

**Die Ordnung des Politischen und
die Ordnung des Herzens**

–

**Eine Studie zum politisch-philosophischen
Denken des Lü Zuqian (1137-1181)**

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie
an der Ludwig-Maximilians-Universität
Fakultät für Kulturwissenschaften

Vorgelegt von
Kai Marchal
März 2006

Referent: Prof. Dr. Hans van Ess

Korreferent: PH Dr. Kai Vogelsang

Datum der Disputation: 30. Juni 2006

Danksagung

An erster Stelle gilt mein Dank meinem Doktorvater Prof. Hans van Ess, dem ich nicht nur die Wahl des Themas verdanke, sondern der mich darüber hinaus in den letzten dreieinhalb Jahren akademisch begleitet und meine Arbeit mit hilfreichen Anregungen und kritischen Einwüfen gefördert hat. An der *Academia Sinica* in Taipeh haben meine Arbeit über Lü Zuqian mehrere Personen begleitet: insbesondere möchte ich meinem taiwanischen Betreuer Prof. Lee Ming-huei 李明輝 danken, sowie Prof. Liu Shu-hsien 劉述先, Prof. Chung Tsai-chun 鍾彩鈞, Prof. Wang Deyi 王德毅, Prof. Huang K'uan-chung 黃寬重, Prof. Liu Li-yan 劉立言, Dr. Fabian Heubel 何乏筆 und Dr. Lin Wei-chieh 林維傑. Besonders danken möchte ich auch Prof. Rudolf G. Wagner (Heidelberg) für die langjährige Unterstützung meiner Arbeit. Prof. Peter K. Bol (Harvard) und Prof. Hoyt C. Tillman (Tempe/Arizona) haben mich mit ihrer Begeisterung für den Gelehrten Lü Zuqian inspiriert und mir in einigen Gesprächen und E-Mails hilfreiche Mitteilungen gemacht. Prof. Huang Linggeng 黃靈庚 (Jinhua) und Prof. Du Haijun 杜海軍 (Guangxi) haben mir noch kurz vor der Fertigstellung dieser Arbeit einige wichtige Anregungen zukommen lassen. Nicht zuletzt möchte ich Prof. Hilde de Weerd, Ch'en Wen-yi 陳雯怡, PD Dr. Kai Vogelsang und John Delury für ihre beharrlichen Nachfragen danken.

Danken möchte ich außerdem zwei Institutionen, die mich während der Abfassung dieser Dissertation finanziell unterstützt haben: dem sinologischen Zentrum der Nationalbibliothek Taiwans (*Hanxue yanjiu zhongxin*), das mich im Jahr 2004 mit einem sechsmonatigen Stipendium gefördert hat, sowie der *Chiang Ching-Kuo Foundation for Scholarly Exchange*, die mir 2005/06 mit einem einjährigen Doktorandenstipendium den zügigen Abschluss dieser Arbeit ermöglicht hat.

Inhalt

<u>Einleitung</u>	6
0.1 Ziel der Untersuchung 6 / 0.2 Zhu Xi und kein Ende: zur Geschichte des „Neokonfuzianismus“ 10 / 0.3 Zur Frage des Politischen 15 / 0.4 Zum Gang der Untersuchung 22 / 0.5 Einige methodische Überlegungen 25 / 0.6 Forschungsstand 30	
<u>Erstes Kapitel: Lü Zuqians Charakter und Methode</u>	34
1.1 Einleitung 34 / 1.2 Charakter und intellektueller Habitus 35 / 1.3 Lü Zuqians Methode im Detail 39 / 1.4 Lü Zuqians Verhältnis zur <i>Daoxue</i> -Gemeinschaft 47 / 1.5 Zusammenfassung 58	
<u>Zweites Kapitel: Lü Zuqian und die politische Geschichte zwischen 1155 und 1181</u>	60
2.1 Einleitung 60 / 2.2 Politische Hoffnungen und militärische Krisen: 1155-1165 61 / 2.3 Ein Jahrzehnt der Fraktionskämpfe: 1165-1176 67 / 2.4 Neue Reformhoffnungen und ein unzeitiger Tod: 1176-1181 81 / 2.5 Zusammenfassung 98	
<u>Drittes Kapitel: Der Hort der Souveränität – Lü Zuqian und die imperiale Macht</u>	103
3.1 Einleitung 103 / 3.2 Klassische Metaphern und tagespolitische Interventionen 110 / 3.3 Das Problem der Loyalität und der hierarchischen Ordnung 113 / 3.31 Fürstenmorde im <i>Zuozhuan</i> und der Einfluss des <i>Mengzi</i> 117 / 3.32 Rückkehr zu einer strikten Hierarchie? 125 / 3.33 Zusammenfassung 132 / 3.4 Die „himmlische“ und die „menschliche“ Sphäre 134 / 3.41 Eine schrankenlose imperiale Macht? 140 / 3.42 Das Problem des „Hegemonen“ (<i>ba</i>) 143 / 3.43 Der „Himmel“ als Abschreckung? 147 / 3.44 Der „Himmel“ als psychische Wirklichkeit 150 / 3.5 Die Selbstkultivierung des Souveräns 159 / 3.6 Zusammenfassung 164	

<u>Viertes Kapitel: Vom Geist der Institutionen</u>	171
4.1 Einleitung 171 / 4.2 Ein Blick zurück 173 / 4.3 Die Vermittler- Position Lü Zuqians 181 / 4.4 Lü Zuqians historisch-institutionelles Denken 184 / 4.5 Entwicklungsgeschichte 186 / 4.6 Die Lösung auf der Ebene des philosophischen Diskurses 192 / 4.7 Selbst- disziplinierung oder Unterwerfung unter Gesetze? 202 / 4.8 Lü Zuqians „Staatswissenschaft“ 207 / 4.9 Zentrum versus Peripherie 211 / 4.10 Zusammenfassung 214	
<u>Fünftes Kapitel: Das Problem der politischen Reform</u>	218
5.1 Einleitung 218 / 5.2 Ein Rückblick 221 / 5.3 Lü Zuqian und das Erbe eines Reformers 226 / 5.4 Die Idee der Reform 232 / 5.5 Lü Zuqians Entwurf einer Sphäre des Politischen 238 / 5.6 Wie konkret war das Reformprojekt? 247 / 5.7 Das Reformbewußtsein in der Praxis: die „Brunnenfelder“ 250 / 5.8 Zusammenfassung 264	
<u>Sechstes Kapitel: Die mythische Vorzeit</u>	268
6.1 Einleitung 268 / 6.2 Lü Zuqians Verständnis der mythischen Vorzeit 272 / 6.3 Das Problem der Gewalt 276 / 6.4 Zwischenbetrachtung 282 / 6.5 Die philosophische Vision einer integrierten Welt 286 / 6.6 Zusammenfassung 292	
<u>Siebttes Kapitel: Die politische Philosophie Lü Zuqians</u>	294
7.1 Ein Rückblick 294 / 7.2 Die Moralisierung der Politik 300 / 7.3 Die imperiale Macht und die Aufhebung des Politischen 303	
Bibliographie	308

Einleitung

„Classical political philosophy attempted to reach its goal by accepting the basic distinctions made in political life exactly in the sense and with the orientation in which they are made in political life, and by thinking them through, by understanding them as perfectly as possible.“ (Leo Strauss)¹

0.1 Ziel der Untersuchung

Die vorliegende Studie ist eine Untersuchung über das Phänomen des Politischen im „Neokonfuzianismus“ der Südlichen Song-Dynastie (1127-1279). Sie konzentriert sich auf eine Person, die in unmittelbarer Nähe zum Entstehungsprozess des „Neokonfuzianismus“ gelebt, ja unmittelbar an ihm teilgenommen hat: Lü Zuqian 呂祖謙 (1137-1181, *zi* Bogong 伯恭, Beiname Donglai 東萊). Mithilfe einer Analyse zentraler Konzepte in Lü Zuqians Werk soll nicht nur die ursprüngliche Gestalt seines politisch-philosophischen Denkens rekonstruiert werden, sondern darüber hinaus soll neues Licht auf die Bedeutung des Politischen für die „neokonfuzianische“ Tradition des vormodernen Chinas geworfen werden.

Der sogenannte „Neokonfuzianismus“ ist in einer Weise politisch, die sich dem europäischen Denken oft entzogen hat. Der „Neokonfuzianismus“ wird immer wieder als die intellektuelle Bewegung beschrieben, welche die chinesische Kultur in den letzten acht Jahrhunderten zutiefst geformt hat. Bekannt ist, dass der imperiale Staat, wie er bis zum Jahr 1911 bestanden hat, „neokonfuzianische“ Lehren in sich aufgenommen und als Herrschaftsideologie benutzt hat – der „Neokonfuzianismus“ hat anders ausgedrückt zutiefst *politisch gewirkt*. Mit dem Zusammenbruch dieses Herrschaftssystems und dem Heraufziehen der Moderne ist der „Neokonfuzianismus“ zudem nicht etwa aus dem Horizont der Gegenwart verschwunden, sondern führt in China und den verschiedenen Staaten, die dem Einfluss chinesischer Kultur ausgesetzt gewesen sind, weiterhin eine vagabundierende Existenz. Max Weber schreibt in einer berühmten Passage, dass der Konfuzianismus „die Menschen höchst absichtsvoll in ihren naturgewachsenen oder durch

¹ Siehe Leo Strauss, „On Classical Political Philosophy“, in: Leo Strauss (1952), S. 79 f.

die sozialen Über- und Unterordnungsverhältnisse gegebenen persönlichen Beziehungen“ beließ.² In der Tat, oft erscheint es so, als bestehe der „Neokonfuzianismus“ – dieser Versuch einer Reformulierung des „Konfuzianismus“ – primär aus einer Lehre von den menschlichen Beziehungen, mit der Familie als natürlichem Mittelpunkt; indem „neokonfuzianische“ Lehren in den sieben Jahrhunderten zwischen 1241 und 1900 erfolgreich das Zentrum der chinesischen Kultur besetzt haben, scheinen sie geradezu in den sozialen und politischen Beziehungen *versunken* zu sein: sie haben das elementare Leben und die gesellschaftliche und politische Sphäre so vollständig durchdrungen, dass sie bis heute „fraktal“ über die ganze Bühne der chinesischen Kultur verstreut zu sein scheinen.³ Mit anderen Worten: der „Neokonfuzianismus“ hat in China das Denken über politische Ordnung, über das politische Sein des Menschen, ja über das Politische nachhaltig geprägt. Die Frage drängt sich deshalb auf, worin eigentlich der politische Charakter des „Neokonfuzianismus“ bestanden hat, welche Beziehung er zum Politischen unterhielt, bzw. in welcher Form er als eine Reflexion über das politische Sein des Menschen verstanden werden kann.

In der Forschung des 20. Jahrhunderts ist der „Neokonfuzianismus“ immer wieder bearbeitet und als ein Höhepunkt chinesischer Kulturgeschichte verstanden worden. Insbesondere Zhu Xi 朱熹 (1130-1200), die wichtigste Persönlichkeit in der „neokonfuzianischen“ Bewegung der Südlichen Song-Dynastie, ist zum Gegenstand unzähliger Monographien geworden. Sein Denken ist dabei beschrieben worden als eines, das sich primär mit Fragen der moralischen Selbstvervollkommnung des Einzelnen beschäftigt hat; da sich Zhu Xi zudem für die Natur der Welt, ja des Kosmos, interessiert hat, wurde er auch als ein naturphilosophisch ausgerichteter Denker beschrieben, der die Entwicklung der chinesischen Naturwissenschaften entscheidend

² Siehe Max Weber (1920), S. 527.

³ Den Terminus „fraktal“ entlehne ich R. Bin Wong, siehe Wong (1997), S. 121. Wenn im folgenden der Begriff des politischen Raums, bzw. der politischen Sphäre benutzt wird, bin ich damit dem japanischen Sinologen Hiratashi Geki 平田茂樹 verpflichtet (siehe etwa seinen Aufsatz „Ribei songdai zhengzhishi yanjiu shuping“ 日本宋代政治史研究述評, in: Bao Weimin (2004), S. 40-63, hier: 48 ff.); während Hiratashi Geki diesen politischen Raum auf den konkreten Raum beschränkt hat, in dem in der Songdynastie politische Entscheidungsprozesse stattgefunden haben (im Palast, in den Ministerien, etc.), fasse ich diesen Raum abstrakter als die Sphäre, in der der politische Diskurs sich formierte und in der die politische Ideologie des Hofes verbreitet wurde, in der Entscheidungen getroffen, diskutiert und durchgeführt wurden; der songzeitliche politische Raum durchdringt damit m.E. weite Teile der songzeitlichen Lebenswelt.

beeinflusst habe. Es wurde in der Forschung eingeräumt, dass das Denken Zhu Xis – genauso wie das anderer „neokonfuzianischer“ Gelehrter – offensichtlich eine vagere, multiplere Identität aufweist, als das methodisch strikterer, europäischer Denker; von den Schwierigkeiten einer genauen Abgrenzung zeugt eine Äußerung des amerikanischen Sinologen Wm. Theodore de Bary: der „Neokonfuzianismus“, schreibt er,

„... even more than a set of moral code or philosophical system, was a life-style, an attitude of mind, a type of character formation, and a spiritual idea that eluded precise definition.“⁴

Obwohl dem „neokonfuzianischen“ Denken ein solcher Proteuscharakter eignet, ist in der (westlichen und chinesischen) Forschung kaum je eine Reflexion darüber angestellt worden, in welchen Kategorien und mit welchen methodischen Prämissen dieses Denken angemessen beschrieben werden kann. In 20. Jahrhundert hat sich die Forschung zum songzeitlichen „Neokonfuzianismus“ – grob gesagt – in einem Interpretationshorizont bewegt, der tief beeinflusst ist von einem vagen Verständnis westlicher Philosophiegeschichte: die Aussagen „neokonfuzianischer“ Gelehrter werden immer wieder in Analogie zu europäischen Philosophemen rekonstruiert, nämlich als *theoretische Aussagen* über die Beschaffenheit der Welt, der Natur und des Menschen, die deshalb auch der Klassifizierung in eine ontologische, kosmologische oder moralische Reflexion folgen und eine ähnliche Gültigkeit beanspruchen können wie die Lehrsätze alteuropäischer Philosophen.

Neuere Forschungsarbeiten haben nun dieses vordergründig philosophische Verständnis des „Neokonfuzianismus“ grundsätzlich in Frage gestellt. Insbesondere angestoßen durch die Beiträge amerikanischer Sinologen wie Hoyt C. Tillman, Peter K. Bol und zuletzt Yu Yingshi 余英時, bzw. deutscher Sinologen wie Achim Mittag und Hans van Ess, hat

⁴ Cf. Wm. Theodore De Bary (1975), S. 24. Die Bezeichnungen „Konfuzianismus“, bzw. „Neokonfuzianismus“ sind in letzter Zeit hinterfragt worden: so verdanken sich Lionel M. Jensen und anderen Forschern zufolge nicht nur die Bezeichnung „Konfuzianismus“, sondern auch sein modernes Verständnis primär den jesuitischen Missionaren des 16. Jahrhunderts (siehe Jensen (1997)); die Bezeichnung „Neokonfuzianismus“ ist jüngeren Datums, übernimmt jedoch in vieler Hinsicht die Probleme des traditionellen Verständnisses von „Konfuzianismus“. Für eine Einführung in das geistesgeschichtliche Phänomen des „Konfuzianismus“ siehe insbesondere Shu-hsien Liu (1998) und Hans van Ess (2003b). Zum Ursprung und zur frühen Entwicklungsgeschichte des Terminus *ru* 儒 vgl. insbesondere Nicolas Zufferey (2003). Als Beispiel für einen „moralphilosophisch“ ausgerichteten Deutungsversuch siehe insbesondere Mou Zongsan (1968-69).

sich ein Prozess der Historisierung des bisherigen „Neokonfuzianismus“-Bildes vollzogen; ein entscheidendes Ergebnis dieses Prozesses ist die Einsicht, dass der „Neokonfuzianismus“ keineswegs erst nach seiner Kanonisierung durch den Hof die politische Sphäre besetzt hat, sondern dass seine Anhänger von Anfang an Teil der politischen Kultur gewesen sind und die politische Sphäre darüber hinaus aktiv zu besetzen gesucht haben.⁵ Der „Neokonfuzianismus“ ist mit einem Wort keineswegs nur eine *theoretische Bewegung* gewesen, sondern war immer auch eine *politische Bewegung*; seine Anhänger waren anders gesagt nicht nur *spekulative Denker*, sondern immer auch *politische Aktivisten*.

Genau an diesem Punkt setzt die vorliegende Studie ein: am Beispiel Lü Zuqians soll untersucht werden, welche Bedeutung dieses spezifisch politische Engagement für die Anhänger der „neokonfuzianischen“ Bewegung besaß, welcher Natur die Beziehung zwischen dieser Bewegung und der politischen Welt gewesen ist und schließlich *ob* und – falls ja – *wie* sich dieses Eingebettetsein der „neokonfuzianischen“ Gelehrten in politische Bezüge auch in einer adäquaten Anschauung, ja sogar „Theorie“ des Politischen niedergeschlagen hat. Mit einem Wort: es stellt sich die Frage, welcher Natur die ursprüngliche Motivation gewesen ist, mit der die „Neokonfuzianer“ von Anfang an den politischen Raum und damit das kulturelle Zentrum Chinas zu besetzen suchten. Folgerichtig wird in der folgenden Untersuchung weniger eine historisch, als eine begriffsgeschichtlich ausgerichtete Perspektive zum Tragen kommen: denn Ziel ist eine Entscheidung in der Frage, welchen eigentlichen Gehalt „neokonfuzianisches“ Denken besaß: war es ein rein „hermeneutisches“ Unterfangen (im Sinne einer Neuauslegung der konfuzianischen Tradition)? War es ein praktisch-politisches Projekt? War es eine ontologisch ausgerichtete *prima philosophia*, bzw. eine nicht-europäische Wissenschaft der Naturphänomene? Oder handelt es sich bei dem „neokonfuzianischen“ Denken gar um ein subjektphilosophisches Unternehmen, das entscheidende Elemente der chinesischen Moderne vorweggenommen hat? In diesem Punkt besteht genügend Unklarheit, um eine vertiefte Untersuchung notwendig erscheinen zu lassen.

⁵ Siehe Tillman (1992a), Peter Bol (1992), Yu Yingshi (2003), Achim Mittag (1993) und Hans van Ess (2003a).

0.2 Zhu Xi und kein Ende: zur Geschichte des „Neokonfuzianismus“

Der „Neokonfuzianismus“ war seinem Selbstverständnis zufolge zuallererst ein Versuch, die authentischen Lehren des Konfuzius (Kongzi 孔子, ?-479 v.Chr.) zu rekonstruieren. Im Jahr 1587 – um ein ganz beliebiges „Jahr ohne Bedeutung“ zu nehmen, das doch im Verborgenen, wie so viele Jahre der chinesischen Geschichte, schon eine ganz andere Bedeutung in sich trug – bestand eine klare Übereinkunft am chinesischen Hof, welcher Natur diese „neokonfuzianischen“ Lehren waren. Die Hofbeamten lasen den „neokonfuzianischen“ Kanon, d.h. die „Vier Bücher“ (*si shu* 四書), nämlich *Die höchste Sphäre der Selbstkultivierung* (*Daxue* 大學), *Über den Gebrauch der Mitte* (*Zhongyong* 中庸), die *Lehrgespräche des Konfuzius* (*Lunyu* 論語) und das Buch *Menzius* (*Mengzi* 孟子); sie kannten einen großen Teil dieser Texte auswendig, da sie diese über lange Jahre hinweg in Vorbereitung auf die staatlichen Prüfungen verinnerlicht hatten.⁶ Die mannigfaltigen politischen, gesellschaftlichen

⁶ Der Text des *Daxue* war ursprünglich Bestandteil des *Liji* 禮記 (kompiliert kurz nach 26 v.Chr.). Eine präzise Datierung ist kaum möglich; die These, dass der Verfasser dieses Textes Zengzi 曾子, der bekannte Schüler des Konfuzius, gewesen sei, wird erst in der Songdynastie vorgebracht und erscheint wenig plausibel; überzeugender scheint es, den Text auf die Han-Dynastie zu datieren (siehe Plaks (2003), S. 117 ff.). Auch der Text *Zhongyong* war ursprünglich Bestandteil des *Liji* und stammt wahrscheinlich aus der Handynastie; auch wenn es kaum von dem Enkel des Konfuzius, Zisi 子思, stammen dürfte (wie traditionell behauptet), könnte er durchaus Ideen aus dessen Umfeld enthalten (vgl. Michael Loewe (1993), S. 295 f., Plaks (2003), S. 117 ff.). Während diese beiden Texte in der Frühgeschichte des imperialen Chinas wenig Beachtung fanden, wuchs in der Tang-Zeit das Interesse an ihnen; die Cheng-Brüder sahen dann in beiden Texten, insbesondere aber im *Daxue*, die zentrale Lehre des Konfuzius vorliegen und lösten sie aus dem *Liji* heraus (siehe *Henan Chengshi jingshuo*, juan 5, ECJ 1126 ff., bzw. *ibid*, juan 8, ECJ 1152 ff.; Yu Yingshi hat kürzlich darauf hingewiesen, dass die Aufwertung des *Daxue* keineswegs auf die Brüder beschränkt war, sondern vielmehr in der 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts auch unter anderen Gelehrten verbreitet war, siehe Yu Yingshi (2003), Bd. 2, S. 46 ff.). In der Übersetzung beider Titel folge ich Andrew Plaks (siehe Plaks (2003), S. 3 f., 23 f.). Der textliche Befund des *Lunyu* gibt zahllose Probleme auf (bez. Authentizität und Datierung der einzelnen Textschichten), die in der Forschung bis heute noch keine endgültige Lösung gefunden haben; als sicher kann jedoch gelten, dass dieser Text gewisse Ideen im Umkreis und in der Schule des Konfuzius widerspiegelt (siehe Schwartz (1985), S. 62, Graham (1989), S. 10; vgl. Loewe (1993), S. 313 ff.). Der Text des *Mengzi* ist im Vergleich zum *Lunyu* von einer scheinbaren Homogenität; dennoch ist auch hier die Frage der Autorschaft – ob er tatsächlich aus der Hand des Mengzi 孟子 (ca. 382-300 v.Chr.) stammt – und die der Vollständigkeit, bzw. Zusammengehörigkeit des Textes nicht mit letzter Sicherheit zu beantworten (siehe Lau (1970), S. 220 ff., und Loewe (1993), S. 331-335; E.Bruce Brooks und A.Taeko Brooks haben

und kulturellen Probleme des Ming-Reiches, des größten Reiches der damaligen Welt, wurden im Anschluss an diese Lehren interpretiert und im besten Falle auch gelöst. Obwohl die Beamten wussten, dass sich die Zusammenstellung und die exegetische Tradition dieser „Vier Bücher“ einer kleinen Gruppe von Gelehrten des 11. und 12. Jahrhunderts verdankte, nahmen sie doch als selbstverständlich an, dass in ihnen die wahren Worte des Konfuzius überliefert waren.

