蒼天，曷其有所？』予道不行邪，使汝愿者。」</p>	<p><i>Mengzi 3B1</i> 孟子曰：「昔齊景公田，招虞人以旌，不至，將殺之。志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元。孔子奚取焉？取非其招不往也。如不待其招而往何哉？且夫枉尺而直尋者，以利言也。如以利，則枉尋直尺而利，亦可為與？昔者趙簡子使王良與嬖奚乘，終日而不獲一禽。嬖奚反命曰：『天下之賤工也。』或以告王良。良曰：『請復之。』強而後可，一朝而獲十禽。嬖奚反命曰：『天下之良工也。』簡子曰：『我使掌與女乘。』謂王良。良不可，曰：『吾為之範我馳驅，終日不獲一；為之詭遇，一朝而獲十。《詩》云：『不失其馳，舍矢如破。』我不貫與小人乘，請辭。』御者且羞與射者比；比而得禽獸，雖若丘陵，弗為也。如枉道而從彼，何也？且子過矣：枉己者，未有能直人者也。」</p> <p><i>Mengzi 5B7</i> 齊景公田，招虞人以旌，不至，將殺之。志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元。孔子奚取焉？取非其招不往也。</p>	<p>SG</p>

5 Parallelstellen zum Hanshi waizhuan

		<p><i>Shuoyuan</i> 4.20 齊崔杼弑莊公，邢蒯聵使晉而反，其僕曰：「崔杼弑莊公，子將奚如？」邢蒯聵曰：「驅之，將入死而報君。」其僕曰：「君之無道也，四鄰諸侯，莫不聞也，以夫子而死之，不亦難乎？」邢蒯聵曰：「善，能言也，然亦晚矣。子早言我，我能諫之。諫不聽，我能去。今既不諫，又不去。吾聞食其祿者死其事，吾既食亂君之祿矣，又安得治君而死之。」遂驅車入死。其僕曰：「人有亂君，人猶死之；我有治長，可毋死乎？」乃結轡自刎於車上。君子聞之曰：「邢蒯聵可謂守節死義矣。死者，人之所難也，僕夫之死也，雖未能合義，然亦有志士之意矣。」《詩》云：「夙夜匪懈，以事一人。」邢生之謂也。《孟子》曰：「勇士不忘喪其元。」僕夫之謂也。</p>	
2.27	<p>孔子曰：「士有五。有執尊貴者，有家富厚者，有資勇悍者，有心智惠者，有貌美好者。有執尊貴者，不以愛民行義理，而反以暴敖。家富厚者，不以振窮救不足，而反以侈靡無度。資勇悍者，不以衛上攻戰，而反以侵陵私。心智惠者，不以端計數，而反以事姦飾詐。貌美好者，不以統朝民，而反以蠱女從欲。此五者，所謂士失其美質者也。」《詩》曰：「溫其如玉，在其板屋，亂我心曲。」</p>		W
2.29	<p>子夏讀《詩》已畢。夫子問曰：「爾亦何大於《詩》矣。」子夏對曰：「《詩》之於事也，昭昭乎若日月之光明，燎燎乎如星辰之錯行，上有堯舜之道，下有三王之義，弟子不敢忘〔也〕。雖居蓬戶之中，彈琴以詠先王之風，有人亦樂之，無人亦樂之，亦可發憤忘食矣。《詩》曰：『衡門之下，可以棲遲。泌之洋洋，可以樂饑。』」夫子造然變容曰：「嘻！吾子始可以言《詩》已矣。〔雖〕然，子以見其表，未見其裏。」顏淵曰：「其表已見，其裏又何有哉？」孔子曰：「闢其門，不入其中，安知其奧藏之所在乎？然藏又非難也。丘嘗悉心盡志，已入其中，前有高岸，後有深谷，泠泠然如此，既立而已矣。」不能見其裏，未謂精微者也。</p>	<p>LY 1.15 子貢曰：「貧而無諂，富而無驕，何如？」子曰：「可也；未若貧而樂〔道〕，富而好禮者也。」 子貢曰：「《詩》云：『如切如磋，如琢如磨。』其斯之謂與？」子曰：「賜也，始可與言《詩》已矣，告諸往而知來者。」</p>	LG
3.8	<p>楚莊王寢疾，卜之，曰：「河爲祟。」大夫曰：「請用牲。」莊王曰：「止。古者聖王制，祭不過望。滌、漳、江、漢，楚之望也。寡人雖不德，河非所獲罪也。」遂不祭。三日而疾有瘳。孔子聞之曰：「楚莊王之霸，其有方矣。制節守職，反身不貳，其霸不亦宜乎！」《詩》曰：「嗟嗟保介。」莊王之謂也。</p>	<p>Zuozhuan Ai, 6 初，昭王有疾，卜曰：「河爲祟。」王弗祭。大夫請祭諸郊。王曰：「三代命祀，祭不越望。江、漢、睢、（章）〔漳〕，楚之望也。禍福之至，不是過也。不穀雖不德，河非所獲罪也。」遂弗祭。孔子曰：「楚昭王知大道矣。其不失國也，宜哉！《夏書》曰：『惟彼陶唐，帥彼天常，有此冀方。今失其行，亂其紀綱，乃滅而亡。』又</p>	E



5 Parallelstellen zum Hanshi waizhuan

		<p>曰：『允出茲在茲。』由己率常，可矣。」</p> <p><i>Kongzi Jiayu 41.16</i>          楚昭王有疾，卜曰：「河爲祟。」王弗祭。大夫請祭諸郊，王曰：「三代命祀，祭不越望。江、漢、沮、漳，楚之望也。禍福之至，不是過乎？不穀雖不德，河非所獲罪也。」遂不祭。孔子曰：「楚昭王知大道矣，其不失國也宜哉！《夏書》曰：『維彼陶唐，率彼天常，在此冀方。今失其行，亂其紀綱，乃滅而亡。』又曰：『允出茲在茲，由己率常可矣。』」</p> <p><i>Shuoyuan 1.29</i>          楚昭王有疾，卜之曰：「河爲祟。」大夫請用三牲焉。王曰：「止，古者先王割地制土，祭不過望，江、漢、睢、漳、楚之望也。禍福之至，不是過也，不穀雖不德，河非所獲罪也。」遂不祭焉。仲尼聞之曰：「昭王可謂知（天）〔大〕道矣，其不失國宜哉！」</p>	
3.15	<p>劍雖利，不厲不斷。材雖美，不學不高。雖有旨酒嘉穀，不嘗不知其旨。雖有善道，不學不達其功。〔是〕故學然後知不足，教然後知不究。不足，故自愧而勉。不究，故盡師而熟。由此觀之，則教學相長也。子夏問《詩》，學一以知二。孔子曰：「起予者，商也。始可與言《詩》已矣！」孔子賢乎英傑而聖德備，弟子被光景而德彰。《詩》曰：「日就月將。」</p>	<p>LY 3.8.          子夏問曰：「『巧笑倩兮，美目盼兮，素以爲絢兮。』何謂也？」子曰：「繪事後素。」曰：「禮後乎？」子曰：「起予者商也！始可與言《詩》已矣。」</p>	LG
3.17	<p>傳曰：宋大水。魯人弔之曰：「天降淫雨，害於棗盛，延及君地，以憂執政，使臣敬弔。」宋人應之曰：「寡人不仁，齋戒不修，使民不時。天加以災，又遺君憂。拜命之辱。」孔子聞之，曰：「宋國其庶幾矣。」弟子曰：「何謂〔也〕？」孔子曰：「昔桀紂不任其過，其亡也忽焉。成湯文王知任其過，其興也勃焉。過而改之，是不過也。」宋人聞之，乃夙興夜寐，弔死問疾，戮力宇內。三歲，年豐政平。鄉使宋人不聞孔子之言，則年谷未豐，而國家未寧。詩曰：「佛時仔肩，示我顯德行。」</p>	<p><i>Shuoyuan 1.28</i>          宋大水，魯人弔之，曰：「天降淫雨，谿谷滿盈，延及君地，以憂執政，使臣敬弔。」宋人應之曰：「寡人不佞，齋戒不謹，邑封不修，使民不時，天加以殃，又遺君憂，拜命之辱。」君子聞之曰：「宋國其庶幾乎！」問曰：「何謂也？」曰：「昔者夏桀、殷紂不任其過，其亡也忽焉；成湯、文、武知任其過，其興也勃焉。夫過而改之，是猶不過也。故曰：其庶幾乎！」宋人聞之，夙興夜寐，早朝晏退，弔死問疾，戮力宇內。三年，歲豐政平。嚮使宋人不聞君子之語，則年穀未豐而國未寧。《詩》曰：「佛時仔肩，示我顯德行。」此之謂也</p>	LG
3.22	<p>傳曰：魯有父子訟者，康子欲殺之。孔子曰：「未可殺也。夫民父子訟之爲不義久矣，是則上失其道。上有道，是人亡矣。」訟者聞之，請無訟。康子曰：「治民以孝。殺一不義以僂不孝，不亦可乎？」孔子曰：「否。不教而聽其獄，殺不辜也。三軍大敗，不可誅也。獄讞不治，不可刑也。上陳之教而先服之，則百姓從風矣。」</p>	<p>LY 20.2          子張問於孔子曰：「何如，斯可以從政矣？」子曰：「尊五美，屏四惡，斯可以從政矣。」子張曰：「何謂五美？」子曰：「君子惠而不費；勞而不怨；欲而不貪；泰而不驕；威而不猛。」子張曰：「何謂惠而不費？」子曰：「因民之所利而利之，斯不亦惠而不費乎？擇可</p>	HG

	<p>〈邪〉〔躬〕行不從，然後俟之以刑，則民知罪矣。夫一仞之牆，民不能逾，百仞之山，童子登游焉，凌遲故也。今其仁義之陵遲久矣，能謂民無逾乎？詩曰：『俾民不迷。』昔之君子，道其百姓不使迷，是以威厲而〔不試〕刑措〔而〕不用也。故形其仁義，謹其教道，使民目晰焉而見之，使民耳晰焉而聞之，使民心晰焉而知之，則道不迷而民志不惑矣。詩曰：『示我顯德行。』故道義不易，民不由也。禮樂不明，民不見也。詩曰：『周道如砥其直如矢。』，言其易也。『君子所履，小人所視。』言其明也。『瞻言顧之，潸焉出涕。』，哀其不聞禮教而就刑誅也。夫散其本教而得之刑辟，猶決其牢而發以毒矢也，亦不哀乎！故曰未可殺也。昔者先王使民以禮，譬之如御也。刑者，鞭策也。今猶無轡御而鞭策以御也。欲馬之進，則策其後，欲馬之退，則策其前，御者以勞而馬亦多傷矣。今猶此也。上憂勞而民多罹刑。詩曰：『人而無禮，胡不遄死！』為上無禮，則不免乎患。為下無禮，則不免乎刑。上下無禮，胡不遄死？」康子避席再拜曰：「僕雖不敏，請承此語矣。」孔子退朝，門人子路難曰：「父子訟、道邪？」孔子曰：「非也。」子路曰：「然則夫子胡為君子而免之也？」孔子曰：「不戒責成，害也。慢令致期，暴也。不教而誅、賊也。君子為政，避此三者。且詩曰：『載色載笑，匪怒伊教。』」</p>	<p>勞而勞之，又誰怨！欲仁而得仁，又焉貪！君子無眾寡，無小大，無敢慢，斯不亦泰而不驕乎！君子正其衣冠，尊其瞻視，儼然人望而畏之，斯不亦威而不猛乎！」子張曰：「何謂四惡？」子曰：「不教而殺謂之虐；不戒視成謂之暴；慢令致期謂之賊；猶之與人也，出納之吝，謂之有司。」</p> <p><i>Xunzi 28.3</i> 孔子為魯司寇，有父子訟者，孔子拘之，三月不別也。其父請止，孔子舍之。季孫聞之不說，曰：「是老也欺予，語予曰：『為國家必以孝。』今殺一人以戮不孝，又舍之。」冉子以告。孔子為魯攝相慨然歎曰：「嗚呼！上失之，下殺之，其可乎！不教其民而聽其訟，殺不辜也。三軍大敗，不可斬也；獄犴不治，不可刑也，罪不在民故也。〔今〕慢令謹誅、賊也，（今）〔生也〕有時，斂也無時，暴也；不教而責成功、虐也。已此三者，然後刑可即也。《書》曰：『義刑義殺，勿庸以即，予維曰未有順事。』言先教也。」</p> <p><i>Shuoyuan 7.11</i> 魯有父子訟者，康子曰：「殺之。」孔子曰：「未可殺也。夫民不知子父訟之〔為〕不善者久矣！是則上過也，上有道，是人亡矣。」康子曰：「夫治民以孝為本，今殺一人以戮不孝，不亦可乎？」孔子曰：「不孝而誅之，是虐殺不辜也。三軍大敗，不可誅也；獄訟不治，不可刑也。上陳之教而先服之，則百姓從風矣。躬行不從，而后俟之以刑，則民知罪矣。夫一仞之牆，民不能踰；百仞之山，童子升而遊焉，凌遲故也。今是仁義之陵遲久矣！能謂民弗踰乎？《詩》曰：『俾民不迷。』昔者，君子導其百姓不使迷，是以威厲而不至，刑錯而不用也。」於是訟者聞之，乃請無訟。</p>	
3.29	<p>舜生於諸馮，遷於負夏，卒於鳴條，東夷之人也。文王生於岐周，卒於畢郢，西夷之人也。地之相去也，千有餘里，世之相後也，千有餘歲，然得志行乎中國，若合符節。孔子曰：「先聖後聖，其揆一也。」詩曰：「帝命不違，至于湯齊。」</p>	<p><i>Mengzi 4B1</i> 孟子曰：「舜生於諸馮，遷於負夏，卒於鳴條，東夷之人也。文王生於岐周，卒於畢郢，西夷之人也。地之相去也，千有餘里；世之相後也，千有餘歲。得志行乎中國，若合符節，先聖後聖，其揆一也。」</p>	E
3.30	<p>孔子觀於周廟，有欹器焉。孔子問於守廟者曰：「此謂何器也？」對曰：「此蓋為宥座之器。」孔子曰：「聞宥座〔之〕器，滿則覆，虛則欹，中則正，有之乎？」對曰：「然。」孔子使子路取水試之，滿則覆，中則正，虛則欹。孔子喟然而嘆曰：「嗚呼！惡有滿而不覆者哉！」子路曰：「敢問持滿有道乎？」孔子曰：「持滿之道，抑而損之。」子路曰：「損之有道乎？」孔子曰：「德行寬</p>	<p><i>Xunzi 28.1</i> 孔子觀於魯桓公之廟，有欹器焉。孔子問於守廟者曰：「此為何器？」守廟者曰：「此蓋為宥坐之器。」孔子曰：「吾聞宥坐之器者，虛則欹，中則正，滿則覆。」孔子顧謂弟子曰：「注水焉！」弟子挹水而注之，中而正，滿而覆，虛而欹。孔子喟然而歎曰：「吁！惡有滿而不覆者哉！」子路曰：「敢問持滿有道乎？」孔子曰：「聰</p>	A

	<p>裕者、守之以恭。土地廣大者，守之以儉。祿位尊盛者，守之以卑。人眾兵強者，守之以畏。聰明睿智者，守之以愚。博聞強記者，守之以淺。夫是之謂抑而損之。」詩曰：「湯降不遲，聖敬日躋。」</p>	<p>明聖知，守之以愚；功被天下，守之以讓；勇力撫世，守之以怯；富有四海，守之以謙。此所謂挹而損之之道也。</p> <p><i>Kongzi Jiayu 9.4</i> 孔子觀於魯桓公之廟，有欷器焉。夫子問於守廟者曰：「此謂何器？」對曰：「此蓋為宥坐之器。」孔子曰：「吾聞宥坐之器，虛則欷，中則正，滿則覆。明君以為至誠，故常置之於坐側。」顧謂弟子曰：「試注水焉。」乃注之水，中則正，滿則覆。夫子喟然歎曰：「嗚呼！夫物惡有滿而不覆〔者〕哉！」子路進曰：「敢問持滿有道乎？」子曰：「聰明叡智，守之以愚；功被天下，守之以讓；勇力振世，守之以怯；富有四海，守之以謙。此所謂損之又損之之道也。」</p> <p><i>Shuoyuan 10.4</i> 孔子觀於周廟，（而）有欷器焉。孔子問守廟者曰：「此為何器？」對曰：「蓋為右坐之器。」孔子曰：「吾聞右坐之器，滿則覆，虛則欷，中則正，有之乎？」對曰：「然。」孔子使子路取水而試之，滿則覆。中則正，虛則欷。孔子喟然歎曰：「嗚呼！惡有滿而不覆者哉！」子路曰：「敢問持滿有道乎？」孔子曰：「持滿之道，挹而損之。」子路曰：「損之有道乎？」孔子曰：「高而能下，滿而能虛，富而能儉，貴而能卑，智而能愚，勇而能怯，辯而能訥，博而能淺，明而能闇，是謂損而不極。能行此道，唯至德者及之。《易》曰：『不損而益之。』故損自損而終故益。」</p>	
3.32	<p>傳曰：子路盛服以見孔子，孔子曰：「由疏疏者何也？昔者江於汶，其始出也，不足以濫觴。及其至乎江之津也，不方舟，不避風，不可渡也。非其眾川之多歟？今汝衣服其盛，顏色充滿，天下有誰加汝哉？」子路趨出，改服而入，蓋揖如也。孔子曰：「由志之。吾語汝。夫慎於言者不嘩，慎於行者不伐。色知而有長者小人也。故君子知之為知之，不知為不知，言之要也。能之為能之，不能為不能，行之要也。言要則知，行要則仁。既知且仁，又何加哉？詩曰：『湯降不遲，聖敬日躋。』」</p>	<p>LY 2.17 子曰：「由！誨女知之乎！知之為知之，不知為不知，是知也。」</p> <p><i>Xunzi 29.6</i> 子路盛服見孔子，孔子曰：「由，是裾裾何也？昔者，江出於岷山，其始出也，其源可以濫觴，及其至江之津也，不方舟、不避風則不可涉也，非唯下流水多邪？今汝衣服既盛，顏色充盈，天下且孰肯諫汝矣？由！」子路趨而出，改服而入，蓋猶若也。孔子曰：「志之，吾語女：（奮）〔慎〕於言者〔不〕華，（奮）〔慎〕於行者〔不〕伐，色知而有能者、小人也。故君子知之曰知之，不知曰不知，言之要也；能之曰能之，不能曰不能，行之至也。言要則知，行至則仁。既知且仁，夫惡有不足矣哉！」</p>	LG

5 Parallelstellen zum Hanshi waizhuan

		<p><i>Kongzi Jiayu 9.10</i>          子路盛服見於孔子。子曰：「由！是倨倨者何也？夫江始出於岷山，其源可以濫觴，及其至於江津，不舫舟，不避風，則不可以涉，非惟下流水多邪？今爾衣服既盛，顏色充盈，天下且孰肯以非告汝乎？」子路趨而出，改服而入，蓋自若也。子曰：「由志之！吾告汝！奮於言者華，奮於行者伐。夫色智而有能者，小人也。故君子知之曰知〔之〕，言之要也；不能曰不能，行之至也。言要則智，行至則仁。既仁且智，〔夫〕惡不足哉？」</p> <p><i>Shuoyuan 17.25</i>          子路盛服而見孔子，孔子曰：「由，是擔擔者何也？昔者江水出於岷山，其始也，大足以濫觴。及〔其〕至江之津也，不方舟，不避風，〔則〕不可渡也。非唯下流眾川之多乎？今若衣服甚盛，顏色充盈，天下誰肯加若者哉？」子路趨而出，改服而入，蓋自如也。孔子曰：「由記之，吾語若。賁於言者，華也；奮於行者，伐也。夫色智而有能者，小人也。故君子知之為知之，不知為不知，言之要也；能之為能〔之〕，不能為不能，行之至也。言要則知，行要則仁，既知且仁，夫有何加矣哉！由，《詩》云：『湯降不遲，聖敬日躋。』此之謂也。」</p>	
3.34	<p>不視惡色，耳不聽惡聲。非其君不事，非其民不使。橫政之所出，橫民之所止，弗忍居也。思與鄉人居，若〔以〕朝衣朝冠，坐於塗炭也。故聞伯夷之風者，貪夫廉，懦夫有立志。至柳下惠則不然。不羞污君，不辭小官。進不隱賢，必由其道。阨窮而不憫，遺佚而不怨。與鄉人居，愉愉然不〔忍〕去也。雖袒裼裸裎於我側，彼安能浼我哉？故聞柳下惠之風，鄙夫寬，薄夫厚。至乎孔子去魯，遲遲乎其行也，可以去而去，可以止而止，去父母國之道也。伯夷、聖人之清者也。柳下惠、聖人之和者也。孔子、聖人之中者也。詩曰：「不競不?，不剛不柔。」中庸和通之謂也。</p>	<p><i>Mengzi 5B1</i>          孔子之去齊，接淅而行；去魯，曰，『遲遲吾行也，去父母國之道也。』可以速而速，可以久而久，可以處而處，可以仕而仕，孔子也。</p> <p><i>Mengzi 7B17</i>          孟子曰：「孔子之去魯，曰：『遲遲吾行也，去父母國之道也。』去齊，接淅而行，去他國之道也。」</p>	

3.38	<p>昔者、不出戶而知天下，不窺牖而見天道，非目能視乎千里之前，非耳能聞乎千里之外，以己之情量之也。己惡飢寒焉，則知天下之欲衣食也；己惡勞苦焉，則知天下之欲安佚也；己惡衰乏焉，則知天下之欲富足也。知此三者、圣王之所以不降席而匡天下。故君子之道，忠恕而已矣。夫處飢渴，苦血气，困寒暑，動肌膚，此四者，民之大害也，害不除，未可教御也。四体不掩，則鮮仁人；五藏空虛，則無立士。故先王之法，天子親耕，后妃親蚕，先天下憂衣与食也。詩曰：“父母何嘗？心之憂矣，之子無裳。”</p>	<p>LY 4.15 子曰：「參乎！吾道一以貫之。」曾子曰：「唯。」 子出，門人問曰：「何謂也？」曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」</p>	LY-Zitat
4.4	<p>哀公問取人。孔子曰：「無取健，無取佞，無取口讒。健、驕也，佞，〔詔〕也。讒、誕也。故弓調，然後求勁焉。馬服，然後求良焉。士信慤，而然後求知焉。士不信焉又多知，譬之豺狼，其難以身近也。」周書曰：為虎傅翼也，不亦殆乎？詩曰：「匪止共，惟王之邛。」言其不恭其職事，而病其主也。</p>	<p>Xunzi 31.6 魯哀公問於孔子曰：「請問取人？」孔子對曰：「無取健，無取計，無取口啍。健、貪也，計、亂也，口啍、誕也。故弓調而後求勁焉，馬服而後求良焉，士信慤而後求知能焉。士不信慤而有多知能，譬之其豺狼也，不可以身余也。語曰：『桓公用其賊，文公用其盜。』故明主任計不信怒，闇主任怒不任計。計勝怒則強，怒勝計則亡。」</p> <p>Kongzi Jiayu 7.2 哀公問於孔子曰：「請問取人之法。」孔子對曰：「事任於官，無取捷捷，無取鉗鉗，無取啍啍。捷捷、貪也；鉗鉗、亂也；啍啍、誕也。無取健而後求勁焉，馬服而後求良焉，士必慤而後求智能者焉。不慤而多能，譬之豺狼不可邇。……」</p>	HG
4.12	<p>晏子聘魯，上堂則趨，授玉則跪。子貢怪之，問孔子曰：「晏子知禮乎？今者晏子來聘魯，上堂則趨，授玉則跪。何也？」孔子曰：「其有方矣。待其見我，我將問焉。」俄而晏子至，孔子問之。晏子對曰：「夫上堂之禮，君行一，臣行二。今君行疾，臣敢不趨乎？今君之授幣也卑，臣敢不跪乎？」孔子曰：「善。禮中又有禮。賜寡使也，何足以識禮也！」詩曰：「禮儀卒度，笑語卒獲。」晏子之謂也。</p>	<p>Yanzi chungqiu 5.21 晏子使魯，仲尼命門（子弟）〔弟子〕往觀。子貢反，報曰：「孰謂晏子（子）習于禮乎？夫禮曰：『登階不歷，堂上不趨，授玉不跪。』今晏子皆反此，〔孰〕謂晏子習于禮者？」晏子既已有事于魯君，退見仲尼，仲尼曰：「夫禮，登階不歷，堂上不趨，授玉不跪。夫子反此乎？」晏子曰：「嬰聞兩楹之間，君臣有位焉，君行其一，臣行其二。君之來（邀）〔 〕，是以登階歷、堂上趨以及位也。君授玉卑，故跪以下之。且吾聞之，大者不踰閑，小者出入可也。」晏子出，仲尼送之以賓客之禮，〔反〕，〔命門弟子曰〕：「不計之義，維晏子為能行之。」</p>	A