De facto handelte es sich bei dieser songzeitlichen „neokonfuzianischen Renaissance“ jedoch um einen tiefen Bruch in der chinesischen Geistesgeschichte, eine grundlegende Neuschöpfung und „Repristination(en) von Tradition“ (Jan Assmann);⁷ ohne dass den mingzeitlichen Hofbeamten dies in aller Deutlichkeit bewusst gewesen wäre, würde es ihnen schwer gefallen sein, hinter diesen Bruch zurückzugehen. Bis an die Schwelle zur Moderne, d.h. bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts, war diese „neue“ Tradition in der chinesischen Lebenswelt so selbstverständlich, dass sie oft als eine Tradition ohne Alternative wahrgenommen worden ist, ja als eine Verriegelung der Gegenwart – im Extremfall als jenes „eiserne Haus“ (*yi jian tiewuzi* 一間鐵屋子), in dem der Schriftsteller Lu Xun 魯迅 (1881-1936) im Jahr 1923 die Chinesen eingesperrt sah.⁸ Derart ins Zentrum der chinesischen Kultur konnte der „Neokonfuzianismus“ nur deshalb rücken, weil seit Beginn des 13. Jahrhunderts ein Prozess der staatlichen Orthodoxiebildung eingesetzt hatte (der im Jahr 1241 gipfeln sollte).⁹ Anders gesagt, erst die

kürzlich vorgeschlagen, den Text nicht als ein kohärentes Ganzes, sondern als eine höchst disparate Zusammenstellung von Gesprächen und Reden Mengzis, bzw. Überresten aus der posthumen Schultradition Mengzis zu verstehen, siehe E.Bruce Brooks/A.Taeko Brooks (2002). Im folgenden werden diese Titel (genauso wie auch die meisten anderen chinesischen Titel) im Original, nicht in der deutschen Übersetzung, zitiert.

⁷ Siehe Jan Assmann (1997), S. 23. In der westlichen Sinologie hat Olaf Graf die wohl ambitionierteste Interpretation dieser „Repristination“ vorgelegt, siehe Olaf Graf (1970). Olaf Graf ist in dieser Studie so weit gegangen, von der Songdynastie als einer zweiten „Achsenzeit“ im Sinne Karl Jaspers' zu sprechen, die der ersten „Achsenzeit“ (im 6. und 5. Jahrhundert vor Christus) an Bedeutung gleichkomme, wenn nicht gar sie übertreffe.

⁸ *Nahan* 吶喊, „Zixu“, Erstausgabe von 1923.

⁹ Die entscheidenden Wegmarken dieses Prozesses, der u.a. auch von der außenpolitischen Lage der Südsong und der kulturellen Konkurrenz mit den Mongolen geprägt wurde, sind die folgenden: das Jahr 1227, in dem unter der akuten Bedrohung durch die Mongolen (die in diesem Jahr das Reich Xixia eroberten) die „Vier Bücher“ Zhu Xis zum Teil des offiziellen Curriculums werden; das Jahr 1234 (in dem die Mongolen das Reich der Dschurdschen eroberten), als der Hof den Forderungen nach regelmäßigen Opferzeremonien für die *Daoxue*-Gelehrten der Nördlichen Song-Dynastie Gehör schenkt; und schließlich das Jahr 1241, in dem (nachdem die Mongolen 1237 ein System der staatlichen Prüfungen eingerichtet hatten) der Kaiser die Lehre der *Daoxue*-Gemeinschaft als orthodox anerkannte und die Bildnisse einiger ihrer Anhänger in den Ahnenschrein im

staatliche Unterstützung führte dazu, dass das moderne Bild, das China von sich selbst und das die Außenwelt von China besitzt, derart eng mit dem „Neokonfuzianismus“ verquickt ist.

Dieser „Neokonfuzianismus“ entwickelte sich aus den Lehren einer Gruppe von Gelehrten, die es vermocht hat, sich nach und nach auf große Teile der gesamten Gesellschaft auszudehnen: der „Neo-Confucian School“ (James T.C. Liu), nämlich der „Lehre des Rechten Weges“ (*Daoxue* 道學).¹⁰ Es handelt sich um eine Gemeinschaft, auf die in besonderer Weise ein Satz Eric Voegelins zutrifft: „The Community of pathos is the basis of communication“;¹¹ – d.h. die Bedingungen der Kommunikation in dieser Gemeinschaft und zwischen dieser Gemeinschaft und der Außenwelt wurden hochgradig geformt von ihrem Selbstverständnis *als Gemeinschaft*, das sie mit einem ungeheuren Sendungsbewusstsein versah. Der ursprüngliche Kern dieser Gemeinschaft sind drei Gelehrte, die zudem miteinander verwandt waren: Zhang Zai 張載 (1020-1077), Cheng Hao 程顥 (1032-1085) und Cheng Yi 程頤 (1033-1107).¹² Während Zhang Zais Schultradition offenbar schon bald in alle Richtungen zerstreut war, sollten im 12. Jahrhundert zahllose Gelehrte das geistige Erbe der Cheng-Brüder antreten. Es kam zu einem regelrechten Wettstreit um die

Konfuziustempel aufnahm (siehe James T.C. Liu (1973) und Hoyt C. Tillman (1992a), S. 235-263).

¹⁰ In der vorliegenden Studie soll der Begriff „Neokonfuzianismus“, der im Westen eine lange Geschichte aufzuweisen hat, in der Sinologie aber insbesondere von Wm. Theodore De Bary geprägt worden ist, weitgehend vermieden werden. Ebenso sollen die zahllosen chinesischsprachigen Bezeichnungen (*lixue* 理學, *xinxue* 心學, *Song Ming lixue* 宋明理學, usw.) umgangen werden, da sie allesamt für Konstruktionen der späteren Rezeption stehen und immer die Spannung von Orthodoxie versus Heterodoxie in sich tragen (vgl. Thomas Metzger (1977), S. 49 ff.). In der vorliegenden Studie wird – anschließend an moderne Sinologen wie Hoyt C. Tillman, Yu Yingshi oder, im deutschen Sprachraum, Achim Mittag und Hans van Ess – die Bezeichnung „*Daoxue*-Gemeinschaft“ („*Daoxue* community“), bzw. „*Daoxue*-Tradition“ verwendet: dies korrespondiert dem Binom *dao**xue* 道學, das sowohl von den Anhängern dieser Gemeinschaft, als auch von frühen Beobachtern benutzt wurde (siehe Tillman (1992a), S. 2 f.; Achim Mittag (1993) und Hans van Ess (2003a); Yu Yingshi spricht in seiner Studie über Zhu Xi von 2003 sogar konsequent von einer „Organisation der Lehre vom Rechten Weg“ (*dao**xue* *jituan* 道學集團), siehe Yu Yingshi (2003)). Interessanterweise wurde die Bezeichnung *dao**xue* bei der offiziellen Anerkennung der Gemeinschaft im Jahr 1241 vermieden – da er zu eng mit den politischen Auseinandersetzungen des 12. Jahrhunderts verflochten war – und der neutralere Terminus *lixue* 理學 gewählt (siehe Kasoff (1984), S. 153, vgl. Shu-hsien Liu (1998), S. 123 f.; der Terminus *lixue* 理學, wie wir ihn heute kennen, wurde insbesondere von Huang Zongxi 黃宗羲 (1610-1695) geprägt (Metzger (1977), S. 52).

¹¹ Eric Voegelin (1949), S. 482 f.

¹² Siehe Kasoff (1984), S. 146. Biographische Skizzen der drei Gelehrten finden sich in Herbert Franke (1976), S. 39-43, 169-174 und 174-179. Zhang Zai war der Onkel der beiden Cheng-Brüder.

Deutungshoheit über ihre Lehren, in dessen Verlauf sich ein Gelehrter durchsetzte: Zhu Xi. Nicht nur seine Interpretation ihrer Lehren, sondern auch seine Sicht auf die Geschichte dieser Gemeinschaft wurde wegweisend und schließlich kanonisch.¹³

Zhu Xi ist von so universaler Bedeutung für den „Neokonfuzianismus“, dass es fast unmöglich scheint, seine Bedeutung zu überschätzen. Doch Zhu Xi spricht als Denker nicht mit einer eigenen Stimme zu uns, sondern primär als Kommentator fremder Ideen: sein wohl bekanntestes Werk, das immer wieder als die „Summa“ seiner Ideen gelesen wird, die *Aufzeichnungen über die Selbstbetrachtung* (*Jinsi lu* 近思錄), enthält keine einzige Zeile von ihm selbst, sondern ist nichts anderes als eine Anthologie nordsongzeitlicher Denker.¹⁴ Es ging Zhu Xi mit anderen Worten um die *Rekonstruktion* einer vergangenen Lehrtradition, ja – noch weitergehend – um das Sichtbarmachen eines „Rechten Weges“ (*dao* 道),

¹³ Die Forschung hat in den letzten Jahren ein recht genaues Bild dieser Gemeinschaft zeichnen können. Es ist nicht ganz klar, ob es sinnvoll ist, von der Existenz einer solchen Gruppierung vor dem Fall der Nördlichen Song zu sprechen; auch die „Südwanderung“ der Lehrtradition der Cheng-Brüder ist nicht klar (vgl. Hans van Ess (2003a), S. 4 ff.). Die Bezeichnung *daoxue* 道學 erscheint zum ersten Mal bei Zhang Zai, jedoch wohl nur in einer vagen Bedeutung als „moralische Lehren“ (*Jinsi lu* VIII:25, vgl. „Fa Fan Xun zhi shu“, ZZJ 349; man beachte auch, dass das Binom bereits im Text *Daxue* auftritt, siehe SSZJJZ 5). Lange Zeit scheint der Terminus *daoxue* in ähnlich vager Weise benutzt worden zu sein. Wahrscheinlich ist erst zu Beginn der Südlichen Songdynastie von der Existenz einer wirklichen Gruppierung zu sprechen, der „Parteiung der Lehre vom Rechten Weg“ (*daoxue dang* 道學黨), die unter der Führung von Yang Shi 楊時 (1053-1135) und Hu Anguo 胡安國 (1074-1138) die Lehren des Cheng Yi am Hof zu verbreiten suchte. Sie hatte darin durchaus Erfolg, und es fand zwischen 1134 und 1138 eine kurzlebige „Renaissance“ der Lehren der Cheng-Brüder statt (van Ess (2003a), S. 6, 33 f.). Indem diese Gruppierung versuchte, die staatliche Interpretationshoheit zu gewinnen, setzte sie zweifellos die Logik der Parteikämpfe der Ära Wang Anshi fort (Mittag (1996), S. 46 f.; zu der Geschichte der *Daoxue* nach dem Fall Kaifeng vgl. Conrad Schirokauer (1975), S. 163-198, Hans van Ess (2004), S. 271 ff.). Die Versuche, am Hof die geistige Deutungshoheit zu gewinnen, gerieten in eine Krise unter Kanzler Qin Kuai 秦檜 (1090-1155), der sich gegen die Bevorzugung einer Lehrtradition wandte und die Lehren der Cheng-Brüder verbieten ließ. In den Fünfziger und Sechziger Jahren versuchten sowohl Hu Anguo, als auch der um einiges jüngere Zhang Shi und Zhu Xi, an die früheren Erfolge anknüpfend am Hof Raum zu gewinnen; allmählich nimmt der Terminus *daoxue* damit festere Formen an (vgl. Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 441-466, Tillman (1992a)). Dennoch gelang es der Gemeinschaft im 12. Jahrhundert nicht, sich am Hof durchzusetzen (Mittag (1996), S. 49 ff.).

¹⁴ Die beiden Zeichen *jin si* 近思 stehen für die Reflexion auf sich selbst („self-reflection“), d.h. für eine Bewegung des „Insichgehens“, in deren Verlauf sich die Lehren des Konfuzius, der Cheng-Brüder, Zhou Dunyis und Zhang Zais aus der unmittelbaren Erfahrung und Lebenswelt des Studierenden wie von selbst erschließen (siehe J. Philip Ivanhoe (1988); vgl. *Lunyu* XIX:6; Richard Wilhelm übersetzt die beiden Zeichen *jin si* dort als „vom Nahen aus denken“, Wilhelm (1994b), S. 185, doch unterschlägt eine Übersetzung als „denken“ leicht die Konnotation der „Selbstkultivierung“, bzw. „Selbstreflexion“, die *si* hier mit einschließt; vgl. auch *Jinsi lu* II:14).

der die Geschichte durchzieht, der in der Vergangenheit bereits einmal zu Tage getreten ist und deshalb nur wieder gefunden und eine angemessene Darstellung in der Gegenwart zu erhalten braucht (deshalb die Selbstbezeichnung der Gemeinschaft als „Lehre des Rechten Weges“).

Wo dieser „rechte Weg“ aber sichtbar geworden ist, in welchen historischen Gestalten, war von unmittelbarer Bedeutung für sein Verständnis in der Gegenwart. Deshalb eignete bereits dem Denken der Cheng-Brüder, aber noch stärker dem Zhu Xis eine „filiative genealogy“ (Thomas A. Wilson),¹⁵ d.h. sie zielten auf die Herausbildung einer einzigen Wissenstradition, die sich in einer Logik historischer Exklusivität formiert und die intellektuelle Sphäre vollständig zu besetzen sucht. Anders gesagt: das Streben nach einem kohärenten Verständnis des „rechten Weges“ war bei ihm immer ein Bemühen um die Ordnung einer als zu komplex und widersprüchlich wahrgenommenen Tradition, die als normativ universalisiert wurde.¹⁶ Deshalb ist unser Verständnis des „Neokonfuzianismus“ nicht zu trennen von der Gemeinschaft, der er entstammt, und deshalb ist dieses Verständnis nicht von der Person Zhu Xis zu trennen, die das Bild dieser Gemeinschaft entscheidend geprägt hat. Dies impliziert eine weitere wichtige Einsicht: dass Zhu Xis Denken kanonisiert wurde und seine Interpretation der konfuzianischen Tradition als Inhalt des staatlichen Prüfungswesens bis 1905 den Kammerton der

¹⁵ Siehe Thomas A. Wilson (1994). Viele der von der *Daoxue*-Gemeinschaft aufgeworfenen Fragen, die vorderhand rein gedanklicher Natur zu sein scheinen, werden erst dann verständlich, wenn sie als Ausdruck einer bewußten Traditionswahl verstanden werden (Paradebeispiel dieser eigentümlichen Episteme des *Daoxue*-Denkens ist das Konzept der „Überlieferung des rechten Weges“ *daotong* 道統, siehe James T.C. Liu (1973), S. 490, Fn. 15; vgl. Kapitel VI, Abschnitt 6.6). Wichtig ist zu sehen, dass diese genealogische Logik die Selbstwahrnehmung der neokonfuzianischen Tradition und damit auch ihre gedankliche Entwicklungslogik nachhaltig geprägt hat; so wurde ein Werk wie das *Jinsi lu*, das bereits in einer mehr oder weniger genealogischen Absicht kompiliert wurde, in späteren Jahrhunderten als „ideological tract“ (Wilson (1995), S. 9) gelesen, das den wahren Kern der Überlieferung zu enthalten schien und damit andere Alternativen in der *Daoxue*-Gemeinschaft ausschloss. Deshalb ist es keineswegs zufällig, dass die späteren Diskussionen um Zhu Xis intellektuelles Erbe immer auch, wenn nicht sogar primär, Diskussionen über die richtige Genealogie waren. Selbst für Mou Zongsans Bemühen um die „moralmetaphysische Grundlegung einer konfuzianischen Moderne“ (Olf Lehmann) ist es von größter Bedeutung, dass er versucht, Zhu Xi zu einem sekundären Traditionsstrang zu degradieren und an dessen Stelle Hu Hong die Rolle der „authentischen“ Überlieferung zuzuschreiben (siehe Olf Lehmann (2003), insbesondere S. 170-207). Zum Problem der Orthodoxie vgl. auch Helwig Schmidt-Glintzer (1983) und Shu-hsien Liu (1998), S. 173-95.

¹⁶ Der konkreteste Ausdruck dieser Verflochtenheit des Denkens mit seiner Überlieferung ist Zhu Xis Gewohnheit, die Werke der ihm nahestehenden Denker neu zu kompilieren und gemäß seiner eigenen Vorstellungen ganze Passagen zu unterdrücken (z.B. bei der Herausgabe der Werke der Cheng-Brüder um 1173, vgl. van Ess (2004)).

chinesischen Geistesgeschichte bilden sollte, war einerseits historischer Zufall; doch auf einer anderen Ebene setzte dieser Prozess der Orthodoxiebildung konsequent eine Prämisse fort, die sich immer wieder in den Schriften der *Daoxue*-Anhänger antreffen lassen: der Wille, die intellektuelle Sphäre vollständig zu besetzen und Alternativen auszuschließen.

Wenn wir uns der Person Lü Zuqians zuwenden, müssen wir uns seiner Nähe zu Zhu Xi und der verschiedenen Implikationen dieser Nähe immer bewusst sein. Als Wegbegleiter und enger Freund Zhu Xis ist Lü Zuqian aus keiner Geschichte der *Daoxue*-Tradition fortzudenken; der gedankliche Horizont der beiden Männer überschneidet sich in vieler Hinsicht. Und dennoch liegt ein Schatten über der Person und dem Werk Lü Zuqians: indem die auf das Problem der Orthodoxie fokussierte Entwicklungslogik der „neokonfuzianischen“ Bewegung vollständig von der Person Zhu Xis bestimmt wurde, indem stets Zhu Xi im Zentrum der historischen, begriffsgeschichtlichen und philosophischen *narrative* stand, versank Lü Zuqian weitgehend im Vergessen. Doch für eine Untersuchung, die sich dem Politischen in der *Daoxue*-Gemeinschaft widmet, verspricht gerade die Analyse Lü Zuqians höchst interessante Aufschlüsse: weil er stärker als andere Gelehrte der Gemeinschaft am Hof engagiert war, weil er außerdem jahrelang wie eine Schnittstelle zwischen Zhu Xi und der Hofbürokratie vermittelt hat, dürfte in seiner Person die politische Dimension eine leicht entzifferbare Gestalt angenommen haben: welcher Natur die politische Reflexion in der *Daoxue*-Tradition gewesen ist, dürfte sich in seinem Denken besonders deutlich zeigen.

0.3 Zur Frage des Politischen

Was ist das Politische? Wie ist eine Reflexion auf das Politische, also eine genuin *politische* Reflexion, abzugrenzen von anderen Formen menschlichen Denkens, z.B. von ästhetischen, moralischen oder ontologischen Überlegungen? Wie können wir das spezifisch Politische unserer eigenen Tradition abgrenzen von dem Politischen, das sich in anderen Traditionen zeigt? Gibt es politische Probleme, die unabhängig sind von den je verschiedenen Kulturen und Traditionen, bzw. gibt es eine Anschauung des Politischen und eine Reflexion auf das Politische, die von allen Kulturen und Traditionen geteilt wird? Kann die spezifisch

europäische Form, politische Probleme zu behandeln, in irgendeiner Weise Universalität beanspruchen, so dass die in ihr gefundenen Antworten auf die Herausforderungen des Politischen auch in anderen Kulturen und Traditionen gültig sind? Keine dieser Fragen kann in der vorliegenden Arbeit direkt angegangen oder gar gelöst werden, doch bilden diese (und weitere, ähnliche) Fragen den Hintergrund für die vorliegende Untersuchung über das Politische in der „neokonfuzianischen“ Tradition.