5 Parallelstellen zum Hanshi waizhuan

4.16	問〔楛〕者（不）〔勿〕告，告〔楛〕者勿問。有諍氣者勿與論。必由其道至，然後接之。非其道，則避之。故禮恭然後可與言道之方，辭順然後可與言道之理，色從然後可與言道之極。故未可與言而言謂之瞽，可與言而不與言謂之隱。君子不瞽，言謹其序。《詩》曰：「彼交匪紆，天子所予。」言必交吾志然後予。	LY 15.8. 子曰：「可與言，而不與之言，失人；不可與言，而與之言，失言。知者不失人，亦不失言。」	LY-Zitat
4.30	孔子見客。客去。顏淵曰：「客仁也。」孔子曰：「恨兮其心，頹兮其口，仁則吾不知也。言之所聚也。」顏淵蹴然變色，曰：「良玉度尺，雖有十仞之土，不能掩其光。良珠度寸，雖有百仞之水，不能掩其瑩。夫形、體也，色、心也，閔閔乎其薄也。苟有溫良在中，則眉睫著之矣。疵瑕在中，則眉睫不能匿之。」詩曰：「鼓鐘於宮，聲聞於外。」	LY 14.1 憲問恥。子曰：「邦有道、穀，邦無道、穀，恥也。」「克、伐、怨、欲不行焉，可以為仁矣？」子曰：「可以為難矣，仁則吾不知也。」	LG
4.31	偽詐不可長，空虛不可守，朽木不可雕，情亡不可久。《詩》曰：「鐘鼓于宮，聲聞于外。」言有中者必能見外也。	LY 5.10 宰予晝寢。子曰：「朽木不可雕也，糞土之牆不可朽也。於予與何誅？」子曰：「始吾於人也，聽其言而信其行；今吾於人也，聽其言而觀其行。於予與改是。」	LY-Zitat
5.1.	子夏問曰：「《關雎》何以為《國風》始也？」孔子曰：「乎！夫《關雎》之人，仰則天，俯則地，幽幽冥冥，德之所藏，紛紛沸沸，道之所行，如神龍化，斐斐文章。大哉《關雎》之道也，萬物之所繫，羣生之所懸命也，河洛出《書》《圖》，麟鳳翔乎郊。不由《關雎》之道，則《關雎》之事將奚由至矣哉？夫六經之策，皆歸論汲汲，蓋取之乎《關雎》。《關雎》之事大矣哉！馮馮翼翼，自東自西，自南自北，無思不服。子其勉強之，思服之。天地之間，生民之屬，王道之原，不外此矣。」子夏喟然嘆曰：「大哉《關雎》，乃天地之基地。」《詩》曰：「鐘鼓樂之。」5.1.		LG
5.2.	孔子抱聖人之心，彷徨乎道德之域，逍遙乎無形之鄉，倚天理，觀人情，明終始，知得失。故興仁義，厭勢利，以持養之。于時周室微，王道絕，諸侯力政，強劫弱，眾暴寡，百姓靡安，莫之紀綱，禮儀廢壞，人倫不理。於是孔子自東自西，自南自北，匍匐救之。		
5.7	孔子學鼓琴於師襄子而不進，師襄子曰：「夫子可以進矣。」孔子曰：「丘已得其曲矣，未得其數也。」有間，曰：「夫子可以進矣。」曰：「丘已得其數矣，未得其意也。」有間，復曰：「夫子可以進矣。」曰：「丘已得其人矣，未得其人類也。」有間，曰：「邈然遠望，洋洋乎，翼翼乎，必作此樂也。黯然而思，幾然而悵，	Shiji 47.1925 孔子學鼓琴師襄子，十日不進。師襄子曰：「可以益矣。」孔子曰：「丘已習其曲矣，未得其數也。」有間，曰：「已習其數，可以益矣。」孔子曰：「丘未得其志也。」有間，曰：「已習其志，可以益矣。」孔子曰：「丘未得其為人也。」有間，（曰）有所穆然深思	A

5 Parallelstellen zum Hanshi waizhuan

	<p>以王天下，以朝諸侯者，其惟文王乎。」師襄子避席再拜曰：「善！師以爲文王之操也。」故孔子持文王之聲，知文王之爲人。師襄子曰：「敢問何以知其文王之操也？」孔子曰：「然。夫仁者好韋，智者好彈，有慤懃之意者好麗。丘是以知文王之操也。」傳曰：聞其末而達其本者，聖也。</p>	<p>焉，有所怡然高望而遠志焉。曰：「丘得其爲人，黯然而黑，幾然而長，眼如望羊，如王四國，非文其誰能爲此也！」師襄子辟席再拜，曰：「師蓋云《文王操》也。」</p> <p><i>Kongzi Jiayu 35.1</i> 孔子學琴於師襄子。襄子曰：「吾雖以擊磬爲官，然能於琴。今子於琴已習，可以益矣。」孔子曰：「丘未得其數也。」有間，曰：「已習其數，可以益矣。」孔子曰：「丘未得其志也。」有間，曰：「已習其志，可以益矣。」孔子曰：「丘未得其爲人也。」有間，曰：孔子有所繆然思焉，有所舉然高望而遠眺，曰：「丘迨得其爲人矣。黯而黑，頎然長，曠如望羊，掩有四方，非文王其孰能爲此？」師襄子避席葉拱而對曰：「君子聖人也！其傳曰：《文王操》。」</p>	
<p>5.22</p>	<p>孔子曰：夫談說之術，齊莊以立之，端誠以處之，堅強以〔待〕〔持〕之，辟稱以喻之，分以明之，歡忻芬芳以送之，寶之珍之，貴之神之，如是則說恒無不行矣。夫是之謂能貴其所貴。若夫無類之說，不形之行，不贊之辭，君子慎之。《詩》曰：「無易由言，無曰苟矣。」</p>	<p><i>Shuoyuan 11.1</i> 孫卿曰：「夫談說之術，齊莊以立之，端誠以處之，堅強以持之，譬稱以諭之，分別以明之，歡欣憤滿以送之，寶之珍之，貴之神之；如是則說常無不行矣。夫是之謂能貴其所貴。《傳》曰：『唯君子爲能貴其所貴也。』」《詩》云：「無易由言，無曰苟矣。」鬼谷子曰：「人之不善而能矯之者，難矣。說之不行，言之不從者，其辯之不明也。既明而不行者，持之不固也。既固而不行者，未中其心之所善也。辯之，明之，持之，固之，又中其人之所善，其言神而珍，白而分，能入於人之心，如此而說不行者，天下未嘗聞也。」此之謂善說。子貢曰：「出言陳辭，身之得失，國之安危也。」《詩》云：「辭之繹矣，民之莫矣。」夫辭者，人之所以自通也。主父偃曰：「人而無辭，安所用之。」昔子產脩其辭而趙武致其敬，王孫滿明其言而楚莊以慚，蘇秦行其說而六國以安，蒯通陳〔其〕說而身得以全。夫辭者，乃所以尊君重身，安國全性者也。故辭不可不脩，而說不可不善</p>	<p>W</p>
<p>5.28</p>	<p>哀公問於子夏曰：「必學然後可以安國保民乎？」子夏曰：「不學而能安國保民者，未之有也。」哀公曰：「然則五帝有師乎？」子夏曰：「臣聞黃帝學乎大墳，顓頊學乎祿圖，帝嚳學乎赤松子，堯學乎務成子附，舜學乎尹壽，禹學乎西王國，湯學乎貸乎相，文王學乎錫疇子斯，武王學乎太公，周公學乎虢叔，仲尼學乎老聃。此十一聖人，未遭此師，則功業不能著乎天下，名號不能傳乎後世者也。」《詩》曰：「不愆不忘，率由舊章。」</p>		

5 Parallelstellen zum Hanshi waizhuan

5.34	<p>孔子侍坐於季孫，季孫之宰通曰：「君使人假馬，其與之乎？」孔子曰：「吾聞君取於臣謂之取，不曰假。」季孫悟，告宰通，曰：「今以往，君有取謂之取，無曰假。」孔子〈曰〉正假馬之言，而君臣之義定矣。《論語》曰：「必也正名乎。」《詩》曰：「君子無易由言。」言名正也。</p>	<p>LY13.3          子路曰：「衛君待子而為政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎！」子路曰：「有是哉，子之迂也！奚其正？」子曰：「野哉由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所錯手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。」  <i>Shuoyuan</i> 41.27          孔子適季孫，季孫之宰謁曰：「君使求假於田，將與之乎？」季孫未言。孔子曰：「吾聞之，君取於臣，謂之取；與於臣，謂之賜。臣取於君，謂之假；與於君，謂之獻。」季孫色然悟曰：「吾誠未達此義。」遂命其宰曰：「自今已往，君有取，一切不得復言假也。」  <i>Xinxu</i> 5.17          孔子侍坐於季孫，季孫之宰通曰：「君使人假馬，其與之乎？」孔子曰：「吾聞取於臣，謂之取，不曰假。」季孫悟，告宰曰：「自今以來，君有取，謂之取，無曰假。」故孔子正假馬之名，而君臣之義定矣。《論語》曰：「必也正名。」《詩》曰：「無易由言，無曰苟矣。」可不慎乎.....</p>	HG
6.1	<p>比干諫而死。箕子曰：「知不用而言，愚也。殺身以彰君之惡，不忠也。二者不可，然且為之，不祥莫大焉。」遂解髮佯狂而去。君子聞之曰：「勞矣箕子！盡其精神，竭其忠愛。見比干之事免其身，仁知之至。」《詩》曰：「人亦有言，靡哲不愚。」</p>	<p>LY18.1          微子去之，箕子為之奴，比干諫而死。孔子曰：「殷有三仁焉。」</p>	LY-Zitat
6.2	<p>齊桓公見小臣，三往不得見。左右曰：「夫小臣、國之賤臣也。君三往而不得見，其可已矣。」桓公曰：「惡！是何言也？吾聞之，布衣之士，不欲富貴，不輕身於萬乘之君。萬乘之君，不好仁義，不輕身於布衣之士。縱夫子不欲富貴、可也，吾不好仁義、不可也。」五往而得見也。天下諸侯聞之，謂桓公猶下布衣之士，而況國君乎？於是相率而朝，靡有不至。桓公之所以九合諸侯，一匡天下者，此也。《詩》曰：「有覺德行，四國順之。」</p>	<p>LY 14.17.          子貢曰：「管仲非仁者與？桓公殺公子糾，不能死，又相之。」子曰：「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣！豈若匹夫匹婦之為諒也，自經於溝瀆，而莫之知也！」</p>	LY-Zitat
6.4	<p>子路治蒲三年，孔子過之，入境而善之，曰：「〔善哉〕！由〔也〕！恭敬以信矣。」入邑，曰：「善哉！由〔也〕！忠信以寬矣。」至庭，曰：「善哉！由〔也〕！明察以斷矣。」子貢執轡而問曰：「夫子未見由〔之政〕，而三稱善，可得聞乎？」孔子曰：「〔吾見其政矣〕。入其境，田疇〔盡易〕，草萊甚辟。此恭敬以信，故〔其〕民盡力。入其邑，墉屋甚尊，樹木甚茂。此忠信以</p>	<p><i>Kongzi Jiayu</i> 14.9          子路治蒲三年。孔子過之，入其境，曰：「善哉由也！恭敬以信矣。」入其邑，曰：「善哉由也！忠信而寬矣。」至庭曰：「善哉由也！明察以斷矣。」子貢執轡而問曰：「夫子未見由之政，而三稱其善，其善可得聞乎？」孔子曰：「吾見其政矣。入其境，田疇盡易，草萊甚辟，溝洫深治，此其恭敬以信，故其民盡力也。入其邑，牆屋</p>	LG



5 Parallelstellen zum Hanshi waizhuan

	寬，其民不偷。其庭，甚閑，此明察以斷，故民不擾也。」《詩》曰：「夙興夜寐，灑掃庭內。」	完固，樹木甚茂，此其忠信以寬，故其民不偷也。至其庭，庭甚清閑，諸下用命，此其言明察以斷，故其政不擾也。以此觀之，雖三稱其善，庸盡其美矣。  <i>Xinxu 11.44</i> 子路治蒲三年，孔子過之，入其境曰：「善哉由乎！恭敬以信矣。」入其邑，曰：「善哉由乎！忠信以寬矣。」至於其廷，曰：「善哉由乎！明察以斷矣。」子貢執轡而問曰：「夫子未見由而三稱其善，可得聞乎？」孔子曰：「我入其境，田疇盡易，草萊甚闕，溝洫甚深，此其恭敬以信，故其民盡力也。入其邑，牆屋甚崇，樹木甚茂，此忠信以寬，故其民不偷也。入其廷，廷甚閑，此明察以斷，故其民不擾也。」《群書治要》	
6.6	天下之辯，有三至五勝，而辯置下。辯者，別殊類，使不相害，序異端，使不相悖，輸公通意，揚其所謂，使人預知焉，不務相迷也。是以辯〔勝〕者不失所守，不勝者得其所求，故辯可觀也。夫繁文以相假，飾辭以相悖，數譬以相移，外人之身使不得反其意，則論便然後害生也。夫不其指而弗知謂之隱，外意外身謂之諱，幾廉倚跌謂之移，指緣謬辭謂之苟。四者所不為也，故理可同睹也。夫隱、諱、移、苟，爭言競為而後息，不能無害其為君子也，故君子不為也。《論語》曰：「君子於其言，無所苟而已矣。」《詩》曰：「無易由言，無曰苟矣。」	LY 13.3 子路曰：「衛君待子而為政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎！」子路曰：「有是哉？子之迂也！奚其正？」子曰：「野哉，由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣！」	LY-Zitat
6.7	吾語子，夫服人之心，高上尊貴不以驕人，聰明聖知不以幽人，勇猛強武不以侵人，齊給便捷不以欺誣人。不能則學，不知則問。雖知必讓，然後為知。遇君則修臣下之義，出鄉則脩長幼之義，遇長老則修弟子之義，遇等夷則修朋友之義，遇少而賤者則修告道寬裕之義。故無不愛也，無不敬也，無與人爭也，曠然而天地苞萬物也。如是，則老者安之，少者懷之，朋友信之。《詩》曰：「惠于朋友，庶民小子，子孫繩繩，萬民靡不承。」	LY 5.26. 顏淵、季路侍。子曰：「盍各言爾志。」子路曰：「願車馬、衣輕裘，與朋友，蔽之而無憾。」顏淵曰：「願無伐善，無施勞。」子路曰：「願聞子之志。」子曰：「老者安之，朋友信之，少者之。」	LY-Zitat
6.9	子曰：「不學而好思，雖知不廣矣。學而慢其身，雖學不尊矣。不以誠立，雖立不久矣。誠未著而好言，雖言不信矣。美材也，而不聞君子之道，隱小物以害大物者，災必及身矣。」《詩》曰：「其何能淑，載胥及溺。」		W

5 Parallelstellen zum Hanshi waizhuan

6.15	<p>孔子曰：「可與言終日而不倦者，其惟學乎。其身體不足觀也，勇力不足憚也，族姓不足稱也，宗宜不足道也，而可以聞於四方而昭於諸侯者，其惟學乎。」《詩》曰：「不愆不忘，率由舊章。」夫學之謂也。</p>	<p><i>Kongzi Jiayu</i> 8.11          孔子謂伯魚曰：「鯉乎！吾聞可以與人終日不倦者，其惟學焉。其容體不足觀也，其勇力不足憚也，其先祖不足稱也，其族姓不足道也；終而有大名，以顯聞四方，流聲後裔者，豈非學者之效也？故君子不可以不學，其容不可以不飭。不飭無類，無類失親，失親不忠，不忠失禮，失禮不立。夫遠而有光者、飭也；近而愈明者、學也。譬之污池，水潦注焉，萑葦生焉，雖或以觀之，孰知其源乎？」  <i>Shuoyuan</i> 3.14          孔子曰：「可以與（人）〔言〕終日而不倦者，其惟學乎！其身體不足觀也，其勇力不足憚也，其先祖不足稱也，其族姓不足道也，然而可以（開）〔聞〕〔於〕四方而昭於諸侯者，其惟學乎！《詩》曰：『不愆不忘，率由舊章。』夫學之謂也。」</p>	W
6.16	<p>子曰：「不知命，無以為君子。」言天之所生，皆有仁義禮智順善之心。不知天之所以命生，則無仁義禮智順善之心。無仁義禮智順善之心，謂之小人。故曰：「不知命，無以為君子。」《小雅》曰：「天保定爾，亦孔之固。」言天之所以仁義禮智，保定人之甚固也。《大雅》曰：「天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」言民之秉德以則天也。不知所以則天，又焉得為君子乎？</p>	<p>LY 20.3          孔子曰：「不知命，無以為君子也；不知禮，無以立也；不知言，無以知人也。」</p>	W
6.21	<p>孔子行，簡子將殺陽虎，孔子似之，帶甲以圍孔子舍。子路愠怒，奮戟將下。孔子止之曰：「由！何仁義之寡裕也。夫《詩》《書》之不習，禮樂之不講，是丘之罪也。若吾非陽虎而以我為陽虎，則非丘之罪也。命也！我歌子和若。」子路歌，孔子和之，三終而圍罷。《詩》曰：「來游來歌。」以陳盛德之和而無為也。</p>	<p><i>Parallele Shuoyuan</i> 17.18          孔子之宋，匡簡子將殺陽虎，孔子似之，甲士以圍孔子之舍。子路怒，奮戟將下。孔子止之曰：「何仁義之不免俗也。夫《詩》《書》之不習，禮樂之不脩也，是丘之過也。若似陽虎，則非丘之罪也，命也夫！由歌，子和汝。」子路歌，孔子和之，三終而甲罷。  <i>Kongzi Jiayu</i> 22.5          孔子之宋，匡人簡子以甲士圍之。子路怒，奮戟將與戰。孔子止之，曰：「惡有脩仁義而不免俗者乎？夫《詩》、《書》之不講，禮樂之不習，是丘之過也；若以述先王好古法而為咎者，則非丘之罪也。命夫！歌！予和汝。」子路彈琴而歌，孔子和之，曲三終，匡人解甲而罷。          Andere Erzählungen der selben Begebenheit:  <i>Shiji</i>: 47.1919          將適陳，過匡，顏刻為僕，以其策指之曰：「昔吾入此，由彼缺</p>	A/LG

5 Parallelstellen zum Hanshi waizhuan

		<p>也。」匡人聞之，以為魯之陽虎。陽虎嘗暴匡人，匡人於是遂止孔子。孔子狀類陽虎，拘焉五日。顏淵後，子曰：「吾以汝為死矣。」顏淵曰：「子在，回何敢死！」匡人拘孔子益急，弟子懼。孔子曰：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與于斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何！」孔子使從者為甯武子臣於衛，然後得去</p> <p><b>Zhuangzi 17</b> 孔子遊於匡，宋人圍之數匝，而弦歌不輟，子路入見，曰：「何夫子之娛也？」孔子曰：「來！吾語女。我諱窮久矣，而不免，命也；求通久矣，而不得，時也。當堯、舜而天下窮人，非知得也；當桀、紂而天下通人，非知失也；時勢適然。夫水行不避蛟龍者，漁父之勇也；陸行不避兕虎者，獵夫之勇也；白刃交於前，視死若生者，烈士之勇也；知窮之有命，知通之有時，臨大難而不懼者，聖人之勇也。由處矣，吾命有所制矣。」幾何，將甲者進，辭曰：「以為陽虎也，故圍之。今非也，請辭而退。」</p>	
6.24	<p>勇士一呼而三軍皆避，士之誠也。昔者楚熊渠子夜行，〔見〕寢石以為伏虎，彎弓而射之，沒金飲羽，下視，知其為石，石為之開，而況人乎？夫倡而不和，動而不償，中心〔必〕有不全者矣。夫不降席而匡天下者，求之己也。孔子曰：「其身正，不令而行，其身不正，雖令不從。」先王之所以拱揖指麾而四海來賓者，誠德之至也，色以形于外也。《詩》曰：「王猷允塞，徐方既來。」</p>	<p><b>LY 13.6</b> 子曰：「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」</p> <p><b>Xinxu 4.25</b> 勇士一呼，三軍皆辟，士之誠也。昔者楚熊渠子夜行，見寢石，以為伏虎，關弓射之，滅矢飲羽。下視，知石也，卻復射之，矢摧無。熊渠子見其誠心，而金石為之開，況人心乎？倡而不和，動而不隨，中必有不全者矣。夫不降席而匡天下者，求之己也。孔子曰：「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」先王之所以拱揖指揮而四海賓者，誠德之至，已形於外，故《詩》曰：「王猶允塞，徐方既來。」此之謂也</p> <p><b>Xinxu 11.23</b> 勇士一呼，三軍皆辟易，士之誠也。夫勇士孟賁，水行不避蛟龍，陸行不避虎狼，發怒吐氣，聲響動天。至其死矣，頭身斷絕。夫不用仁而用武，當時雖快，身必無後，是以孔子勤勤行仁。《御覽》四百三十七....</p>	E

7.4	<p>孔子曰：「昔者周公事文王，行無專制，事無由己，身若不勝衣，言若不出口，有奉持於前，洞洞焉若將失之，可謂〔能〕子矣。武王崩，成王幼，周公承文武之業，履天子之位，聽天下之政，征夷狄之亂，誅管蔡之罪，抱成王而朝諸侯，誅賞制斷，無所顧問，威動天地，振恐海內，可謂能武矣。成王壯，周公致政，北面而〔臣〕事之，請然後行，無伐矜之色，可謂〔能〕臣矣。故一人之身，能三變者，所以應時也。」《詩》曰：「左之左之，君子宜之，右之右之，君子有之。」</p>		W
7.6	<p>孔子困於陳蔡之間，即三經之席，七日不食，藜羹不糝，弟子有飢色，讀《書》習禮樂不休。子路進諫曰：「爲善者，天報之以福。爲不善者，天報之以禍。今夫子積德累仁，爲善久矣。意者〔當〕〔尙有遺〕行乎，奚居之隱也？」孔子曰：「由來！汝小人也，未講於論也。居，吾語汝。子以知者爲無罪乎，則王子比干何爲剝心而死？子以義者爲聽乎，則伍子胥何爲抉目而懸〔於〕吳東門？子以廉者爲用乎，則伯夷叔齊何爲餓於首陽之山？子以忠者爲用乎，則鮑叔何爲而不用？葉公子高終身不仕，鮑焦抱木而泣，子推登山而燔？故君子博學深謀，不遇時者眾矣。豈獨丘哉？賢不肖者材也。遇不遇者時也。今無有時，賢安所用哉？故虞舜耕於歷山之陽，立爲天子，〔則〕其遇堯也。傳說負土而版築，以爲大夫，其遇武丁也。伊尹故有莘氏僮也，負鼎操俎調五味，而立爲相，其遇湯也。呂望行年五十，賣食〔於〕棘津，〔行〕年七十，屠於朝歌，九十乃爲天子師，則〔其〕遇文王也。管夷吾束縛，自檻車〔中〕，以爲仲父，則〔其〕遇齊桓公也，百里奚自賣五羊之皮，爲秦伯牧牛，舉爲大夫，則〔其〕遇秦繆公也。虞丘〔名聞〕於天下，以爲令尹，讓於孫叔敖，則〔其〕遇楚莊王也。伍子胥前功多，後戮死，非〔其〕知有盛衰也，前遇闔閭，後遇夫差也。夫驥罷鹽車，此非無形容也，莫知之也。使驥不得伯樂，安得千里之足？造父亦無千里之手矣。夫蘭茝身於茂林之中，深山之間，人莫見之故不芬。夫學者非爲通也。爲窮而不困，憂而志不衰，先知禍福之終始，而心無惑焉。故聖人隱居深念，獨聞獨見。夫舜亦賢聖矣，南面而治天下，惟其遇堯也。使舜居桀紂之世，能自免於刑戮</p>	<p><i>Xunzi</i> 28.8  孔子南適楚，厄於陳、蔡之間，七日不火食，藜羹不糝，弟子皆有飢色。子路進問之，曰：「由聞之：爲善者天報之以福，爲不善者天報之以禍。今夫子累德、積義、懷美，行之日久矣，奚居之隱也？」孔子曰：「由不識，吾語汝。汝以知者爲必用邪？王子比干不見剖心乎！女以忠者爲必用邪？關龍逢不見刑乎！女以諫者爲必用邪？吳子胥不磔姑蘇東門外乎！夫遇、不遇者，時也；賢、不肖者，材也。君子博學、深謀不遇時者多矣。由是觀之，不遇世者眾矣，何獨丘也哉！」且夫芷蘭生於深林，非以無人而不芳。君子之學，非爲通也；爲窮而不困，憂而意不衰也，知禍福終始而心不惑也。夫賢、不肖者，材也；爲、不爲者，人也；遇、不遇者，時也；死生者，命也。今有其人不遇其時，雖賢、其能行乎？苟遇其時，何難之有？故君子博學、深謀、修身、端行以俟其時。孔子曰：「由！居！吾語汝，昔晉公子重耳霸心生於曹，越王勾踐霸心生於會稽，齊桓公小白霸心生於莒。故居不隱者思不遠，身不佚者志不廣。女庸安知吾不得之桑落之下乎哉」</p>	LG