Es muss riskant erscheinen, den Begriff des Politischen, bzw. einen auf das Politische ausgerichtete Interpretationsansatz für die songzeitliche Geistesgeschichte zu beanspruchen. Das Wortfeld *des Politischen* stammt aus der griechisch-lateinischen Antike; bis heute verbinden sich mit ihm Vorstellungen, die aus dem unmittelbaren Kontext der griechischen Bürgerschaftsgemeinde (*pólis*) erwachsen sind.¹⁷ In der chinesischen Kultur lässt sich zweifellos kein historisches Pendant zu der athenischen Herrschaftsordnung antreffen – strikt gesprochen lassen sich deshalb Konzepte wie „Volksherrschaft“, „Gleichheit“, „Bürger“, etc., nicht auf die vormoderne chinesische Welt anwenden. So ist z.B. eine Definition wie die A. Schäffles, der den „ordentlichen Begriff der Politik“ auf den „Kreis der *staatlichen* Erscheinungen, auf das Handeln am Staat und durch den Staat“ einschränken wollte,¹⁸ kaum auf die historische Wirklichkeit der Südlichen Song-Dynastie (mit ihrem so ganz anderen Verständnis staatlicher Herrschaft und des „Handelns am Staat“) sinnvoll anwendbar:

¹⁷ In Europa fußen Diskussionen über Politik und das Politische bis heute auf dem Grundvokabular, das in der altgriechischen Zivilisation entwickelt wurde: die Wurzel der Bezeichnung „des Politischen“ ist *pólis* („die politisch qualifizierte Bürgerschaftsgemeinde“), bzw. *ho politikós* („der politische Bürger“) oder auch *tò politikón* („das Politische“); vermittelt über das lateinische Adjektiv *politicum* ist diese griechische Begriffsbildung für die spätere Begriffsgeschichte von entscheidender Bedeutung gewesen. Besonders einflussreich ist der politische Aristotelismus gewesen, in dem eine eigene Disziplin der *politiké epistéme* konzipiert und von der Ethik oder anderen Disziplinen abgegrenzt wurde (siehe z.B. *Eth. Nic.* 1094 a 27, vgl. ausführlich Günther Bien (1973), S. 195 ff.). Die relative Autonomie einer politischen Sphäre wurde mit der Wiederentdeckung des Aristotelismus im 13. Jahrhundert zu einer gängigen Vorstellung. Das Verständnis des Politischen hat sich seither in zahllose z.T. stark divergierende Entwürfe ausgefächert. Das ursprüngliche Konzept der griechischen Bürgerschaftsgemeinde, aus der sich die Idee einer politischen Sphäre entwickelt hat (räumlich begrenzt, mit einer geringen Einwohnerschaft) ist kaum auf die chinesische Zivilisation übertragbar; insofern kann das Konzept des „Politischen“ nur als ein heuristisches Konzept für unsere weitere Untersuchung gelten, die genauen Umrisse des chinesischen Verständnisses politischen Handelns, ja politischen Seins bedürfen einer späteren Klärung (vgl. Joachim Ritter (1989), Bd. 7, S. 1072 ff.).

¹⁸ Siehe A. Schäffle, „Über den wissenschaftlichen Begriff der Politik“, *Z. ges. Staatswiss.* 53 (1897), S. 579-600, hier: S. 580, vgl. Joachim Ritter (1989), Bd. 7, S. 1069.

zu sehr unterscheidet sich das Handeln in politischen Bezügen, bzw. die Reflexion darauf in China von dem alteuropäischen Kontext. Wir können das Politische nun weiter fassen, etwa in dem Sinne, in dem Carl Schmitt eine wesentliche Facette des modernen Begriffs des Politischen geprägt hat: „das Politische“ bezeichnet bei ihm „den *Intensitätsgrad* einer Assoziation oder Dissoziation von Menschen“,¹⁹ d.h. das Politische ist eine Zuspitzung der gesellschaftlichen Gegensätze, ihr offenes Ausgetragenwerden, bzw. der Konflikt einander widersprechender Partikularinteressen in einem öffentlichen Raum, die dennoch behaupten, das Ganze (der Stadt, des Staates, etc.) zu repräsentieren.²⁰ Das „Politische“ wird anders gesagt nicht mit einer historischen Institution oder Herrschaftskonstellation verknüpft, sondern – beinahe formalisierend – auf Konfliktlinien in menschlichen Gemeinschaften bezogen.

Doch selbst wenn wir diese Definition zugrundelegen, scheint eine grundsätzliche Spannung zwischen den später als Begründern der *Daoxue*-Tradition beschriebenen Gelehrten und der Sphäre des Politischen zu bestehen: am deutlichsten zeigt sich diese wohl in einem berühmten Diktum Cheng Haos, in dem er behauptet, dass selbst die Werke der mythischen Kaiser Yao und Shun nicht mehr seien als das „Vorüberziehen einiger Wolken im Weltäther“ (*ru taixu zhong yidian fu yun guo mu* 如太虛中一點浮雲過目).²¹ Mit dieser Aussage negiert Cheng Hao nicht nur eine mögliche Autonomie der politischen Welt und stellt sie ganz in den Kontext der natürlichen Welt, sondern er unterstreicht damit augenscheinlich mit aller Deutlichkeit, dass es bei seinem Projekt nicht um politische Erfolge, nicht um Herrschaft über ein Kollektiv, also auch nicht um das Austragen von Interessengegensätzen im öffentlichen Raum geht. In der Tat rückte bei den Cheng-Brüdern auf eine für die Geschichte des chinesischen Konfuzianismus wohl einmalige Weise das Ideal des Weisen (bzw. die Idee der *moralischen Selbstkultivierung* des Einzelnen) in den Mittelpunkt der Denkbewegung: am deutlichsten ist dies zu erkennen in ihrer Bewunderung für die Person Yan Hui 顏回, des bekannten Schülers des Konfuzius, der sich von der Gesellschaft abgewandt hatte, um nur noch seiner eigenen Vervollkommnung zu leben.²² Die Anhänger der

¹⁹ Siehe Carl Schmitt (1963), S. 38.

²⁰ Vgl. damit auch die verwandte Definition bei Frank R. Pfetsch (Pfetsch (2003), S. 13 f.).

²¹ Siehe *Henan Chengshi yishu*, juan 3, ECJ 61.

²² Cheng Yi begründet diese neue Bedeutung des Yan Hui in seinem berühmten Text „Welcher Natur war die Lehre, die Yanzi (Yan Hui) schätzte?“ („Yanzi suo hao he xue

Daoxue-Gemeinschaft haben sich nicht auf den am Hof wirkenden Beamten, sondern auf den Weisen (*shengren* 聖人) konzentriert, der fern des Hofes lebt und aus allen politischen Bezügen herausgetreten scheint. Der gesellschaftliche Konflikt scheint hier in keiner Weise widerspiegelt zu sein, sondern er scheint eher aufgehoben und aus der denkerischen Sphäre hinausgedrängt. Der Weise ist in keiner Weise das *zoon politicon* der griechischen Bürgerschaftsgemeinde;²³ mit anderen Worten: es scheint in der „neokonfuzianischen“ Bewegung nicht nur jedes Äquivalent zu all denjenigen Begriffen zu fehlen, die in der griechischen (bzw. römischen) Welt dem Element des Politischen seine besondere Kontur verliehen haben – diese Bewegung hat sich darüber hinaus bewusst von diesem Politischen abzugrenzen gesucht. Nicht umsonst ist in der jahrhundertealten Wirkungsgeschichte der *Daoxue*-Tradition eher selten über politische Ideen geschrieben worden, kaum jemals ist sie als eine politische Bewegung gedeutet worden.²⁴ Zweifellos zugespitzt hat diesen Befund der berühmte chinesische Philosoph Mou Zongsan 牟宗三, als er behauptet hat, im („neokonfuzianischen“) China der Kaiserzeit habe es *das Politische* überhaupt nicht gegeben.²⁵

Doch trifft dieser Befund wirklich zu? Bei genauerem Hinsehen

lun“ 顏子所好何學論), *Henan Chengshi wenji*, juan 8, ECJ 577 f. Zum Diskurs über den Weisen in der *Daoxue*-Tradition vgl. den einschlägigen Aufsatz von Azuma Jūji 吾妻重二, „*Daoxue de shengren guan ji qi lishi tese*“ 道學的聖人觀及其歷史特色, in: Zhu Jieren (2001), S. 143 ff. – Wenn im folgenden von „moralischer Selbstkultivierung“ die Rede ist, dann soll damit der Prozess bezeichnet sein, in dem der Einzelne sich gemäß der *Daoxue*-Tradition nach dem Vorbild der Weisen (z.B. Yao oder Shun) transformiert: diese „Geistesbildung“ (Olaf Graf) wird in den ersten Abschnitten des *Jinsi lu* eingehend beschrieben, sie umfasst neben der Lektüre, dem Studium und dem Einhalten einzelner diätetischer Regeln verschiedene spirituelle Techniken wie Gewissensprüfung oder Meditation und ähnelt insofern am ehesten der antiken Askese, z.B. bei Marc Aurel (vgl. Hadot (1992), Heubel (2002), S. 66 ff.).

²³ In diesem Sinne hat Chang Hao argumentiert, dass erst Liang Qichao zu Anfang des 20. Jahrhunderts versucht habe, das Paradigma des Bürgers an die Stelle des Paradigmas des Weisen zu setzen (siehe Chang Hao (1971)).

²⁴ So ist Zhu Xi, genauso wie die Cheng-Brüder, immer wieder als theoretischer Denker beschrieben worden, dessen genuine Problematik sich in Konzepten wie dem „Herz-Geist“ (*xin* 心), dem „(menschlichen) Wesen“ (*xing* 性), „den inneren Wesenszusammenhängen (der Dinge)“ (*li* 理), dem „Wirkstoff“ (*qi* 氣), usw. ausgedrückt hat, jedoch nicht in politischen Konzepten (siehe Tomoeda Ryūtarō (1969), Qian Mu (1971), Zhang Liwen (2001), Chen Lai (1991), Liu Shuxian (1995), William Theodore de Bary, William Theodore (1981) und Wing-tsit Chan (1989)).

²⁵ Für Mou Zongsan ist das Politische (die „Politik“ *zhengzhi* 政治) wesentlich mit der Frage der Souveränität verknüpft, welche er nur in einer demokratischen Staatsform vollgültig realisiert sieht; deshalb kann er behaupten, dass es das Politische vor 1911 nicht gegeben habe (siehe Mou Zongsan (2003), S. 1, 21 ff.; vgl. die Ausführungen in Thomas Fröhlich (2003), S. 839 f.).

müssen Zweifel an der These einer grundsätzlichen Abwesenheit des Politischen entstehen. Es kann dem Beobachter kaum verborgen bleiben, dass die songzeitliche Geistesgeschichte von einem prononciert politischen Element geprägt ist. Nicht nur sind die Fraktionskämpfe, die Auseinandersetzungen zwischen Gentry und Kaiser, sowie die Kämpfe des Songreiches mit den benachbarten Staaten zweifellos Ausdrucksformen des Politischen; auch haben songzeitliche Gelehrte immer wieder wie selbstverständlich auf diese gesellschaftlichen Zuspitzungen reagiert – die „neokonfuzianische“ Bewegung dürfte da keinesfalls eine Ausnahme sein.

Mithilfe einer kursorischen Analyse von Texten wie den posthum herausgegebenen Werken der Cheng-Brüder, den Werken Zhang Zais oder den *Klassifizierten Lehrgesprächen Zhu Xis* (*Zhuzi yulei* 朱子語類) zeigt sich schnell, dass diese Gemeinschaft durchaus ein Vokabular besessen hat, das wir nur als Ausweis einer politischen Reflexion verstehen können. Es wird eine ausdifferenzierte Sprache des Politischen sichtbar, mit Termini wie „das Regieren“ (*zheng* 政), „Regierungskünste“ (*zhengshu* 政術), „Ordnung“ (*zhi* 治), „der Weg des Ordnen (Herrschens)“ (*zhidao* 治道), etc. Die Gelehrten haben immer wieder politische Institutionen beschrieben und sich über die politische Tageswirklichkeit Gedanken gemacht; doch darüber hinaus tritt in solchen Termini ein Bewusstsein für die *grundsätzliche Wirklichkeit des Politischen* zu Tage. Offensichtlich ist dieses Bewusstsein nur nicht mit dem Vokabular des griechisch-römischen Erbes zu beschreiben: dies erstaunt keineswegs, gestaltet sich doch auch die politische Realität grundsätzlich anders als im antiken Griechenland: vereinfacht gesagt war der songzeitliche Staat eine „Oligarchie“ und keine „Demokratie“, d.h. es gab zwar Fraktionskämpfe, doch fehlte jede Idee einer öffentlichen Bühne, auf der Redner wie Perikles einen mehr oder weniger repräsentativen Teil der Bevölkerung eines Stadtstaates für ihre Politik zu begeistern suchten.²⁶

Jenseits der sprachlichen Wirklichkeit zeigt sich die politische Facette der *Daoxue*-Gemeinschaft nun insbesondere an einer Tatsache: die „neokonfuzianische“ Bewegung hat keineswegs erst posthum politisch gewirkt, sondern ist bereits in ihrer Gründergeneration als *politisches Subjekt* aufgetreten. Cheng Yi wurde nur deshalb Tutor von Kaiser

²⁶ Aristoteles zufolge ist es ein Merkmal der Demokratie im Gegensatz zur Oligarchie, dass es in ihr keine Fraktionen gibt (siehe *Politik* 1302 a8, vgl. Christian Meier (1983), S. 266).

Zhezong 哲宗 (reg. 1086-1101), weil ihn eine konservative Hoffraktion stützte; erst in dieser Funktion war es ihm möglich, seinen Lehren reichsweite Aufmerksamkeit zu verschaffen.²⁷ Genau wie sein Bruder – und Zhang Zai – war er, wenigstens für eine Zeit lang, mit den politischen Reformen des Wang Anshi 王安石 (1021-1086) verbunden, auch wenn er später versucht hat, zu diesem auf Distanz zu gehen. Yu Yingshi hat kürzlich nachgewiesen, dass die Anhänger der *Daoxue*-Gemeinschaft in der Südlichen Song-Dynastie um Zhu Xi am Hof ein Reformprojekt voranzubringen suchten, das in vieler Hinsicht dasjenige Wang Anshis fortgesetzt hätte.²⁸ Damit hat Yu Yingshi die These des Historikers Qian Mu 錢穆, der behauptet hatte, die „metaphysische“ (d.h. weltabgewandte, theoretische) Ausrichtung der *Daoxue*-Gemeinschaft sei darauf zurückzuführen, dass der politische Raum nach dem Scheitern der Reformen Wang Anshis nicht mehr offen gewesen sei, radikal in Frage gestellt – Yu Yingshi führt dagegen die These einer *sozio-politischen Grundausrichtung der Daoxue-Gemeinschaft* ins Feld.²⁹ Die verschiedenen Vertreter der *Daoxue*-Tradition teilen – wie wir schon gesehen haben – den Willen, die intellektuelle Sphäre zu besetzen und Alternativen auszuschließen; offensichtlich beschränkt sich dieser Wille keineswegs auf die intellektuelle Sphäre, sondern schließt die politische ein (beide Sphären sind in China ja ohnehin kaum wirklich zu trennen): immer wieder drängte die Gemeinschaft ins Zentrum und suchte das Zentrum zu besetzen. Mit einem Wort: nach dem in den letzten Jahren vollzogenen Prozess einer Historisierung der *Daoxue*-Tradition wird deutlich, dass die Beziehung des „neokonfuzianischen“ Denkens zum Politischen von einer Natur gewesen ist, die wir bis heute nicht genau verstehen. Offensichtlich handelt es sich keinesfalls um eine reine Identität, so wie ein bekanntes Zitat Zhang Zais sie nahelegt: er insistierte, dass die „Lehre vom Rechten

²⁷ Siehe Peter Bol (1992), S. 301, vgl. Franke (1976), S. 176.

²⁸ Siehe Yu Yingshi (2003). Zu der lebhaften Diskussion, die Yu Yingshis Buch in China und Taiwan angestoßen hat, vgl. Kai Marchal (2004).

²⁹ Qian Mu hat behauptet, dass die eher „metaphysisch“ ausgerichtete Seite der „Neokonfuzianer“ der Süd-Song ihren Ursprung in den Jahren nach den gescheiterten Reformen Wang Anshis habe, nämlich in den Versuchen Sima Guangs und Cheng Yis, die spekulative Philosophie Shao Yongs und Zhang Zais weiterzuentwickeln (siehe Qian Mu (1937), S. 1-5; vgl. auch Michael Freeman (1974)). James T.C. Liu hat dieser These eine neue Wendung gegeben mit seinem Buch *China Turning Inward*: darin zeichnet er nach, wie die politische Entwicklung am Hofe Gaozongs und Xiaozongs die Gelehrten um Zhu Xi auf den Weg „nach innen“ zwingen, d.h. zur Konzentration auf das einzelne Individuum jenseits seiner sozialen Bezüge. Anstelle eines Bemühens um makropolitische Reform – eine Politik „von oben“ – trat die Suche nach moralischer Perfektion (siehe Liu (1988)). Zu Yu Yingshis These siehe Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 202.

Weg“ (*daoxue* 道學) und die „Künste des Regierens“ (*zheng shu* 政術) identisch seien.³⁰ Doch dürfen wir genausowenig die Überlegungen zu politischen Problemen, die wir bei *Daoxue*-Gelehrten immer wieder finden, einfach als einen untergeordneten Bereich „neokonfuzianischen“ Denkens ausgliedern, wie es Feng Youlan getan hat, wenn er in seinem klassischen Werk *Geschichte der chinesischen Philosophie* (*Zhongguo zhexue shi* 中國哲學史) ohne weitere Begründung von einer „politischen Philosophie“ (*zhengzhi zhexue* 政治哲學) Zhu Xis spricht und diese implizit als zweitrangig bewertet.³¹ Es gibt im Denken der *Daoxue*-Gelehrten selbst eine tiefe Affinität zum Politischen, die wir bis heute nicht genau verstehen und die offenbar auf einer grundsätzlich anderen Anschauung des Politischen beruht, als sie jemals in Europa formuliert worden ist.

Der Historiker Christian Meier hat in seiner Studie *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen* die Einzigartigkeit der griechischen Entdeckung des Politischen hervorgehoben, die einen einmaligen Platz in der Weltgeschichte beanspruchen könne.³² Kennzeichnend für diese Form des Politischen sei die „Ausweitung des politischen Dispositionsraumes auf das Zentrum der Herrschaft“: das staatliche Geschehen, die zentralen kulturellen und sozialen Veränderungsprozesse, waren dem Willen aller Beteiligten unterworfen und wurde deshalb auf eine gänzlich neuartiger Weise dynamisiert.³³ Christian Meier bleibt in seiner Untersuchung in einer europäischen Perspektive und sucht nicht die Besonderheit des griechischen Modells noch einmal tiefer zu konturieren durch eine Abgrenzung von anderen, nicht-europäischen Modellen. Die vorliegende Untersuchung kann nicht zu einem solchen grundsätzlichen Vergleich vorstoßen, es kann hier nur um eine punktuelle Analyse einzelner Begrifflichkeiten und Diskursformen anhand einer Analyse des Werkes von Lü Zuqian gehen; dennoch steht nach den bisherigen Überlegungen außer Frage, dass das geistesgeschichtliche Phänomen der *Daoxue*-Gemeinschaft nur dann angemessen rekonstruiert werden kann, wenn erstens seine spezifisch politische Natur berücksichtigt wird und wenn zweitens dieses Politische in Abgrenzung von dem griechischen

³⁰ Siehe *Jinsi lu* VIII:25.

³¹ Siehe Feng Youlan (2000), Bd. 2, S. 269. Für Feng Youlan ist Zhu Xi primär ein Denker, der über die Naturwelt theoretische Aussagen getroffen, bzw. eine „Metaphysik“ (*xingshangxue* 形上學) entworfen hat (ibid, S. 254).

³² Siehe Christian Meier (1980), S. 12 f.

³³ Meier (1980), S. 17 f.

Modell des Politischen beschrieben wird.

Die Kanonisierung der „neokonfuzianischen“ Lehren habe – so eine oft gemachte Beobachtung – eine „moralization of politics“ bewirkt.³⁴ Der Historiker Ray Huang 黃宇仁 hat lebhaft beschrieben, wie der „Neokonfuzianismus“ im Jahr 1587 am Hof funktionierte:

„Only when thousands of hidden motives and private interests had been restrained and neutralized by the teachings of the Four Books could the empire be held together. The moment the bureaucrats started to quote the text of the canon to wage a verbal civil war, the most vital organizational principle was abandoned.“³⁵

Hier funktionieren die „neokonfuzianischen“ Lehren in der imperialen Bürokratie, indem sie der Eigengesetzlichkeit der politischen Sphäre auf breiter Front zuwiderlaufen. Wenn der „Neokonfuzianismus“ politisch wird, entsteht offensichtlich eine Ordnung, die nicht mit dem griechischen Begriff politischer Ordnung zu beschreiben ist und die zudem in einem extremen Spannungsverhältnis zur politischen Ordnung moderner Demokratien (sei es in Asien, Amerika oder Europa) steht. Um zu verstehen, wie der „Neokonfuzianismus“ die chinesische politische Geschichte geprägt hat, bedarf es zuerst einer Klärung der ursprünglichen Vision seiner Gründer, wie sie sich im Politischen entworfen hat.

0.4 Zum Gang der Untersuchung

Die von Zhang Zai hergestellte Beziehung zwischen *Daoxue*-Gemeinschaft und den „Künsten des Regierens“ wird uns in der vorliegenden Untersuchung beschäftigen. Ziel ist eine systematische Rekonstruktion des philosophisch-politischen Denkens Lü Zuqians, etwa in dem Sinne, wie Julia Ching kürzlich das religiöse Denken Zhu Xis dargestellt hat.³⁶ Für unsere Untersuchung empfiehlt es sich, ausgehend von der konkreten Wirklichkeit des Politischen seine Anverwandlung im Denken des Lü Zuqian zu erforschen. Vorderhand müssen wir – um mit Leo Strauss zu sprechen – diejenigen „basic distinctions“ rekonstruieren, die für das *politische Leben* und das *politische Engagement* Lü Zuqians

³⁴ Siehe Wm. Theodore de Bary (1993a), S. 349.

³⁵ Siehe Ray Huang (1981), S. 79.

³⁶ Siehe Julia Ching (2000).

bestimmend waren, und in einem zweiten Schritt versuchen, ihre Umformung in der politischen Reflexion zu begreifen, um dann in einem dritten Schritt zu einer genaueren Bestimmung des Begriffs des Politischen in China vorzustoßen.³⁷ Ich möchte zu Beginn bewusst nicht die Spannung auflösen, die im Titel („... zum politisch-philosophischen Denken...“) anklingt: es soll nicht vorab Lü Zuqians Denken mit einem Begriff der westlichen Tradition („Philosophie“ versus „politisches Denken“) klassifiziert werden, denn auf diese Weise wäre der Weg hin zu einer wirklichen Würdigung der Andersartigkeit chinesischen Denkens verstellt. Erst im Schlusskapitel wird diese Spannung in Form einiger weiterführender Überlegungen wenigstens teilweise aufgehoben werden.