5 Parallelstellen zum Hanshi waizhuan

	之中，則為善矣，亦何位之有？桀殺關龍〔逢〕〔逢〕，紂殺王子比干，當此之時，豈關龍〔逢〕〔逢〕無知，而王子比干不慧乎哉？此皆不遇時也。故君子務學，脩身端行而須其時者也。子無惑焉。」《詩》曰：「鶴鳴九皋，聲聞于天。」		
7.12	孫叔敖遇狐丘丈人。狐丘丈人曰：「僕聞之，〔人〕有三利必有三患，子知之乎？」孫叔敖蹴然易容曰：「小子不敏，何足以知之。敢問何謂三利？何謂三患？」狐丘丈人曰：「夫爵高者，人 之。官大者，主惡之。祿厚者，怨歸之。此之謂也。」孫叔敖曰：「不然。吾爵益高，吾志益下。吾官益大，吾心益小。吾祿益厚，吾施益博。可以免於患乎？」狐丘丈人曰：「善哉言乎！堯舜其猶病諸。」《詩》曰：「溫溫恭人，如集于木。惴惴小心，如臨于谷。」	LY 6.30 子貢曰：「如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁！必也聖乎！堯、舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」 LY 14.42 子路問君子。子曰：「脩己以敬。」曰：「如斯而已乎？」曰：「脩己以安人。」曰：「如斯而已乎？」曰：「脩己以安百姓。脩己以安百姓，堯、舜其猶病諸？」	LY-Zitat
7.13	孔子曰：「明王有三懼。一曰處尊位而恐不聞其過，二曰得志而恐驕，三曰聞天下之至道而恐不能行。昔者越王勾踐與吳戰，大敗之，兼有南夷。當是之時，君南面而立，近臣三，遠臣五，令諸大夫曰：「聞過而不以告我者為上戮。」此處尊位而恐不聞其過也。昔者晉文公與楚戰，大勝之，燒其軍，火三日不息。文公退而有憂色。侍者曰：「君大勝楚而有憂色，何也？」文公曰：「吾聞能以戰勝而安者惟聖人。若夫詐勝之徒，未嘗不危，吾是以憂也。」此得志而恐驕也。昔者齊桓公得管仲隰朋，辯其言，說其義，正月之朝，令具太牢，進之先祖。桓公西面而立，管仲隰朋東面而立。桓公曰：「吾得二子也，吾目加明，吾耳加聰。不敢獨擅，進之先祖。」此聞天下之至道而恐不能行者也。由桓公、晉文、越王、勾踐觀之，三懼者，明君之務也。」《詩》曰：「溫溫恭人，如集于木。惴惴小心，如臨于谷。戰戰兢兢，如履薄冰。」此言文王居人上也。	Shuoyuan 1.22 明主者有三懼：一曰處尊位而恐不聞其過；二曰得意而恐驕；三曰聞天下之至言而恐不能行。何以識其然也？〔昔者〕越王勾踐與吳人戰，大敗之，兼有九夷。當是時也，〔君〕南面而立，近臣三，遠臣五，令群臣曰：「聞吾過而不告者其罪刑。」此處尊位而恐不聞其過者也。昔者晉文公與楚人戰，大勝之，燒其軍，火三日不滅。文公退而有憂色，侍者曰：「君大勝楚，今有憂色何也？」文公曰：「吾聞能以戰勝而安者，其唯聖人乎？若夫詐勝之徒，未嘗不危也，吾是以憂〔也〕。」此得意而恐驕〔者〕也。昔齊桓公得管仲、隰朋，辯其言，說其義。正月之朝，令具太牢，進之先祖。桓公西面而立，管仲、隰朋東面而立。桓公贊曰：「自吾得聽二子之言〔也〕，吾目加明，耳加聰，不敢獨擅，願薦之先祖。」此聞天下之至言，而恐不能行者也	W
7.22	孔子閑居，子貢侍坐，請問為人下之道奈何。孔子曰：「善哉！爾之問也。為人下，其猶土乎。」子貢未達。孔子曰：「夫土者，掘之得甘泉焉，樹之得五穀焉，草木植焉，鳥獸魚鱉遂焉。生前立焉，死則入焉，多功不言，賞世不絕。故曰：能為人下者，其惟上乎？」子貢曰：「賜雖不敏，請事斯語。」《詩》曰：「式禮莫愆。」	Xunzi 32.5 子貢問於孔子曰：「賜為人下而未知也。」孔子曰：「為人下者乎？其猶土也？深扣之而得甘泉焉，樹之而五穀播焉，草木殖焉，禽獸育焉，生前立焉，死則入焉，多其功而不（息）〔 〕。為人下者，其猶土也。..」 Kongzi Jiayu 22.7 子貢問於孔子曰：「賜既為人下矣，而未知為人下之道，敢問之。」子曰：「為人下者，其猶土乎。汨之深則出泉；樹其壤則百穀滋焉，	LG

5 Parallelstellen zum Hanshi waizhuan

		<p>草木殖焉，禽獸育焉。生則出焉，死則入焉。多其功而不意，恢其志而無不容。爲人下者以此也。</p> <p><i>Shuoyuan 2.20</i> 子貢問孔子曰：「賜爲人下，而未知所以爲人下之道也。」孔子曰：「爲人下者，其猶土乎？種之則五穀生焉，掘之則甘泉出焉，草木殖焉，禽獸育焉，生人立焉，死人入焉，多其功而不言。爲人下者，其猶土乎！」</p>	
7.24	<p>子貢問大臣。子曰：「齊有鮑叔，鄭有子皮。」子貢曰：「否。齊有管仲，鄭有東里子產。」孔子曰：「然。吾聞鮑叔之薦管仲也，子皮之薦子產也，未聞管仲子產有所薦也。」子貢曰：「然則薦賢賢於賢。」曰：「知賢，智也。推賢，仁也。引賢，義也。有此三者，又何加焉？」</p>	<p><i>Kongzi Jiayu 13.2</i> 子貢問於孔子曰：「今之人臣孰爲賢？」子曰：「吾未識也。往者齊有鮑叔，鄭有子皮，則賢者（矣）〔也〕。」子貢曰：「齊無管仲，鄭無子產。」子曰：「賜！汝徒知其一，未知其二也。汝聞用力爲賢乎？進賢爲賢乎？」子貢曰：「進賢爲賢！」子曰：「然。吾聞鮑叔達管仲，子皮達子產，未聞二子之達賢己之才者也。」</p> <p><i>Shuoyuan 2.4</i> 子貢問〔於〕孔子曰：「今之人臣孰爲賢？」孔子曰：「吾未識也。往者，齊有鮑叔，鄭有子皮，賢者也。」子貢曰：「然則齊無管仲，鄭無子產〔者〕乎？」子曰：「賜，汝徒知其一，不知其二。汝聞進賢爲賢耶？用力爲賢耶？」子貢曰：「進賢爲賢。」子曰：「然。吾聞鮑叔之進管仲也；聞子皮之進子產也。未聞管仲、子產〔之〕有所進也。」</p>	LG
7.25	<p>孔子遊於景山之上，子路、子貢、顏淵從。孔子曰：「君子登高必賦。小子願者，何言其願。丘將啓汝。」子路曰：「由願奮長戟，盪三軍，乳虎在後，仇敵在前，蟲躍蛟奮，進救兩國之患。」孔子曰：「勇士哉！」子貢曰：「兩國構難，壯士列陣，塵埃漲天，賜不持一尺之兵，一斗之養，解兩國之難。用賜者存，不用賜者亡。」孔子曰：「辯士哉！」顏回不願。孔子曰：「回何不願？」顏淵曰：「二子已願，故不敢願。」孔子曰：「不同，意各有事焉。回其願，丘將啓汝。」顏淵曰：「願得小國而相之。主以道制，臣以德化，君臣同心，外內相應。列國諸侯，莫不從義響風，壯者趨而進，老者扶而至。教行乎百姓，德施乎四蠻，莫不釋兵，輻輳乎四門。天下咸獲永寧，螿飛蠕動，各樂其性。進賢使能，各任其事。於是君綏於上，臣和於下，垂拱無爲，動作中道，從容得</p>		LG

5 Parallelstellen zum Hanshi waizhuan

	禮。言仁義者賞，言戰鬪者死。則由何進而救？賜何難之解？」孔子曰：「聖士哉！大人出，小子匿。起，賢者伏。回與執政，則由賜焉施其能哉！」《詩》曰：「雨雪廕廕，嘒嘒聿消。」		
7.26	昔者孔子鼓瑟，曾子子貢側門而聽。曲終，曾子曰：「嗟乎！夫子瑟聲殆有貪狼之志，邪僻之行，何其不仁趨利之甚？」子貢以為然，不對而入。夫子望見子貢有諫過之色，應難之狀，釋瑟而待之。子貢以曾子之言告。子曰：「嗟乎！夫參，天下賢人也，其習知音矣。鄉者丘鼓瑟，有鼠出游，狸見於屋，循梁微行，造焉而避，厭目曲脊，求而不得。丘以瑟淫其音。參以丘為貪狼邪僻，不亦宜乎！」《詩》曰：「鼓鐘於宮，聲聞于外。」		LG
8.1	越王勾踐使廉稽獻民於荆王。荆王使者曰：「越，夷狄之國也。臣請欺其使者。」荆王曰：「越王，賢人也，其使者亦賢，子其慎之。」使者出見廉稽，曰：「冠則得以俗見。不冠不得見。」廉稽曰：「夫越亦周室之列封也，不得處於大國，而處江海之陂，與鱸魚鱉為伍，文身翦髮而後處焉。今來至上國，必曰冠得俗見，不冠不得見，如此，則上國使適越，亦將劓墨文身翦髮而後得以俗見，可乎？」荆王聞之，披衣出謝。孔子曰：「使於四方，不辱君命，可謂士矣。」	LY 13.20. 子貢問曰：「何如斯可謂之士矣？」子曰：「行己有恥；使於四方，不辱君命；可謂士矣。」曰：「敢問其次？」曰：「宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉。」曰：「敢問其次？」曰：「言必信，行必果；硜硜然，小人哉！抑亦可以為次矣。」曰：「今之從政者何如？」子曰：「噫！斗筭之人，何足算也！」	E
8.10	子賤治單父，其民附。孔子曰：「告丘之所以治之者。」對曰：「不齊時發倉廩，振困窮，補不足。」孔子曰：「是小人附耳，未也。」對曰：「賞有能，招賢才，退不肖。」孔子曰：「是士附耳，未也。」對曰：「所父事者三人，所兄事者五人，所友者十有二人，所師者一人。」孔子曰：「所父事者三人，足以教孝矣。所兄事者五人，足以教弟矣。所友者十有二人，足以祛壅蔽矣。所師者一人，足以慮無失策，舉無敗功矣。昔者堯舜清微其身，以聽觀天下，務來賢人。夫舉賢者，百福之宗也，而神明之主也。惜乎不齊之所為者小也。為之大功，乃與堯舜參矣。」《詩》曰：「愷悌君子，民之父母。」子賤其似之矣。	Kongzi Jiayu 14.7 孔子謂宓子賤曰：「子治單父，眾悅，子何施而得之也？」子語丘所以為之者。對曰：「不齊之治也，父恤其子，子其子，恤諸孤而哀喪紀。」孔子曰：「善，小節也，小民附矣，猶未足也。」曰：「不齊所父事者三人，所兄事者五人，所友事者十一人。」孔子曰：「父事三人，可謂教孝矣；兄事五人，可以教悌矣；友事十一人，可以舉善矣。中節也，中人附矣；猶未足也。」曰：「此地民有賢於不齊者五人，不齊事之而稟度焉，皆教不齊之道。」孔子歎曰：「其大者乃於此乎有矣！昔堯、舜聽天下，務求賢以自輔。夫賢者、百福之宗也，神明之主也，惜乎不齊之所以治者小也。」  Shuoyuan 7.25 孔子謂宓子賤曰：「子治單父而眾說，語丘所以為之者。」曰：「不齊父其父，子其子，恤諸孤而哀喪紀。」孔子曰：「善，小節也，小民附矣，猶未足也。」曰：「不齊也，所父事者三人，所兄事者五人，所友者十一人。」孔子曰：「父事三人，可以教孝矣；兄事五人，可以教弟矣；友十一人，可以教學矣。中節也，中民附矣，猶未	HG

5 Parallelstellen zum Hanshi waizhuan

		足也。」曰：「此地民有賢於不齊者五人，不齊事之，皆教不齊所以治之術。」孔子曰：「欲其大者，乃於此在矣。昔者堯、舜清微其身，以聽觀天下，務來賢人。夫舉賢者，百福之宗也，而神明之主也。〔惜乎〕！不齊之所治者小也；不齊所治者大，其與堯、舜繼矣。」	
8.12	齊景公使人於楚，楚王與之上九重之臺，顧使者曰：「齊有臺若此乎？」使者曰：「吾君有治位之坐，土階三等，茅茨不翦，櫨椽不斲者，猶以謂爲之者勞，居之者泰。吾君惡有臺若此者？」於是楚王蓋悒如也。使者可謂不辱君命，其能專對矣。	LY 13.20 子貢問曰：「何如斯可謂之士矣？」子曰：「行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣。」	LY-Zitat
8.13	傳曰：予小子使爾繼邵公之後。受命者必以其祖命之。孔子爲魯司寇，命之曰：「宋公子弗甫何孫，魯孔丘，命爾爲司寇。」孔子曰：「弗甫敦及厥辟將不堪。」公曰：「不妄。」傳曰：諸侯之有德，天子錫之。一錫車馬，再錫衣服，三錫虎賁，四錫樂器，五錫納陛，六錫朱戶，七錫弓矢，八錫鈇鉞，九錫柅鬯，謂之「九錫」也。《詩》曰：「釐爾圭瓚，柅鬯一卣。」		
8.15	齊景公謂子貢曰：「先生何師？」對曰：「魯仲尼。」曰：「仲尼賢乎？」曰：「聖人也，豈直賢哉！」景公嘻然而笑曰：「其聖何如？」子貢曰：「不知也。」景公愕然作色。曰：「始言聖人，今言不知，何也？」子貢曰：「臣終身戴天，不知天之高也。終身踐地，不知地之厚也。若臣之事仲尼，譬猶渴操壺杓，就江海而飲之，腹滿而去，又安知江海之深乎？」景公曰：「先生之譽，得無太甚乎？」子貢曰：「臣賜何敢甚言，尙慮不及耳。臣譽仲尼，譬猶兩手捧土而附泰山，其無益亦明矣。使臣不譽仲尼，譬猶兩手把泰山，無損亦明矣。」景公曰：「善！豈其然？善！豈其然？」《詩》曰：「民民翼翼，不測不克。」	Shuoyuan 11.23 齊景公謂子貢曰：「子誰師？」曰：「臣師仲尼。」公曰：「仲尼賢乎？」對曰：「賢。」公曰：「其賢何若？」對曰：「不知也。」公曰：「子知其賢，而不知其奚若，可乎？」對曰：「今謂天高，無少長愚智皆知高，高幾何，皆曰不知也。是以知仲尼之賢，而不知其奚若。」	
8.17	梁山崩，晉君召大夫伯宗。道逢輦者，以其輦服其道。伯宗使其右下，欲鞭之。輦者曰：「君趨道豈不遠矣，不知事而行可乎？」伯宗喜，問其居。曰：「絳人也。」伯宗曰：「子亦有聞乎？」曰：「梁山崩，壅河，顧三日不流，是以召子。」伯宗曰：「如之何？」曰：「天有山，天崩之。天有河，天壅之。伯宗將如之何？」伯宗私問之。曰：「君其率群臣素服而哭之，既而祠焉，河斯流矣。」伯宗問其姓名，弗告。伯宗到，君問伯宗。以其言對。於是君素服率群臣而哭之，既而祠焉，河斯流矣。君問伯宗何以知之，伯宗不言受輦者，詐以自知。孔子聞之曰：「伯宗其無後		E



5 Parallelstellen zum Hanshi waizhuan

	〔乎〕！攘人之善。」《詩》曰：「天降喪亂，滅我立王。」又曰：「畏天之威，于時保之。」		
8.16	古者天子為諸侯受封，謂之采地。百里諸侯以三十里，七十里諸侯以二十里，五十里諸侯以十里。其後子孫雖有罪而紂，使子孫賢者守其地，世世以祠其始受封之君。此之謂興滅國繼絕世也。《書》曰：「茲予享于先王，爾祖其從享之。」	LY 20.1 堯曰：「咨！爾舜！天之曆數在爾躬，允執其中！四海困窮，天祿永終。」舜亦以命禹。曰：「予小子履，敢用玄牡，敢昭告于皇皇后帝：有罪不敢赦，帝臣不蔽，簡在帝心！朕躬有罪，無以萬方；萬方有罪，罪在朕躬。」「周有大賚，善人是富。」「雖有周親，不如仁人；百姓有過，在予一人。謹權量，審法度，修廢官，四方之政行焉。興滅國，繼絕世，舉逸民，天下之民歸心焉。所重民：食、喪、祭。寬則得眾，信則民任焉。敏則有功，公則說。」	LY-Zitat
8.19	晉平公使范昭觀齊國之政。景公錫之宴。晏子在前，范昭趨曰：「願君之侑樽以為壽。」景公顧左右曰：「酌寡人樽獻之客。」范昭已飲，晏子曰：「徹去樽。」范昭不說，起舞，顧太師曰：「子為我奏成周之樂，吾為子舞之。」太師對曰：「盲臣不習。」范昭起出門。景公謂晏子曰：「夫晉，天下大國也，使范昭來觀齊國之政，今子怒大國之使者，將奈何？」晏子曰：「范昭之為人也，非陋而不知禮也，是欲試吾君臣，嬰故不從。」於是景公召太師而問之曰：「范昭使子奏成周之樂，何故不調？」對如晏子。於是范昭歸報平公曰：「齊未可並也。吾試其君，晏子知之。吾犯其樂，太師知之。」孔子聞之曰：「善乎晏子，不出俎豆之間，折衝千里之外。」《詩》曰：「實右序有周，薄言振之，莫不震疊。」		E
8.24	孔子燕居，子貢攝齊而前曰：「弟子事夫子有年矣，手竭而智罷，倦於學問，不能進，請一休焉。」孔子曰：「賜也欲焉休乎？」曰：「賜欲休於事君。」孔子曰：「《詩》云：『夙夜匪懈，以事一人。』為之若此其不易也，若之何其休也！」曰：「賜欲休於事父母。」孔子曰：「《詩》云：『孝子不匱，永錫爾類。』為之若此其不易也，如之何其休也！」曰：「賜欲休於事兄弟。」孔子曰：「《詩》云：『妻子好合，如鼓瑟琴。兄弟既翕，和樂且耽。』為之若此其不易也，如之何其休也！」	Xunzi 27.91 子貢問於孔子曰：「賜倦於學矣，願息事君。」孔子曰：「《詩》云：『溫恭朝夕，執事有恪。』事君難，事君焉可息哉！」「然則賜願息事親。」孔子曰：「《詩》云：『孝子不匱，永錫爾類。』事親難，事親焉可息哉！」「然則賜願息於妻子。」孔子曰：「《詩》云：『刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。』妻子難，妻子焉可息哉！」「然則賜願息於朋友。」孔子曰：「《詩》云：『朋友攸攝，攝以威儀。』朋友難，朋友焉可息哉！」「然則賜願息耕。」孔子曰：「《詩》云：『晝爾于茅，宵爾索綯。亟其乘屋，其始播百穀。』耕難，耕焉可息哉！」「然則賜無息者乎？」孔子曰：「望其墮，舉如也，如也，鬲如也，此則知所息矣。」子貢曰：「大哉死乎！君子息焉，小人休焉。」	LG

5 Parallelstellen zum Hanshi waizhuan

		<p><i>Kongzi Jiayu 22.1</i>          子貢問於孔子曰：「賜倦於學，困於道矣。願息（而）〔於〕事君，可乎？」孔子曰：「《詩》云：『溫恭朝夕，執事有恪。』事君之難也。焉可息哉？」曰：「然則賜願息（而）〔於〕事親。」孔子曰：「《詩》云：『孝子不置，永錫爾類。』事親之難也。焉可以息哉？」曰：「然則賜請願息於妻子。」孔子曰：「《詩》云：『刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。』妻子之難也。焉可以息哉？」曰：「然則賜願息於朋友。」孔子曰：「《詩》云：『朋友攸攝，攝以威儀。』朋友之難也。焉可以息哉？」曰：「然則賜願息於耕矣。」孔子曰：「《詩》云：『晝爾于茅，宵爾索綯，亟其乘屋，其始播百穀。』耕之難也。焉可以息哉？」曰：「然則賜將無所息者也？」孔子曰：「有焉。自望其廣，則罌如也；視其高，則墳如也；察其從，則隔如也。此其所以息也矣。」子貢曰：「大哉乎死也！君子息焉！小人休焉！大哉乎死也！.....</p>	
8.25	<p>曾子有過，曾皙引杖擊之。仆地，有間乃蘇，起曰：「先生得無病乎？」魯人賢曾子，以告夫子。夫子告門人：「參來勿內也。」曾子自以爲無罪，使人謝夫子。夫子曰：「汝不聞昔者舜爲人子乎？小箠則待，大杖則逃。索而使之，未嘗不在側，索而殺之，未嘗可得。今汝委身以待暴怒，拱立而去，汝非王者之民邪？殺王者之民，其罪何如？」《詩》曰：「優哉柔哉，亦是戾矣。」又曰：「載色載笑，匪怒伊教。」</p>	<p><i>Shuoyuan 3.7</i>          曾子芸瓜而誤斬其根，曾 怒，援大杖擊之，曾子仆地。有頃〔乃〕蘇，蹶然而起，進曰：「曩者參得罪於大人，大人用力教參，得無疾乎？」退屏鼓琴而歌，欲令曾 聽其歌聲，令知其平也。孔子聞之，告門人曰：「參來，勿內也。」曾子自以無罪，使人謝孔子。孔子曰：「汝聞瞽叟有子名曰舜，舜之事父也，索而使之，未嘗不在側，求而殺之，未嘗可得。小箠則待，大箠則走，以逃暴怒也。今子委身以待暴怒，立體而不去，殺身以陷父不義，不孝孰是大乎？汝非天子之民耶？殺天子之民，〔其〕罪奚如？」以曾子之材，又居孔氏之門，有罪不自知，處義難乎.....</p>	LG
8.31	<p>孔子曰：「《易》先《同人》後《大有》，承之以《謙》，不亦可乎？」故天道虧盈而益謙，地道盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙。謙者，抑事而損者也。持盈之道，抑而損之，此謙德之於行也。順之者吉，逆之者凶。五帝既沒，三王既衰，能行謙德者，其惟周公乎。周公以文王之子，武王之弟，成王之叔父，假天子之尊位七年，所執贄而師見者十人，所還質而友見者十三人，窮巷白屋之士所先見者四十九人，時進善者百人，宮朝者千人，諫臣五人，輔臣五人，拂臣六人，戴干戈以至於封侯，異族九十七人，而同姓之士百人。孔子曰：「猶以爲周公爲天下黨，則以同族爲眾，而異族爲寡也。」故德行寬容而守之以恭者榮，土地廣大而守</p>	<p>Vgl. <i>HSWZ 3.31</i> wegen Parallelen</p>	W

5 Parallelstellen zum Hanshi waizhuan

	之以儉者安，位尊祿重而守之以卑者貴，人眾兵強而守之以畏者勝，聰明睿智而守之以愚者哲，博聞強記而守之以淺者不隘。此六者皆謙德也。《易》曰：「謙亨君子有終吉。」能以此終吉者，君子之道也。貴為天子，富有四海，而德不謙，以亡其身，桀紂是也，而況眾庶乎？夫《易》有一道焉，大足以治天下，中足以安國家，近足以守其身者，其惟謙德乎。《詩》曰：「湯降不遲，聖敬日躋。」		
8.34	魏文侯問李克曰：「人有惡乎？」李克曰：「有。夫貴者則賤者惡之，富者則貧者惡之，智者則愚者惡之。」文侯曰：「善。行此三者。使人勿惡，亦可乎？」李克曰：「可。臣聞貴而下賤，則眾弗惡也。富能分貧，則窮士弗惡也。智而教愚，則童蒙者弗惡也。」文侯曰：「善哉言乎！堯舜其猶病諸。寡人雖不敏，請守斯語矣。」《詩》曰：「不遑啓處。」	LY 6.30 子貢曰：「如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁！必也聖乎！堯、舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」	LY- Zitat
9.1.	孟子少時誦，其母方織。孟輟然中止，乃復進。其母知其誼也，呼而問之曰：「何為中止？」對曰：「有所失復得。」其母引刀裂其織，以此誡之。自是之後，孟子不復誼矣。孟子少時，東家殺豚。孟子問其母曰：「東家殺豚何為？」母曰：「欲啖汝。」其母自悔而言曰：「吾懷妊是子，席不（止）〔正〕不坐，割不正不食，胎教之也。今適有知而欺之，是教之不信也。」乃買東家豚肉以食之，明不欺也。《詩》曰：「宜爾子孫繩繩兮。」言賢母使子賢也。	LY 10.12. 席不正不坐。 LY 10.8. 食不厭精，膾不厭細。食饅而餲魚餒而肉敗，不食。色惡不食，臭惡不食。失飪不食，不時不食。割不正不食，不得其醬不食。肉雖多，不使勝食氣；唯酒無量，不及亂。沽酒，市脯，不食。不撤薑食。不多食。	LY- Zitat
9.3	孔子出，聞哭聲甚悲。孔子曰：「驅之驅之！前有賢者。」至則皋魚也，被褐擁鎌，哭於道旁。孔子辟車與之言，曰：「子非有喪，何哭之悲也？」皋魚曰：「吾失之三矣。少而好學，周游諸侯，以歿吾親，失之一也。高尚吾志，簡吾事，不事庸君，而晚事無成。失之二也。與友厚而中絕之，失之三矣。夫樹欲靜而風不止，子欲養而親不待，往而不可追者年也，去而不可得見者親也。吾請從此辭矣。」立槁而死。孔子曰：「弟子識之，足以誡矣。」於是門人辭歸而養親者十有三人。	Kongzi Jiayu 8.10 孔子適齊，中路聞哭者之聲，其音甚哀。孔子謂其僕曰：「此哭哀則哀矣，然非喪者之哀也。驅而前！」少進，見有異人焉，擁鎌帶索，哭音不哀。孔子下車，追而問曰：「子何人也？」對曰：「吾、丘吾子也。」曰：「子今非喪之所，奚哭之悲也？」丘吾子曰：「吾有三失，晚而自覺，悔之何及！」曰：「三失可得聞乎？願子告吾，無隱也。」丘吾子曰：「吾少時好學，周天下，後還喪吾親，是一失也；長事齊君，君驕奢失士，臣節不遂，是二失也；吾平生厚交，而今皆離絕，是三失也。夫樹欲靜而風不停，子欲養而親不待。往而不	A