Als Akteur in der *Daoxue*-Gemeinschaft der Sechziger und Siebziger Jahre, als enger Freund Zhu Xis und Zhang Shis, hat Lü Zuqian eine zentrale Rolle bei fast allen Diskussionen jener Jahre inne; auch über seine Familienherkunft ist er aufs Engste mit der *Daoxue*-Gemeinschaft verknüpft.³⁸ In seinem wegweisenden Buch über den Aufstieg Zhu Xis zur beherrschenden Figur der *Daoxue*-Tradition weist Hoyt C. Tillman Lü Zuqian sogar eine zentrale Rolle in der Geschichte dieser Gemeinschaft zu: er habe ihre Entwicklung in den Siebziger Jahren des 12. Jahrhunderts entscheidend beeinflusst, und Zhu Xi habe erst nach Lüs Tod 1181 vermocht, zu seiner späteren dominierenden Stellung zu gelangen.³⁹ Ein besonderes Merkmal Lü Zuqians ist es, dass er eine hohe Stellung am Hof innehatte und in seinem Engagement am Hof offensichtlich weitergegangen ist, als viele andere Anhänger der *Daoxue*-Gemeinschaft. Genau aus diesem Grund ist zu erwarten, dass wir die Spuren des Politischen in seinem Denken genauer als bei anderen Gelehrten lokalisieren können.

Die Untersuchung ist als eine Reihe von Einzelstudien über das politisch-philosophische Denken Lü Zuqians angelegt, die jedoch inhaltlich zusammengehören und ein interpretatives Ganzes ergeben. Der Gang der Argumentation sieht dabei wie folgt aus:

Das *erste Kapitel* skizziert die methodischen Grundlinien von Lü

³⁷ Vgl. Leo Strauss, „On Classical Political Philosophy“, in: Leo Strauss (1959), S. 79 f.

³⁸ Um ein Beispiel zu nennen: sein Vorfahre Lü Gongzhu 呂公著 (1018-1089) hat zusammen mit Sima Guang die Anstellung Cheng Yis als „Tutor“ (*jiangguan* 講官) für den jungen Kaiser Zhezong im Jahr 1086 arrangiert, eine Anstellung, die erst die reichsweite Sichtbarkeit der Lehren der Cheng-Brüder garantieren sollte (vgl. SS 427:12719). Ein ebenso bemerkenswertes historisches Detail ist, dass es mit Qiao Xingjian 喬行簡 (1156-1241) ein Schüler von Lü Zuqian war, der im 13. Jahrhundert die Aufhebung des Bannes gegen die *Daoxue*-Gemeinschaft bewirken sollte (vgl. Xinzong Yao (2003), S. 403).

³⁹ Siehe Hoyt C. Tillman (1992a).

Zuqians Denken. Wie lässt sich seine eigentümliche Denkform charakterisieren? Welcher Dynamik gehorcht sein Denken? Welche Position besetzte er in dem komplizierten Prozess der Umformung, ja Neubildung der *Daoxue*-Tradition?

Im *zweiten Kapitel* wird ein Porträt der politischen Karriere Lü Zuqians vor dem Hintergrund der Zeitgeschichte zwischen 1155 und 1181 gezeichnet. Private und politische Biographie durchdringen sich bei beinahe allen *Daoxue*-Anhängern; eine genaue Rekonstruktion seiner Beamtenlaufbahn und der verschiedenartigen politischen Engagements ist deshalb notwendige Voraussetzung für die weitere Analyse.

Im *dritten Kapitel* wird ein zentrales Motiv von Lü Zuqians politischem Denken analysiert: sein Verständnis der Souveränität, d.h. der Funktion und Bedeutung des songzeitlichen Souveräns. Wie entwirft er das Amt des Kaisers? Durch welche Faktoren erhält es ihm zufolge seine Legitimität? In welcher Weise muss der Souverän ihm zufolge mit Ministern und Untertanen interagieren?

Das *vierte Kapitel* kreist um den Begriff der Institutionalität und des institutionellen Denkens. Mehrere Argumentationslinien müssen in diesem Kapitel verfolgt werden: zuerst bedarf es einer genauen Bestimmung, wie Lü Zuqian die institutionelle Wirklichkeit begrifflich definiert; sodann müssen Detailfragen geklärt werden: wie ist seine Beziehung zu anderen institutionell ausgerichteten Denkern? Wie ist sein Verhältnis zu den zentralen songzeitlichen Institutionen? Gibt es vielleicht eine Entwicklung seines Denkens zwischen 1160 und 1180 und wenn, welches sind die Gründe für diese Entwicklung?

Im *fünften Kapitel* wird das Problem der Reform analysiert, das spätestens seit den groß angelegten Reformen Wang Anshis das politische Denken songzeitlicher Gelehrter tief beeinflusst hat. Gab es bei Lü Zuqian ein Bewusstsein für die Notwendigkeit staatlicher Reformen? Erhob er konkrete Reformforderungen? Am Beispiel der „Brunnenfelder“ (*jingtian* 井田) kann die besondere Logik seines Reformbewusstseins aufgezeigt werden.

Das *sechste Kapitel* setzt sich mit einem Thema auseinander, das ebenfalls unmittelbar die Frage der Reform tangiert: die Vision einer mythischen Vorzeit, deren Ordnung in der Gegenwart wiederherzustellen sei. Angesichts der sozialen, politischen und ökonomischen Transformation der songzeitlichen Gesellschaft wurde dieses uralte Thema konfuzianischer Gelehrter in besonderer Weise virulent. Lü

Zuqians Verständnis dieser Vision muss genau analysiert werden.

Zuletzt unternimmt das *siebte Kapitel* den Versuch einer systematischen Interpretation von Lü Zuqians politischem Denken. Es nimmt die Fäden auf, die in dem letzten Kapitel ausgelegt wurden, führt sie fort und sucht auf diese Weise eine vertiefte Interpretation des politisch-philosophischen Denkens Lü Zuqians zu liefern.

Die Untersuchung ist beschränkt auf die oben aufgeführten Konzepte. Die Untersuchung weiterer Konzepte ist vorstellbar, doch dürften die hier ausgewählten Konzepte repräsentativ das politisch-philosophische Denken Lü Zuqians erfassen. Die vorliegende Studie bezieht sämtliche Werke Lü Zuqians ein, die bezüglich dieser Problemstellung Aufschluss zu bieten versprechen.

0.5 Einige methodische Überlegungen

Die Grenzen eines solchen Versuches einer *systematischen Rekonstruktion* sind offensichtlich, die Schwierigkeiten, auf die eine solche Untersuchung stoßen muss, enorm. Das grundsätzliche theoretische Problem, Zeugnisse des altchinesischen Denkens, um nicht zu sagen: den Prozess, in dem sich Denken in der altchinesischen Schriftsprache (bzw. in der Songdynastie in einer Mischform aus mündlicher und schriftlicher Sprache) formierte und kundtat, in einer westlichen Sprache wiederzugeben, ist in der westlichen Forschung ausgiebig behandelt worden und braucht hier nicht eigens erörtert zu werden.⁴⁰ Doch eine Untersuchung über das politische Denken innerhalb des „Neokonfuzianismus“ stößt darüber hinaus auf die folgenden Probleme:

(1) Die Forschung zur *Daoxue*-Gemeinschaft ist auf die Person Zhu Xi fokussiert, da seine spezifische Leistung immer wieder als die erfolgreiche Klärung einer bis dato unübersichtlichen, ja in sich widersprüchlichen Tradition beschrieben wird;⁴¹ doch in diesen beiden Forschungsprämissen liegt zugleich die Gefahr einer teleologischen

⁴⁰ Siehe beispielhaft die Überlegungen in Rolf Elberfeldt (2004), S. 88 ff. Für eine Diskussion der oft vorgebrachten These einer fundamentalen linguistischen, bzw. strukturellen Distanz zwischen europäischen Sprachen und dem Altchinesischen vgl. Wardy (2000).

⁴¹ Man konsultiere exemplarisch die einführenden Bemerkungen Chen Lais in seinem Aufsatz „Zhu Xi ‘Renshuo’ xinlun“ 朱子〈仁說〉新論, in: Zhu Jieren (2001), S. 15 ff. Für einen durchaus kritischen Versuch, der aber trotz allem den Gedanken einer Klärung der Tradition durch Zhu Xi ins Zentrum rückt, siehe He Jun (2004).

Erzählung, die allzu schnell Kontinuitätslinien aus dem Blickwinkel seines begriffsgeschichtlichen Beitrags fortschreibt und Brüche, bzw. die Beiträge anderer Gelehrter übersieht.⁴²

(2) Lü Zuqian ist zu früh gestorben, um die Motive und Potentiale seines Denkens vollständig realisieren zu können; seine Lebensplanung wird durch den frühen Tod radikal negiert. Wir haben einen Denker vor uns, der zwischen 1165 und 1181 in weniger als zwei Jahrzehnten in rascher Folge zahllose Entwicklungsschritte hinter sich bringt und diese Entwicklung in einer Vielzahl disparater Schriften auch dokumentiert hat, doch zu seinen Lebzeiten kaum ein Werk publiziert hat.⁴³ Was uns überliefert ist, sind deshalb insbesondere Aufzeichnungen seiner Schüler, d.h. Lü Zuqians Denken ist zu einem großen Teil nur in einer quasi „mündlichen“ Form überliefert.⁴⁴ Dies bedeutet eine erhebliche Unsicherheit für die moderne Rekonstruktion.

(3) Mit diesem Problem hängt auch das Problem der Datierung und Erschließung des vorhandenen Materials zusammen. Für Zhu Xi hat die Forschung schon vor Jahrhunderten zahlreiche „Jahreschroniken“ (*nianpu* 年譜) und verschiedene Werkausgaben erstellt – und dennoch bleiben erhebliche Probleme.⁴⁵ Für Lü Zuqian fehlt diese Forschungsarbeit bislang; erst in den nächsten Jahren sind hier Verbesserungen zu erwarten.⁴⁶ In der vorliegenden Arbeit werden immer wieder Versuche

⁴² Es kann dennoch nicht darum gehen, vollständig auf teleologische Muster zu verzichten (dies dürfte auch gar nicht möglich sein). Zudem gilt: aus der Distanz des europäischen Beobachters scheint die Konzentration der chinesischen Forschung auf Zhu Xi ein arbiträres Moment zu haben, doch ist die scheinbar objektive Distanz des Beobachters selbst durchaus fraglich – um eine Metapher zu benutzen: dem Beobachter in der Ferne erscheint es, als könne ein Fluss an jeder Stelle des Flusslaufes eine andere Wendung einschlagen; nur aus der Nähe wird man sich der Gewalt des Wassers bewusst, die diesen Fluss notwendig in eine Richtung zwingt. Jede Traditionswahl folgt einer inneren Logik, die in sich selbstverständlich zu einem hohen Grad gerechtfertigt ist.

⁴³ Siehe die ausführliche Darstellung in Liu Zhaoren (1986).

⁴⁴ Ein ähnlicher Fall liegt mit Zhu Xi vor, dessen Denken ja immer wieder mithilfe seiner sogenannten „(nach Themen) klassifizierten Gespräche“ (*yulei* 語類) (*Zhuzi yulei*) rekonstruiert wird. Lü Zuqians mündliche Äußerungen sind insbesondere im *Lize lunshuo jilu* 麗澤論說集錄 erhalten, ein Werk, das einer seiner Schüler, Lü Qiaonian 呂喬年, herausgegeben hat und das den *Zhuzi yulei* in vieler Hinsicht ähnelt, wenngleich weitaus geringer an Umfang ist (zu dem grundsätzlichen Problem der „klassifizierten Gespräche“ vgl. Daniel K. Gardner (1991)).

⁴⁵ Die Schwierigkeit, die sich der modernen Forschung angesichts der Instabilität der textlichen Überlieferung bieten, hat vor kurzem Hans van Ess in seiner Analyse der Werkausgabe der Cheng-Brüder sehr deutlich aufgezeigt (siehe van Ess (2004)).

⁴⁶ Ein Herausgeberkomitee um Huang Linggeng 黃靈庚 (Zhejiang Shifan daxue) ist zur Zeit mit der Herausgabe einer vollständigen Werkausgabe Lü Zuqians beschäftigt, die aller Voraussicht nach im Jahr 2007 abgeschlossen sein wird (im November 2005 lagen bereits die Bände I, IV und VIII vor, die jedoch noch nicht förmlich veröffentlicht worden

einer Periodisierung von einzelnen Äußerungen Lü Zuqians unternommen, doch müssen diese teilweise tentativ bleiben.

(4) Der politischen Sprache Chinas eignet eine hochgradige Ambivalenz, die mit der Verstrickung in die jeweilige Herrschaftsmacht zu tun hat. Konfuzianisch orientierte Gelehrte suchten stets die Nähe zu dieser Macht, um mit ihrer Hilfe das Reich gestalten zu können; doch bestimmten sie nicht die Regeln der Kommunikation, an der sie teilnahmen.⁴⁷ Der politische Diskurs der Konfuzianer reagiert auf diese Situation mit einer hochgradig codierten Sprache, die direkte Kritik oft vermeidet und sie in einer komplizierten Metaphersprache (über die „Mitte“ (*zhong* 中), den „Edlen“ (*junzi* 君子), den „Weise“ (*shengren* 聖人), die „Mitmenschlichkeit“ (*ren* 仁), etc.) verbirgt. Auch bei Lü Zuqian gibt es Anzeichen, dass er sich nicht vollkommen unverstellt äußern konnte – doch findet sich bei ihm keine Spur einer generellen Hemmung, politische Angelegenheiten zu erörtern – die von James T.C. Liu beschriebene „reticence in writing about political theories“, wie sie dem amerikanischen Sinologen zufolge für weite Teile der Beamenschaft in der Südlichen Songdynastie bestimmend gewesen sein soll, findet sich bei Lü Zuqian so nicht.⁴⁸

sind). Du Haijun 杜海軍 (Guangxi Shifan daxue) ist mit der Abfassung einer neuen, kritischen „Jahreschronik“ beschäftigt; ein Erscheinungsdatum steht jedoch noch nicht fest.

⁴⁷ Am besten bringt dies wohl eine Anekdote zum Ausdruck: auf einem Bankett für Hofbeamte, an dem ein glühender Verfechter der Lehren Zhu Xis, Wei Liaoweng 魏了翁 (1178-1237), teilnahm, bemerkte ein Beamter, dass die Teilnahme an der höfischen Welt wie eine Einladung zu einem feierlichen Bankett sei: die eingeladenen Gäste wären nicht befugt, den allgemeinen Takt zu verletzen oder gar den Gastgeber zu kritisieren. Wei Liaoweng ergriff daraufhin das Wort und insistierte, dass Gäste auf keinen Fall gezwungen werden dürften, einem Gastgeber zu gehorchen, wenn dieser mit seinem Tun die menschlichen Gefühle verletze. Da diese franke Äußerung von Kanzler Shi Miyuan 史彌遠 (1164-1233) überhört worden war, wurde Wei Liaoweng wenig später aus dem Hofdienst entlassen (siehe SS 437:12968, vgl. James T.C. Liu (1993), S. 344).

⁴⁸ Siehe Liu (1993), S. 341. Lü Zuqians Zeitalter war nicht die Ming- oder Qing-Dynastie mit ihrer rigiden Kontrolle der politischen Sphäre; nach der Herrschaft Qin Kuais, der die Gelehrten mit seinen drakonischen Repressionen in beständiger Furcht gehalten hatte, war das Klima unter Xiaozong von einer relativen Offenheit. Selten findet sich deshalb ein direkter Hinweis darauf, dass Lü Zuqian gezwungen war, unter politischem Druck seine wahren Intentionen zu verschleiern. Seine Schüler haben z.B. eine Äußerung Lü Zuqians aufgezeichnet, in der er über die Gefahr spricht, die jede Diskussion über die „Agenda des Reiches“ (*guoshi* 國是) bedeutet (cf. „Menren jilu zashuo yi“, LZLSJL 9:4b; die „Agenda des Reiches“ war als Gesprächsthema am Hof tabu, cf. Yu Yingshi (2003), insbesondere Bd. 1, S. 339 ff.). Ein anderes Mal stellt er lakonisch fest, dass die Bedingungen für wohlmeinende, sachliche Rede in der Öffentlichkeit fünfzig Jahre früher günstiger gewesen seien als in seiner Gegenwart: „Vor fünfzig Jahren sprach man wohlmeinende Worte (*hao hua* 好話) in der Öffentlichkeit, übelmeinende Worte (*bu hao hua* 不好話) im Verborgenen. Fünfzig Jahre später ist es genau umgekehrt.“ („Menren jilu zashuo yi“, LZLSJL 9:3a). Alles in allem spricht nichts dafür, dass er zu einer systema-

(5) Nicht zuletzt ist die politische, kulturelle und intellektuelle Geschichte der Südlichen Song-Dynastie nicht in dem Maße erforscht wie die der Nördlichen Song-Dynastie. Erst in den letzten Jahren ist unser Bild des 12. Jahrhunderts genauer geworden.⁴⁹

Es bedarf einer neuen methodischen Schärfe und einer neuen Tiefe der Analyse, um diesen vielfältigen Problemen gerecht zu werden. Die *Daoxue*-Gemeinschaft ist in vieler Hinsicht ein Beziehungsraum, in dem sich verschiedene Gelehrte miteinander austauschten und an einer einzigen Diskussion teilnahmen. Mehrere Aspekte unterstreichen diese Einsicht: (1) allen Anhängern der Süd-Songzeitlichen *Daoxue*-Gemeinschaft ist die Tendenz gemein, an Vorgänger der Nördlichen Song-Dynastie (bzw. noch frühere Vorgänger) anknüpfend den eigenen Beitrag zum Diskurs der Gemeinschaft zu liefern; das bevorzugte Medium ist in dieser Hinsicht der *Kommentar*; (2) die Entwicklung der *Daoxue*-Gemeinschaft in den Sechziger und Siebziger Jahren ist von Debatten gekennzeichnet, in denen die Beiträge der einzelnen Gelehrten nur richtig interpretiert werden können, wenn sie als Antworten auf zuvor geäußerte Positionen verstanden werden; es ist m.a.W. ein genuines Kommunikationsgeschehen, was sich in den Sechziger und Siebziger Jahren zwischen den Freunden und Bekannten Zhu Xis abspielt (in dem *Briefwechsel* der verschiedenen Akteure eine besondere Bedeutung zukommt); (3) außerdem findet die Lehrtätigkeit der Gelehrten nicht in einer Sphäre der „interesselosen“ Kommunikation statt, sondern vollzieht sich in einem halböffentlichen Raum, in dem der Hof immer als Bezugsgröße präsent ist; die Lehrtätigkeit geschieht vor Schülern, muss also immer wieder anknüpfen an bereits vollzogene Erkenntnisse und ist genau deshalb oft kumulativ, bzw. im Detail unvollständig (das Medium sind in diesem Falle die „aufgezeichneten Gespräche“ *yulu* 語錄).

Das Denken der *Daoxue*-Gemeinschaft ist aus diesem Grund viel stärker (1) *diskursiv-dialogisch*,⁵⁰ als (2) Erscheinung eines sich

tischen Verschlüsselung seiner Gedanken gezwungen war – damit ist das berühmte Misstrauen Leo Strauss' in unserem Falle kaum zu rechtfertigen (siehe Leo Strauss (1952)).

⁴⁹ Für eine Übersicht über den Forschungsstand vgl. den Artikel von Huang K'uan-ch'ung (Huang Kuanchong 黃寬重), Huang K'uan-ch'ung (1995).

⁵⁰ Diese methodische Forderung hat Hoyt C. Tillman vor mehr als einem Jahrzehnt erhoben (siehe Tillman (1992b), S. 468 f.).

insbesondere *mündlich* vollziehenden Denkens⁵¹ und als (3) primär *personaler* Diskurs (als Debatte zwischen Personen) zu interpretieren,⁵² als dies in der Vergangenheit geschehen ist. Der Charakter der Gemeinschaft spielt in allen diesen drei Punkten eine entscheidende Rolle. Sie bedingt auch, dass Auseinandersetzungen *intellektueller* Natur oft sehr schnell zu *politischen* Auseinandersetzungen werden (und sich dann mit Spannung, bzw. „*Intensität*“ aufladen).⁵³

Darüber hinaus wird in der vorliegenden Untersuchung auf die politische Kultur geachtet werden müssen, von der die *Daoxue*-Gemeinschaft ein Teil ist. Eine Besonderheit songzeitlicher Geistesgeschichte ist die überaus enge Verzahnung zwischen Politik und Exegese, die natürlich auch in früheren Dynastien bestanden hatte, die jedoch nach 960 mit dem System der staatlichen Prüfungen eine neue Dimension erhalten hat: zum ersten Mal wurde die Elite systematisch mithilfe von Prüfungen rekrutiert, in denen die Exegese von als kanonisch betrachteten Schriften betrieben wurde.⁵⁴ Der Kaiser formierte damit in gewisser Weise seine Beamtschaft nach seinem ideologischen Gutdünken. Deshalb stand jede intellektuelle Bewegung in der Songdynastie in einer besonders engen Beziehung zum Kaiser und zur imperialen Ideologie. Kaiser wurden in der Geschichte immer „fabriziert“ (Peter Burke), d.h. indem sie ihre Macht auf die Eliten projizierten, wurden sie umgekehrt gleichzeitig von diesen ideologisch

⁵¹ Die westliche Forschung hat der Frage der Oralität in der *Daoxue*-Gemeinschaft bisher kaum Beachtung geschenkt. Soweit ich sehe, beschäftigt sich nur eine einzige Dissertation aus diesem Blickwinkel mit einem Anhänger der Gemeinschaft (siehe Robert Joseph Mahony (1986)). Der Fokus dieser Dissertation liegt jedoch auf der Methodik der Erziehung und Fragen von schriftlicher und mündlicher Kommunikation (insbesondere *ibid.*, S. 113 ff.); es fehlt eine methodische Reflexion darauf, inwie weit die Oralität selbst das Denken Lu Jiuyuan imprägniert und seine Tiefenstruktur festlegt.

⁵² Die Bedeutung der eigentümlich personalen Färbung eines Denkers, der sich anheischig macht, Ideen zu transponieren, kann in China nicht hoch genug eingeschätzt werden. So wie die mythische Person des Konfuzius spätere Jahrhunderte überschattet, steht die imaginäre „Person“ Zhu Xis über den folgenden Jahrhunderten. Es bedarf deshalb eigentlich zweier Schritte: der Reflexion auf die Person, die bestimmte Ideen vorträgt (ihre Affirmation) und einer Reflexion auf ihre vielfältigen Lehrer-Schüler-, Beziehungs- und Verwandtschaftsnetze mit anderen Personen (also ihre Negation). Nur so können die Atmosphären sichtbar gemacht werden, die die jeweiligen Ideen umgeben.

⁵³ Dieser Punkt ist umso wichtiger, als die Geschichtsschreibung der *Daoxue*-Gemeinschaft zu simplifizierenden, moralisch erzählten Narrativen neigt: Zhu Ruixi 朱瑞熙 hat in seiner Analyse einer *cause célèbre* der *Daoxue*-Historiographie, des Konflikts zwischen Zhu Xi und Tang Zhongyou 唐仲友, unmissverständlich klargestellt, dass es sich bei dem Zusammenstoß der beiden um eine gängige Debatte handelte, die in diesem Fall jedoch eskaliert ist und nachträglich ideologisch aufgeladen wurde (siehe Zhu Ruixi (1989), S. 49).

⁵⁴ Siehe John Chaffee (1995), insbesondere S. 95-115.

konstruiert.⁵⁵ Die Beziehung zwischen Kaiser und Gentry scheint in der Songdynastie jedoch besonders eng. Der songzeitliche Hof war kaum noch bereit, Eremiten zu tolerieren, die in der chinesischen Geschichte immer eine wichtige Rolle gespielt haben und die als das „Außen“ jeder Gesellschaft lange Zeit toleriert, ja geschätzt worden sind – dies dürfte ein weiteres sprechendes Indiz dafür sein, wie tief die Sphäre des Politischen alle Lebensbereiche durchdrang.⁵⁶ Wenn innerhalb der *Daoxue*-Gemeinschaft eine Diskussion philosophischer Themen erfolgte, muss immer die Frage gestellt werden, ob diese nicht zugleich auch auf Reizungen durch die sie umgebende politische Kultur reagierte.

0.6 Forschungsstand

Wie bereits bemerkt kann sich die Forschung zur Person Lü Zuqians in keiner Weise mit der zu Zhu Xi messen. Die vormoderne Beschäftigung mit Lü Zuqian ist bescheiden, verglichen mit der Akribie, die Dutzende von Gelehrten generationen Personen wie Zhu Xi oder Lu Jiuyuan 陸九淵 (1139-1193) gewidmet haben.⁵⁷ Die erste moderne Werkausgabe ist erst jetzt in Vorbereitung. Die erste, ausschließlich dem Werk Lü Zuqians gewidmete überregionale Konferenz fand im November 2005 in Jinhua und Wuyi 武義 (beide Provinz Zhejiang) statt.

Die Forschung in Festlandchina hat einige wertvolle Beiträge geliefert. Eine erste, zwar marxistisch inspirierte, aber durchaus kritische Biographie ist im Jahr 1992 erschienen.⁵⁸ Xu Ruzong 徐儒宗 hat vor

⁵⁵ Siehe Peter Burke (1992). Peter Burke hat hier aus der Analyse visueller Zeugnisse die ideologische Existenz des Louis XIV. dargestellt. Eine systematische Analyse der Ideologie, der Selbstbeschreibung und -darstellung der songzeitlichen Kaiser gibt es für die Song-Dynastie nicht. Peter Bol hat zwar einen ersten Versuch in diese Richtung unternommen mit seiner Analyse der Herrscherideologie Huizongs (siehe Peter K. Bol (2001b)); doch fehlt ein umfassendes Werk, das mit Pamela Crossleys diesbezüglichen Forschungen über die Qing-Dynastie zu vergleichen wäre (siehe Pamela Crossley (1999)).

⁵⁶ Siehe Tze-ki Hon (2005), S. 60 f., vgl. Tze-ki Hon (2000).

⁵⁷ Siehe insbesondere *Song Yuan xue'an*, SYXA 51:1652-79. Zur vormodernen Forschung zu der Person und dem Denken Zhu Xis siehe die von Lin Ch'ing-chang 林慶彰 herausgegebene Bibliographie, Lin Ch'ing-chang (1992) (diese Bibliographie bietet nicht nur einen Überblick über den chinesischsprachigen *state of the field*, sondern stellt auch, wenngleich nicht vollständig, Arbeiten in japanischer und koreanischer Sprache, sowie in westlichen Sprachen zusammen), sowie die von Wu Zhanliang 吳展良 vor kurzem publizierte Bibliographie, die bis ins Jahr 2002 reicht (siehe Wu Zhanliang (2005)). Ergänzend kann außerdem herangezogen werden eine ähnliche Bibliographie aus der Volksrepublik, siehe Wu Yining (1990).

⁵⁸ Siehe Pan Fu'en (1992), vgl. die früher erschienene und in vieler Hinsicht identische

kurzem (2005) eine neue Biographie Lüs vorgelegt, in der er ein umfassendes Bild von Lüs Biographie zeichnet und darüber hinaus einige kenntnisreiche Interpretationen und neue Periodisierungsvorschläge vorbringt.⁵⁹ Darüber hinaus ist in den letzten zwei Jahrzehnten eine ganze Reihe von Einzelartikeln, bzw. Einzelstudien erschienen, die sich mit Fragen des Denkens Lü Zuqians beschäftigen; Schwerpunkte sind seine Literaturtheorie, sein Engagement in der „Bewegung für das klassische Schrifttum“ (*guwen* 古文) und andere.⁶⁰ In Taiwan findet sich eine ähnliche, wenn nicht sogar größere Zahl von Einzelartikeln;⁶¹ insbesondere Lü Zuqians Historiographie⁶² und seine Exegese des *Buchs der Lieder* (*Shijing* 詩經) haben das Interesse erweckt.⁶³ Größere Interpretationsschemata gibt es nicht für Lü Zuqian: er fällt zumeist durch das Kategoriennetz der Forschung. Es sollte erwähnt werden, dass die „neokonfuzianisch“ inspirierte Forschung (also Gelehrte wie Feng Yu-lan, Mou Zongsan, Qian Mu, Liu Shuxian und andere) vollständig an der Person Lü Zuqians vorbeigegangen sind.⁶⁴ Auch Studien über das politische Denken innerhalb der *Daoxue*-Gemeinschaft sind äußerst selten unternommen worden.⁶⁵

In der japanischen Forschung sind die *Zhu Xi studies* ein Forschungsgebiet, das schon seit Jahrhunderten in großer Blüte steht; dementsprechend unüberschaubar ist die Forschungsliteratur.⁶⁶ Ein

Fassung Pan Fu'en (1984).

⁵⁹ Siehe Xu Ruzong (2005).

⁶⁰ Auf dem Festland gibt es eine große Zahl von Einzelartikeln zu Lü Zuqian, z.B.: Bu Jinzhi (1983), Dong Ping (1991), Cheng Guangsheng (1996), Li Zhijian (1997), Feng Chunsheng (2002), Huang Linggeng (2003), Cheng Meihua (2003), Jiang Ping (2004), u.a. Besonders zu empfehlen ist die literaturwissenschaftlich ausgerichtete Studie Du Haijun (2003).

⁶¹ Zur Erforschung der songzeitlichen Geistesgeschichte siehe die Auswahlbibliographie von Feng Xiaoting 馮曉庭 (Feng Xiaoting (2002)).

⁶² Die früheste Einzelstudie zu Lü Zuqian ist wahrscheinlich Hu Changzhi (1973). Daneben steht die philologisch sehr sorgfältige Studie von Liu Zhaoren 劉昭仁 (Liu Zhaoren (1986). Vgl. außerdem etwa Lin Jianxun (1991) und Gao Kunyuan (2001).

⁶³ Siehe etwa Lai Yanyuan (1984), sowie Guo Lijuan (1994) und Hong Chunyin (1995).

⁶⁴ Siehe Feng Youlan (2000), Mou Zongsan (1968-69), Qian Mu (1971) und Liu Shuxian (1995).

⁶⁵ Es gibt m.W. nur eine einzige systematisch angelegte Studie zum politischen Denken in der Song-Dynastie, das ist Wang Yunwu (1969). Zwei bekannte Gesamtdarstellungen zum politischen Denken Chinas enthalten einige höchst informative und auch durchaus detaillierte Einsichten, nämlich Tao Xisheng (1963) und Xiao Gongquan (1968). Darüber hinaus sind Beiträge zum politischen Denken in der Song-Dynastie äußerst spärlich; es gibt nur einzelne Ausnahmen wie etwa Song Xi (1978) oder Zeng Chunhai (1993).

⁶⁶ Eine Zusammenfassung der japanischen Forschung bieten zwei Bibliographien, Hirotsume Jinsei (1964) und "Sō-Mingaku kenkyū bunkan mokuroku" 宋明學研究文獻目錄, in: *Yōmeigaku benran* 陽明學便覽, *Yōmeigaku taikai* 陽明學大系 12, Tokyo: Meitoku shup-

bemerkenswerter Zug der japanischen Forschung ist, dass sich schon vor vielen Jahrzehnten die Aufmerksamkeit auf die Bedeutung der *Daoxue* als Gemeinschaft und ihre historische und politische Funktion gerichtet hat; auch das politische Denken Zhu Xis hat so das Interesse auf sich ziehen können.⁶⁷ Im Zuge dieser Entwicklung sind auch einige neuere Arbeiten zu Lü Zuqian entstanden; insbesondere die Forschung von Ichiki Tsuyuhiko 市來津由彦 ist hier zu nennen;⁶⁸ doch eine wirklich systematische Studie zum Denken des Lü Zuqian fehlt bislang.

Die amerikanische Forschung bestimmt in vieler Hinsicht die Forschungslogik der westlichen Sinologie. Die gegenwärtige Forschung zur *Daoxue*-Gemeinschaft ist dort stark von historischen oder sozialwissenschaftlichen Methoden geprägt. Sie hat in den letzten Jahrzehnten zahllose neue Forschungsperspektiven aufgeschlossen. Dennoch sind Beiträge über das politische Denken innerhalb der *Daoxue*-Gemeinschaft eher spärlich geblieben;⁶⁹ wichtiger ist das Verständnis der spekulativ-theoretischen Seite der *Daoxue*-Denker gewesen – hier sind die Positionen Wm. Theodore de Barys, Thomas Metzgers und auch James T.C. Lius einflussreich gewesen.⁷⁰ Hoyt C. Tillman hat die Schule um Wm. Theodore de Bary grundsätzlich in Frage gestellt, als er schrieb:

„Speculative philosophy about principle or patterns in Heaven and Earth has probably loomed too large as our paramount category for the thought of Chu Hsi and his contemporaries.“⁷¹

Tillmans zahllose, zumeist auf die historische und ideologiegeschichtliche Entwicklung der *Daoxue*-Gemeinschaft fokussierten Beiträge sind von größter Bedeutung für den heutigen Kenntnisstand dieser Gemeinschaft. Peter Bol, Yu Yingshi und, in der deutschen Sinologie, Hans van Ess und Achim Mittag haben in dieser

pansha, 1974, S. 364-289 (diese Bibliographie enthält neben japanischen auch chinesische Arbeiten).

⁶⁷ Siehe etwa Ogata Ken'ichi (1996), Kojima Tsuyoshi (2002) und Azuma Jūji (2002).

⁶⁸ Siehe Ichiki Tsuyuhiko (2002). In diesem Buch beschäftigt sich Ichiki ausführlich mit der Beziehung Zhu Xis und Lü Zuqians, sowie der Lehrtätigkeit des letzteren.

⁶⁹ Soweit ich sehe, liegt nur eine westliche Studie hierzu vor, nämlich Schirokauer (1978). Für eine allgemeine Darstellung vgl. de Bary (1975) und (1983).

⁷⁰ Siehe William Theodore de Bary (1981), Thomas A. Metzger (1977) und James T. C. Liu (1988).

⁷¹ Tillman (1992b), S. 470.

Perspektive weiter geforscht.⁷² Doch hat diese Forschung kaum je die Person Lü Zuqians oder aber das Problem der politischen Reflexion berührt. Der 1993 von Conrad Schirokauer und Robert P. Hymes geäußerte Befund, Gestalten wie Lü Zuqian oder Chen Fuliang 陳傅良 (1137-1203) „cry out for systematic inquiry“, bleibt bis heute gültig.⁷³

⁷² Siehe insbesondere die neueren Arbeiten zur südsongzeitlichen *Daoxue*-Gemeinschaft von Peter K. Bol, etwa Bol (2001b) oder Bol (2002), Yu Yingshi (2003), sowie Hans van Ess (2003), bzw. (2004a), und Achim Mittag (1996). Peter Bol hat die schärfste Kritik an diesem Buch vorgebracht und die von ihm vertretene These einer Lokalisierung der Gentry gegen Yu Yingshi verteidigt (siehe seinen Aufsatz Bol (2004)).

⁷³ Siehe Hymes/Schirokauer (1993), S. 21. Ich sehe nur einen einzigen Artikel von 1989 in einer westlichen Sprache über Lü Zuqians und Zhu Xis *Shijing*-Exegese, cf. Wong Siu-Kit und Lee Kar Shui (1989). Hoyt C. Tillman hat zweifellos zahllose Einsichten über das Werk Lü Zuqians formuliert; doch widmet auch er sich der Person Lüs immer nur in seiner Abgrenzung von Zhu Xi; sein Hauptinteresse gilt mit anderen Worten immer Zhu Xi (siehe Tillman (2003)).

Erstes Kapitel:

Lü Zuqians Charakter und Methode

„Characters are the masks worn by moral philosophies.“ (Alasdair MacIntyre)⁷⁴

1.1 Einleitung

„Le style, c'est de l'homme même.“ Dieses Wort des Grafen von Buffon könnte mit Bezug auf das chinesische Denken so gefasst werden: „La pensée, c'est de l'homme même.“⁷⁵ Charakter und Denken eines Menschen sind nicht nur in der Selbstbeschreibung chinesischer Autoren oft aufs Engste miteinander verknüpft: auch in der Rekonstruktion der Dokumente eines Denkers zeigt sich, dass der Charakter und das Menschsein unmittelbar in die denkerische Verhandlungsform eingeflossen sind. Für die Anhänger der *Daoxue*-Tradition gilt dies noch einmal in besonderer Weise, da doch hier die Idee, dass sich der „rechte Weg“ (*dao* 道) in dem einzelnen Menschen manifestiere, dass der Mensch nach einer größtmöglichen *Repräsentation*, ja *Inkorporation* ethischer Werte streben müsse, radikal ins Zentrum gerückt worden ist – und dies heißt auch, dass die Bewertung des Denkens eines Menschen immer wieder direkt mit der Bewertung seines Charakters kurzgeschaltet wurde.⁷⁶ Mutatis mutandis fehlt weitgehend so etwas wie die Idee eines reinen Denkens; damit fehlt aber auch die Idee, dass das Denken einer strikten, äußerlich und *unpersönlich* beschreibbaren Methode (z.B. den „Regularien“ eines Descartes) folgen könne. Es werden keine einschränkenden Regeln aufgestellt, aus sich selbst (oder aus einer abstrakten Vernunft) heraus begründet und dann im Vollzug strikt befolgt.⁷⁷ Andererseits heißt dies natürlich nicht, dass es nicht evidente

⁷⁴ Siehe A. MacIntyre (1981), S. 27

⁷⁵ Georges-Louis Leclerc, Graf von Buffon (1707-1788), „Discours sur le style“.

⁷⁶ Was in der Geschichte der *Daoxue*-Gemeinschaft eine weitere, nicht zu vernachlässigende Konsequenz hat: die intellektuelle Auseinandersetzung wurde oft zu einer politischen, die Wahl eines Gegners in philosophischen Fragen bedeutete oft auch die Wahl eines Gegners *in rebus politicis* (vgl. Yu Yingshi (2003), Bd. 2, S. 155 f.).

⁷⁷ Mou Zongsan hat den „flottierenden“ Charakter der Begriffssprache Zhu Xis anschau-

Vorgaben und Strukturen gegeben habe. Diesen müssen wir uns im folgenden Kapitel zuwenden, in dem ein Porträt des Charakters und Denkens Lü Zuqians erstellt werden soll.⁷⁸ Insbesondere sollen dabei folgende Fragen die Untersuchung leiten: Wie lässt sich seine intellektuelle Methode beschreiben? Hat sein Denken eine Entwicklung vollzogen? Und wenn, in welche Richtung ging diese Entwicklung? Gab es vielleicht Brüche in Lü Zuqians denkerischem Entwicklungsgang? Und wie gestaltete sich – vor dem Hintergrund seiner methodischen Haltung – sein Verhältnis zu zeitgenössischen Gelehrten?

1.2 Charakter und intellektueller Habitus

Es fällt schwer, sich Lü Zuqian als einen glücklichen Menschen vorzustellen. Sein Biographie ist von zahllosen Schicksalsschlägen gezeichnet: obwohl er keine fünfzig Jahre alt wurde, sah er zahllose seiner Lehrer und Freunde (und seine drei Ehefrauen) vor ihm sterben.⁷⁹ Er starb darüber hinaus zu früh, als dass er sämtliche seiner sich selbst gesetzten Ziele hätte erreichen können. In seinen Briefen wird Lü Zuqian sichtbar als ein in hohem Maße angespannter Mensch, der von einer verzehrenden Arbeitswut ist, gleichzeitig aber (insbesondere in frühen Jahren) nicht frei und in sich gefestigt, sondern unsicher und in einer gewissen Weise gehemmt: „Ich bin einfach und wenig wortgewandt“, schreibt er im Jahr 1180 in seinem Nekrolog auf seinen Freund Zhang Shi 張栻 (1133-1180), „bei gesellschaftlichen Anlässen und im Verkehr mit anderen Menschen kann meine Zunge oft nicht hervorbringen, was mein Herz äußern will.“⁸⁰ Ihm eignete – trotz seiner langjährigen Tätigkeit als Beamter im Dienste des Hofes, bzw. als berühmter Lehrer, quasi als „Repetitor“ für die Vorbereitung der staatlichen Prüfungen – eine gewisse Introvertiertheit und Unsicherheit im Verkehr mit seiner Umwelt. Er sprach außerdem offensichtlich ein schwer verständliches Chinesisch –

lich beschrieben (siehe Mou Zongsan (1968-69), Bd. 3, S. 64 f.); dies impliziert natürlich nicht, dass Zhu Xi ein *unklarer* Denker gewesen sei.

⁷⁸ Es ist unmöglich, im Rahmen dieser Studie ein umfassendes Porträt Lü Zuqians zu zeichnen: bewusst wird hier nur – unter formalen Gesichtspunkten – der philosophisch-politische Gehalt seines Denkens konturiert, nicht aber seine Einsätze und Durchgriffe auf anderen Feldern des Wissens: der Geschichtsschreibung, der Exegese der kanonischen Texte wie dem *Yijing*, dem *Shijing* oder dem *Shujing*, oder der Literaturtheorie.

⁷⁹ So starb etwa sein Lehrer Wang Yingchen vor ihm (1176), genauso wie seine etwa gleichaltrigen Freunde Lu Jiuling 陸九齡 (1180) und Zhang Shi (1180).

⁸⁰ „Ji Zhang Jingzhou wen“, DLLTSwenJ 8:7b.

wahrscheinlich den Lokaldialekt von Wu 婺 (d.i. Jinhua, Provinz Zhejiang) –, seine Worte müssen damit für viele seiner Zeitgenossen nur schwer verständlich gewesen sein.⁸¹ Sein Temperament scheint in seiner Kindheit von einer gewissen Ungehobeltheit gewesen zu sein;⁸² in späteren Jahren wird von Zeitgenossen jedoch immer wieder seine Ausgeglichenheit und seine innere Ruhe hervorgehoben: so erwähnt Lu Jiuyuan in seinem Nekrolog auf den Denker, wie sich dessen Ruhe wohltuend auf seine eigene „ungestüme Gedankenlosigkeit und Unausgegorenheit“ (*cuxin fuqi* 羸心浮氣) ausgewirkt habe.⁸³ Huang Zongxi 黃宗羲 (1610-1695) bezeichnet als das hervorstechende Merkmal Lü Zuqians ein „sachliches Gemüt und ein ruhiges, leichtes Wesen“ (*pingxin yiqi* 平心易氣); dies hebt ihn deutlich ab von den aggressiveren Charakteren (und philosophischen Lehren) eines Lu Jiuyuan oder Zhu Xi, die jedoch für die Zukunft der *Daoxue*-Gemeinschaft entscheidender sein sollten.⁸⁴ Es ist nicht klar, ob dieses „sachliche Gemüt“ vielleicht nicht nur das nach außen gekehrte soziale Gesicht Lü Zuqians war, das seine inneren Konflikte verbarg. In diesem „Gemüt“ dürfte sich jedoch zweifellos eine gewisse Gesetztheit ausdrücken, die er als Sohn einer berühmten und seit mehr als einem Jahrhundert am Hof etablierten Familie besaß – anders als ein *homo novus* wie Zhu Xi. In der späteren *Daoxue*-Historiographie ist seine Person deshalb von Bedeutung, weil er den Kontakt zwischen so ungleichartigen Gelehrten wie Zhu Xi, Lu Jiuyuan oder Chen Liang zu vermitteln verstand – dies vermochte er sicher nur aufgrund eines relativ harmonischen Naturells.