		<p>來者、年也；不可再見者、親也。請從此辭。」遂投水而死。孔子曰：「小子識之！斯足爲戒矣。」自是弟子辭歸養親者十有三〔人〕。</p> <p><i>Shuoyuan 10.27</i> 孔子行遊中路，聞哭者聲，其音甚悲。孔子曰：「驅之！驅之！前有異人音。」少進，見之，丘吾子也，擁鎌帶索而哭。孔子辟車而下，問曰：「夫子非有喪也，何哭之悲也？」丘吾子對曰：「吾有三失。」孔子曰：「願聞三失。」丘吾子曰：「吾少好學問，周遍天下，還後吾親亡，〔是〕一失也；事君奢驕，諫不遂，是二失也；厚交友而後絕，〔是〕三失也。樹欲靜（乎）〔而〕風不定，子欲養（乎）〔而〕親不待。往而不來者，年也；不可得再見者，親也。請從此辭。」則自刎而死。孔子曰：「弟子記之，此足以爲戒也。」於是弟子〔辭〕歸養親者十〔有〕三人...</p>	
9.4	<p>子路曰：「有人於斯，夙興夜寐，手足胼胝而面目黧黑，樹藝五穀以事其親，而無孝子之名者，何也？」孔子曰：「意者身未敬邪？色不順邪？辭不遜邪？古人有言曰：『衣歟醜歟，曾不爾聊。』子勞以事其親，無此三者，何爲無孝之名？意者所友非仁人邪？坐，吾語汝。非無力也，勢不便也。是以君子入則篤孝，出則友賢，何爲其無孝子之名？」《詩》曰：「父母孔邇。」</p>	<p><i>Xunzi 29.4</i> 子路問於孔子曰：「有人於此，夙興夜寐，耕耘樹藝，手足胼胝以養其親，然而無孝之名，何也？」孔子曰：「意者身不敬與？辭不遜與？色不順與？古之人有言曰：『衣與，繆與，不女聊。』今夙興夜寐，耕耘樹藝，手足胼胝以養其親，無此三者，則何（以）爲而無孝之名也，〔意者所友非仁人邪〕？」孔子曰：「由，志之，吾語汝：雖有國士之力，不能自舉其身，非無力也，勢不可也。故入而行不脩，身之罪也；出而名不章，友之過也。故君子入則篤行，出則友賢，何爲而無孝之名也？」</p> <p><i>Kongzi Jiayu 22.3</i> 子路問於孔子曰：「有人於此，夙興夜寐，耕耘樹藝；手足胼胝，以養其親。然而名不稱孝，何也？」孔子曰：「意者身不敬與？辭不順與？色不悅與？古之人有言曰：『人與己與不汝欺。』今盡力養親，而無三者之闕，何謂無孝之名乎？」孔子曰：「由！汝志之，吾語汝。雖有國士之力，而不能自舉其身，非力之少〔也〕，勢不可（矣）〔也〕。夫內行不脩，身之罪也；行脩而名不彰，友之罪也；行脩而名自立。故君子入則篤行，出則交賢，何爲無孝〔之〕名乎？」</p>	LG

5 Parallelstellen zum Hanshi waizhuan

9.7.	<p>子路曰：「人善我，我亦善之。人不善我，我不善之。」子貢曰：「人善我，我亦善之。人不善我，我則引之進退而已耳。」顏回曰：「人善我，我亦善之。人不善我，我亦善之。」三子所持各異，問於夫子。夫子曰：「由之所持，蠻貊之言也。賜之所持，朋友之言也。回之所持，親屬之言也。」《詩》曰：「人而無良，我以爲兄。」</p>		LG
9.9	<p>傳曰：堂衣若扣孔子之門曰：「丘在乎？丘在乎？」子貢應之曰：「君子尊賢而容眾，嘉善而矜不能，親內及外，己所不欲，勿施於人。子何言吾師之名爲？」堂衣若曰：「子何少言之絞！」子貢曰：「大車不絞則不成其任，琴瑟不絞則不成其音。子之言絞，是以絞之也。」堂衣若曰：「吾始以鴻之力，今徒翼耳。」子貢曰：「非鴻之力，安能舉其翼？」《詩》曰：「如切如磋，如錯如磨。」</p>	<p>LY 19.3 子夏之門人問交於子張。子張曰：「子夏云何？」對曰：「子夏曰：『可者與之，其不可者拒之。』」子張曰：「異乎吾所聞：君子尊賢而容眾，嘉善而矜不能。我之大賢與，於人何所不容？我之不賢與，人將拒我，如之何其拒人也？」</p> <p>LY 12.2 仲弓問仁。子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。」仲弓曰：「雍雖不敏，請事斯語矣。」</p> <p>LY 15.24. 子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎！己所不欲，勿施於人。」</p>	A
9.13	<p>孔子出遊少源之野，有婦人中澤而哭，其音甚哀。孔子怪之，使弟子問焉，曰：「夫人何哭之哀？」婦人曰：「在亡吾著簪，吾是以哀也。」弟子曰：「刈著薪而亡著簪，有何悲焉？」婦人曰：「非傷亡簪也，吾所以悲者，蓋不忘故也。」《詩》曰：「代馬依北風，飛鳥揚故巢。」皆不忘故之謂也。</p>		A
9.15	<p>孔子與子路子貢顏淵游於戎山之上，孔子喟然嘆曰：「二三子者各言爾志，予將賢焉。由爾何如？」曰：「得白羽如月，赤羽如日，擊鐘鼓者，上聞於天，旌旗翩翩，下蟠於地，惟由爲能。」孔子曰：「勇士哉！賜爾何如？」對曰：「得素衣縞冠，使於兩國之間，不持尺寸之兵，升斗之糧，使兩國相親如兄弟。」孔子曰：「辯士哉！回爾何如？」對曰：「鮑魚不與蘭茝同筍而藏，桀紂不與堯舜同時而治。二子已言，回何言哉？」孔子曰：「回有鄙之心。」顏淵曰：「願得明王聖主爲之相，使城郭不治，溝池不鑿，陰陽和調，家給人足，鑄庫兵以爲農器。」孔子曰：「大士哉！由來，區區治何攻？賜來，便便治何使？願得衣冠爲子宰焉。」</p>	<p>Shuoyuan 15.13 孔子北遊，東上農山；子路子貢顏從焉。孔子喟然歎曰：「登高望下，使人心悲！二、三子者，各言爾志，丘將聽之。」子路曰：「願得白羽若月，赤羽若日，鍾鼓之音，上聞乎天，旌旗翩翩，下蟠於地。由且舉兵而擊之，必也攘地千里，獨由能耳。使夫二子爲我從焉。」孔子曰：「勇哉士乎！憤憤者乎！」子貢曰：「賜也願齊楚合戰於莽洋之野，兩壘相當，旌旗相望，塵埃相接，接戰構兵。賜願著縞衣白冠，陳說白刃之間，解兩國之患，獨賜能耳。使夫二子爲我從焉。」孔子曰：「辯哉士乎！僂僂者乎！」顏淵獨不言。孔子曰：「回來，若獨何不願乎？」顏淵曰：「文武之事，二子〔者〕已言之〔矣〕，回何敢與焉。」孔子曰：「若鄙心不與焉，第言之。」顏淵</p>	LG

5 Parallelstellen zum Hanshi waizhuan

		曰：「回聞鮑魚蘭芷不同篋而藏，堯、舜、桀、紂不同國而治，二子之言與回言異。回願得明王聖主而相之，使城郭不脩，溝池不越，鍛劍戟以爲農器，使天下千歲無戰之患。如此則由何憤憤而擊，賜又何僂僂而使乎？」孔子曰：「美哉德乎！姚姚者乎！」子路舉手問曰：「願聞夫子之意。」孔子曰：「吾所願者，顏氏之計。吾願負衣冠而從顏氏子也。」	
9.18	孔子出衛之東門，逆姑布子卿，曰：「二三子使東避。有人將來，必相我者也。志之。」姑布子卿亦曰：「二三子引車避。有聖人將來。」孔子下步，姑步子卿迎而視之五十步，從而望之五十步，子貢曰：「是何爲者也？」子貢曰：「賜之師也，所謂魯孔丘也。」姑布子卿曰：「是魯孔丘歟？吾固聞之。」子貢曰：「賜之師何如？」姑布子卿曰：「得堯之顙，舜之目，禹之頸，皋陶之喙。從前視之，盎盎乎似有土者。從後視之，高肩循固得之轉廣一尺四寸，此惟不及四聖者也。」子貢吁然。姑布子卿曰：「子何患焉？汗面而不惡，葭喙而不藉，遠而望之，羸喪家之狗。子何患焉？」子貢以告孔子。孔子無所辭，獨辭喪家之狗耳，曰：「丘何敢乎？」子貢曰：「汗面而不惡，葭喙而不藉，賜以知之矣。不知喪家狗，是何足辭也？」子曰：「賜，汝獨不見夫喪家之狗歟？既斂而槩，布席而祭。顧望無人，意欲施之。上無明王，下無賢方伯，王道衰，政教失，強陵弱，眾暴寡，百姓縱心，莫之綱紀。是人固以丘爲欲當之者也。丘何敢乎！」	Shiji 47.1921-2 孔子適鄭，與弟子相失，孔子獨立郭東門。鄭人或謂子貢曰：「東門有人，其顙似堯，其項類皋陶，其肩類子產，然自要以下不及禹三寸，纍纍若喪家之狗。」子貢以實告孔子。孔子欣然笑曰：「形狀，未也。而謂似喪家之狗，然哉！然哉！」  Kongzi Jiayu 22.8 孔子適鄭，與弟子相失，獨立東郭門外，或人謂子貢曰：「東門外有一人焉，其長九尺有六寸，河目隆顙，其頭似堯，其顙似皋繇，其肩似子產，然自腰以下，不及禹者三寸，纍然如喪家之狗。」子貢以告。孔子欣然而歎曰：「形狀（未）〔未〕也，如喪家之狗，然乎哉！然乎哉！」	A
9.29	傳曰：孔子過康子，子張子夏從。孔子入坐，二子相與論，終日不決。子夏辭氣甚隘，顏色甚變。子張曰：「子亦聞夫子之議論邪？徐言闇闇，威儀翼翼，後言先默，得之推讓，巍巍乎，蕩蕩乎，道有歸矣！小人之論也，專意自是，言人之非，瞋目搯腕，疾言噴噴，口沸目赤。一幸得勝，疾笑噍噍。威儀固陋，辭氣鄙俗，是以君子賤之也。」		SG
10.18	吳延陵季子遊於齊，見遺金，呼牧者取之。牧者曰：「何子居之高，視之下貌之君子，而言之野也！吾有君不臣，有友不友，當暑衣裳，吾豈取金者乎？」請問姓字。牧者曰：「子乃皮相之士也，何足語姓字哉！」遂去。延陵季子立而望之，不見乃止。孔子曰：「非禮勿視，非禮勿聽。」	LY 12 · 1 顏淵問仁。子曰：「克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉？」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣。」	E

5 Parallelstellen zum Hanshi waizhuan

10.19	顏淵問於孔子曰：「淵願貧如富，賤如貴，無勇而威，與士交通，終身無患難，亦且可乎？」孔子曰：「善哉回也！夫貧而如富，其知足而無欲也。賤而如貴，其讓而有禮也。無勇而威，其恭敬而不失於人也。終身無患難，其擇言而出之也。若回者，其至乎！雖上古聖人，亦如此而已」。		LG
-------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--	----

## 6 Lunyu-Parallelen in frühen Texten

### Lunyu-Parallelen im Zuozhuan

<p>仲尼曰：「古也有志：『克己復禮，仁也。』信善哉！楚靈王若能如是，豈其辱於乾谿？」Zhao, 12 (ICS: B10.12.11)</p>	<p>LY 12.1 顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」</p>
<p>甲午，齊陳恆弑其君壬于舒州。孔丘三日齊，而請伐齊三。公曰：「魯為齊弱久矣，子之伐之，將若之何？」對曰：「陳恆弑其君，民之不與者半。以魯之眾加齊之半，可克也。」公曰：「子告季孫。」孔子辭，退而告人曰：「吾以從大夫之後也，故不敢不言。」 Ai, 14 (ICS: B12.14.5).</p>	<p>LY 14.21. 陳成子弑簡公。孔子沐浴而朝，告於哀公曰：「陳恆弑其君，請討之。」公曰：「告夫三子！」孔子曰：「以吾從大夫之後，不敢不告也。君曰『告夫三子』者！」之三子，告，不可。孔子曰：「以吾從大夫之後，不敢不告也。」</p>

### Lunyu-Parallelen im Mengzi

<p>「宰我、子貢善為說辭；冉牛、閔子、顏淵善言德行。孔子兼之，曰：『我於辭命，則不能也。』然則夫子既聖矣乎？... 2A2</p>	<p>LY 11.3 德行：顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓。言語：宰我、子貢。政事：冉有、季路。文學：子游、子夏。</p>
<p>孟子曰：「矢人豈不仁於函人哉？矢人惟恐不傷人，函人惟恐傷人。巫匠亦然。故術不可不慎也。孔子曰：『里仁為美。擇不處仁，焉得智？』夫仁，天之尊爵也，人之安宅也。莫之御而不仁，是不智也。不仁不智，無禮無義，人役也。人役而恥為役，由弓人而恥為弓、矢人而恥為矢也。如恥之，莫如為仁。仁者如射：射者正己而後發；發而不中，不怨勝己者，反求諸己而已矣。」2A7</p>	<p>LY 4.1. 子曰：「里仁為美。擇不處仁，焉得知？」</p>



6 Lunyu-Parallelen in frühen Texten

<p>孟子曰：「不亦善乎！親喪固所自盡也。曾子曰：『生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮，可謂孝矣。』3A2</p>	<p>LY 2.5 孟懿子問孝。子曰：「無違。」樊遲御，子告之曰：「孟孫問孝於我，我對曰：『無違。』」樊遲曰：「何謂也？」子曰：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」</p>
<p>孔子曰：君薨，聽於冢宰，歆粥，面深墨，即位而哭，百官有司莫敢不哀，先之也。上有好者，下必有甚焉者矣。君子之德，風也；小人之德，草也。草上之風，必偃。是在世子。3A2</p>	<p>LY 14.40 子張曰：「《書》云：『高宗諒陰，三年不言。』何謂也？」子曰：「何必高宗，古之人皆然。君薨，百官總己以聽於冢宰三年。」 LY 12.19 季康子問政於孔子曰：「如殺無道，以就有道，何如？」孔子對曰：「子為政，焉用殺？子欲善而民善矣。君子之德風，小人之德草。草上之風，必偃。」</p>
<p>孔子曰：『大哉，堯之為君！惟天為大，惟堯則之。蕩蕩乎民無能名焉！君哉舜也！巍巍乎有天下而不與焉！』堯舜之治天下，豈無所用其心哉？亦不用於耕耳。3A4</p>	<p>LY 8.18 子曰：「巍巍乎，舜禹之有天下也，而不與焉。」 LY 8.19 子曰：「大哉堯之為君也，巍巍乎，唯天為大，唯堯則之，蕩蕩乎，民無能名焉。巍巍乎，其有成功也，煥乎，其有文章。」</p>
<p>孟子曰：「求也，為季氏宰，無能改於其德，而賦粟倍他日。孔子曰：『求非我徒也，小子鳴鼓而攻之，可也。』4A14</p>	<p>LY 11.17 季氏富於周公，而求也為之聚斂而附益之。子曰：「非吾徒也。小子鳴鼓而攻之，可也。」</p>
<p>徐子曰：「仲尼亟稱於水曰：『水哉！水哉！』何取於水也？」孟子曰：「源泉混混，不舍晝夜，盈科而後進，放乎四海；有本者如是，是之取爾。苟為無本，七、八月之間雨集，溝澮皆盈；其涸也，可立而待也。故聲聞過情，君子恥之。」4B18</p>	<p>LY 9.17 子在川上曰：「逝者如斯夫！不舍晝夜。」</p>
<p>禹、稷當平世，三過其門而不入，孔子賢之。顏子當亂世，居於陋巷，一簞食，一瓢飲，人不堪其憂，顏子不改其樂，孔子賢之。4B29</p>	<p>LY 6.11 子曰：「賢哉，回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉，回也！」</p>
<p>...『吾於子思，則師之矣；吾於顏般，則友之矣；王順、長息則事我者也。』非惟小國之君為然也，雖大國之君亦有之。晉平公〔之〕於唐唐也，入云則入，坐云則坐，食云則食；雖蔬食菜羹，未嘗不飽，蓋不敢不飽也。然終於此而已矣。5B3</p>	<p>LY 10.11 雖蔬食菜羹，（瓜）〔必〕祭，必齊如也。</p>
<p>萬章曰：「孔子『君命召，不俟駕而行』。然則孔子非與？」曰：「孔子當仕有官職，而以其官召之也。」5B7</p>	<p>LY 10.20 君命召，不俟駕行。  Mengzi 2B2 《禮》曰：『父召無諾；君命召，不俟駕。』</p>

## 6 Lunyu-Parallelen in frühen Texten

<p>孔子在陳，曰：『盍歸乎來！吾黨之士狂簡，進取不忘其初。』孔子在陳，何思魯之狂士？」孟子曰：「孔子『不得中道而與之，必也狂狷乎！狂者進取；狷者有所不爲也。』7B37</p>	<p>LY 13.21 不得中行而與之，必也狂狷乎！狂者進取；狷者有所不爲也。</p>
<p>「孔子曰：『過我門而不入我室，我不憾焉者，其惟鄉原乎！鄉原，德之賊也。』曰：何如斯可謂之鄉原矣？」曰：『何以是嚶嚶也？言不顧行，行不顧言，則曰：古之人古之人。行何爲踽踽涼涼？生斯世也，爲斯世也，善斯可矣。』闖然媚於世也者，是鄉原也。」萬子曰：「一鄉皆稱原人焉，無所往而不爲原人；孔子以爲德之賊，何哉？」曰：「非之無舉也，刺之無刺也；同乎流俗，合乎污世；居之似忠信，行之似廉潔；眾皆悅之；自以爲是，而不可與入堯舜之道，故曰『德之賊也』。孔子曰：『惡似而非者：惡莠，恐其亂苗也；惡佞，恐其亂義也；惡利口，恐其亂信也；惡鄭聲，恐其亂樂也；惡紫，恐其亂朱也；惡鄉原，恐其亂德也。』君子反經而已矣。經正，則庶民興；庶民興，斯無邪慝矣。」7B37</p>	<p>LY 17.13 子曰：「鄉原，德之賊也」</p> <p>LY 17.18 子曰：「惡紫之奪朱也。惡鄭聲之亂雅樂也。惡利口之覆邦家者。」</p>

## Lunyu-Parallelen im Xunzi

<p>吾嘗終日而思矣，不如須臾之所學也，吾嘗跂而望矣，不如登高之博見也。登高而招，臂非加長也，而見者遠；順風而呼，聲非加疾也，而聞者彰。假輿馬者，非利足也，而致千里；假舟楫者，非能水也，而絕江（河）〔海〕。1.3</p>	<p>LY 15.31 子曰：「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思；無益，不如學也。」</p>
<p>古之學者爲己，今之學者爲人。君子之學也，以美其身；小人之學也，以爲禽犢。故不問而告謂之傲，問一而告二謂之囋。傲、囋，非也；君子如響矣。1.9</p>	<p>LY 14.24 子曰：「古之學者爲己；今之學者爲人。」</p>
<p>故天地生君子，君子理天地。君子者、天地之參也，萬物之總也，民之父母也。無君子，則天地不理，禮義無統，上無君師，下無父子、夫婦，是之謂至亂。君臣、父子、兄弟、夫婦，始則終，終則始，與天地同理，與萬世同久，夫是之謂大本。故喪祭、朝聘、（師旅）一也，貴賤、殺生、與奪一也，君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟一也，農農、士士、工工、商商一也。9.15</p>	<p>LY 12.11 齊景公問政於孔子。孔子對曰：「君，君；臣，臣；父，父；子，子。」公曰：「善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸？」</p>
<p>諸侯召其臣，臣不俟駕，顛倒衣裳而走，禮也。27.4</p>	<p>LY 10.20 君命召，不俟駕行矣。</p>
<p>子路盛服見孔子，孔子曰：「由，是裾裾何也？昔者，江出於岷山，其始出也，其源可以濫觴，及其至江之津也，不放舟、不避風則不可涉也，非</p>	<p>LY 2.17 子曰：「由！誨女知之乎！知之爲知之，不知爲不知，是知也。」</p>

<p>出也，其源可以濫觴，及其至江之津也，不放舟、不避風則不可涉也，非唯下流水多邪？今汝衣服既盛，顏色充盈，天下且孰肯諫汝矣？由！」子路趨而出，改服而入，蓋猶若也。孔子曰：「志之，吾語女：（奮）〔慎〕於言者〔不〕華，（奮）〔慎〕於行者〔不〕伐，色知而有能者、小人也。故君子知之曰知之，不知曰不知，言之要也；能之曰能之，不能曰不能，行之至也。言要則知，行至則仁。既知且仁，夫惡有不足矣哉！</p> <p>29.6</p>	
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--

## Lunyu-Parallelen im Hanshi waizhuan

<p>曾子仕於莒，得粟三秉。方是之時，曾子重其祿而輕其身。親沒之後，齊迎以相，楚迎以今尹，晉迎以上卿。方是之時，曾子重其身而輕其祿。懷其寶而迷其國者，不可與語仁。窘其身而約其親者，不可與語孝。任重道遠者，不擇地而息。家貧親老者，不擇官而任。故君子橋褐趨時，當務為急。傳云：不逢時而仕，任事而敦其慮，為之使而不入其謀，貧焉故也。詩曰：『夙夜在公，實命不同。』HSWZ 1.1</p>	<p>LY 17.1 陽貨欲見孔子，孔子不見，歸孔子豚。孔子時其亡也，而往拜之。遇諸塗。謂孔子曰：「來！予與爾言。」曰：「懷其寶而迷其邦，可謂仁乎？」曰：「不可。好從事而亟失時，可謂知乎？」曰：「不可。日月逝矣，歲不我與。」孔子曰：「諾；吾將仕矣。」</p> <p>LY 8.7 曾子曰：「士，不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎，死而後已，不亦遠乎。」</p>
<p>王子比干殺身以成其忠，柳下惠殺身以成其信，伯夷叔齊殺身以成其廉，此三子者，皆天下之通士也，豈不愛其身哉？為夫義之不立，名之不顯，則士恥之，故殺身以遂其行。由是觀之，卑賤貧窮，非士之恥也；天下舉忠而士不與焉，舉信而士不與焉，舉廉而士不與焉，三者存乎身，名傳於世，與日月並而息，天不能殺，地不能生，當桀紂之世，不之能污也，然則非惡生而樂死也，惡富貴好貧賤也，由其理，尊貴及己而仕也，不辭也。孔子曰：『富而可求，雖執鞭之士，吾亦為之。』故阨窮而不憫，勞辱而不苟，然後能有致也。詩曰：『我心匪石，不可轉也，我心匪席，不可卷也。』此之謂也。HSWZ 1.8</p>	<p>LY 7.12 子曰：「富而可求也，雖執鞭之士，吾亦為之。如不可求，從吾所好。」</p>
<p>原憲居魯，環堵之室，茨以蒿萊，蓬戶甕牖，桷桑而無樞，上漏下濕，匡坐而絃歌。子貢乘肥馬，衣輕裘，中紺而表素，軒不容巷而往見之。原憲楮冠黎杖而應門，正冠則纓絕，振襟則肘見，納履則踵決。子貢曰：「嘻！先生何病也？」原憲仰而應之曰：「憲聞之，無財之謂貧，學而不能行之謂病。〔今〕憲貧也，非病也。若夫希世而行，比周而友，學以為人，教以為己，仁義之匿，車馬之飾，衣裘之麗，憲不忍為之也。」子貢逡巡，面有慚色，不辭而去。原憲乃徐步曳杖，歌《商頌》而反，聲淪於</p>	<p>LY 6.4 子華使於齊，冉子為其母請粟。子曰：「與之釜。」請益。曰：「與之庾。」冉子與之粟五秉。子曰：「赤之適齊也，乘肥馬，衣輕裘。吾聞之也：君子周急不繼富。」</p> <p>LY 14.24 子曰：「古之學者為己；今之學者為人。」</p>