Zhu Xi verdanken wir eine Äußerung, die Licht wirft auf einen wesentlichen Zug in Lü Zuqians Charakter:

⁸¹ Davon zeugt eine Äußerung Zhu Xis, siehe ZZYL 95:2458. Man vergleiche damit Lu Jiuyuan, der am Hof als parlierender Vielredner glänzte und sich auf diese Weise um Kopf und Kragen redete (Yu Yingshi (2003), Bd. 2, S. 117).

⁸² In den *Annalen der Songdynastie* (*Songshi* 宋史) ist die Anekdote überliefert, dass Lüs unbeherrschtes Temperament sich erst nach der Lektüre einer Passage aus dem *Lunyu* verbessert habe (SS 434:12874).

⁸³ „Ji Lü Bogong wen“, XSQJ 26:1a f.

⁸⁴ „Song Yuan xue’an xulu“, SYXA shou juan, S. 10, vgl. Quan Zuwang’s identischen Kommentar (SXYA 51:1652).

伯恭少時被人說他不曉事，故其論事多指出人之情偽，云：「我亦知得此。」有此意思不好。

„Weil Bogong (d.i. Lü Zuqian) in seiner Kindheit oft vorgehalten wurde, er verstünde nichts, weisen seine Erörterungen von Problemen oft die wahren und falschen Facetten der (beteiligten) Akteure auf; er sagte (dann): ‚Auch das habe ich in Erfahrung bringen können!‘ Es ist nicht gut, wenn jemand so denkt.“⁸⁵

Zhu Xis Äußerungen über Zeitgenossen eignet oft ein böswilliger Unterton; dennoch spricht viel dafür, dass diese Äußerung einen wahren Kern besitzt. Dass Lü Zuqian als Mitglied einer Familie, die mit politischen und literarischen Talenten gesegnet war, bereits in seiner Kindheit unter einem beständigen Zwang zur Selbstrechtfertigung stand, ist mehr als wahrscheinlich. Es könnte durchaus sein, dass dieser psychische Druck ein Grund für sein Interesse an den „wahren und falschen Facetten“ (*qing wei* 情偽), mit anderen Worten: an sämtlichen, auch den zwielichtigen Seiten eines Charakters, gewesen ist – erschloss sich Lü Zuqian diese Charakterwirklichkeit doch insbesondere in der Analyse der inneren Handlungsmotive historischer Persönlichkeiten (wie z.B. in Lü Zuqians *Weitgefaßten Erörterungen des Herrn Donglai* (zum *Zuozhuan*), dem *Donglai boyi* 東萊博議). Aus Zhu Xis Blickwinkel musste eine solche Haltung als ein Hang zur Viel-, ja Besserwisserei erscheinen, den er unangemessen fand.⁸⁶

In verschiedenen Werken zeigt sich Lü Zuqians Hang zum enzyklopädischen Wissen: in den *Erklärungen zum Zuozhuan* (*Zuoshi zhuan* 左氏傳說), in der *Chronik wichtiger Ereignisse* (*Dashi ji* 大事記), in den *Zusätzlichen Erklärungen zum Zuozhuan* (*Zuoshi zhuan xushuo* 左氏傳續說) oder insbesondere auch in dem Werk *Einrichtungen aller Epochen*,

⁸⁵ ZZYL 122:2953.

⁸⁶ Zhu Xi nennt diese Haltung Lüs auch einmal das „Alles Einschließen(wollen)“ (*wu bu baoluo* 無不包羅, ZZYL 122:2950). An anderer Stelle spricht er in offensichtlich diffamierender Absicht davon, dass sich Lü Zuqian vor allem für „die beschämenden Lehren“ (*renchi zhi shuo* 忍恥之說) interessiert habe (ZZYL 122:2953). Zhu Xi erklärt dies interessanterweise mit einem Hinweis auf Lü Zuqians schwache körperliche Konstitution. Lü Zuqian habe – heisst es dort weiter – kaum Interesse an historischen Heldentaten gehabt und sei sogar der Meinung gewesen, dass Zhang Xun 張巡 (Tang-Dynastie) besser daran getan hätte, den Heldentod zu vermeiden (Zhang Xun starb bei Verteidigung der Stadt Huiyang 睢陽 gegen An Lushan im Jahr 757 n. Chr., sein heroischer Tod ist seither vielgerühmt worden; siehe z.B. ZZTJ 220:7027, 7045 und insbesondere Sima Guangs Bewertung in ZZTJ 220:7050 f.). M.W. gibt es keine Stelle in den vorhandenen Schriften Lü Zuqians, in der er eine solche Aussage über Zhang Xun trifft.

ausführlich erklärt (*Lidai zhidu xiangshuo* 歷代制度詳說), einer regelrechten „Enzyklopädie des institutionellen Wissens“. Das Vorhandensein einer reichen schriftlichen Überlieferung in der Familie Lü war zweifellos eine Voraussetzung für dieses Interesse.⁸⁷ Lü Zuqian schätzte die Bewegung für „das klassische Schrifttum“ (*guwen* 古文) genauso wie die Schriften der Cheng-Brüder, schätzte das *Zuozhuan* und das *Shijing*; er lobte Wang Anshi, Su Dongpo 蘇東坡 (1036-1101) und buddhistische Lehren, genauso wie die Lehren der Cheng-Brüder – anders als im 11. Jahrhundert war eine solche intellektuelle Neugier in den Sechziger und Siebziger Jahren keineswegs mehr selbstverständlich.⁸⁸ Immer wieder zeigt sich ein irritierend unkonventioneller Geist, so wenn Lü schreibt, Sima Qian 司馬遷 (ca. 145-86 v. Chr.) würde an „Selbstzucht“ (*keji* 克己) Dong Zhongshu 董仲舒 (ca. 195-115 v. Chr.) und Zhuangzi 莊子 (ca. 365-280 v. Chr.) würde Xunzi 荀子 (ca. 310-215 v. Chr.) übertreffen – obwohl doch die Idee der „Selbstzucht“ bei den Cheng-Brüdern einen moralischen, die Unterdrückung privater Neigungen einfordernden Gehalt besaß, die kaum auf Figuren wie Sima Qian oder Zhuangzi anwendbar scheint.⁸⁹ Seine offensichtlich sehr weitgehende Vertrautheit mit den Schriften Xunzis – ein Denker, der in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts kaum noch ein Echo unter den auf Mengzi fixierten, „neokonfuzianischen“ Gelehrten fand – belegt prismatisch die grundsätzliche Offenheit von Lüs intellektuellem Horizont.⁹⁰ Aus diesem Grund erscheint es unmöglich, sein Denken auf den Einfluss eines einzelnen Lehrers zurückzuführen.⁹¹ Wie er die Vielzahl von

⁸⁷ Dieser Umstand wird in der chinesischen Forschung oft mit der Wendung bezeichnet, Lü habe die „Überlieferung der kanonischen Schriften und der Dokumente der Zentralebene (des Zentrums der chinesischen Kultur)“ *zhongyuan wenxian zhi zhuan* 中原文獻之傳 besessen (vgl. dazu Tillman (1992a), S. 86 ff.; Du Haijun (2003), S. 19-32, und Liu Zhaoren (1986), S. 78 ff.).

⁸⁸ Siehe Du Haijun (2003), S. 154 ff., 215 ff., und Lin Sufen (1995); vgl. darüberhinaus Pan Fu'en (1992), S. 415 ff. Zur *Guwen*-Bewegung siehe z.B. Peter Bol (1992), S. 22-27, 162 ff.

⁸⁹ „Jihai qiu suo ji“, DLLTSwaij 5:26b. Für *ke ji* siehe z.B. *Jinsi lu* V:3, V:14, passim.

⁹⁰ So bemerkt er einmal, dass er sich „nebenbei“ an eine Passage Xunzis „erinnert habe“ (*ou ji* 偶記) (siehe den dritten Brief an Chen Liang, DLLTSwaij 5:15b); vgl. auch eine weitere Referenz auf Xunzi („Menren jilu Yishuo“, LZLSJL 1:7a ff.) oder die Verwendung der Formel von der „Wirksamkeit der Konfuzianer“ (*ru xiao* 儒效) aus dem Xunzi (siehe den 45. Brief an Zhu Xi, DLLTSbiej 8:9a; vgl. auch die Parallelstelle in DLLTSwaij 5:14b). Einmal stimmt Lü Zuqian sogar dessen Menschenbild zu („Menren jilu Mengzi shuo“, LZLSJL 7:6b). Solche und ähnliche Passagen belegen, dass Lü Zuqian das Werk Xunzis gut gekannt haben muss, auch wenn er – wie in seinem Zeitalter üblich – nur selten direkt auf ihn referiert (zum Einfluss Xunzis auf die songzeitliche *Daoxue* vgl. Han Demin (2001) S. 505 ff., Tillman (1994), S. 15 f.).

⁹¹ Die bisherige Forschung hat nur ein recht vages Bild der drei Männer, die traditionell als Lehrer Lü Zuqians geführt werden, zeichnen können: Lin Zhiqi 林之奇 (1112-1176),

Traditionssträngen in einem einzigen denkerischen Entwurf ordnen würde, sollte die eigentliche Herausforderung Lü Zuqians darstellen.

1.3 Lü Zuqians Methode im Detail

Im Folgenden soll Lü Zuqians Methode (um nicht zu sagen: sein Methodenbewusstsein) unter den folgenden Aspekten genauer beleuchtet werden: (1) seiner Ablehnung einer allzu weitgehenden Ausdifferenzierung auf konzeptioneller Ebene, (2) einem Hang zu einer offenen, „liberalen“ Argumentation, (3) einer Tendenz zur intensiven Kontextualisierung, und (4) der Betonung der Dimension des Praktischen.

1.31 Die Ablehnung einer allzu großen Ausdifferenzierung auf konzeptioneller Ebene.

Immer wieder bringt Lü Zuqian zum Ausdruck, dass er bei der Exegese der kanonischen Schriften nicht daran interessiert war, Konzepte allzu strikt voneinander abzugrenzen. Dies bedeutet nicht, dass er nicht nach einer klaren und eindeutigen Beschreibung gedanklicher Probleme gestrebt hätte; doch hielt er dafür, dass die mannigfaltigen Konnotationen eines Konzeptes und die von ihm eröffneten Perspektiven nicht zergliedert werden dürften. Wie eine Analyse seines Briefwechsels mit Zhu Xi zeigt, führte diese methodische Haltung dazu, dass er die Behandlung des Kernvokabulars der *Daoxue*-Tradition durch letzteren oft nicht billigte. In der brieflich geführten Diskussion über Zhu Xis Kommentar zu Zhou Dunyis kurzem Text „Erklärung der *Taiji*-Tafel“ („*Taijitu shuo*“ 太極圖說) bringt es Lü Zuqian im Jahr 1170 einmal so auf den Punkt: Zhu Xis Vorgehen in seinem Kommentar – die Unterteilung des zu kommentierenden Textes in einzelne Abschnitte, die in ein hierarchisches Verhältnis zueinander gebracht und dann Schritt für Schritt ausgelegt werden –, resultiere in der „Krankheit des gewaltsamen Zerteilens“ (*fenjie zhi bing* 分截之病), bzw. einer „Krankheit einer allzu

ein Schüler Lü Benzhongs, zeichnet sich durch eine strikte moralische Lehre aus (SS 433:12861 f.; vgl. Pan Fu'en (1992), S. 18 f.). Wang Yingchen 汪應辰 (1119-1176) hat Lü Zuqian offenbar vor allem durch seine tagespolitischen Forderungen – eine bedingungslose anti-Dschurdschen Haltung, das praktisch-reformerische Engagement – beeinflusst (Pan Fu'en (1992), S. 19; SS 387:11876-82). Hu Xian 胡憲 (1082-1162), ein Mitglied der bekannten Hu-Familie, bei dem sowohl Lü Zuqian, als auch Zhu Xi in die Lehre gegangen sind, fällt vor allem durch seine buddhistischen Neigungen auf (SS 459:13463 ff., vgl. Pan Fu'en (1992), S. 20 f., Hans van Ess (2003a), S. 11 ff., 232-34).

genauen Beschreibung“ (*xingrong tai guo zhi bing* 形容太過之病).⁹² Lü Zuqian billigt anders gesagt nicht den „analytisch“ ausgerichteten Umgang mit den aus der Tradition überkommenen Konzepten, sondern strebt offenbar einen eher „synthetisierenden“ Umgang mit dem Text, bzw. den darin enthaltenen Konzepten an. Insofern steht sein Denken dem des Cheng Hao nahe, der in Schriften wie dem berühmten „Brief über die Sammlung des Wesens“ („Dingxingshu“ 定性書) auf eine intuitive Einsicht in den gedanklichen Kern einzelner Konzepte setzt – und eben nicht die verschiedenen Konzepte scharf voneinander abgrenzt, wie es typisch für Cheng Yis (und später Zhu Xis) Denkbewegung ist.⁹³ Folglich hat Lü Zuqian in seinen verschiedenen Bemerkungen zu der „Erklärung der *Taiji*-Tafel“ und anderen Texten nicht versucht, Konzepte, denen bei Zhang Zai oder den Cheng-Brüdern entscheidende Bedeutung zugemessen wird, wie z.B. das „Wesen“ (*xing* 性), das „Mandat“ (*ming* 命) oder die „Empfindungen“ (*qing* 情), hierarchisch voneinander abzugrenzen, bzw. in eindeutige Beziehungen untereinander zu setzen.⁹⁴ Schon bei einer oberflächlichen Prüfung zeigt sich vielmehr, dass Lü Zuqians verschiedene Bemerkungen zu diesen Konzepten einen hohen Grad an Unschärfe aufweisen. Offensichtlich bekennt sich Lü Zuqian bewusst zu einem hohen Maß an Vieldeutigkeit als Richtlinie für die Exegese solcher Konzepte.⁹⁵

⁹² „Taiji tu yi zhiyi“, DLLTSbieJ 16:1a-2b; vgl. Xu Ruzong (2005), S. 168. Zhu Xis Kommentar „Taijitu shuo jie“ 太極圖說解 findet sich in ZZQS 13:69-86; zu Zhou Dunyi vgl. Werner Eichhorn (1936). In einem Brief von 1170 spricht Lü Zuqian in einem ähnlichen Zusammenhang davon, dass bei der Kommentierung das Ziel eine genaue Beobachtung des „inneren Zusammenhanges des Textes“ (*wenli* 文理) sein müsse, man aber nicht die Begriffe „zerschneiden und verdrehen“ (*gelie wunie zhi bing* 割裂机捏之病) dürfe (siehe den 6. Brief Lüs an Zhu Xi, DLLTSbieJ 7:9b). In derselben Weise kritisiert Lü Zuqian im Jahr 1169 Zhu Xis Kommentar zum *Zhongyong*, der die Konzepte von „Mitte“ (*zhong* 中) und „Harmonie“ (*he* 和) trenne und mit verschiedenen Textstellen erläutere: beide Konzepte ständen in einer ursprünglichen Einheit, die es zu bewahren gelte („*Zhongyong jijie zhiyi*“, DLLTSbieJ 16:2b-3b).

⁹³ Zu dieser Abgrenzung Cheng Yis von Cheng Hao siehe Liu Shuxian (1995), S. 99, und Mou Zongsan (1968-69), Bd. 2, S. 1 ff. Liu Shuxian bezeichnet Cheng Yis Methode als „analytischen Denkweg“ (*fenjiexing de silu* 分解型的思路) (Liu Shuxian (1995), S. 99).

⁹⁴ Vgl. die Diskussion in Kapitel VI. Lü Zuqian hat ebenfalls nicht versucht, das Konzept „Wirkstoff“ (*qi* 氣), das er in seiner Geschichtsschreibung zu großer Wirkung gebracht hat, mit dem der „inneren Wesenszusammenhänge (der Dinge)“ (*li* 理) eindeutig zu verknüpfen (wie es Zhu Xi getan hat, vgl. Tillman (1992a), S. 103).

⁹⁵ Zhu Xi wirft ihm in einem Brief aus dem Jahr 1170 vor, dass er aus Sorge um die Einheit der „inneren Gliederung des rechten Weges“ (*daoti* 道體) keine Unterscheidungen treffen würde (siehe den 4. Brief an Lü Zuqian, ZZWJ 33:1280). Wahrscheinlich war dieser besondere Zug Lü Zuqians insbesondere der Bewegung des „klassischen Schrifttums“ verwandt (siehe Tillman (1994), S. 44 f.).

Es gibt keinen Grund, diese Tendenz als Abwesenheit eines tieferen gedanklichen Interesses zu brandmarken – denn es könnte sich bei ihr ja umgekehrt gerade um den Ausdruck eines natürlichen Umgangs mit der Tradition (Zhang Zais, bzw. der Cheng-Brüder) handeln, einer Tradition, die ihm noch nicht fremd geworden war und die er deshalb auch nicht, wie Zhu Xi, energisch zu *rekonstruieren* beabsichtigte.⁹⁶ Dieser natürliche Umgang mit der Tradition führte jedoch dazu, dass Lü Zuqian in mehreren Debatten, die in den Siebziger Jahren stattfinden und für die zukünftige Geschichte der *Daoxue*-Tradition wegweisend sein sollten, keine eindeutige Position bezog oder gar nicht an ihnen teilnahm.⁹⁷

1.32 Ein Hang zu einer offenen Argumentationsform

Zhu Xi charakterisiert einmal mit der ihm eigenen Zuspitzung Lü Zuqians „Argumentieren“ (*yilun* 議論) auf die folgende Weise: da dieser wegen seiner allzu breiten Bildung bei der Erörterung eines Problems automatisch immer zu viele „moralische Prinzipien“ (*daoli* 道理) bei der Hand gehabt habe, sei es immer so, als „sei er bis hinauf auf den neunten Himmel gestiegen“ (*sheng zhi jiu tian zhi shang* 升之九天之上) – ein Bild, mit dem sich für Zhu Xi offensichtlich die Idee eines ungezügelter Spekulierens verband.⁹⁸ Zhu Xi schlägt in dieser Passage Lü Zuqians Denkbewegung einem besonderen Schreibstil zu (*yilun*), wie er seit der Nördlichen Songdynastie *en vogue* war und insbesondere von Su Dongpo geprägt worden ist: ein freies Verknüpfen von Argumenten über politische und moralische Problemstellungen, bei dem es weniger darum ging, eine Lehrmeinung oder die ein für allemal festgezurrte Interpretation eines Textes zu vermitteln, als eine grundsätzlich offene Erörterung durchzuführen, in deren Verlauf der Leser zur eigenen

⁹⁶ Für ein schönes Beispiel, das von diesem tiefen Interesse an der Tradition zeugt, sei auf einen Brief verwiesen, in dem Lü Zuqian sich der Problemstellung des *Daxue* zuwendet („Da Fang jiaoshou“, DLLTSbieJ 9:10a f.). Es sei auch darauf hingewiesen, dass es Lü Zuqian war, der gegen den Widerstand Zhu Xis die gedanklich herausfordernden Anfangszeilen des *Jinsi lu* durchsetzte (siehe Tillman (1992a), S. 128).

⁹⁷ So hat er in der Debatte um Hu Hong's Kenntnis der Lehren zwar eine eigene Fassung der „Mitmenschlichkeit“ (*ren* 仁) vorgebracht, sie jedoch offensichtlich später nicht mehr verteidigt, sondern stillschweigend Zhu Xis Fassung übernommen (siehe Tillman (1992a), S. 119 ff.). Auch an der Diskussion um die richtige Fassung des „Herz-Geistes“ (*xin* 心) nahm er nicht teil, in der Zhu Xi sehr polemisch gegen Hu Hong (und die Hunan-Schule) vorging (es handelte sich um eine mehrjährige Diskussion mit zahllosen Akteuren, die um 1174 ihren Höhepunkt fand, siehe Su Jingnan (2003), S. 311 f.; 519 f.). Sein jüngerer Bruder Lü Zujian 呂祖儉 (?-1196 oder 1106) engagierte sich dagegen intensiv in dieser Debatte.

⁹⁸ ZZYL 122:2954.

Ideenproduktion angeregt wird.⁹⁹

In der Tat, alles spricht dafür, dass Zhu Xi hiermit ein entscheidendes Merkmal von Lü Zuqians Denkstil benannt hat. In einem Brief an Zhu Xi umreißt er seine Vorgehensweise einmal genauer, und zwar anlässlich seiner Lektüre von Zhou Dunyis Text „Erklärung der *Taiji*-Tafel“, bzw. Zhu Xis „Erklärung der Westinschrift“ („Ximing jie“ 西銘解):

... 若有所未達，當一一請教，亦不敢以示人也。先入之說，非敢固執，但意有未安，要須反覆講論，至釋然無疑而後止。如孔門之間仁智，至於再三往復。昔人爲學，大抵皆然。蓋主於求益，而非立論也。

„... Wenn (ich) einzelne Stellen nicht verstehe, halte ich es für unabdingbar, bezüglich jeder einzelnen Auskünfte (bei Dritten?) einzuholen; ich wage es (dann) auch nicht, (meine Erklärung?) Anderen zu zeigen. Ich wage nicht, mich auf Ideen, die mir (beim Lesen) anfänglich gekommen sind, zu versteifen, sondern solange die Bedeutung noch nicht klar ist, muß es darum gehen, (eine Passage) immer wieder durchzudiskutieren, bis (sich ihr Sinn) dann schließlich vollständig aufgeklärt hat und kein Zweifel mehr besteht. Damit verhält es sich genauso, wie wenn die Schüler des Konfuzius nach (der Bedeutung von) Mitmenschlichkeit und Weisheit fragten: immer und immer wieder (insistierten sie). Das Studium der Menschen im Altertum dürfte etwa so ausgesehen haben. Es geht darum, etwas Nützliches (in den Texten) aufzuspüren, nicht aber darum, Theorien in die Welt zu setzen.“¹⁰⁰

Als Hu Shi 胡適 (1891-1962) zu Beginn des 20. Jahrhunderts seine Revision der „neokonfuzianischen“ Tradition unternahm, sah er diese, von ihm als eine Haltung des radikalen Zweifels interpretierte Haltung als vorbildhaft an,¹⁰¹ so radikal darf Lü Zuqians Haltung nicht verstanden werden – doch verkörpert sie in der Tat eine weitgehende, gedankliche Offenheit.¹⁰² Im Vergleich mit Zhu Xi erscheint eine solche Offenheit schnell als Ausweis einer mangelnden gedanklichen Tiefe – in diese Richtung zielt etwa Peter K. Bol, wenn er den Unterschied zwischen Zhu Xi und Lü Zuqian als einen von „integrative totalizing thinker“ versus

⁹⁹ Siehe ausführlich Peter Bol (1998), S. 70 f., 83 f., vgl. de Weerd (1999), S. 96 f. Dieser Schreibstil (*yilun*) weist Peter Bol zufolge eine Nähe zum offiziellen, in den Prüfungsexamina geforderten Schreibstil auf (ibid, S. 70 f.).