<p>逡巡，面有慚色，不辭而去。原憲乃徐步曳杖，歌《商頌》而反，聲淪於天地，如出金石。天子不得而臣也，諸侯不得而友也。故養身者忘家，養志者忘身。身且不愛，孰能忝之？《詩》曰：「我心匪石，不可轉也。我心匪席，不可卷也。」HSWZ 1.9</p>	
<p>楚昭王有士曰石奢，其爲人也，公而好直。王使爲理。於是道有殺人者，石奢追之，則父也。還返於廷曰：「殺人者，臣之父也。以父成政，非孝也。不行君法，非忠也。弛罪廢法，而伏其辜，臣之所守也。」遂伏斧鑕，曰：「命在君。」君曰：「追而不及，庸有罪乎？子其治事矣。」石奢曰：「不然。不私其父，非孝也。不行君法，非忠也。以死罪生，不廉也。君欲赦之，上之惠也。臣不能失法，下之義也。」遂不去鉄鑕，刎頸而死乎廷。君子聞之曰：「貞夫法哉，石先生乎！」孔子曰：「子爲父隱，父爲子隱，直在其中矣。」《詩》曰：「彼己之子，邦之司直。」石先生之謂也。HSWZ 2.14</p>	<p>LY 13.18 葉公語孔子曰：「吾黨有直躬者：其父攘羊而子證之。」孔子曰：「吾黨之直者異於是：父爲子隱，子爲父隱，直在其中矣。」</p>
<p>傳曰：孔子遭齊程本子於剡之間，傾蓋而語，終日，有間，顧子路曰：「由，束帛十匹，以贈先生。」子路不對。有間，又顧曰：「束帛十匹以贈先生。」子路率爾而對曰：「昔者由也聞之於夫子，士不中道相見。女無媒而嫁者、君子不行也。」孔子曰：「夫詩不云乎！『野有蔓草，零露漙漙。有美一人，清揚婉兮，邂逅相遇，適我愿兮。』且夫齊程本子，天下之賢士也，吾於是不贈，終身不之見也。大德不踰閑，小德出入可也。」HSWZ 2.16</p>	<p>LY 19.11 子夏曰：「大德不踰閑；小德出入可也。」</p>
<p>楚狂接輿躬耕以食。其妻之市未返。楚王使使者賚金百鎰造門，曰：「大王使臣奉金百鎰，愿請先生治河南。」接輿笑而不應。使者遂不得辭而去。妻從市而來，曰：「先生少而爲義，豈將老而遺之哉！門外車軼何其深也！」接輿曰：「今者王使使者賚金百鎰，欲使我治河南。」其妻曰：「豈許之乎？」曰：「未也。」妻曰：「君使不從，非忠也。從之，是遺義也。不如去之。」乃夫負釜甌，妻戴經器，變易姓字，莫知其所之。論語曰：「色斯舉矣，翔而後集。」接輿之妻是也。詩曰：「逝將去汝，適彼樂土；樂土樂土，爰得我所。」HSWZ 2.21</p>	<p>LY 10.27 色斯舉矣，翔而後集。曰：「山梁雌雉，時哉時哉！」子路共之，三嗅而作。</p>
<p>子夏讀《詩》已畢。夫子問曰：「爾亦何大於《詩》矣。」子夏對曰：「《詩》之於事也，昭昭乎若日月之光明，燎燎乎如星辰之錯行，上有堯舜之道，下有三王之義，弟子不敢忘〔也〕。雖居蓬戶之中，彈琴以詠先王之風，有人亦樂之，無人亦樂之，亦可發憤忘食矣。《詩》曰：『衡門之下，可以棲遲。泌之洋洋，可以樂饑。』」夫子造然變容曰：「嘻！吾子始可以言《詩》已矣。〔雖〕然，子以見其表，未見其裏。」顏淵曰：</p>	<p>LY 1.15 子貢曰：「貧而無詔，富而無驕，何如？」子曰：「可也；未若貧而樂〔道〕，富而好禮者也。」 子貢曰：「《詩》云：『如切如磋，如琢如磨。』其斯之謂與？」子曰：「賜也，始可與言《詩》已矣，告諸往而知來者。」</p>

<p>「其表已見，其裏又何有哉？」孔子曰：「闚其門，不入其中，安知其奧藏之所在乎？然藏又非難也。丘嘗悉心盡志，已入其中，前有高岸，後有深谷，泠泠然如此，既立而已矣。」不能見其裏，未謂精微者也。</p> <p>HSWZ 2.29</p>	
<p>劍雖利，不厲不斷。材雖美，不學不高。雖有旨酒嘉穀，不嘗不知其旨。雖有善道，不學不達其功。〔是〕故學然後知不足，教然後知不究。不足，故自愧而勉。不究，故盡師而熟。由此觀之，則教學相長也。子夏問《詩》，學一以知二。孔子曰：「起予者，商也。始可與言《詩》已矣！」孔子賢乎英傑而聖德備，弟子被光景而德彰。《詩》曰：「日就月將。」 HSWZ 3.15</p>	<p>LY 3.8 子夏問曰：「『巧笑倩兮，美目盼兮，素以爲絢兮。』何謂也？」子曰：「繪事後素。」曰：「禮後乎？」子曰：「起予者商也！始可與言《詩》已矣。」</p>
<p>康子避席再拜曰：「僕雖不敏，請承此語矣。」孔子退朝，門人子路難曰：「父子訟、道邪？」孔子曰：「非也。」子路曰：「然則夫子胡爲君子而免之也？」孔子曰：「不戒責成，害也。慢令致期，暴也。不教而誅，賊也。君子爲政，避此三者。且詩曰：『載色載笑，匪怒伊教。』」 HSWZ 3.22</p>	<p>LY 20.2 子張問於孔子曰：「何如，斯可以從政矣？」子曰：「尊五美，屏四惡，斯可以從政矣。」子張曰：「何謂五美？」子曰：「君子惠而不費；勞而不怨；欲而不貪；泰而不驕；威而不猛。」子張曰：「何謂惠而不費？」子曰：「因民之所利而利之，斯不亦惠而不費乎？擇可勞而勞之，又誰怨！欲仁而得仁，又焉貪！君子無眾寡，無小大，無敢慢，斯不亦泰而不驕乎！君子正其衣冠，尊其瞻視，儼然人望而畏之，斯不亦威而不猛乎！」子張曰：「何謂四惡？」子曰：「不教而殺謂之虐；不戒視成謂之暴；慢令致期謂之賊；猶之與人也，出納之吝，謂之有司。」</p>
<p>《傳》曰：子路盛服以見孔子，孔子曰：「由者何也？昔者江於汶，其始出也，不足以濫觴。及其至乎江之津也，不方舟，不避風，不可渡也。非其眾川之多歟？今汝衣服其盛，顏色充滿，天下有誰加汝哉？」子路趨出，改服而入，蓋揖如也。孔子曰：「由志之。吾語汝。夫慎於言者不譁，慎於行者不伐。色知而有長者小人也。故君子知之爲知之，不知爲不知，言之要也。能之爲能之，不能爲不能，行之要也。言要則知，行要則仁。既知且仁，又何加哉？《詩》曰：『湯降不遲，聖敬日躋。』」 HSWZ 3.32</p>	<p>LY 2.17 子曰：「由！誨女知之乎！知之爲知之，不知爲不知，是知也。」</p>
<p>昔者、不出戶而知天下，不窺牖而見天道，非目能視乎千里之前，非耳能聞乎千里之外，以己之情量之也。己惡飢寒焉，則知天下之欲衣食也；己惡勞苦焉，則知天下之欲安佚也；己惡衰乏焉，則知天下之欲富足也。知此三者、聖王之所以不降席而匡天下。故君子之道，忠恕而已矣。夫處飢</p>	<p>LY 4.15 子曰：「參乎！吾道一以貫之。」曾子曰：「唯。」子出，門人問曰：「何謂也？」曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」</p>

6 Lunyu-Parallelen in frühen Texten

<p>渴，苦血气，困寒暑，動肌膚，此四者，民之大害也，害不除，未可教御也。四体不掩，則鮮仁人；五藏空虛，則無立士。故先王之法，天子親耕，后妃親蚕，先天下憂衣与食也。詩曰：“父母何嘗？心之憂矣，之子無裳。” HSWZ 3.38</p>	
<p>問〔楷〕者〔不〕〔勿〕告，告〔楷〕者勿問。有諍氣者勿與論。必由其道至，然後接之。非其道，則避之。故禮恭然後可與言道之方，辭順然後可與言道之理，色從然後可與言道之極。故未可與言而言謂之瞽，可與言而不與言謂之隱。君子不瞽，言謹其序。《詩》曰：「彼交匪紆，天子所予。」言必交吾志然後予。 HSWZ 4.16</p>	<p>LY 15.8 子曰：「可與言，而不與之言，失人；不可與言，而與之言，失言。知者不失人，亦不失言。」</p>
<p>孔子見客。客去。顏淵曰：「客仁也。」孔子曰：「恨兮其心，穎兮其口，仁則吾不知也。言之所聚也。」顏淵蹴然變色，曰：「良玉度尺，雖有十仞之土，不能掩其光。良珠度寸，雖有百仞之水，不能掩其瑩。夫形、體也，色、心也，閔閔乎其薄也。苟有溫良在中，則眉睫著之矣。疵瑕在中，則眉睫不能匿之。」詩曰：「鼓鐘於宮，聲聞於外。」 HSWZ 4.30</p>	<p>LY 14.1 憲問恥。子曰：「邦有道、穀，邦無道、穀，恥也。」「克、伐、怨、欲不行焉，可以為仁矣？」子曰：「可以為難矣，仁則吾不知也。」</p>
<p>偽詐不可長，空虛不可守，朽木不可雕，情亡不可久。《詩》曰：「鐘鼓于宮，聲聞于外。」言有中者必能見外也。 HSWZ 4.31</p>	<p>LY 5.10 宰予晝寢。子曰：「朽木不可雕也，糞土之牆不可朽也。於予與何誅？」子曰：「始吾於人也，聽其言而信其行；今吾於人也，聽其言而觀其行。於予與改是。」</p>
<p>孔子侍坐於季孫，季孫之宰通曰：「君使人假馬，其與之乎？」孔子曰：「吾聞君取於臣謂之取，不曰假。」季孫悟，告宰通，曰：「今以往，君有取謂之取，無曰假。」孔子〔曰〕正假馬之言，而君臣之義定矣。《論語》曰：「必也正名乎。」《詩》曰：「君子無易由言。」言名正也。 HSWZ 5.34</p>	<p>LY13.3 子路曰：「衛君待子而為政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎！」子路曰：「有是哉，子之迂也！奚其正？」子曰：「野哉由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所錯手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。」</p>
<p>齊桓公見小臣，三往不得見。左右曰：「夫小臣、國之賤臣也。君三往而不得見，其可已矣。」桓公曰：「惡！是何言也？吾聞之，布衣之士，不欲富貴，不輕身於萬乘之君。萬乘之君，不好仁義，不輕身於布衣之士。縱夫子不欲富貴、可也，吾不好仁義、不可也。」五往而得見也。天下諸侯聞之，謂桓公猶下布衣之士，而況國君乎？於是相率而朝，靡有不至。桓公之所以九合諸侯，一匡天下者，此也。《詩》曰：「有覺德行，四國順之。」 HSWZ 6.2</p>	<p>LY 14.17 子貢曰：「管仲非仁者與？桓公殺公子糾，不能死，又相之。」子曰：「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣！豈若匹夫匹婦之為諒也，自經於溝瀆，而莫之知也！」</p>
<p>天下之辯，有三至五勝，而辭置下。辯者，別殊類，使不相害，序異端，使不相悖，輸公通意，揚其所謂，使人預知焉，不務相迷也。是以辯</p>	<p>LY 13.3 子路曰：「衛君待子而為政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎！」子路曰：</p>

6 Lunyu-Parallelen in frühen Texten

<p>〔勝〕者不失所守，不勝者得其所求，故辯可觀也。夫繁文以相假，飾辭以相悖，數譬以相移，外人之身使不得反其意，則論便然後害生也。夫不其指而弗知謂之隱，外意外身謂之諱，幾廉倚跌謂之移，指緣謬辭謂之苟。四者所不為也，故理可同睹也。夫隱、諱、移、苟，爭言競為而後息，不能無害其為君子也，故君子不為也。《論語》曰：「君子於其言，無所苟而已矣。」《詩》曰：「無易由言，無曰苟矣。」HSWZ 6.6</p>	<p>「有是哉？子之迂也！奚其正？」子曰：「野哉，由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣！」</p>
<p>吾語子，夫服人之心，高上尊貴不以驕人，聰明聖知不以幽人，勇猛強武不以侵人，齊給便捷不以欺誣人。不能則學，不知則問。雖知必讓，然後為知。遇君則修臣下之義，出鄉則脩長幼之義，遇長老則修弟子之義，遇等夷則修朋友之義，遇少而賤者則修告道寬裕之義。故無不愛也，無不敬也，無與人爭也，曠然而天地苞萬物也。如是，則老者安之，少者懷之，朋友信之。《詩》曰：「惠于朋友，庶民小子，子孫繩繩，萬民靡不承。」HSWZ 6.7</p>	<p>LY 5.26 顏淵、季路侍。子曰：「盍各言爾志。」子路曰：「願車馬、衣輕裘，與朋友，蔽之而無憾。」顏淵曰：「願無伐善，無施勞。」子路曰：「願聞子之志。」子曰：「老者安之，朋友信之，少者之。」</p>
<p>子曰：「不知命，無以為君子。」言天之所生，皆有仁義禮智順善之心。不知天之所以命生，則無仁義禮智順善之心。無仁義禮智順善之心，謂之小人。故曰：「不知命，無以為君子。」《小雅》曰：「天保定爾，亦孔之固。」言天之所以仁義禮智，保定人之甚固也。《大雅》曰：「天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」言民之秉德以則天也。不知所以則天，又焉得為君子乎？ HSWZ 6.16</p>	<p>LY 20.3 孔子曰：「不知命，無以為君子也；不知禮，無以立也；不知言，無以知人也。」</p>
<p>勇士一呼而三軍皆避，士之誠也。昔者楚熊渠子夜行，〔見〕寢石以為伏虎，彎弓而射之，沒金飲羽，下視，知其為石，石為之開，而況人乎？夫倡而不和，動而不償，中心〔必〕有不全者矣。夫不降席而匡天下者，求之己也。孔子曰：「其身正，不令而行，其身不正，雖令不從。」先王之所以拱揖指麾而四海來賓者，誠德之至也，色以形于外也。《詩》曰：「王猷允塞，徐方既來。」 HSWZ 6.24</p>	<p>LY 13.6 子曰：「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」</p>
<p>孫叔敖遇狐丘丈人。狐丘丈人曰：「僕聞之，〔人〕有三利必有三患，子知之乎？」孫叔敖蹴然易容曰：「小子不敏，何足以知之。敢問何謂三利？何謂三患？」狐丘丈人曰：「夫爵高者，人之。官大者，主惡之。祿厚者，怨歸之。此之謂也。」孫叔敖曰：「不然。吾爵益高，吾志益下。吾官益大，吾心益小。吾祿益厚，吾施益博。可以免於患乎？」狐丘丈人曰：「善哉言乎！堯舜其猶病諸。」《詩》曰：「溫溫恭人，如集于木。惴惴小心，如臨于谷。」HSWZ 7.12</p>	<p>LY 6.30 子貢曰：「如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁！必也聖乎！堯、舜其猶病諸！」夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。 LY 14.42 子路問君子。子曰：「脩己以敬。」曰：「如斯而已乎？」曰：「脩己以安人。」曰：「如斯而已乎？」曰：「脩己以安百姓。堯、舜其猶病諸？」</p>

<p>越王勾踐使廉稽獻民於荆王。荆王使者曰：「越，夷狄之國也。臣請欺其使者。」荆王曰：「越王，賢人也，其使者亦賢，子其慎之。」使者出見廉稽，曰：「冠則得以俗見。不冠不得見。」廉稽曰：「夫越亦周室之列封也，不得處於大國，而處江海之陂，與鱣魚鱉爲伍，文身翦髮而後處焉。今來至上國，必曰冠得俗見，不冠不得見，如此，則上國使適越，亦將劓墨文身翦髮而後得以俗見，可乎？」荆王聞之，披衣出謝。孔子曰：「使於四方，不辱君命，可謂士矣。」HSWZ 8.1</p>	<p>LY 13.20 子貢問曰：「何如斯可謂之士矣？」子曰：「行己有恥；使於四方，不辱君命；可謂士矣。」曰：「敢問其次？」曰：「宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉。」曰：「敢問其次？」曰：「言必信，行必果；硜硜然，小人哉！抑亦可以爲次矣。」曰：「今之從政者何如？」子曰：「噫！斗筲之人，何足算也！」</p>
<p>齊景公使人於楚，楚王與之上九重之臺，顧使者曰：「齊有臺若此乎？」使者曰：「吾君有治位之坐，土階三等，茅茨不翦，椽椽不斷者，猶以謂爲之者勞，居之者泰。吾君惡有臺若此者？」於是楚王蓋悒如也。使者可謂不辱君命，其能專對矣。HSWZ 8.12</p>	<p>LY 13.20 子貢問曰：「何如斯可謂之士矣？」子曰：「行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣。」</p>
<p>古者天子爲諸侯受封，謂之采地。百里諸侯以三十里，七十里諸侯以二十里，五十里諸侯以十里。其後子孫雖有罪而紉，使子孫賢者守其地，世世以祠其始受封之君。此之謂興滅國繼絕世也。《書》曰：「茲予享于先王，爾祖其從享之。」HSWZ 8.16</p>	<p>LY 20.1 堯曰：「咨！爾舜！天之曆數在爾躬，允執其中！四海困窮，天祿永終。」舜亦以命禹。曰：「予小子履，敢用玄牡，敢昭告于皇皇后帝；有罪不敢赦，帝臣不蔽，簡在帝心！朕躬有罪，無以萬方；萬方有罪，罪在朕躬。」「周有大賚，善人是富。」「雖有周親，不如仁人；百姓有過，在予一人。謹權量，審法度，修廢官，四方之政行焉。興滅國，繼絕世，舉逸民，天下之民歸心焉。所重民：食、喪、祭。寬則得眾，信則民任焉。敏則有功，公則說。」</p>
<p>魏文侯問李克曰：「人有惡乎？」李克曰：「有。夫貴者則賤者惡之，富者則貧者惡之，智者則愚者惡之。」文侯曰：「善。行此三者。使人勿惡，亦可乎？」李克曰：「可。臣聞貴而下賤，則眾弗惡也。富能分貧，則窮士弗惡也。智而教愚，則童蒙者弗惡也。」文侯曰：「善哉言乎！堯舜其猶病諸。寡人雖不敏，請守斯語矣。」《詩》曰：「不遑啓處。」HSWZ 8.34</p>	<p>LY 6.30 子貢曰：「如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁！必也聖乎！堯、舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」</p> <p>LY 14.42 子路問君子。子曰：「脩己以敬。」曰：「如斯而已乎？」曰：「脩己以安人。」曰：「如斯而已乎？」曰：「脩己以安百姓。脩己以安百姓，堯、舜其猶病諸？」</p>
<p>孟子少時誦，其母方織。孟輟然中止，乃復進。其母知其誼也，呼而問之曰：「何爲中止？」對曰：「有所失復得。」其母引刀裂其織，以此誡之。自是之後，孟子不復誼矣。孟子少時，東家殺豚。孟子問其母曰：「東家殺豚何爲？」母曰：「欲啖汝。」其母自悔而言曰：「吾懷妊是子，席不（止）〔正〕不坐，割不正不食，胎教之也。今適有知而欺之，是教之不信也。」乃買東家豚肉以食之，明不欺也。《詩》曰：「宜爾子孫繩繩兮。」言賢母使子賢也。HSWZ 9.1</p>	<p>LY 10.12 席不正不坐。</p> <p>LY 10.8 食不厭精，膾不厭細。食鯁而餽魚餒而肉敗，不食。色惡不食，臭惡不食。失飪不食，不時不食。割不正不食，不得其醬不食。肉雖多，不使勝食氣；唯酒無量，不及亂。沽酒，市脯，不食。不撤薑食。不多食。</p>



6 Lunyu-Parallelen in frühen Texten

<p>傳曰：堂衣若扣孔子之門曰：「丘在乎？丘在乎？」子貢應之曰：「君子尊賢而容眾，嘉善而矜不能，親內及外，己所不欲，勿施於人。子何言吾師之名爲？」堂衣若曰：「子何少言之絞！」子貢曰：「大車不絞則不成其任，琴瑟不絞則不成其音。子之言絞，是以絞之也。」堂衣若曰：「吾始以鴻之力，今徒翼耳。」子貢曰：「非鴻之力，安能舉其翼？」《詩》曰：「如切如磋，如錯如磨。」</p> <p>HSWZ 9.9</p>	<p>LY 19.3 子夏之門人問交於子張。子張曰：「子夏云何？」對曰：「子夏曰：『可者與之，其不可者拒之。』」子張曰：「異乎吾所聞：君子尊賢而容眾，嘉善而矜不能。我之大賢與，於人何所不容？我之不賢與，人將拒我，如之何其拒人也？」</p> <p>LY 12.2 仲弓問仁。子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。」仲弓曰：「雍雖不敏，請事斯語矣。」</p> <p>LY 15.24 子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎！己所不欲，勿施於人。」</p>
<p>吳延陵季子遊於齊，見遺金，呼牧者取之。牧者曰：「何子居之高，視之下貌之君子，而言之野也！吾有君不臣，有友不友，當暑衣裘，吾豈取金者乎？」請問姓字。牧者曰：「子乃皮相之士也，何足語姓字哉！」遂去。延陵季子立而望之，不見乃止。孔子曰：「非禮勿視，非禮勿聽。」</p> <p>HSWZ 10.18</p>	<p>LY 12.1 顏淵問仁。子曰：「克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉？」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣。」</p>

## 7 Konfuzius-Parallelen im Shiji

<p>孔子要經，季氏饗士，孔子與往。陽虎絀曰：「季氏饗士，非敢饗子也。」孔子由是退。1907</p>	<p><i>Kongzi Jiayu 44.4</i> 孔子有母之喪，既練，陽虎弔焉。私於孔子曰：「今季氏將大饗境內之士，子聞諸？」孔子曰：「丘弗聞也。若聞之，雖在衰經，亦欲與往。」陽虎曰：「子謂不然乎？季氏饗士，不及子也。」陽虎出。曾參問曰：「語之何謂也？」孔子曰：「己則喪服，猶應其言，示所以不非也。」</p>
<p>孔子年十七，魯大夫孟釐子病且死，誡其嗣懿子曰：「孔丘，聖人之後，滅於宋。其祖弗父何始有宋而嗣讓厲公。及正考父佐戴、武、宣公，三命茲益恭，故鼎銘云：『一命而僂，再命而傴，三命而俯，循牆而走，亦莫敢余侮。饁於是，粥於是，以餬余口。』其恭如是。吾聞聖人之後，雖不當世，必有達者。今孔丘年少好禮，其達者歟？吾即沒，若必師之。」1907-1908</p>	<p><i>Zuozhuan Zhao, 7</i> 九月，公至自楚。孟僖子病不能（相）禮，乃講學之，苟能禮者從之。及其將死也，召其大夫，曰：「禮、人之幹也。無禮，無以立。吾聞將有達者曰孔丘，聖人之後也，而滅於宋。其祖弗父何以有宋而授厲公。及正考父，佐戴、武、宣，三命茲益共，故其鼎銘云：『一命而僂，再命而傴，三命而俯，循牆而走，亦莫余敢侮。饁於是，鬻於是，以餬余口。』其共也如是。臧孫紇有言曰：『聖人有明德者，若不當世，其後必有達人。』今其將在孔丘乎！我若獲沒，必屬說與何忌於夫子，使事之，而學禮焉，以定其位。」故孟懿子與南宮敬叔師事仲尼。</p>
<p>齊景公與晏嬰來適魯，景公問孔子：「昔秦穆公國小處辟其霸何也？」對曰：「秦，國雖小，其志大；處雖辟，行中正。身舉五殺，爵之大夫，起纍繼之中，與語三日，授之以政。以此取之，雖王可也，其霸小矣。」1910</p>	
<p>與齊太師語樂聞韶音，學之，三月不知肉味，齊人稱之。1911</p>	<p><i>LY 7.14</i> 子在齊聞韶，三月不知肉味，曰：「不圖爲樂之至於斯世。」</p>
<p>景公問政孔子，孔子曰：「君君，臣臣，父父，子子。」景公曰：「善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾豈得而食諸！」1911</p>	<p><i>LY 12.11</i> 景公問政孔子，孔子曰：「君君，臣臣，父父，子子。」景公曰：「善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸。」</p>
<p>他日又復問政於孔子。孔子曰：「政在節財。」1911</p>	<p><i>Hanfeizi 38</i> 葉公子高問政於仲尼，仲尼曰：「政在悅近而來遠。」哀公問政於仲尼，仲尼曰：「政在選賢。」齊景公問政於仲尼，仲尼曰：「政在節財。」三公出，子貢問曰：「三公問夫子政一也，夫子對之不同，何也？」仲尼曰：「葉都大而國小，民有背心，故曰『政在悅近而來遠』。魯哀公有大臣三人，外障距諸侯四鄰之士，內比周而以愚其君，使宗廟不掃除，社稷不血食者，必是三臣也，</p>