¹⁰⁰ Siehe den 11. Brief an Zhu Xi, DLLTSbieJ 7:11a.

¹⁰¹ Siehe Metzger (1977), S. 34; vgl. auch Tillman (1982), S. 60.

¹⁰² Zhu Xi hat diesen Denkstil seines Freundes immer wieder kritisiert: sein Denken sei „gewitzt/durchtrieben“ (*qiao* 巧, siehe ZZYL 122:2949, passim; Hoyt C. Tillman übersetzt *qiao* als „ingenuity“ – „Einfallsreichtum“, „Genialität“, „kunstvolle Ausfertigungen“ –, siehe Tillman (2005), S. 26); bzw. Lü Zuqians Denken sei „chaotisch und heiß“ (*nao re* 鬧熱) oder gar „gewollt/verbohrt“ (*chuanzao* 穿鑿, siehe ZZYL 78:1988).

„compartmentalizing pedant(s)“ zu fassen sucht.¹⁰³ Damit setzt der amerikanische Sinologe ein altes Wahrnehmungsmuster fort, dem zufolge Lü Zuqians Denken „eklektisch“ (*zabo* 雜博) gewesen sei, also innerer Konsistenz ermangelt habe.¹⁰⁴ Doch eine solche Wertung ist in jeder Hinsicht unsachlich: auch Lü Zuqian war an einem gedanklich tiefen und moralisch bindenden Engagement mit und *in* den Texten der Tradition gelegen. Es muss darum gehen, den eigentlichen gedanklichen Gehalt seiner methodischen Offenheit im Detail aufzudecken. Vorerst kann Hoyt C. Tillman zugestimmt werden, wenn er neutral von einer „composite nature“ von Lü Zuqians Denken spricht.¹⁰⁵

1.33 Eine Tendenz zur intensiven Kontextualisierung.

Ein weiteres Merkmal zeichnet Lü Zuqians Denken aus: die Tendenz, jede Fragestellung aus einer Vielzahl möglicher Perspektiven umfassend auszuleuchten, sich aber nicht auf eine einzige Perspektive zu beschränken. So widmet er in seinem *Donglai boyi* dem historischen Umfeld eines Akteurs, einer Idee oder eines Charakters immer wieder größte Aufmerksamkeit. Wenn er das Motiv einer Handlung untersucht, unterzieht er die verschiedensten äußeren und inneren Faktoren einer intensiven Analyse, die bei einer oberflächlicheren Betrachtung nicht notwendig relevant erscheinen würden.¹⁰⁶ Einmal spricht er von seiner „Lehre des allumfassenden Verstehens und moralischen Klassifizierens (historischer Akteure)“ (*pang tong lun lei zhi xue* 旁通倫類之學); damit ist offensichtlich eine Erweiterung des Analysehorizontes bezeichnet, bei der noch aus den periphersten Details Einsichten gewonnen werden können.¹⁰⁷ Bei der Lektüre des *Zuozhuan*, schreibt er, müsse man „auf die (Erscheinungen in der) Peripherie schauen“ (*pangkan* 旁看).¹⁰⁸ An anderer

¹⁰³ Siehe Peter Bol (1998), S. 92.

¹⁰⁴ Für *zabo* siehe die zahllosen Bezüge im Abschnitt „Lü Bogong“ des *Zhuzi yulei* (ZZYL 122:2949-2958); vgl. Qian Mu (1977), S. 204. Zum Terminus *zabo* und der Familientradition Lüs siehe auch die Analyse bei Pan Fu'en (1992), S. 5 ff., insbesondere 10 f. Lü Zuqian hat sich bereits um das Jahr 1180 genötigt gesehen, diesen Vorwurf auszuräumen – offenbar wurde er schon damals oft geäußert (siehe das „programmatische Vorwort“ zum *Dashi ji*, DSJ 1:1).

¹⁰⁵ Tillman (1982), S. 64.

¹⁰⁶ Siehe Du Haijun (2003), S. 69-78.

¹⁰⁷ ZSZS 13:6b. Das Binom *pangtong* findet sich im *Yijing*, YJ 1:5, bzw. *Guanzi* 管子, Abschnitt „Yuhe“, GZ 1:51-14. Das Binom *lunlei* taucht zweimal im *Xunzi* auf („Quanxue“, XZJJ 1:18, und „Chendao“, XZJJ 13:256). Sato Masayuki übersetzt *lunlei* als „classification of people according to moral quality“ (Sato (2000), S. 248, 335).

¹⁰⁸ ZSZS 1:5b. Das Binom *pangkan* ist schwer ins Deutsche zu übersetzen: einerseits bedeutet es „auf die Seite schauen“, andererseits aber auch „alles anschauen“.

Stelle spricht er von den „inneren Zusammenhängen (der Dinge und Personen) jenseits der Erscheinungen“ (*shiwai zhi li* 事外之理), die es aus den historischen Phänomenen zu destillieren gelte und meint damit offenbar ebenfalls eine solche umfassende Analyse, die sich nicht auf das unmittelbar Evidente beschränkt, sondern auch periphere Informationen einbezieht.¹⁰⁹

Dieser Form der indirekten, kontextualisierenden Analyse verdanken sich viele der brilliantesten Einsichten Lü Zuqians, etwa im *Donglai boyi*. Diese Analyseform ist zweifelsfrei von der Überzeugung getragen, es gebe zwischen allen Wesen und Erscheinungen der Welt nicht nur Analogien, sondern auch tatsächliche Korrespondenzen, die es zu entdecken gelte.¹¹⁰ Gestützt auf welche Regeln er seine Schlüsse zieht, wird nicht expliziert; nicht nur die Intuition dürfte hier bestimmend gewesen sein, sondern auch ein Vermögen der Einfühlung, sowie der beständige Rückgriff auf die historische Erfahrung im weitesten Sinne. Mitunter zeitigt diese Analyse eher fragwürdige Schlüsse; so wenn Lü Zuqian z.B. aus der Tatsache, dass Zang Aibo 臧哀伯 den Fürst Huan von Lu 魯桓公 (reg. 711-694) für ein geringes Vergehen, aber nicht für die von dem Fürsten veranlasste Ermordung seines Bruders Fürst Yin 隱公 (reg. 722-712) kritisiert und diese Unstimmigkeit nicht von den Hofhistoriographen von Lu hervorgehoben wird, schließt, dass der Fürstenmord zur damaligen Zeit in Lu allgemein akzeptiert gewesen sei.¹¹¹ Evident ist jedoch, dass Lü Zuqian die größtmögliche Treue zu den Sachverhalten angestrebt hat: so heißt es in einer Schüleraufzeichnung aus dem Zusammenhang des *Mengzi*, dass die „Zahl der Wesenszusammenhänge (der Dinge)“ (*li zhi*

¹⁰⁹ “Zheng Bo chao Huan wang”, DLBY 2:15 f.

¹¹⁰ Im *Donglai boyi* ist dieser Gedanke von “Arten” (*lei* 類), denen alle Dinge und Erscheinungen zugerechnet werden können, von großer Bedeutung (siehe insbesondere “Shalu beng”, DLBY 11:110 ff.; siehe aber auch die einleitenden Überlegungen in “Sui hui liao Jinshi”, DLBY 20:202 f.). Bei Zhu Xi nimmt die “analogical extension” (*tuilei* 推類) ebenfalls eine zentrale Bedeutung an, die sich in der konkreten Anwendung jedoch deutlich von Lü Zuqian unterscheiden dürfte (siehe dazu detailliert Yung Sik Kim (2004)). Im *Jinsi lu* findet sich die Formel *yi lei er tui* 以類而推 als Definition von *jinsi* 近思 (*Jinsi lu* III:14).

¹¹¹ Siehe ZSJS 1:6a f., vgl. *Zuozhuan*, Huangong 2, Yang Bojun (1981), S. 86 ff. Zang Aibo kritisiert Fürst Huan dafür, dass er ein Geschenk des Fürsten von Song akzeptiert, der ihn von dem Einfall in seinen Staat abhalten will (vgl. Pines (2002b), S. 92 f.). Lü Zuqians Begründung bezieht sich auf die Tatsache, dass die Sekretäre des Zhou-Königs (*neishi* 內史, vgl. Hucker: 4236) diese Remonstranz des Zang Aibo lobend erwähnen (siehe Yang Bojun (1981), S. 90), obwohl sie doch wissen müssten, dass der Mord an Yingong ein viel größeres Vergehen darstellt und auf jeden Fall in der Remonstranz erwähnt werden müsste. Lü Zuqians indirekter Schluss ist kaum überzeugend, da der von ihm hergestellte Zusammenhang nicht notwendig erscheint.

zhong gua 理之眾寡) wichtiger sei als die „Zahl der Menschen“ (*ren zhi zhong gua* 人之眾寡), die einer Lehrmeinung Glauben schenkten.¹¹² Deutlicher kann die Evidenz-Forderung nicht formuliert werden.

1.34 Eine starke Betonung der Dimension des Praktischen.

Das letzte und vielleicht wichtigste Charakteristikum von Lü Zuqians Denken, bzw. seiner methodischen Selbstverständigung, ist das Konzept der „wirklichkeitsnahen/ praktischen Lehre(n)“ (*shixue* 實學). Dieses Konzept erscheint erstmals in einem tangzeitlichen Kontext und wird in der Songdynastie bei den Cheng-Brüder wichtig, wo es das Ideal einer Verbindung von Klassikerexegese und moralischer Selbstkultivierung bezeichnet.¹¹³

Was bedeutet dieses Konzept nun bei Lü Zuqian? In einer emblematischen Stelle in seinem Kommentar zum *Zuozhuan* analysiert er, wie dieser Text historische Realien wie Gebäude oder Militärtechniken beschreibt, und fährt dann fort:

其人皆是著實做工夫，皆為有用之學，非尚虛文也。今人為學，多尚虛文，不於著實處下工夫；到臨事之際，種種不曉。學者須當為有用之學。

„Die Menschen (in dem vom *Zuozhuan* beschriebenen Zeitalter) richteten alle ihre Anstrengungen auf das Wirkliche; sie widmeten sich ganz den praktischen Lehren, ohne sich um wertlose Zierde (Kultur) zu kümmern. In der Gegenwart

¹¹² „Menren jilu Mengzi shuo“, LZLSJL 7:19b. Ich übersetze das Zeichen *li* 理 im folgenden als „Wesenszusammenhang“, bzw. den „inneren Zusammenhang der Dinge“ (vgl. Olaf Graf (1953), Bd. 2, S. 254); damit soll die Übersetzung als „Prinzip“ vermieden werden, da sie zu viele irreführende Konnotationen westlicher Philosophie mit sich trägt (vgl. Wing-tsit Chan (1967), S. 367 f.). Das chinesische Zeichen *li* besitzt zahllose Konnotationen, u.a. bezeichnet es (a) eine intrinsische Qualität der Dinge, einen „ontologische(n) Bezug (Ordnungsprinzip)“, (b) ein Sollen, ein „what ought to be“; und (c) schliesst außerdem einen „erkenntnistheoretischen“ Aspekt ein: ein Erkenntnisakt ist nur möglich, wenn das *li* als das geistige Element den stofflichen Kern der Dinge durchdringt (in diesem Sinne Olaf Graf (1970), S. 21 f.). Le Gall hat *li* durchaus angemessen übersetzt als „une force de développement inhérente à la matière, qui sans elle resterait inerte“ (zit. bei Graham (1958), S. 35).

¹¹³ Zur Vorgeschichte dieses Terminus siehe Jiang Guanghui (1997), S. 27-53. In der Tangdynastie bezeichnet *shixue* jene Lehren, die in den Examina aus der Exegese der Klassiker vermittelt wurden und der Ausbildung der Beamtenschaft zur praktischen Tätigkeit dienten (ibid, S. 29 f.). Man beachte Cheng Yis berühmten Satz: „Die Beherrschung der Klassiker ist an sich schon die wirklichkeitsnahe Lehre“ 治經，實學也 (*Henan Chengshi Yishi*, juan 1, ECJ 2). Die Verwendung des Binoms *shixue* bei den Cheng-Brüder setzt den tangzeitlichen Gebrauch fort, nimmt aber zugleich stärker die Frage der moralischen Integrität des Einzelnen auf (siehe Guo Xiaodong (2003)). Das Binom soll in der Ming- und Qing-Dynastie eine wichtige intellektuelle Bewegung benennen, die sich gerade in Absetzung von dem songzeitlichen „Neokonfuzianismus“ definieren würde (vgl. Chen Guying (1989)).

konzentrieren sich die Menschen zumeist auf wertlose Zierde (Kultur) und richten ihr Bemühen nicht auf die wirklichen Probleme; wenn es (deshalb) an das Bewältigen konkreter Probleme geht, begreifen sie alle möglichen Dinge nicht. Die Gelehrten (d.i. die Gentry) müssen praktischen Studien nachgehen.“¹¹⁴

Die „wirklichkeitsnahen Lehren“ (*shixue*), die Konzentration auf das „Wirkliche“ – damit ist ein Leitmotiv Lü Zuqians benannt.¹¹⁵ Diese Lehren, äußert er einmal vor seinen Schülern, hätten zum Ziel, die „Gewohnheiten (im Volk)“ (*su* 俗), bzw. die „Regierung zu verbessern“ (*mei zheng* 美政).¹¹⁶ Damit wird eine weitere entscheidende Perspektive aufgezeigt: die von Lü benannten Lehren fügen sich nicht nur nahtlos in die Karriere des Beamten ein, d.h. sie haben einen handlungspraktischen Wert (*you yong* 有用), sondern sie verweisen auf ein unmittelbar politisches Ziel: sie dienen sowohl der moralischen Vervollkommnung weiter Bevölkerungskreise, wie auch der Perfektion der politischen Sphäre des Hofes. In einer Prüfungsfrage (wahrscheinlich zu Beginn der Siebziger Jahre) unterstreicht Lü, dass das Konzept des „Wirklichkeitsnahen“ (*shi* 實) im Zentrum der Ausbildung seiner Schüler stehe: das Ziel dieser Ausbildung müsse es sein, in Übereinstimmung mit der mythischen Vorzeit eine Lehrtradition zu errichten (*jian xue* 建學); der Weg dahin sei, „den Zusammenhang des Wirklichkeitsnahen zu betonen, wirklichkeitsnahe Talente zu fördern und praktische Anwendungen anzustreben“ (*jiang shili, yu shicai, er qiu shiyong ye* 講實理、育實材、而求實用).¹¹⁷ Wenn er dann in seiner Throneingabe von 1170 die „Lehre des Weisen (Konfuzius)“ (*shengxue* 聖學) direkt mit dem Konzept der

¹¹⁴ ZSZS 5:14a.

¹¹⁵ Immer wieder bekennt er sich zu diesem Konzept: so schreibt er in einem wichtigen Brief aus dem Winter 1171/72, dass er sich „nur noch (!)“ (*wei* 惟) den „wirklichkeitsnahen Lehren“ widmen wolle (‐Yu Gong Zhongzhi‐, DLLTSwaiJ 5:17b). Auch in einer Inschrift für Chen Liangs Studierzimmer steht das Zeichen „wirklichkeitsnah“ (*shi*) im Mittelpunkt (siehe ‐Chen Tongfu Shuzhai ming,‐ DLLTSwenJ 6:8b; Xu Ruzong datiert den Text auf Lüs späte Jahre, siehe Xu Ruzong (2005), S. 236). Ja, sogar in einem bei seiner wahrscheinlich letzten Begegnung mit dem Kaiser im Herbst 1178 verfassten Gedicht empfiehlt er noch einmal nachdrücklich die „wirklichkeitsnahe(n) Lehre(n)“ (diese Begegnung fand statt im neunten Monat des Jahres 1178, als Xiaozong der kaiserlichen Bibliothek einen Besuch abstattete, siehe Xu Ruzong (2005), S. 242 f., vgl. das Gedicht ‐Gonghe yuzhi qiuri xing mishusheng jinti shi‐, DLLTSwenJ 1:11a f., bzw. ‐He chejia xing mishusheng,‐ DLLTSwenJ 1:11b).

¹¹⁶ ‐Yu xuezhe ji zhidi,‐ DLLTSbieJ 10:25a. Im Hintergrund dieser Passage steht interessanterweise ein Gedanke Xunzis (‐Ruxiao,‐ XZJJ 8:120).

¹¹⁷ ‐Taixue cewen,‐ DLLTSwenJ 5:1a f. Vgl. auch das Konzept *shili* 實理 (siehe z.B. in *Jinsi lu* II:17 und VI:25, etc., vgl. auch II:62, passim; Hans van Ess übersetzt dieses Binom bei Hu Yin als ‐wahrhaft bestehende(n) Wirklichkeit,‐ van Ess (2003a), S. 163).

„wirklichkeitsnahen Lehre“ korreliert, zeigt sich seine besondere Bedeutung:¹¹⁸ indem er nicht auf ein Konzept wie den „rechten Weg“ (mit seiner stark exklusiven Logik) zurückgreift, wird sein Konzept der Erziehung anschließbar an die administrative Ideologie des Hofes und das Prüfungssystem, das Lü Zuqian ja, anders als Zhu Xi, nicht vollständig ablehnte.¹¹⁹ Auch Zhu Xi verwendet das Konzept der „wirklichkeitsnahen Lehren“,¹²⁰ doch ist es dem der *Daoxue* untergeordnet, das in einer starken Spannung zum Hof eine alternative Lehrtradition begründen soll. Wenn sich Lü Zuqian der Kompilation von Hofdokumenten (dem *Huizong shilu*, dem *Songwen jian*) widmet, wird er in dieser Tätigkeit einen Weg zur Vervollständigung der praktischen Kenntnisse jedes einzelnen Beamten gesehen haben. Genau diese Sicht der Beamtenkarriere als entscheidendem Horizont für sein intellektuelles Wirken dürfte ihn langfristig von Zhu Xi entfremdet haben.

1.4 Lü Zuqians Verhältnis zur *Daoxue*-Gemeinschaft

Für eine Untersuchung zur Methode Lü Zuqians ist wohl keine andere Frage von größerer Wichtigkeit als die nach seinem Verhältnis zu Zhu Xi und der Traditionslinie der Cheng-Brüder. Einerseits ist er aufs Engste mit Zhu Xi und dessen Projekt verstrickt: beide Männer waren über Jahrzehnte hinweg eng miteinander befreundet und haben in den Sechziger und Siebziger Jahren mehrere Projekte intellektueller und politischer Natur gemeinsam zu realisieren gesucht. Andererseits liegt es nach den bisherigen Überlegungen auf der Hand, dass zwischen Lü Zuqians Denken und dem Zhu Xis ein natürliches Spannungsverhältnis bestehen musste: ging es doch letzterem nicht um eine prinzipiell „offene“ Interpretation der von den Cheng-Brüdern begründeten Tradition, sondern um eine endgültige Rekonstruktion (und *de facto* Re-Imagination) dieser Tradition.¹²¹ So ist denn Lü Zuqian nicht Teil jener

¹¹⁸ „Qiandao liu nian lundui zhazi ershou,“ DLLTSwenJ 3:4b.

¹¹⁹ Vgl. die Diskussion in Kapitel IV, Abschnitt 4.10.

¹²⁰ Bei Zhu Xi ist das Konzept der *shixue* zwar auch vertreten, doch folgt es einer anderen Dynamik. In den *Zhuzi yulei* ist es kaum präsent (nur einige Male an unbedeutenden Stellen, siehe etwa ZZYL 5:93, 13:246, passim); in der Einleitung zum ersten Abschnitt des *Zhongyong* bezeichnet *shixue* ausschließlich die geistige Wirklichkeit der „Wesenszusammenhänge“ (*li*) im All (SSZJJZ 17, vgl. Julia Ching (2000), S. 115 f., Ching übersetzt *shixue* dort als „real learning“; siehe auch die ausführliche Analyse bei Jiang Guanghui (1997), S. 35 f.).