7 Konfuzius-Parallelen im Shiji

	<p>故曰『政在選賢』。齊景公築雍門，爲路寢，一朝而以三百乘之家賜者三，故曰『政在節財』。」</p> <p><i>Kongzi Jiayu</i> 13.8 齊景公來適魯，舍于公館，使晏嬰迎孔子。孔子至，景公問政焉。孔子答曰：「政在節財。」公悅。又問曰：「秦穆公國小處僻而霸，何也？」孔子〔對〕曰：「其國雖小，〔而〕其志大；處雖僻，而其政中。其舉也果，其謀也和，法無私而令不愉，首拔五穀，爵之大夫，與語三日而授之以政。此取之，雖王可〔也〕，其霸少矣。」景公曰：「善哉！」</p>
<p>異日，景公止孔子曰：「奉子以季氏，吾不能。以季孟之間待之。齊大夫欲害孔子，孔子聞之。景公曰：「吾老矣，弗能用也。」孔子遂行，反乎魯。1911</p>	<p>LY 18.3 景公待孔子曰：「若季氏，則吾不能；以季，孟之間待之。」曰：「吾老矣，不能用也。」孔子行。</p>
<p>孔子年四十二，魯昭公卒於乾侯，定公立。定公立五年，夏，季平子卒，桓子嗣立。季桓子穿井得土缶，中若羊，問仲尼云「得狗」。仲尼曰：「以丘所聞，羊也。丘聞之，木石之怪夔、罔闓，水之怪龍、罔象，[四]土之怪墳羊。」1912</p>	<p>Guoyu 2.25 季桓子穿井，獲如土缶，其中有羊焉。使問之仲尼曰：「吾穿井而獲狗，何也？」對曰：「以丘之所聞，羊也。丘聞之：木石之怪曰夔，水之怪曰龍、罔象 X 土之怪曰墳羊。」</p>
<p>仲尼曰：「禹致群神於會稽山，防風氏後至，禹殺而戮之，其節專車，此爲大矣。」吳客曰：「誰爲神？」仲尼曰：「山川之神足以綱紀天下，其守爲神，社稷爲公侯皆屬於王者。」客曰：「防風何守？」仲尼曰：「汪罔氏之君守封，禹之山，爲釐姓。在虞，夏，商爲汪罔，於周爲長翟，今謂之大人。」客曰：「人長幾何？」仲尼曰：「焦僂氏三尺，短之至也。長者不過十之，數之極也。」於是吳客曰：「善哉聖人！」1912-1913</p>	<p>Guoyu 2.34 仲尼曰：「丘聞之。昔禹致群神於會稽之山。防風氏後至，禹殺而戮之。其骨節專車，此爲大矣。」客曰：「敢問誰守爲神？」仲尼曰：「山川之靈足以紀綱天下者，其守爲神，社稷之守者爲公侯。皆屬於王者。」客曰：「防風何守？」仲尼曰：「汪芒氏之君也。守封禹之山者也，爲淡姓。在虞，夏，商爲汪芒，於周爲長狄，今謂之大人。」客曰：「人長極何？」仲尼曰：「焦僂氏三尺，短之至也。長者不過十，數之極也。」</p>
<p>公山不狃以費畔季氏，使人召孔子。孔子循道彌久，溫溫無所試，莫能己用，曰：「蓋周文武起豐鎬而王，今費雖小，儻庶幾乎！」欲往。子路不說，止孔子。孔子曰：「未召我者豈徒哉？如用我，其爲東周乎。」然亦卒不行。1914</p>	
<p>孔子攝相事，曰：「臣聞有文事者必有武備，有武事者必有文備。古者諸侯出疆，必具官以從。請具左右司馬。」定公曰：「諾。」具左右司馬。會齊侯夾谷，爲壇位，土階三等，以會遇之禮相見，揖讓而登。獻酬之禮畢，齊有司趨而進曰：「請奏四方之樂。」景公曰：「諾。」於是旃旄羽被予戟劍撥鼓噪而至。孔子趨而進，歷階而登，不盡一等，舉袂</p>	<p>Verschiedene Versionen zum Treffen in Jiagu: <i>Zuozhuan zhu</i>, Ding 10 <i>Gongyang zhuan</i>, Ding 10 <i>Guliang zhuan</i>, Ding 10 <i>Xinyu</i> 5; <i>Bian hou</i> 辯惑 Das Treffen auch noch in zwei weiteren Kapiteln im <i>Shiji</i> vor, allerdings mit leichten inhaltlichen Veränderungen:</p>

7 Konfuzius-Parallelen im Shiji

<p>而言曰：「吾兩君爲好會，夷狄之樂何爲於此！請命有司！」有司卻之，不去，則左右視晏子與景公。景公心忤，髦而去之。有頃，齊有司趨而進曰：「請奏宮中之樂。」景公曰：「諾。」優倡侏儒爲戲而前。孔子趨而進，歷階而登，不盡一等，曰：「匹夫而營惑諸侯者罪當誅！」請命有司！」有司加法焉，手足異處。景公懼而動，知義不若，歸而大恐，告其群臣曰：「魯以君子之道輔其君，而子獨以夷狄之道教寡人，使得罪於魯君，爲之柰何？」1915-1916</p>	<p>inhaltlichen Veränderungen:  <i>Shiji</i> 32, 齊太公世家, S. 1505  <i>Shiji</i> 33, 魯周公世家, S. 1544</p>
<p>定公十三年夏，孔子言於定公曰：「臣無藏甲，大夫毋百雉之城。」使仲由爲季氏宰，將墮三都。於是叔氏先墮郕。季氏將墮費，公山不狃、叔孫輒率費人襲魯。公與三子入于季氏之宮，登武子之臺。費人攻之，弗克，入及公側。孔子命申句須、樂頎下伐之，費人北。國人追之，敗諸姑蔑。二子奔齊，遂墮費。將墮成，公斂處父謂孟孫曰：「墮成，齊人必至于北門。且成，孟氏之保障也。無成是無孟氏也。我將弗墮。」十二月，公圍成，弗克。1916</p>	<p><i>Zuozhuan</i>, Ding 12          仲由爲季氏宰，將墮三都，於是叔孫氏墮郕。季氏將墮費，公山不狃、叔孫輒帥費人以襲魯。公與三子入于季氏之宮，登武子之臺。費人攻之，弗克。入及公側，仲尼命申句須、樂頎下伐之，費人北。國人追之，敗諸姑蔑。二子奔齊，遂墮費。將墮成，公斂處父謂孟孫：「墮成，齊人必至于北門。且成、孟氏之保障也。無成，是無孟氏也。子僞不知，我將不（墜）〔墮〕。」冬十二月，公圍成，弗克。</p> <p><i>Kongzi Jiayu</i> 1.3          孔子言於定公曰：「家不藏甲，邑無百雉之城，古之制也。今三家過制，請皆損之。」乃使季氏宰仲由隳三都。叔孫不得意於季氏，因費率公山弗擾，率費人以襲魯。孔子以公與季孫、仲孫、叔孫，入於費氏之宮，（登）〔登〕武子之臺。費人攻之，及臺側，孔子命申句須、樂頎，勒士眾，下伐之，費人北，遂隳三都之城，強公室，弱私家，尊君卑臣，政化大行....</p>
<p>定公十四年，孔子年五十六，由大司寇行攝相事，有喜色。門人曰：「聞君子禍至不懼，福至不喜。」孔子曰：「有是言也。不曰『樂其以貴下人』乎？」1917</p>	
<p>於是誅魯大夫亂政者少正卯。與聞國政三月，粥羔豚者弗飾賈。1917</p>	<p><i>Xunzi</i> 28.2          孔子爲魯攝相，朝七日而誅少正卯。門人進問曰：「夫少正卯、魯之聞人也，夫子爲政而始誅之，得無失乎」孔子曰：「居！吾語汝其故。人有惡者五，而盜竊不與焉：一曰心達而險，二曰行辟而堅，三曰言僞而辯，四曰記醜而博，五曰順非而澤。此五者有一於人，則不得免於君子之誅，而少正卯兼有之。故居處足以聚徒成群，言談足以飾邪營眾，強足以反是獨立，此小人之桀雄也，不可不誅也。是以湯誅尹諧，文王誅潘止，周公誅管叔，太公誅華仕，管仲誅付里乙，子產誅鄧析、史付，此七子者，皆異世同心，不可不誅也。《詩》曰：『憂心悄悄，慍于群小。』小人成群，斯足憂矣。」</p>

7 Konfuzius-Parallelen im Shiji

	<p><i>Xunzi</i> 8.2 仲尼將爲魯司寇，沈猶氏不敢朝飲其羊，公慎氏出其妻，慎潰氏踰境而徙，魯之粥牛馬者不豫賈，必蚤正以待之也。居於闕黨，闕黨之子弟罔不分，有親者取多，孝弟以化之也。儒者在本朝則美政，在下位則美俗，儒之爲人下如是矣。</p>
<p>子路曰：「夫子可以行矣。」孔子曰：「魯今且郊，如致饔乎大夫，則吾猶可以止。」桓子卒受齊女樂，三日不聽政；郊，又不致饔俎於大夫。孔子遂行，宿乎屯。而師已送，曰：「夫子則非罪。」孔子曰：「吾歌可夫？」歌曰：「彼婦之口，可以出走；彼婦之謁，可以死敗。蓋優哉游哉，維以卒歲！」師已反，桓子曰：「孔子亦何言？」師已以實告。桓子喟然歎曰：「夫子罪我以群婢故也夫！」</p> <p>1918</p>	<p>LY 18.4 齊人歸女樂，季桓子受之，三日不朝，孔子行。</p> <p><i>Mengzi</i> 6B6 孟子曰：「孔子爲魯司寇，不用，從而祭，燔肉不至，不稅冕而行。不知者以爲爲肉也；其知者以爲爲無禮也。乃孔子則欲以微罪行，不欲爲苟去。君子之所爲，衆人固不識也。」</p>
<p>衛靈公問孔子：「居魯得祿幾何？」對曰：「奉粟六萬。」</p> <p>1919</p>	
<p>顏淵後，子曰：「吾以汝爲死矣。」顏淵曰：「子在，回何敢死！」</p> <p>1919</p>	<p>LY 11.23 子畏匡，顏淵後，子曰：「吾以汝爲死矣。」曰：「子在，回何敢死！」</p>
<p>匡人拘孔子益急，弟子懼。孔子曰：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與于斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何！」</p> <p>1919</p>	<p>LY 9.5 子畏於匡，曰：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何？」</p>
<p>孔子入門，北面稽首。夫人自帷中再拜，環珮玉聲璦然。孔子曰：「吾鄉爲弗見，見之禮答焉。」子路不說。孔子矢之曰：「予所不者，天厭之！天厭之！」</p> <p>1920</p>	<p>LY 6.28 子見南子，子路不說。孔子矢之曰：「予所不者，天厭之！天厭之！」</p>
<p>居衛月餘，靈公與夫人同車，宦者雍渠參乘，出，使孔子爲次乘，招搖市過之。孔子曰：「吾未見好德如好色者也。」</p> <p>1920-1921</p>	<p>LY 9.18 子曰：「吾未見好德如好色者也。」</p> <p>LY15.13 子曰：「已矣乎！吾未見好德如好色者也。」</p>
<p>孔子去曹適宋，與弟子習禮大樹下。宋司馬桓魋欲殺孔子，拔其樹。孔子去。弟子曰：「可以速矣。」孔子曰：「天生德於予，桓魋其如予何！」</p> <p>1921</p>	<p>LY 7.23 子曰：「天生德於予，桓魋其如予何？」</p>

7 Konfuzius-Parallelen im Shiji

<p>。。鄭人謂子貢曰：「東門有人，其顛似堯，其項類皋陶，其肩類子產，然自要以下不及禹三寸，纍纍若喪家之狗。」子貢以實告孔子。孔子欣然笑曰：「形狀，末也。而謂似喪家之狗，然哉！然哉！」1921-1922</p>	
<p>有隼集于陳廷而死，楛矢貫之，石斲其，矢長尺有咫。陳潛公使使問仲尼。仲尼曰：「隼來遠矣，此肅慎之矢也。武王克商，通道九夷百蠻，使各以其方賄來貢，使無忘職業。於是肅慎貢楛矢貫之，石斲其，矢長尺有咫。先王欲昭其今德，以肅慎矢分大姬，配虞胡公而封諸陳。分同姓以珍玉，展親；分異姓以遠方職，使無忘服。故分陳以肅慎矢。」1922</p>	<p><i>Guoyu 2.35:</i> 仲尼在陳。有隼集于陳候之庭而死，楛矢貫之，石斲其，長尺有咫。陳潛公使人以集如仲尼之館問之。仲尼曰：「隼來遠矣，此肅慎氏之矢也。昔武王克商，通道于九夷百蠻，使各以其方賄來貢，使無忘職業。於是肅慎氏貢楛矢貫之，石斲其，矢長尺有咫。先王欲昭其今德之政遠也。以示後人。使永監焉。故銘其曰肅慎氏之貢矢以肅慎矢以分大姬，配虞胡公而封諸陳。古者分同姓以珍玉，展親也；分異姓以遠方之職貢，使無忘服。故分陳以肅慎氏之貢。」</p>
<p>孔子居陳三歲，會晉楚爭疆，更伐陳，及吳侵陳，陳常被寇。孔子曰：「歸與歸與！吾黨之小子狂簡，進取不忘其初。」於是孔子去陳。1923</p>	<p><i>Mengzi 7B37</i> 盍歸乎來！吾黨之小子狂簡，進取不忘其初。」</p>
<p>子貢曰：「盟可負邪？」孔子曰：「要盟也，神不聽。」1923</p>	
<p>衛靈公聞孔子來，喜，郊迎。問曰：「蒲可伐乎？」對曰：「可。」靈公曰：「吾大夫以爲不可。今蒲，衛之所以待晉楚也，以衛伐之，無乃不可乎？」孔子曰：「其男子有死之志，婦人有保西河之志。吾所伐者不過四五人。」靈公曰：「善。」然不伐蒲。1923-1924</p>	
<p>靈公老，怠於政，不用孔子。孔子喟然歎曰：「苟有用我者，期月而已，三年有成。」孔子行。1924</p>	<p><i>LY 13.10.</i> 子曰：「苟有用我者，期月而已，三年有成。」</p>
<p>佛肸畔，使人召孔子。孔子欲往。子路曰：「由聞諸夫子『其身親爲不善者，君子不入也』。今佛肸親以中牟畔，子欲往，如之何？」孔子曰：「有是言也。不曰堅乎，磨而不磷；不曰白乎，涅而不淄。我豈匏瓜也哉，焉能繫而不食？」1924</p>	<p><i>LY 17.7</i> 佛肸召，子欲往。子路曰：「昔者由也聞諸夫子曰：『親於其身爲不善者，君子不入也』。佛肸以中牟畔，子之往也，如之何？」子曰：「然，有是言也。不曰堅乎，磨而不磷；不曰白乎，皇而不淄。我豈匏瓜也哉，焉能繫而不食？」</p>
<p>孔子擊磬。有荷蕢而過門者，曰：「有心哉，擊磬乎！硜硜乎，莫已知也夫而已矣！」1925</p>	<p><i>LY 14.39</i> 孔子繫磬於衛。有荷而過子氏之門者，既而曰：「鄙哉，硜硜乎，莫已知也夫而已矣。『深則厲，淺則揭。』」</p>

7 Konfuzius-Parallelen im Shiji

<p>孔子學鼓琴師襄子，十日不進。師襄子曰：「可以益矣。」孔子曰：「丘已習其曲矣，未得其數也。」有間，曰：「已習其數，可以益矣。」孔子曰：「丘未得其爲人也。」有間，曰：「已習其志，可以益矣。」孔子曰：「丘未得其爲人也。」有間，有所穆然深思焉，有所怡然高望而遠志焉。曰：「丘得其爲人，黯然而黑，幾然而長，眼如望羊，如王四國，非文王其誰能爲此也！」師襄子群席再拜，曰：「師蓋云文王操也。」 1925</p>	<p><b>HSWZ 5.7</b> 孔子學鼓琴於師襄子而不進，師襄子曰：「夫子可以進矣。」孔子曰：「丘已得其曲矣，未得其數也。」有間，曰：「夫子可以進矣。」曰：「丘已得其數矣，未得其意也。」有間，復曰：「夫子可以進矣。」曰：「丘已得其人矣，未得其人類也。」有間，曰：「邈然遠望，洋洋乎，翼翼乎，必作此樂也。黯然而思，幾然而悵，以王天下，以朝諸侯者，其惟文王乎。」師襄子避席再拜曰：「善！師以爲文王之操也。」故孔子持文王之聲，知文王之爲人。師襄子曰：「敢問何以知其文王之操也？」孔子曰：「然。夫仁者好韋，智者好彈，有慙慙之意者好麗。丘是以知文王之操也。」傳曰：聞其末而達其本者，聖也。</p>
<p>孔子既不得用於衛，將西見趙簡子。至於河而聞竇鳴犢，舜華之死也，臨河而難曰：「美哉水，洋洋乎！丘之不濟此，命也夫！」子貢趨而進曰：「敢問何謂也？」孔子曰：「竇鳴犢，舜華，晉國之賢大夫也。趙簡子未得志之時，須此兩人而後從政，及其已得志，殺之乃從政。丘聞之也，剝胎殺夭則麒麟不至郊，竭澤涸漁則蛟龍不合陰陽，覆巢毀卵則鳳皇不翔。何則？君子諱傷其類也。夫鳥獸之於不義也尚知群之，而況乎丘哉！」 1926</p>	
<p>他日，靈公問兵陳。孔子曰：「俎豆之事則嘗聞之，軍旅之事未之學也。」明日，與孔子語，見蜚鴈，仰視之，色不在孔子。孔子遂行，復如陳。 1926</p>	<p><b>LY 15.1</b> 衛靈公問陳於孔子。孔子對曰：「俎豆之事則嘗聞之矣，旅之事未之學也。」明日遂行。</p>
<p>夏，魯桓釐廟燔，南宮敬叔救火。孔子在陳，聞之，曰：「災必於桓釐廟乎？」已而果然。 1927</p>	<p><b>Zuozhuan, Ai 3</b> 夏五月辛卯，司鐸火。火踰公宮，桓、僖災。救火者皆曰顧府。南宮敬叔至，命周人出御書，俟於宮，曰：「庀女，而不在，死。」子服景伯至，命宰人出禮書，以待命。命不共有常刑。校人乘馬，巾車脂轄，百官官備，府庫慎守，官人肅給。濟濡帷幕，鬱攸從之。蒙葺公屋，自大廟始，外內以悛。助所不給。有不用命，則有常刑，無赦。公父文伯至，命校人駕乘車。季桓子至，御公立于象魏之外，命救火者傷人則止，財可爲也。命藏《象魏》，曰：「舊章不可亡也。」富父槐至，曰：「無備而官辦者，猶捨潘也。」於是乎去表之，道還公宮。孔子在陳，聞火，曰：「其桓、僖乎！」</p>

7 Konfuzius-Parallelen im Shiji

<p>。。。於是使使召冉求。冉求將行，孔子曰：「魯人召求，非小用之，將大用之也。」是日，孔子曰：「歸乎?歸乎!吾黨之小子狂簡，斐然成章，吾?不知所以裁之。」1927</p>	<p>LY 5.22 子在陳，曰：「歸與歸與!吾黨之小子狂簡，斐然成章，不知所以裁之。」</p>
<p>明年，孔子自蔡如葉。葉公問政，孔子曰：「政在來遠附邇。」1928</p>	<p>Thematische Ähnlichkeit zu LY13.16: 葉公問政。子曰：「近者說，遠者來。」</p>
<p>他日，葉公問孔子於子路，子路不對。孔子聞之，曰：「由，爾何不對曰『其爲人也，學道不倦，誨人不厭，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至』云爾。」1928</p>	<p>LY 7.2 子曰：「默而識之，學不厭，誨人不倦，何有於我哉？」</p> <p>LY 7.19 葉公問孔子於子路，子路不對。子曰：「女奚不曰，其爲人也發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。」</p>
<p>去葉，反于蔡。長沮，桀溺耦而耕，孔子以爲隱者，?使子路問津焉。長沮曰：「彼?執輿者爲誰？」子路曰：「爲孔丘。」曰：「是魯孔丘與？」曰：「然。」曰：「是知津矣。」桀溺謂子路曰：「子爲誰？」曰：「爲仲由。」曰：「子，孔丘之徒與？」曰：「然。」桀溺曰：「悠悠者天下皆是也，而誰以易之且與其從辟人之士，豈若從辟世之士哉！」耷而不輟。子路以告孔子，孔子憮然曰：「鳥獸不可與同群。天下有道，丘不與易也。」1928-1929</p>	<p>LY 18.6 長沮，桀溺耦而耕，孔子過之使子路問津焉。長沮曰：「夫執輿者爲誰？」子路曰：「爲孔丘。」曰：「是魯孔丘與？」曰：「是也。」曰：「是知?津矣。」問於桀溺。桀溺曰：「子爲誰？」曰：「爲仲由。」曰：「是魯孔丘之徒與？」對曰：「然。」桀溺曰：「悠悠者天下皆是也，而誰以易之?且而與其從辟人之士也，豈若從辟世之士哉！」耷而不輟。子路?行以告孔子，夫子憮然曰：「鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與。天下有道，丘不與易也。」</p>
<p>他日，子路行，遇荷蓀丈人，曰：「子見夫子乎？」丈人曰：「四體不勤，五穀不分，孰爲夫子！」植其杖而芸。子路以告，孔子曰：「隱者也。」復往，則亡。1929</p>	<p>LY 18.7 子路從而後，遇丈人以杖荷蓀，曰：「子見夫子乎？」丈人曰：「四體不勤，五穀不分，孰爲夫子！」植其杖而芸。子路拱而立。止子路宿，殺雞爲而食之，見其二子焉。明日子路行以告。孔子曰：「隱者也。」使子路反見之。至，則行矣。子路曰：「不仕無義。長幼之節，不可廢之君臣義，如之何其廢之?欲絜其身，而亂大倫。君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣。」</p>
<p>於是乃相與發徒役圍孔子於野。不得行，絕糧。從者病，莫能興。孔子講誦弦歌不衰。子路慍見曰：「君子亦有窮乎？」孔子曰：「君子固窮，小人窮斯濫矣。」1930</p>	<p>LY15.2: 在陳絕糧。從者病，莫能興。子路慍見曰：「君子亦有窮乎？」子曰：「君子固窮，小人窮斯濫矣。」</p>
<p>子貢色作。孔子曰：「賜，爾以予爲多學而識之者與？」曰：「然。非與？」孔子曰：「非也。予一以貫之。」1930</p>	<p>LY 15.3 子曰：「賜也，女以予爲多學而識之者與？」對曰：「然。非與？」孔子曰：「非也。予一貫之。」</p>



<p>孔子知弟子有慍心，乃召子路而問曰：「詩云『匪兕匪虎，率彼曠』。吾道非邪？吾何爲於此？」子路曰：「意者吾未仁邪？人之不我信也。意者吾未知邪？人之不我行也。」孔子曰：「有是乎！由，譬使仁者而必信，安有伯夷，叔齊？使知者而必行，安有王子比干？」子路出，子貢入見。孔子曰：「賜，詩云『匪兕匪虎，率彼曠野』。吾道非邪？吾何爲於此？」子貢曰：「夫子之道至大也？詩云，故天下莫能容夫子。夫子蓋少貶焉？」孔子曰：「賜，良農能稼而能爲畷，良工能巧而不能爲順。君子能脩其道，綱而紀之，統而理之，而不能爲容。今爾不脩爾道而求爲容。賜，而志不遠矣！」子貢出，顏回入見。孔子曰：「回，詩云『匪兕匪虎，率彼曠野』。吾道非邪？吾何爲於此？」顏回曰：「夫子之道至大，故天下莫能容。雖然，夫子推而行之，不容何病，不容然後見君子！夫道之不脩也，是吾醜也。夫道既已大脩而不用，是有國者之醜也。不容何病，不容然後見君子！」孔子欣然而笑曰：「有是哉顏氏之子！使爾多財，吾爲爾宰。」</p> <p>1931-1932</p>	
<p>楚狂接輿歌而過孔子，曰：「鳳兮鳳兮，何德之衰！往者不可諫兮，來者猶可追也！已而已而，今之從政者殆而！」孔子下，欲與之言。趨而去，弗得與之言。 1933</p>	<p>LY 18.5 楚狂接輿歌而過孔子，曰：「鳳兮鳳兮，何德之衰！往者不可諫，來者猶可追也！已而已而，今之從政者殆而！」孔子下，欲與之言。趨而辟之，不得與之言。</p>
<p>孔子曰：「魯衛之政，兄弟也。」 1933</p>	<p>LY 13.7 子曰：「魯衛之政，兄弟也。」</p>
<p>是時，衛君甞父不得立，在外，諸侯數以爲讓。而孔子弟子多仕於衛，衛君欲得孔子爲政。子路曰：「衛君待子而爲政，子將奚先？」孔子曰：「必也正名乎！」子路曰：「有是哉，子之迂也！何其正也？」孔子曰：「野哉由也！夫名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不興，禮樂不興則刑罰不中，刑罰不中則民無所措手足矣。夫君子爲之必可名，言之必可行。君子於其言，無所苟而已矣。」 1933-1934</p>	<p>LY 13.3: 子路曰：「衛君待子而爲政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎！」子路曰：「有是哉？子之迂也！奚其正？」子曰：「野哉，由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣！」</p>

7 Konfuzius-Parallelen im Shiji

<p>將攻太叔，問策於仲尼。仲尼辭不知，退而命載而行，曰：「鳥能擇木，木豈能擇鳥乎！」1934</p>	<p>Zuozhuan, Ai 11 孔文子之將攻大叔也，訪於仲尼。仲尼曰：「胡簋之事，則嘗學之矣；甲兵之事，未之聞也。」退，命駕而行，曰：「鳥則擇木，木豈能擇鳥？」文子遽止之，曰：「圉豈敢度其私，訪衛國之難也。」將止，魯人以幣召之，乃歸。</p>
<p>魯哀公問政，對曰：「政在選臣。」季康子問政，曰：「舉直錯諸枉，則枉者直。」1935</p>	<p>LY 12.22: 。 。 。 樊遲未達。子曰：「舉直錯諸枉，能使枉者直。」</p>
<p>康子患盜，孔子曰：「苟子之不欲，雖賞之不竊。」1935</p>	<p>LY 12.18: 康子患盜，問於孔子。孔子對曰：「苟子之不欲，雖賞之不竊。」</p>
<p>曰：「夏禮吾能言之，杞不足徵也。殷禮吾能言之，宋不足徵也。足，則吾能徵之矣。」1936</p>	<p>LY 3.9: 子曰：「夏禮，吾能言之，杞不足徵也。殷禮，吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也。足，則吾能徵之矣。」</p>
<p>觀殷夏所損益，曰：「後雖百世可知也，以一文一質。周監二代，郁郁乎文哉。吾從周。」1936</p>	<p>LY 2.23: 子長問：「十世可知也？」子曰：「殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知。其或繼周者，雖百世可知也。」</p> <p>LY 3.14 子曰：「周監二代，郁郁乎文哉。吾從周。」</p>
<p>孔子語魯大師：「樂其可知也。始作翕如，縱之純如，皦如，繹如也，以成。」「吾自衛反魯，然後樂正，雅頌各得其所。」1936</p>	<p>LY 3.23 子語魯大師樂，曰：「樂其可知也。始作翕如也，縱之純如也，皦如也，繹如也，以成」</p> <p>LY 9.15 子曰：「吾自衛反魯，然後樂正，雅頌各得其所。」</p>
<p>古者詩三千餘篇，及至孔子，去其重，取可施於禮義，上采契后稷，中述殷周之盛，至幽厲之缺，始於衽席，故曰「關雎之亂以為風始，鹿鳴為小雅始，文王為大雅始，清廟為頌始。」1936</p>	
<p>孔子晚而喜易，序彖，繫，象，說卦，文言。讀易，韋編三絕。曰：「假我數年，若是，我於易則彬彬矣。」1937</p>	<p>LY 7.17 加我數年，五十以學，（易）（亦）可以無大過矣。</p>

7 Konfuzius-Parallelen im Shiji

<p>孔子以四教：文，行，忠，信。絕四：毋意，毋必，毋固，毋我。所慎：齊，戰，疾。子罕言利與命與仁。不憤不啓，舉一隅不以三隅反，則弗復也。1938</p>	<p>LY 7.25 子以四教：文，行，忠，信 LY 9.4 子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我。 LY 7.13 子之所慎：齊，戰，疾。 LY 9.1 子罕言利與命與仁。 LY 7.8 不憤不啓，不悱不發。舉一隅反，則弗復也。</p>
<p>其於鄉黨，恂恂似不能言者。其於宗廟朝廷，辯辯言，唯謹爾。朝，與上大?夫言，聞聞如也；與下大夫言，侃侃如也。1939</p>	<p>LY 10.1 孔子於鄉黨，恂恂，如也，似不能言者。其在宗廟朝廷，便便言，唯謹爾。 LY 10.2 朝，與下大夫言，侃侃如也與上人夫言，聞聞如也；。君在，蹀蹀如也，與與如也。</p>
<p>入公門?鞠躬如也；趨進，翼如也。君召使僮，色勃如也。君命召，不俟駕行矣。1939-1940</p>	<p>LY 10.3 君召使僮，色勃如也。足躍如也。揖所與立，左友手，衣前後，檐如也。趨進，翼如也。賓退，必復命曰：「賓不顧矣。」 LY 10.4 入公門，謁躬如也。如不容。立不中門，行不履。。。? LY 10.20 君命召，不俟駕行矣。</p>
<p>魚餒，肉敗，割不正，不食。席不正，不坐。食於有喪者之側，未嘗飽也。1940</p>	<p>LY 10.8 食不厭精，膾不厭細。食饁而餽，魚餒，而肉敗，部食。色惡，不食。臭惡，不食不時，不食。割不正，不食。。。? LY 10.12 席不正，不坐。 LY 7.9 子食於有喪者之側，未嘗飽也。</p>
<p>是日哭，則不歌。見齊衰，瞽者，雖童子必變。1940</p>	<p>LY 7.10 子於是日哭，則不歌。 LY 10.25 見齊衰，瞽者，雖狎必變。見冕者與瞽者，雖褻，必以貌。。。?</p>

7 Konfuzius-Parallelen im Shiji

<p>「三人行，必得我師。」 1940</p>	<p>LY 7.22 子曰：「三人行，必得我師。擇其善者而從之，其不善者而改之。」</p>
<p>「德之不脩，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」 1940</p>	<p>LY 7.3 子曰：「德之不脩，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」</p>
<p>使人歌，善，則使復之，然後和之。 1940</p>	<p>LY 7.32 子與人歌，而善，則使反之，然後和之。</p>
<p>子不語：怪，力，亂，神。 1940</p>	<p>LY 7.21 子不語：怪，力，亂，神</p>
<p>子貢曰：「夫子之文章，可得聞也。夫子言天道與性命，弗可得聞也已。」顏淵喟然歎曰：「仰之彌高，鑽之彌堅。瞻之在前，忍焉在後。夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮，欲罷不能。既竭我才，如有所立，卓爾。雖欲從之，蔑由也已。」 1941</p>	<p>LY 5.13 子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也。」 LY 9.11 顏淵喟然歎曰：「仰之彌高，鑽之彌堅。瞻之在前，忍焉在後。夫子循循然善誘人博我以文，約我以禮，欲罷不能。既竭吾才，如有所立?卓爾。雖欲從之，未由也已。」</p>
<p>遠巷黨人曰：「大哉孔子，博學而無所成名。子聞之曰：「我何執？執御乎？執射乎？我執御矣。」 1941</p>	<p>LY 9.2 遠巷黨人曰：「大哉孔子，博學而無所成名。子聞之，謂門弟子曰：「吾何執？執御矣。」</p>
<p>牢曰：「子曰『不試，故藝』。」 1941</p>	<p>LY 9.7 牢曰：「子云『吾不試，故藝?』。」</p>
<p>魯哀公十四年春，狩大野。叔孫氏車子鉏商獲獸，以爲不祥。仲尼視之，曰：「麟也。」取之。曰：「河不出圖，雒不出書，吾?已矣夫！」 1942</p>	<p>Zuozhuan, Ai 14 十四年春，西狩大野。叔孫氏之車子鉏商獲麟，以爲不祥。以賜虞人。仲尼觀之，曰：「麟也」然後取之。 LY 9.9 子曰：「鳳鳥不至，河不出圖，我已矣夫！」</p>
<p>顏淵死，孔子曰：「天喪予！」及西狩見麟，曰：「吾道窮矣！」喟然難曰：「莫知我夫！」子貢曰：「何爲莫知子？」子曰：「不怨天，天尤人，下學而上達，知我者其天乎！」 1942</p>	<p>Gongyang, Ai 14 顏淵死，子曰：「噫！天喪予！」子路死，子曰：「噫！天祝予。」西狩獲麟，孔子曰：「吾道窮矣！」 LY 11.9 顏淵死，子曰：「噫！天喪予！天喪予！」</p>

7 Konfuzius-Parallelen im Shiji

	LY 14.35 子曰：「莫我知也夫！」子貢曰：「何爲其莫知子也？」子曰：「不怨天，天尤人，下學而上達，知我者其天乎！」
「不降其志，不辱其身，伯夷，叔齊乎！」謂「柳下惠，少連降志辱身矣。」謂「虞仲，夷逸隱居放言，行中清，廢中權」。「我則異於是，無可無不可。」1943	LY 18.8: .....子曰：「不降其志，不辱其身，伯夷，叔齊與！」謂「柳下惠，少連降志辱身矣。」言中倫，行中慮，其斯而已矣。謂「虞仲，夷逸隱居放言，身中清，廢中權」。「我則異於是，無可無不可。」
子曰：「弗乎弗乎，君子病沒世而名不稱焉。吾道不行矣，吾何以自見於後世哉？」1943	LY 15.20 君子疾沒世而名不稱焉。
孔子在位聽訟，文辭有可與人共者，弗獨有也。至於爲春秋，筆則筆，削則削，子夏之徒不能贊一辭。弟子受春秋，孔子曰：「後世知丘者以春秋，而罪丘者亦春秋。」1944	
明歲，子路死於衛。孔子病，子貢請見。孔子方負杖逍遙於門，曰：「賜，汝來何其晚也？」孔子因歎，歌曰：「太山壞乎！梁柱摧乎！哲人萎乎！」因以涕下。謂子貢曰：「天下無道入矣。莫能宗予。夏人殯於東階，周人於西階，殷人兩柱閒。昨暮予夢坐奠兩柱之間，予始殷人也。」1944	
子貢曰：「君其不沒於魯乎！夫子之言曰：『禮失則昏，名失則愆。失志爲昏，失所爲愆。』生不能用，死而誅之，非禮也。稱『余一人』，非名也。」1945	Zuozhuan, Ai 16 子貢曰：「君其不沒於魯乎！夫子之言曰：『禮失則昏，名失則愆。失志爲昏，失所爲愆。』生不能用，死而誅之，非禮也；稱一人非名也。君兩失之。」

Zhongni dizi liezhuan

孔子曰：「受業身通者七十有七人」皆異能之士也。德行：顏淵，閔子騫，冉伯牛，仲弓。政事：冉有，季路。言語：宰我，子貢。文學：子游。子夏。2185	LY 11.3 皆異能之士也。德行：顏淵，閔子騫，冉伯牛，仲弓。言語：宰我，子貢。政事：冉有，季路。文學：子游。子夏。
師也辟，參也魯，柴也愚，由也彥，回也屢空。賜不受命而貨殖焉，億則屢中。2185	LY 11.18 柴也愚，參也魯，師也辟，由也彥。 LY 11.19 子曰：「回也其庶乎，屢空。賜不受命而貨殖焉，億則屢中。」

7 Konfuzius-Parallelen im Shiji

<p>孔子之所嚴事：於周則老子；於衛，蘧伯玉；於齊，晏平仲；於楚，老萊子；於鄭，子產；於魯，孟公綽。數稱藏文仲，柳下惠，銅鞮伯華，介山子然，孔子皆後之，不並世。 2186</p>	<p>Vgl. zu den einzelnen Personen:          老子 Shiji 47/1909          晏平仲 Shiji 62/ LY 5.17          老萊子 Shiji 63          子產 LY 5.16          藏文仲 LY 5.18/15.14          柳下惠 LY 15.14/18.2/18.8          銅鞮伯華 Dadai liji</p>
<p>顏淵問仁，孔子曰：「克己復禮，天下歸仁焉。」 2187</p>	<p>LY 12.1          顏淵問仁，子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉。」</p>
<p>孔子曰：「賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。」 2187</p>	<p>LY 6.11          子曰：「賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉回也！」</p>
<p>「回也如愚；退而省其私，亦足以發，回也不愚。」 2187</p>	<p>LY 2.9          子曰：「吾與回言終日，不違，如愚；退而省其私，亦足以發，回也不愚。」</p>
<p>「用之則行，捨之則藏，唯我與爾有是夫！」 2187</p>	<p>LY 7.11          子謂顏淵曰：「用之則行，捨之則藏，唯我與爾有是夫！」</p>
<p>孔子哭之慟，曰：「自吾有回，門人益親。」 2188</p>	
<p>魯哀公問：「弟子孰為好學？」孔子對曰：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過。不幸短命死矣，今也則亡。」 2188</p>	<p>LY 6.3          哀公問：「弟子孰為好學？」孔子對曰：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過。不幸短命死矣，今也則亡。未聞好學者也。」</p>
<p>孔子曰：「孝哉閔子騫！人不閒於其父母皆弟子之言。」 2189</p>	<p>LY 11.5          子曰：「孝哉閔子騫！人不閒於其父母皆弟子之言。」</p>
<p>不仕大夫，不食汙君之祿。 2189</p>	
<p>「如有復我者，必在汶上矣」 2189</p>	<p>LY 6.9          季氏使閔子廌為費宰。閔子廌曰：「善為我辭焉！如有復我者，則吾必在汶上矣。」</p>

7 Konfuzius-Parallelen im Shiji

<p>伯牛有惡疾，孔子往問之，自牖執其手，曰：「命也夫！斯人也而有斯疾，命也夫！」 2189</p>	<p>LY 6.10 伯牛有疾，孔子問之，自牖執其手，曰：「亡之命也夫！斯人也而有斯疾，命也夫！」</p>
<p>仲弓問政，孔子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭。在邦無怨，在家無怨。」 2190</p>	<p>LY 12.2 仲弓問仁。子曰：「出門如見大賓；使民如承大祭；己所不欲，勿施於人；在邦無怨，在家無怨。」仲弓曰：「雍雖不敏，請事斯語矣！」</p>
<p>孔子以仲弓爲有德行，曰：「雍也可使南面。」 2190</p>	<p>LY 6.1 子曰：「雍也可使南面。」</p>
<p>仲弓父，賤人。孔子曰：「犁牛之子騂且角，雖欲勿用，山川其舍諸？」 2190</p>	<p>LY 6.6 孔子謂仲弓曰：「犁牛之子騂且角，雖欲勿用，山川其舍諸？」</p>
<p>季康子問孔子曰：「冉求仁乎？」曰：「千室之邑，百乘之家，求可使治其賦。仁則吾不知也。」復問：「子路仁乎？」孔子對曰：「如求。」 2190</p>	<p>LY 5.8 孟武伯問：「子路仁乎？」子曰：「不知也。」又問。子曰：「由也，千乘之國可使治其賦也。不知其仁也。」「求也何如？」子曰：「求也，千室之邑，百乘之家可使爲之宰也，不知其仁也。」。？</p>
<p>求問曰：「聞斯行諸？」子曰：「行之。」子路問：「聞斯行諸？」子曰：「有父兄在，如之何其聞斯行之！」子華怪之，「敢問問同而答異？」孔子曰：「求也退，故進之。由也兼人，故退之。」 2191</p>	<p>LY 11.22 子路問：「聞斯行諸？」子曰：「有父兄在，如之何其聞斯行之！」冉問曰：「聞斯行諸？」子曰：「行之。」公西華曰：「由也問『聞斯行諸？』，子曰：『有父兄在』；求也問『聞斯行諸？』，子曰：『聞斯行之』。赤也惑，敢問。」子曰：「求也退，故進之。由也兼人，故退之。」</p>
<p>子路問政，孔子曰：「先之，勞之。」請益。曰：「無倦。」 2191</p>	<p>LY13.1 子路問政，孔子曰：「先之，勞之。」請益。曰：「無倦。」</p>
<p>子路問：「君子尙勇乎？」孔子曰：「義之爲上。君子好勇而無義則亂，小人好勇而無義則盜。」 2192</p>	<p>LY17.23 子路曰：「君子尙勇乎？」孔子曰：「君子義之爲上。君子有勇而無義爲亂，小人有勇而無義爲盜。」</p>
<p>「子路有聞，未之能行，唯恐有聞。」 2192</p>	<p>LY 5.14 子路有聞，未之能行，唯恐有聞。</p>
<p>孔子曰：「片言可以折獄者，其由也與！」 2192</p>	<p>LY12.12 子曰：「片言可以折獄者，其由也與？」</p>
<p>「由也好勇過我，無所取材。」 2192</p>	<p>LY 5.7 子曰：「道不行，乘桴浮于海。從我者，其由與？」子路聞之喜。子曰：「由也好勇過我，無所取材。」</p>

7 Konfuzius-Parallelen im Shiji

<p>「若由也，不得其死然。」 2192</p>	<p>LY 11.13 閔子侍側，闇闇如也；子路行行如也；冉有子夏，侃侃如也。子樂。「若由也，不得其死然。」</p>
<p>「衣敝緼袍與衣狐貉者立而不恥者，其由也與！」 2192</p>	<p>LY 9.27 子曰：「衣敝緼袍與衣狐貉者立而不恥者，其由也與！『不伎不求。何用不臧？』」子路終身誦之子曰：「是道也，何足以臧？」</p>
<p>「由也升堂矣，未入於室也。」 2192</p>	<p>LY 11.15 子曰：「由之瑟奚爲於丘之門？」門人不敬子路。子曰：「由也升堂矣，未入於室也。」</p>
<p>季康子問：「仲由仁乎？」孔子曰：「千乘之國可使治其賦也。不知其仁。」 2192</p>	<p>LY 5.8. Vgl. oben!</p>
<p>子路喜從游，遇長沮，桀溺，荷蓑丈人。 2192</p>	<p>Anspielung auf daoistische LY-Stellen 18.6 und 18.7 vgl. <i>Shiji</i> 47.</p>
<p>子路爲季氏?幸，季孫問曰：「子路可謂大臣與？」孔子曰：「可謂且臣矣。」 2193</p>	<p>LY 11.24 季然問：「仲由，冉求可謂大臣與？」子曰：「吾以子爲異之間，會由與求之間。所謂大臣者，以道事君，不可則止。今由與求也，可謂且臣矣。」曰：「然則從之者與？」子曰：「弑父與君，亦不從也。」</p>
<p>子路爲蒲大夫，辭孔子。孔子曰：「蒲多壯士，又難治。然吾語汝：恭以敬，可以執勇；寬以正，可以比眾正?恭以靜，可以報上。」 2193</p>	
<p>孔子聞衛亂，曰：「嗟乎，由死矣！」已?而果死。故孔子曰：「自吾得由，惡言不聞於耳。」 2194</p>	<p>Zuozhuan, Ai 15 季子將入，遇子羔將出，曰：「門已閉矣。」季子曰：「吾姑至焉。」子羔曰：「弗及，不踐其難！」季子曰：「食焉，不辟其難。」子羔遂出，子路入。及門，公孫敢門焉，曰：「無入爲也。」季子曰：「是公孫〔也〕，求利焉，而逃其難。由不然，利其祿，必救其患。」有〔死〕〔使〕者出，乃入，曰：「大子焉用孔悝？雖殺之，必或繼之。」且曰：「大子無勇，若燔臺，半，必舍孔叔。」大子聞之，懼，下石乞、孟獻敵子路，以戈擊之，斷纓。子路曰：「君子死，冠不免。」結纓而死。孔子聞衛亂，曰：「柴也其來，由也死矣。」</p>



7 Konfuzius-Parallelen im Shiji

<p>利口辯辭。既受業，問：「三年之喪不已久乎？君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。」子曰：「於汝安乎？」曰：「安！」「汝安則為之。君子居喪，食旨不甘，聞樂不樂，故弗為也。」宰我出，子曰：「予之不仁也！子生三年然後免於父母之懷。夫三年之喪。天下之通義也。」 2194</p>	<p>LY 17.21 宰我問：「三年之喪不已久乎？君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。」子曰：「食夫稻，衣夫錦於汝安乎？」曰：「安！」「汝安則為之。夫君子居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之！」宰我出，子曰：「予之不仁也！子生三年然後免於父母之懷。夫三年之喪。天下之通義也。予也有三年之愛於其父母乎！」</p>
<p>宰予書寢。子曰：「朽木不可雕也，糞土之牆不可圻也。」 2195</p>	<p>LY 5.10 宰我書寢。子曰：「朽木不可雕也，糞土之牆不可圻也；於予與何誅？」子曰：「始吾於人也，聽其言其行；今吾於人也，聽其言而觀其行。於予與改是。」</p>
<p>宰我問五帝之德，子曰：「予非其人也。」 2195</p>	
<p>子夏利口巧辭，孔子常點其辯。問曰：「汝與回也孰愈？」對曰：「賜也何敢望回！回也聞一以知十，賜也聞一以知二。」 2195</p>	<p>LY 5.9 子謂子貢曰：「汝與回也孰愈？」對曰：「賜也何敢望回！回也聞一以知十，賜也聞一以知二。」子曰：「弗如也；吾與女弗如也」</p>
<p>子貢既已受業，問曰：「賜何人也？」孔子曰：「汝器也。」曰：「何器也？」曰：「瑚璉也。」 2196</p>	<p>LY 5.4 子貢問曰：「賜也何人也？」孔子曰：「汝器也。」曰：「何器也？」曰：「瑚璉也。」</p>
<p>陳子禽問子貢曰：「仲尼焉學？」子貢曰：「文武之道未墜於地，在人，賢者識其大者，不賢者識其小者，莫不有文武之道。夫子焉不學，而亦何常師之有！」又問曰：「孔子適是國必聞其政。求之與？抑與之與？」子貢曰：「夫子溫良恭儉讓以得之。夫子之求之也，其諸異乎人之求之也。」 2196</p>	<p>LY 19.22 衛公孫問子貢曰：「仲尼焉學？」子貢曰：「文武之道未墜於地，在人，賢者識其大者，不賢者識其小者，莫不有文武之道。夫子焉不學，而亦何常師之有！」</p> <p>LY 1.10 子禽問於子貢曰：「夫子至於是邦也必聞其政。求之與？抑與之與？」子貢曰：「夫子溫良恭儉讓以得之。夫子之求之也，其諸異乎人之求之與。」</p>

7 Konfuzius-Parallelen im Shiji

<p>子貢問曰：「富而無驕，貧而無諂，何如？」孔子曰：「可也；不如貧而樂道，富而好禮。」 2196</p>	<p>LY 1.15 子貢問曰：「貧而無諂，富而無驕，何如？」孔子曰：「可也；未若貧而樂道，富而好禮者也。」子貢曰：「《詩》云：『如切如磋，如琢如磨。』其斯之謂與？」子曰：「賜也，始可與言《詩》已矣，告諸往而知來者。」</p>
<p>田常欲作亂於齊，憚高，國，鮑，晏，故移其兵欲以伐魯。孔子聞之，謂門弟子曰：「夫魯墳墓所處，父母之國，國危如此，二三子何為莫出？」子路請出。孔子止之。子張，子石請行，孔子弗許。子夏請行，孔子許之。 2197</p>	
<p>孔子過，聞弦歌之聲。孔子莞爾而笑曰：「割雞焉用牛刀？」子游曰：「昔者偃聞諸夫子曰，君子學道則愛人，小人學道則易使。」孔子曰：「二三子偃之言是也。前言戲之耳。」 2201-2202</p>	<p>LY 17.4 子之武城，聞弦歌之聲。夫子莞爾而笑曰：「割雞焉用牛刀？」子游曰：「昔者偃也聞諸夫子曰，君子學道則愛人，小人學道則易使。」孔子曰：「二三子偃之言是也。前言戲之耳。」</p>
<p>子夏問：「『巧笑倩兮，美目盼兮，素以為絢兮』，何謂也？」子曰：「繪事後素。」曰：「禮後乎？」孔子曰：「商始可與言詩已矣。」 2202</p>	<p>LY 3.8 子夏問：「『巧笑倩兮，美目盼兮，素以為絢兮』，何謂也？」子曰：「繪事後素。」曰：「禮後乎？」孔子曰：「起予者商也！可與言詩已矣。」</p>
<p>子夏問：「師與商孰賢？」子曰：「師也過，商也不及。」曰：「然則師愈與？」曰：「過猶不及。」 2203</p>	<p>LY11.16 子夏問：「師與商也孰賢？」子曰：「師也過，商也不及。」曰：「然則師愈與？」曰：「過猶不及。」</p>
<p>子謂子夏曰：「汝為君子儒，無為小人儒。」 2203</p>	<p>LY 6.13 子謂子夏曰：「汝為君子儒，無為小人儒。」</p>
<p>子張問干祿，孔子曰：「多聞闕疑，慎言其餘，則寡尤；多見闕殆，慎行其餘，則寡悔。言寡尤，行寡悔，祿在其中矣。」 2204</p>	<p>LY 2.18 子張學干祿，孔子曰：「多聞闕疑，慎言其餘，則寡尤；多見闕殆，慎行其餘，則寡悔。言寡尤，行寡悔，祿在其中矣。」</p>
<p>他日從在陳蔡間，困，問行。孔子曰：「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之國行也；言不忠信，行不篤敬，雖州里行乎哉！立則見其參於前也，在輿則見其倚於衡，夫然後行。」子張書諸紳。 2204</p>	<p>LY 15.6 子張問行。孔子曰：「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣；言不忠信，行不篤敬，雖州里行乎哉！立則見其參於前也，在輿則見其倚於衡也，夫然後行。」子張書諸紳。</p>

7 Konfuzius-Parallelen im Shiji

<p>子張問：「士何如斯可謂之達矣？」孔子曰：「何哉，爾所謂達者？」子張對曰：「在國必聞，在家必聞。」孔子曰：「是聞也，非達也。夫達者，質直而好義，察言而觀色，慮以下人，在國及家必達。夫聞也者，色取仁而行違，居之不疑，在國及家必聞。」 2204</p>	<p>LY 12.20 子張問：「士何如斯可謂之達矣？」孔子曰：「何哉，爾所謂達者？」子張對曰：在邦必聞，在家必聞。」孔子曰：「是聞也，非達也。夫達者，質直而好義，察言而觀色，慮以下人，在邦必達在家必達。夫聞也者，色取仁而行違，居之不疑，在邦必聞，在家必聞。」</p>
<p>既已受業，退而修行，行不由徑，非公事見卿大夫。 2204</p>	<p>LY 6.14 子游爲武城宰。子曰：「女得人焉乎？」曰「有澹臺滅明者，行不由徑，非公事，未嘗至於偃之室也。」</p>
<p>南游至江，從弟子三百人，設取予去就，名施乎諸侯。孔子聞之，曰：「吾以言取人，失之幸予；以貌取人，失之子羽。」 2206</p>	
<p>孔子謂「子賤君子哉！魯無君子，斯焉取斯？」 2207</p>	<p>LY 5.3 孔子謂子賤「君子哉若人！魯無君子，斯焉取斯？」</p>
<p>子賤爲單父宰，反命於孔子，曰：「此國有賢不齊者五人，教不齊所治者。」孔子曰：「惜哉不齊所治者小，所治者大則庶幾矣。」 2207</p>	
<p>子思問恥。孔子曰：「國有道，穀。國無道，穀，恥也。」子思曰：「克伐怨欲不行焉，可以爲仁乎？」孔子曰：「可以爲難矣，仁則吾弗知也。」 2207</p>	<p>LY 14.1 憲問恥。孔子曰：「邦有道，穀。邦無道，穀，恥也。」子思曰：「克伐怨欲不行焉，可以爲仁矣？」子曰：「可以爲難矣，仁則吾不知也。」</p>
<p>孔子曰：「長可妻也，雖在累紲之中，非其罪也。」以其子妻之。 2208</p>	<p>LY 5.1 子謂公冶長，「可妻也，雖在累紲之中，非其罪也。」以其子妻之。</p>
<p>問孔子曰：「羿善射，奭盪舟，俱不得其死然；禹稷躬稼而有天下？」孔子弗答。容出，孔子曰：「君子哉若人！上德哉若人！」 2209</p>	<p>LY 14.5 南宮括問於孔子曰：「羿善射，奭盪舟，俱不得其死然；禹稷躬稼而有天下。」夫子不答。南宮括出，子曰：「君子哉若人！尚德哉若人！」</p>
<p>「國有道，不廢；國無道，免於刑戮。」三復「白珪之玷」，以其兄之子妻之。 2209</p>	<p>LY 5.2 子謂南容，「邦有道，不廢；邦無道，免於刑戮。」以其兄之子妻之。 LY 11.6 南容三復白珪，孔子以其兄之子妻之。</p>

7 Konfuzius-Parallelen im Shiji

<p>孔子曰：「天下無行，多為家臣，仕於都；唯季次未嘗仕。」 2209</p>	
<p>侍孔子，孔子曰：「言爾志。」蒧?曰：「春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」孔子喟爾歎曰：「吾與蒧也！」 2210</p>	<p>Ausschnitt aus LY 11.26 曰：「莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」夫子喟然歎曰：「吾與點也！」</p>
<p>顏回死，顏路貧，請孔子車以葬。孔子曰：「材不材，亦各言其子也。鯉也死，有棺而無槨，吾不徒行以為之槨，以吾從大夫之後，不可以徒行。」 2210</p>	<p>LY 11.8 顏回死，顏路貧，請孔子車以葬。孔子曰：「材不材，亦各言其子也。鯉也死，有棺而無槨，吾不徒行以為之槨，以吾從大夫之後，不可徒行也。」</p>
<p>子路使子羔為費郈宰，孔子曰：「賊夫人之子！」子路曰：「有民人焉，有社稷焉，何必讀書然後為學！」孔子曰：「是故惡夫佞者。」 2212</p>	<p>LY 11.25 子路使子羔為費?郈宰，孔子曰：「賊夫人之子！」子路曰：「有民人焉，有社稷，何必讀書然後為學！」孔子曰：「是故惡夫佞者。」</p>
<p>孔子使開仕，對曰：「吾斯之未能信。」孔子說。 2213</p>	<p>LY 5.6 孔子漆雕使仕，對曰：「吾斯之未能信。」孔子說。</p>
<p>周愬子路於季孫，子服景伯以告孔子，曰：「夫子固有惑志，繚也吾力猶能肆諸市朝。」孔子曰：「道之將行，命也；道之將廢，命也。公伯繚其如命何！」 2214</p>	<p>LY 14.36 公伯寮愬子路於季孫，子服景伯以告，曰：「夫子固有惑志於，公伯寮吾力猶能肆諸市朝。」子曰：「道之將行也與，命也；道之將廢也與，命也。公伯寮其如命何！」</p>
<p>牛多言而躁。問仁於孔子，孔子曰：「仁者其言也訥。」曰：「其言也訥，斯可謂之仁乎？」子曰：「為之難，言之得無訥乎！」 2214</p>	<p>LY 12.3 司馬問仁於孔子，孔子曰：「仁者其言也訥。」曰：「其言也訥，斯可謂之仁乎？」子曰：「為之難，言之得無訥乎！」</p>
<p>問君子，子曰：「君子不憂不懼。」曰：「不憂不懼，斯可謂之君子乎？」子曰：「內省不疚夫何憂何懼！」 2214-2215</p>	<p>LY 12.4 司馬牛問君子，子曰：「君子不憂不懼。」曰：「不憂不懼，斯謂之君子已乎？」子曰：「內省不疚夫何憂何懼！」</p>
<p>樊遲請學稼，孔子曰：「吾不如老農。」請學圃，曰：「吾不如老圃。」樊遲出，孔子曰：「小人哉樊須也！上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情。夫如是，則四方民襁負其子而至矣，焉用稼！」 2215</p>	<p>LY 13.4 樊遲請學稼，子曰：「吾不如老農。」請學圃，曰：「吾不如老圃。」樊遲出，子曰：「小人哉樊須也！上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情。夫如是，則四方民襁負其子而至矣，焉用稼！」</p>
<p>樊遲問仁，子曰：「愛人。」問智，曰：「知人。」 2215</p>	<p>LY 12.22 樊遲問仁。子曰：「愛人。」問知。子曰：「知人。」樊遲未達。子曰：「舉直錯諸枉，能使枉者直。」樊遲退，見子夏曰：「鄉也吾見於夫子而問知，子曰：『舉直錯諸枉，能使枉者直。』何謂也？」子夏曰：「富哉言乎！舜有天</p>

7 Konfuzius-Parallelen im Shiji

	下，選於眾，舉皋陶，不仁者遠矣。湯有天下，選於眾，舉伊尹，不仁者遠矣。」
有若曰：「禮之用，和爲貴，先王之道斯爲美。小大由之，有所不行；知和而和，不以禮節之，亦不可行也。」 2215-2216	LY1.12 有子曰：「禮之用，和爲貴，先王之道斯爲美。小大由之，有所不行；知和而和，不以禮節之，亦不可行也。」
「信近於義，言可復也；恭近於禮，遠恥辱也；因不失其親，亦可宗也。」 2216	LY1.13 有子「信近於義，言可復也；恭近於禮，遠恥辱也；因不失其親，亦可宗也。」
孔子既沒，弟子思慕，有若狀似孔子，弟子相與共立爲師，師之如夫子時也。他日，弟子進問曰：「昔夫子當行，使弟子持雨具，已而果雨。弟子問曰：『夫子何以知之？』」夫子曰：『詩不云乎？「月離于畢，俾滂沱矣。」昨暮月不宿畢乎？』他日，月宿畢，竟不雨。商瞿年長無子，其母爲取室。孔子使之齊，瞿母請之。孔子曰：『無憂，瞿年四十後當有五丈夫子。』已而果然。敢問夫子何以知此？」有若默然無以應。弟子起曰：「有子避之，此非子之座也！」 2216	
子華使於齊，冉有爲其母請粟。孔子曰：「與之釜。」請益，曰：「與之庾。」冉有與之粟五秉。孔子曰：「赤之適齊也，乘胞馬，衣輕裘。吾聞君子周急不繼富。」 2217	LY 6.4 子華使於齊，冉有爲其母請粟。子曰：「與之釜。」請益，曰：「與之庾。」冉有與之粟五秉。子曰：「赤之適齊也，乘胞馬，衣輕裘。吾聞之也：君子周急不繼富。」
陳司敗問孔子曰：「魯昭公知禮乎？」孔子曰：「知禮。」退而揖巫馬施曰：「吾聞君子不黨，君子亦黨乎？魯君娶吳女爲夫人，命之爲孟子。孟子姓姬，諱稱同姓，故謂之孟子。魯君而知禮，孰不知禮！」施以告孔子，孔子曰：「丘也幸，苟有過，人必知之。臣不可言君親之惡，爲諱者，禮也。」 2218	LY 7.31 陳司敗問孔子曰：「魯昭公知禮乎？」孔子曰：「知禮。」孔子退，揖巫馬施而進之，曰：「吾聞君子不黨，君子亦黨乎？君娶吳爲同姓謂之吳孟子。君而知禮，孰不知禮！」巫馬施以告。子曰：「丘也幸，苟有過，人必知之。」

**Benji**

Yin Benji ( <i>Shiji</i> 3): 太史公曰：。。。孔子曰：「殷路車爲善，而色尙白。 109	LY 15.11 顏淵問爲邦。子曰：「行夏之時，乘殷之路，服周之冕，樂則〈韶〉〈舞〉。放鄭聲，遠佞人。鄭聲淫佞人殆。」 Liji 2:4a: 殷人尙白?
--------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------

7 Konfuzius-Parallelen im Shiji

<p>Xiao Wen Benji (<i>Shiji</i> 10): 太史公曰：孔子言「必世然後仁。善人之治國百年，亦可以勝殘去殺。」誠哉是言！437</p>	<p>LY 13.12 子曰：「如有王者，必世而然後仁。」 LY 13.11 子曰：「善人爲邦百年，亦可以勝殘去殺矣。」誠哉是言。</p>
<p>San dai shi Benji (<i>Shiji</i> 13) 孔子曰：「昔者堯命契爲子氏，爲有湯也。命后稷爲姬氏，爲有文王也。大王命季歷，明天瑞也。太伯之吳，遂生源也。」505</p>	

Shu

<p>Li shu (di yi) (<i>Shiji</i> 23) 仲尼曰：「禘自既灌而往者，吾不欲觀之矣。」1158</p>	<p>LY 3.10 子曰：「禘自既灌者，吾不欲觀之矣。」</p>
<p>孔子曰：「必也正名」1159</p>	<p>LY 13.3 子曰：「必也正名乎」</p>
<p>Yue shu (di er) (<i>Shiji</i> 24) 賓牟賈侍坐於孔子，孔子與之言，及樂，曰：「夫武之備戒之已久，何也？」答曰：「病不得其眾也。」「永歎之，淫液之，何也？」答曰：「恐不逮事也。」「發揚蹈厲之已蚤，何也？」答曰：「及時事也。」「武坐政右憲左，何也？」答曰：「非武坐也。」「聲淫及商，何也？」答曰：「非武音也。」子曰：「若非武音，則何音也？」答曰：「有司失其傳也。如非有司失其傳，則武王之志荒矣。」子曰：「唯丘之聞諸萇弘，亦若吾子之言是也。」賓牟賈起，免席而請曰：「夫武之備戒之已久，則既聞命矣。敢問遲之遲而又久，何也？」子曰：「居，吾語汝。夫樂者，象成者也。總干而山立，武王之事也；發揚蹈，太公之志也；武亂皆坐，周召之治也。且夫武，始而北出，再成而滅商，三成而南，四成而南國是疆，五成而分陝，周公左，召公右，六成復綴，以崇天子，夾振之而四伐，盛威於中國也。分夾而進，事蚤濟也。久立於綴，以待諸侯之至也。且夫女獨未聞牧野之語乎？武王克殷反商，未及下車，而封黃帝之後於蓟，封帝堯之後於祝，封帝舜之後於陳；下車而封夏后氏之後於杞，殷之後於宋，封王子比干之墓，釋箕子之囚，使之行商容而復其位。庶民弛政，庶士倍祿。濟河而西，馬散華山之陽而弗復乘；牛散桃林之野而不復</p>	<p>Liji 19.26 賓牟賈侍坐於孔子，孔子與之言，及樂，曰：「夫武之備戒之已久，何也？」 對曰：「病不得其眾也。」 「詠歎之，淫液之，何也？」 對曰：「恐不逮事也。」 「發揚蹈厲之已蚤，何也？」 對曰：「及時事也。」 「武坐政右憲左，何也？」 對曰：「非武坐也。」 「聲淫及商，何也？」 對曰：「非武音也。」 子曰：「若非武音，則何音也？」 對曰：「有司失其傳也。若非有司失其傳，則武王之志荒矣。」子曰：「唯丘之聞諸萇弘，亦若吾子之言是也。」 賓牟賈起，免席而請曰：「夫武之備戒之已久，則既聞命矣。敢問遲之遲而又久，何也？」</p>

7 Konfuzius-Parallelen im Shiji

<p>服；車甲弣而藏之府庫而弗復用；倒載干戈，苞之以虎皮；將率之士，使爲諸侯，名之曰『建囊』：然後天下知武王之不復用兵也。散軍而郊射，左射狸首，右射騶虞，而貫革之射息也；裨冕摺笏，而虎賁之士稅劍也；祀乎明堂，而民知孝；朝覲，然後諸侯知所以臣；耕藉，然後諸侯知所以敬；五者天下之大教也。食三老五更於太學，天子袒而割牲，執醬而饋，執爵而醕，冕而總干。所以教諸侯之悌也。若此，則周道四遠，禮樂交通，則夫武之遲久，不亦宜乎？」 1226-1231</p>	<p>子曰：「居，吾語汝。夫樂者，象成者也。總干而山立，武王之事也；發揚蹈厲，太公之志也；武亂皆坐，周召之治也。且夫武，始而北出，再成而滅商，三成而南，四成而南國是疆，五成而分陝，周公左，召公右，六成復綴，以崇天子，夾振之而駟伐，盛威於中國也。分夾而進，事蚤濟也。久立於綴，以待諸侯之至也。且女獨未聞牧野之語乎？武王克殷反商，未及下車，而封黃帝之後於薊，封帝堯之後於祝，封帝舜之後於陳；下車而封夏后氏之後於杞，殷之後於宋，封王子比干之墓，釋箕子之囚，使之行商容而復其位。庶民弛政，庶士倍祿。濟河而西，馬散華山之陽而弗復乘；牛散桃林之野而不復服；車甲爨而藏之府庫而弗復用；倒載干戈，包之以虎皮；將帥之士，使爲諸侯，名之曰『建囊』：然後天下知武王之不復用兵也。散軍而郊射，左射狸首，右射騶虞，而貫革之射息也；裨冕摺笏，而虎賁之士稅劍也；祀乎明堂，而民知孝；朝覲，然後諸侯知所以臣；耕藉，然後諸侯知所以敬；五者天下之大教也。食三老五更於太學，天子袒而割牲，執醬而饋，執爵而醕，冕而總干。所以教諸侯之弟也。若此，則周道四遠，禮樂交通，則夫武之遲久，不亦宜乎？」</p>
<p>Feng shan shu (<i>Shiji</i> 28) 孔子曰：「不知。知禘之說，其於天下也視其掌。」</p>	<p>Ähnlichkeiten mit LY 3.11 或問禘之說。子禘之說曰：「不知也；知其說者之於天下也，其如示諸斯乎！」指其掌。</p>

Shi jia

<p>Wu Taibo <i>Shijia</i> (<i>Shiji</i> 31) 太史公曰：孔子言：「太伯可謂至德矣，三以天下讓，民無得而稱焉。」 1475</p>	<p>LY 8.1 子曰：「太伯其可謂至德也已矣，三以天下讓，民無得而稱焉。」</p>
<p>Lu Zhou Gong <i>Shijia</i> (<i>Shiji</i> 33) 太史公曰：余聞孔子稱曰「甚矣魯道之衰也！注泗之間斷斷如也」。 1548</p>	
<p>季桓子受齊女樂，孔子去。 1544</p>	<p>LY 18.4 齊人女樂，季桓子受之，三日不朝。孔子去。</p>

7 Konfuzius-Parallelen im Shiji

Chen Qi <i>Shiji</i> ( <i>Shiji</i> 36) 孔子讀史記至楚復陳，曰：「賢哉楚蔣王！輕千乘之國而重一言。」 1580	
Wei Kangshu <i>Shijia</i> ( <i>Shiji</i> 37) 孔子聞衛亂，曰：「嗟乎！柴也其來乎？由也其死矣！」 1601	<i>Zuozhuan</i> , Ai 15 孔子聞衛亂，曰：「柴也其來，由也死矣。」
Song Weizi <i>Shijia</i> ( <i>Shiji</i> 38) 太史公曰：孔子稱「微子去之，箕子爲之奴，比干諫而死，殷有三仁焉。」 1633	LY 18.1 微子去之，箕子爲之奴，比干諫而死，孔子曰：「殷有三仁焉。」
Jin <i>Shijia</i> ( <i>Shiji</i> 39) 孔子讀史記至文公曰：「諸侯無召王，『王狩河陽』者，春秋諱之也。」 1668	
Chu <i>Shijia</i> ( <i>Shiji</i> 40) 孔子在陳，聞是言，曰：「楚昭王通大道矣。其不失國，宜哉！」 1717	
Zheng <i>Shijia</i> ( <i>Shiji</i> 42) 及聞子產死，孔子爲泣曰：「古之遺愛也！」 1775	

Liezhuan

Boyi liezhuan ( <i>Shiji</i> 61) 孔子曰：「伯夷，叔齊，不念舊惡，怨是用希。」 2122	LY 5.23 子曰：「伯夷，叔齊，不念舊惡，怨是用希。」
「求仁得仁，又何怨乎？」 2122	LY 7.15 冉有曰：「夫子爲衛君乎？」子夏曰：「諾吾將問之。」入，曰：「伯夷，叔齊何人也？」曰：「古之賢人也。」曰：「怨乎？」曰：「求仁而得仁，又何怨？」
子曰：「道不同不相爲謀」。 2126	LY15.40 子曰：「道不同不相爲謀」
故曰：「實貴入可求，雖執鞭之士，吾亦爲之。如不可求，從吾所好」。 2126	LY 7.12 子曰：「實而可求，雖執鞭之士，吾亦爲之。如不可求，從吾所好。」



7 Konfuzius-Parallelen im Shiji

<p>「藏寒，然後知松柏之後凋」。2126</p>	<p>LY 9.28 子曰：「藏寒，然後知松柏之後凋也」。</p>
<p>Laozi Hanfei liezhuan (<i>Shiji</i> 63) 孔子適周，將問禮於老子。。。孔子去，謂弟子曰：「鳥，吾知其能飛；魚，吾知其能游，獸，吾知其能走。走者可以為罔，游者可以為綸，飛者可以為矰。至於龍吾不能知，其乘風雲而上天。吾今日見老子，其猶龍邪！」 2140</p>	
<p>Shang Jun liezhuan (<i>Shiji</i> 68) 孔丘有言曰：『推賢而載者進，聚不肖而王者退。』 2233</p>	
<p><i>Shiji</i> 85 孔子之所謂「聞」者。2514</p>	<p>Der Kommentar meint, dass Sima Qian auf LY 12.20 anspielt. ... 夫聞也者，色取仁而行違，居之不疑，在邦必聞，在家必聞。」</p>
<p>Wan Shizhang liezhuan (<i>Shiji</i> 103) 太史公曰：仲尼有言曰：「君子欲訥於言而敏於行。」 2773</p>	<p>LY 4.24 子曰：「君子欲訥於言而敏於行。」</p>
<p>Tian Shu liezhuan (<i>Shiji</i> 104) 太史公曰：孔子稱曰「居是國必聞其政」 2779</p>	<p>LY 1.10 子禽問於子貢曰：「夫子至於是邦也必聞其政。求之與？抑與之與？」子貢曰：「夫子溫良恭儉讓以得之。夫子之求之也，其諸異乎人之求之與。」</p>
<p>Li Jiangjun (<i>Shiji</i> 109) 「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」 2878</p>	<p>LY 13.6 子曰：「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」</p>
<p>Rulin liezhuan (<i>Shiji</i> 121) 適齊聞韶，三月不知肉味。3115</p>	<p>LY 7.14 適齊聞韶，三月不知肉味，曰：「不圖為樂之至於斯也。」</p>
<p>西狩獲麟，曰「吾道窮矣」。3115</p>	<p>Gongyang, Ai 14 西狩獲麟，曰：「吾道窮矣」</p>
<p>「吾自衛反魯，然後樂正，雅，頌各得其所。3115</p>	<p>LY 9.15 子曰：「吾自衛反魯，然後樂正，雅，頌各得其所。」</p>
<p>世以混濁莫能用，是以仲尼干七十餘君無所遇，曰：「苟有用我者，期月已矣」。3115</p>	<p>LY 13.10 子曰：「苟有用我者，期月可也，三年有成。」 Gleiche Stelle <i>Shiji</i> 47: 1924, hier allerdings vollständig.</p>

7 Konfuzius-Parallelen im Shiji

<p>故孔子在陳，曰：「歸與歸與！吾黨之小子狂簡，斐然成章，不知所以裁之。」 3117</p>	<p>LY 5.22 孔子在陳，曰：「歸與歸與！吾黨之小子狂簡，斐然成章，不知所以裁之。」</p>
<p><b>Ku Li (Shiji 122)</b> 孔子曰：「導之以政，齊之以刑，民免而無恥。導之以德，齊之以禮，有恥且格。」 3131</p>	<p>LY 2.3 子曰：「導之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格。」</p>
<p>故曰：「聽訟，吾猶人也，必也使無訟乎。」 3131</p>	<p>LY 12.13 子曰：「聽訟，吾猶人也，必也使無訟乎。」</p>

# Curriculum Vitae

## Promotion

- 2002 – 2006
  - **Promotionsstudium** bei Professor Dr. Hans van Ess am Department für Asienkunde, Ludwig-Maximilians-Universität (LMU) München; Thema: „Der Meister sprach....“ - Die Darstellung des Konfuzius in Texten der Zhanguo- und Frühen Hanzeit.
- 2002 – . 2005
  - **Stipendium** der Graduiertenförderung der Konrad-Adenauer-Stiftung.
- Februar – Juli 2002
  - **Werkvertrag der LMU/Institut für Ostasienkunde:** Fertigstellung der Druckvorlage des Aufsatzbandes *Krieg und Krieger im chinesischen Mittelalter* von Emeritus Prof. Dr. Herbert Franke; erschienen April 2003 im Franz-Steiner-Verlag.
- 2003 – 2004
  - **Mitarbeit am Shiji-Projekt** von Professor Wilhelm Nienhauser; University of Wisconsin (USA). Übersetzung des 112. *Shiji* -Kapitels: “Marquis of P’ing-chin and Chu-fu [Yen], Memoir 52 – P’ing-chin hou Chu-fu liezhuan” für die Publikation *The Grand Scribe’s Records*, Erscheinungstermin Mai 2006 (voraussichtl.).
  - Einladung zur internationalen Konferenz “4th Workshop on Early Chinese History and Historiography” in Madison, Wisconsin im September 2004.

## Schule und Studium

- 1983 – 1992
  - Naturwissenschaftliches Gymnasium Justus-von-Liebig, Neusäß;  
Abschluss: Allgemeine Hochschulreife;  
Leistungskurse: Deutsch/Geschichte-Sozialkunde.
- Seit 1995
  - Studium der Sinologie, LMU München;  
Nebenfächer Religionswissenschaft, Philosophie.
- 1997 – 1998
  - Stipendium des DAAD/VRChina; 12-monatiges Studium der chinesischen Sprache an der Universität Xiamen (Provinz Fujian).
- Januar 2002
  - Magister Artium (M.A.) der Sinologie;  
Religionswissenschaft und Philosophie.

## **Beruflicher Werdegang**

- |             |                                                                                                                                                                    |
|-------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1992 – 1995 | <ul style="list-style-type: none"><li>• Volontärin/Redakteurin beim Münchner Merkur in den Lokalredaktionen Garmisch-Partenkirchen, Murnau und Ammertal.</li></ul> |
| 2006 – 2007 | <ul style="list-style-type: none"><li>• Vorstandsreferentin der DFG</li></ul>                                                                                      |
| Seit 2007   | <ul style="list-style-type: none"><li>• Angestellte der Technischen Universität München</li></ul>                                                                  |