¹²¹ Siehe etwa Peter Bol (1989).

verengten Version der *Daoxue*-Überlieferung geworden, die bereits in der Yuan-Dynastie deutliche Konturen gewann.¹²² Lü Zuqian ist in Vergessenheit geraten – prismatisch zeigt sich dies in der Tatsache, dass Zhu Xi immer wieder als alleiniger Herausgeber des *Jinsi lu* geführt wird, Lüs Herausgeberschaft jedoch unterschlagen wird. Erst die moderne Forschung hat diese Sicht kritisch hinterfragt. Doch wie genau Lü Zuqians Platz in der *Daoxue*-Gemeinschaft zu bewerten ist, bleibt auch heute umstritten: Hoyt C. Tillman zufolge besetzt Lü Zuqian in den Siebziger Jahren des 12. Jahrhunderts einen, wenn nicht sogar *den* zentralen Platz in der Gemeinschaft,¹²³ doch andere Forscher haben bezweifelt, ob Lü Zuqians Denken *Daoxue*-typische Werte verkörpert, ja, es ist sogar angezweifelt worden, ob er überhaupt als ein Mitglied dieser Gemeinschaft betrachtet werden kann.¹²⁴

Wie die Anhänger der *Daoxue*-Gemeinschaft von der übrigen Gentry abgegrenzt werden können, ist eine höchst komplexe und bis heute umstrittene Frage. Die moderne Forschung hat verschiedene Versuche unternommen, objektive Kriterien für die Zugehörigkeit eines Gelehrten zu dieser Gemeinschaft zu benennen: Yu Yingshi hat die politische Ausrichtung eines Beamten als entscheidend bezeichnet;¹²⁵ Hoyt C. Tillman spricht dagegen vage von „ideological factors“, doch hat er diese

¹²² Lü Zuqians Biographie wurde in den *Annalen der Song* (*Songshi* 宋史) nicht in das Kapitel „Daoxue“ 道學 (in dem Denker wie Zhou Dunyi, die Cheng-Brüder oder Zhu Xi firmieren) aufgenommen, sondern dem Kapitel „Rulin“ 儒林 hinzugefügt (SS 434:12872 ff.). Die *Annalen der Song* wurden im Jahr 1345 von Tuo Tuo 脫脫 dem Hof vorgelegt; es handelt sich um eine hastig kompilierte Dynastiegeschichte, die kaum eine wirkliche Interpretation, bzw. „Erzählung“ der Ereignisse genannt zu werden verdient. Dennoch, die *Daoxue*-Gemeinschaft rückte hier bereits ins Zentrum der historiographischen Aufmerksamkeit (am ausführlichsten widmet sich Hok-lam Chan der Kompilation der *Annalen*, siehe „Chinese Official Historiography at the Yuan Court: The Composition of the Liao, Chin, and Sung Histories“ in: Langlois (1981)).

¹²³ Sein Tod ist Hoyt C. Tillman zufolge eine Epochenschwelle in der *Daoxue*-Geschichte, denn mit ihm sei ein entscheidender Einfluss weggefallen, eine Tatsache, die ihm zufolge einen gravierenden Wandel des *Daoxue*-Diskurses in den Achtziger und Neunziger Jahren bewirkt haben soll (siehe Tillman (1992a), S. 37-42, 83-164).

¹²⁴ Die amerikanische Sinologin Hilde de Weerd, die sich mit dem Entstehungsprozess des späteren *Daoxue*-Kanons beschäftigt hat, bezweifelt die Zugehörigkeit: zwar ließe sich in Teilen von Lüs Unterrichtsmaterialien die moralische Werteordnung der *Daoxue* wiederfinden; „however“, schreibt sie, „both in his examinations courses and in his other work Lü remained vague about core Daoxue ethical theory and proved unwilling to expound on Daoxue doctrine“ (de Weerd (1999), S. 113); ihr zufolge hat Lü eine Zwitterstellung zwischen *Guwen*-Bewegung und *Daoxue* inne (ibid, S. 91-134). Chu Ping-tzu geht noch einen Schritt weiter und behauptet, dass eine „Daoxue agenda“ in Lüs Werken generell fehle und er erst nach seinem Tod 1181 zu einer zentralen Figur der Bewegung erhoben wurde (siehe Chu Ping-tzu (1998), S. 218-235).

¹²⁵ Siehe Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 159 ff., Bd. 2, S. 99 ff.

nicht systematisch beschrieben (de facto scheint bei ihm der entscheidende Faktor die Beziehung eines Gelehrten zu Zhu Xi zu sein).¹²⁶ Das einzige relativ plausible, wenngleich recht vage Minimalkriterium für die Zugehörigkeit zur *Daoxue*-Tradition dürfte m.E. eine nachweisbare geistige Nähe zu den Lehren der Cheng-Brüder zu sein;¹²⁷ die Beziehung zu Zhu Xi kann als ergänzendes Kriterium herangezogen werden; doch sollte hier größte Vorsicht walten.

Legt man das Kriterium der geistigen Nähe zu den Cheng-Brüdern der Untersuchung zu Grunde, so ist Lü Zuqian unzweideutig der Gemeinschaft zuzurechnen. Seine Rezeption ihrer Werke (bzw. der zahllosen Mitschriften ihrer Schüler) lässt sich nicht mehr genau datieren, dürfte jedoch auf einen relativ frühen Zeitpunkt fallen (etwa um das Jahr 1155). Sie ist von einer großen Intensität: nicht nur ist Lüs Verständnis der Texte *Lunyu* und *Mengzi* von den Cheng-Brüdern entscheidend geprägt worden;¹²⁸ auch Texte wie das *Daxue* und *Zhongyong*, die bei den Cheng-Brüdern eine neue Schlüsselfunktion erhalten, spielen in seinem Denken eine entscheidende Rolle.¹²⁹ Doch das Lü Zuqian wahrscheinlich am nachhaltigsten mit den Cheng-Brüdern verbindende Werk dürfte Cheng Yis Kommentar zum *Buch der Wandlungen* (*Yijing* 易經), das *Yichuan Yizhuan* 伊川易傳, gewesen sein, den er nicht nur im Jahr 1169 drucken lässt und seinen Schülern empfiehlt, sondern mit dessen gedanklichen Prämissen er darüber hinaus zutiefst verbunden ist.¹³⁰ In seinen verschiedenen Schriften bekennt er sich immer wieder zu Lehrsätzen der Cheng-Brüder und selbst wenn er am Hof eine gewisse Zurückhaltung gezeigt haben mag, dürfte seine geistige Verwandtschaft

¹²⁶ Siehe Tillman (1992a), S. 42.

¹²⁷ In diesem Sinne auch Hans van Ess (2003a), S. 24 f.

¹²⁸ Siehe Xu Ruzong (2005), S. 31, 102, Tillman (1992a), S. 86 f.

¹²⁹ Siehe Tillman (1992a), S. 87 f.

¹³⁰ Diesen Text, auch bekannt als *Zhouyi Chengshi zhuan* 周易程氏傳 (siehe ECJ 689-1026) beendete Cheng Yi in den letzten Jahren vor seinem Tod 1107 (das Vorwort datiert von 1099; zu diesem Text siehe Graham (1958), S. 143 ff., Hervouet (1978), S. 3 f., Kidder Smith et al. (1990), S. 136 ff., und insbesondere Tze-ki Hon (2004), bzw. (2005), S. 110 ff.). Im zehnten Monat 1169 lässt Lü Zuqian dieses Werk in Jinhua drucken (Su Jingnan (2001), S. 420 f.). Fortan lobt er ihn immer wieder und erklärt seine Lektüre für obligatorisch (Pan Fu'en (1992), S. 218 f.). Cheng Yis Kommentar ist getränkt von dem Geist der Parteikämpfe der letzten Jahrzehnte des 11. Jahrhunderts (siehe die Analyse im Aufsatz in Tze-Ki Hon (2004), S. 199-219); genauso hat Lü Zuqians Exegese des *Yijing* den Antagonismus zwischen „Edlen“ (*junzi* 君子) und „moralisch verdorbenen Menschen“ (*xiaoren* 小人) in seinem eigenen Kommentar zum *Yijing* verinnerlicht (siehe etwa „Menren jilu Yishuo“, LZLSJL 2:26a; weitere prägnante Passagen z.B. *ibid.*, 2:7b, 2:15b f. und 1:35a). Vgl. die ausführliche Analyse in Kapitel III, Abschnitt 3.2.

mit diesen kaum jemandem verborgen geblieben sein.¹³¹ Als Zhu Xi im Jahr 1175 zusammen mit Lü Zuqian das *Jinsi lu* herausgibt, in dem die Cheng-Brüder von entscheidender Bedeutung sind, dürfte er nicht nur aus pragmatischen Gründen (wegen dessen Prestige am Hof) mit Lü zusammengearbeitet haben, sondern auch und insbesondere, weil Lü Zuqian ein genuines Interesse an dem Denken dieser beiden Brüder zeigte.

Doch lässt sich – über die geistige Nähe zu den Cheng-Brüdern hinaus – die Zugehörigkeit Lü Zuqians zu der ideologischen und politischen Gemeinschaft um Zhu Xi erhärten? Hoyt C. Tillman und Yu Yingshi haben nachgewiesen, dass sich wahrscheinlich schon in den Sechziger Jahren eine solche Gemeinschaft herausgebildet hat; in den Siebziger Jahren besteht der engere Kern dieser Gemeinschaft aus Zhu Xi, Zhang Shi, Lu Jiuyuan und einigen anderen Gelehrten, u.a. ältere, einflussreiche Hofbeamte wie Rui Ye 芮燁 (1114-1172?), Zhou Kui 周葵 (1098-1174) und Zhou Bida.¹³² Diese Gemeinschaft wird nur einen geringen Bruchteil der Gentry, bzw. konkreter der im Staatsdienst stehenden Beamten umfasst haben (noch in der Proskriptionsliste von 1197 ist ja nur von 59 *Daoxue*-Anhängern die Rede).¹³³ Wahrscheinlich war sie keine wirklich nach außen abgeschlossene Gemeinschaft, sondern über lange Zeit scheinen die Grenzen zwischen innen und außen eher fließend gewesen zu sein.¹³⁴ Dass sie am Hof Einfluss hatte, unterstreicht

¹³¹ So wird er im *Jianyan yilai chaoye zaji* 建炎以來朝野雜記 von Li Xinchuan 李心傳 selbstverständlich als Mitglied der *Daoxue*-Gemeinschaft geführt (CYZJ „Jiaji“ 6:2a). Darüberhinaus wäre auch ein Werk wie Hu Hong's *Kenntnis der Lehren* (*Zhiyan* 知言) – in vieler Hinsicht den Cheng-Brüdern verpflichtet – zu erwähnen, das seit der ersten Lektüre im Jahr 1170 für Lü Zuqians Denken von großer Bedeutung ist (Hans van Ess bietet in seiner Studie zur Hu-Familie einen Überblick über den Inhalt des *Zhiyan*, siehe van Ess (2003a), S. 305-309); Lüs Lektüre des *Zhiyan* begann erst in diesem Jahr, wie ein Brief an Zhu Xi klar macht, siehe den 63. Brief an Zhu Xi, DLLTSbiej 8:15a f.).

¹³² Siehe insbesondere Yu Yingshi (2003), Bd. 2, S. 149 ff. Zur Person Zhou Kuis, einem Lehrer Chen Liangs, siehe Tillman (1982), S. 75 f.

¹³³ Siehe CYZJ „Jiaji“, 6:3a-4b, vgl. Tillman (1992a), S. 141. Diese Liste muss natürlich nicht die tatsächliche Zahl widerspiegeln, doch gibt sie einen ungefähren Eindruck von der Größe dieser Gruppe. – Die Zahl der Beamten, die im Staatsdienst standen, dürfte um das Jahr 1170 etwa 10.000 betragen haben; die Schicht der „Literaten“ (*shi* 士), also die Bevölkerungsgruppe, die über die Mittel verfügte, an den Staatsexamina teilzunehmen, dürfte um einiges größer gewesen sein. Im Jahr 1170 waren John W. Chaffee zufolge etwa 10.000 bis 12.000 Personen für die zivile Verwaltung qualifiziert (siehe Chaffee (1995), S. 27). Auch Brian McKnight nimmt für die Südliche Songdynastie bei einer Bevölkerung von etwa 50 bis 60 Millionen einen Beamtenapparat von zwölftausend Personen an, von denen ungefähr zwei Drittel in der Hauptstadt arbeiteten (siehe McKnight (1981), S. 115).

¹³⁴ So zeigt der Fall eines Beamten wie Wang Huai 王淮 (1127-1189), dass die Grenzen zwischen den Lagern zu einem bestimmten Grad durchlässig waren: dieser unterstützt

die Tatsache, dass sich hohe Beamte wie Rui Ye oder Zhou Bida zu ihr, bzw. den von ihr vertretenen Werten (also insbesondere die Lehren der Cheng-Brüder) bekannten. Die Analyse der Entwicklung dieser Gemeinschaft wird uns im folgenden Kapitel beschäftigen: hier muss es uns zuerst darum gehen, Lü Zuqians Stellung zu ihr genauer zu beschreiben.

Interessanterweise fällt schon bei einer kursorischen Lektüre des Briefwechsels Lü Zuqians mit Zhu Xis auf, dass er sich seit den Sechziger Jahren beständig auf „unseren rechten Weg“ (*wu dao* 吾道) oder „(unseren) guten Menschenschlag“ (*shan lei* 善類) bezieht und sich damit offensichtlich mit einer nicht näher beschriebenen Gemeinschaft identifiziert.¹³⁵ Auch in seinem *Donglai boyi* spricht er von „unserem rechten Weg“ (*wu dao*) oder von der „Lehre in finsternen Räumen und tropfenden Zimmern“ (*anshi wulou zhi xue* 暗室屋漏之學) und meint damit unzweideutig die Lehrtradition der Cheng-Brüder.¹³⁶ Eine Analyse seines Briefwechsels zeigt außerdem, dass er die Entwicklung dieser Gemeinschaft über Jahre hinweg genau verfolgt und präzise jedes Anzeichen von „Meinungsverschiedenheiten“ (*juwu* 齟齬) unter den Gelehrten notiert;¹³⁷ er vermittelt bei Konflikten zwischen den verschiedenen Gelehrten, stellt Kontakte her (z.B. zwischen Lu Jiuyuan und Zhu Xi)¹³⁸ und hat mit einem Wort eine bedeutende organisatorische

im Jahr 1168 Zhu Xis Projekt der Einrichtung von Getreidespeichern, entfernt sich dann aber allmählich immer mehr von ihm und bezieht dann im Jahr 1182 klar gegen ihn Stellung (siehe Tillman (1992a), S. 135).

¹³⁵ Für *wu dao* siehe z.B. den 2. Brief (DLLTSwaij 7:6b) und 3. Brief an Zhu Xi (DLLTSwaij 7:7b); für *shan lei* siehe den 32. Brief an Zhu Xi, DLLTSwaij 8:4b, „Yu Zhou chengxiang“, DLLTSwaij 9:1b, passim. Tillman hat hervorgehoben, dass erst in den späten Siebziger Jahren einzelne Gelehrte begannen, von der *Daoxue*-Gemeinschaft als von einer „Parteiung“ (*dang* 黨) zu sprechen (Tillman (1992a), S. 459); Zhu Xi selbst hat Tillman zufolge in seinem Nekrolog für Lü Zuqian (von 1181) das Wort „Parteiung“ zum ersten Mal in der Geschichte der *Daoxue* in einem programmatischen Sinn verwandt (siehe Tillman (1992a), S. 131). Wie eine Analyse seiner Werke zeigt, hat Lü Zuqian zwar nicht die Zeichen *wu-dang* benutzt, doch erfüllen *wudao* und *shanlei* offensichtlich eine verwandte Funktion.

¹³⁶ Für *wu dao* siehe *Donglai boyi*, „Zang Xibo jian guan yu“, DLBY 1:8, „Zhou Shufu xiang Gongsun Ao er zi“, ibid, 16:164, „Zhengren hu kuangjiao“, ibid, 24:243; für *anshi wulou zhi xue* siehe „Chen Wufu ru Zheng qi meng sha ru wang“, DLBY 2:18; die Zeichenverbindung *wulou* stammt aus der „Westinschrift“ des Zhang Zai (siehe *Jinsi lu* II:89). Sie wurde offensichtlich früh zu einem relativ festen Terminus (für eine frühe Verwendung siehe ähnlich Xunzi, „Ruxiao“ (XZJJ 8:118), bzw. *Henan Chengshi yishu*, juan 2a, ECJ 44). In der Gentry war die „Westinschrift“ von großer Popularität; deshalb dürfte diese Bezeichnung leicht verständlich gewesen sein.

¹³⁷ Siehe etwa den vierten Brief an Zhu Xi (DLLTSbiej 7:8a), den fünften (ibid, 7:8a f.) oder den 31. Brief (ibid, 8:4b).

¹³⁸ Siehe Pan Fu'en (1992), S. 37 f. Er legt z.B. auch Wert darauf, dass Chen Liang ein Amt antritt, schliesst ihn also offenbar in die Gemeinschaft ein (siehe den 48. Brief an Zhu Xi,

Rolle inne, die nicht zu erklären wäre, wenn er nicht zu der Gemeinschaft gezählt hätte. In gewisser Weise spricht viel dafür, dass er (und nicht Zhu Xi) das eigentliche organisatorische Zentrum der *Daoxue*-Gemeinschaft in den Siebziger Jahren gewesen ist.

Doch dieses Engagement in der *Daoxue*-Gemeinschaft trägt ein entscheidendes Merkmal, das es deutlich von dem Zhu Xis unterscheidet: Lü Zuqian versuchte nie, eine *Daoxue*-Tradition *verbindlich* und *exklusiv* zu konstruieren. Für ihn galt:

尚有欲言者，吾道本無對，非下與世俗較勝負者也。汪丈所謂「道不同不相知」，昨因其說，既而思之，誠未允當。但詳觀來論，激揚振厲，頗乏廣大溫潤氣象。若立敵較勝負者，頗似未弘。

„Ich möchte noch etwas aussprechen: Unser rechter Weg ist im Grunde ohne Gegner (d.h. er schließt niemanden aus); (deshalb) (besteht keine Notwendigkeit) sich (auf die Höhe der Zeitgenossen) hinab zu begeben und mit den Gewohnheiten des Zeitalters zu wetteifern. Unser Freund Wang (d.i. Wang Yingchen 汪應辰, 1119-1176) hat davon gesprochen, dass ‚(wir) nicht (von denen) Kenntnis nehmen müssen, die im Weg nicht (mit uns) übereinstimmen‘; in letzter Zeit habe ich diesen Satz immer wieder durchdacht: offen gesagt (meine ich, dass) er nicht zutrifft. (Wenn ich mir) nur Deine Briefe ansehe, so sind sie erfüllt von einem Geist der Erregung und Zuspitzung, es gebricht ihnen (aber) gänzlich an einer Aura von Großzügigkeit und Milde. Wenn (wir) Gegner suchen und (mit den Zeitgenossen) wetteifern, werden (wir) allzu kleinlich scheinen.“¹³⁹

Ihm war es ebenfalls um die Einheit dieses „rechten Weges“ zu tun, doch erforderte die Stiftung einer solchen Einheit in seinen Augen keine so strikte Abgrenzung nach außen, wie sie Zhu Xi für notwendig gehalten hat. Lü Zuqian hat auch nicht versucht, zwischen sich und den Cheng-Brüdern eine exklusive Überlieferungsbeziehung zu konstruieren (wie dies Zhu Xi getan hat).¹⁴⁰ Er hat keinen Kommentar zum *Lunyu*, zum *Mengzi* oder zu anderen Texten drucken lassen, sondern sich auf die Exegese im Unterricht beschränkt. An keiner Stelle spricht er von der Notwendigkeit, die vier Texte *Zhongyong*, *Daxue*, *Lunyu* und *Mengzi* zu einer Einheit zusammenzufassen (den „vier Büchern“) – was ja gerade Zhu Xis ingeniose Leistung sein würde.¹⁴¹ Er hat wahrscheinlich eine

DLLTSbieJ 2:10a).

¹³⁹ Siehe den zweiten Brief an Zhu Xi, DLLTSwaiJ 7:6b.

¹⁴⁰ Siehe z.B. Hans van Ess (2003a), S. 320 ff.

¹⁴¹ Tillman unterstreicht in seiner Analyse zwar, dass die „vier Bücher“ innerhalb der

entscheidende Rolle in der Kompilation der Anthologie des *Jinsi lu* gespielt,¹⁴² doch steht zu bezweifeln, ob er die *Intention*, die Zhu Xi mit dieser Kompilation verbunden hat (eine normative Überprägung der *Daoxue*-Tradition) wirklich geteilt hat.¹⁴³ Weder hat bei ihm das Erbe Zhou Dunyis die Schlüsselfunktion, die es bei Zhu Xi innehat (als der eigentlichen Gründungsgestalt der *Daoxue*-Tradition),¹⁴⁴ noch findet sich in seinem Denken die eigentümliche, bereits von Mou Zongsan diagnostizierte Präferenz dieser Anthologie für das Denken Cheng Yis (auf Kosten seines Bruders Cheng Hao) reflektiert.¹⁴⁵ Es ist evident, dass Lü Zuqian der Ausformung eines in der Zukunft unveränderbaren *Daoxue*-Kanons nicht die oberste Priorität zumaß.

Unsere Untersuchung lässt sich noch einen Schritt weiter führen, wenn wir unseren Blick auf die Entwicklungsgeschichte von Lü Zuqians Denken richten. Grob gesprochen können hier drei Phasen unterschieden werden: (1) eine Phase der intellektuellen Ausbildung, in der er noch relativ ungeformt verschiedenen Einflüssen offen war, u.a. wahrscheinlich auch buddhistischen Einflüssen; diese Phase dauerte etwa bis zum Jahr 1168; (2) eine Phase, die durch den Kontakt mit Zhang Shi und Zhu Xi gekennzeichnet ist; in ihrem Verlauf (zwischen 1168 und 1175) entwickelte sich eine Konsens zwischen diesen drei Männern über das grundsätzliche

Lü-Familie offensichtlich von zentraler Bedeutung waren (Tillman (1992a), S. 87 f.); doch bleibt dieses Interesse relativ unverbindlich; Lü Zuqian spricht m.W. an keiner Stelle von den "vier Büchern" als verbindlichem Kanon.

¹⁴² Welche Rolle Lü Zuqian in der Kompilation des *Jinsi lu* gespielt hat, ist bis heute in der Forschung umstritten, doch kann kaum bestritten werden, dass er einen wichtigen Part innehatte; der chinesische Forscher Du Haijun 杜海軍 ist kürzlich so weit gegangen zu behaupten, Lü Zuqian habe die entscheidende Rolle bei diese Kompilation innegehabt (siehe Du Haijun (2003)).

¹⁴³ Die Beweggründe für die Erstellung dieser Kompilation sind zweifellos in den intellektuellen Auseinandersetzungen jener Jahre zu suchen: Zhu Xi schien es offenbar ratsam, sein Verständnis von den Lehren der Cheng-Brüder in eine handliche Form zu bringen, um auf diese Weise seine Lehren besser in der Gentry propagieren zu können (siehe Xu Ruzong (2005), S. 179 ff.). Inwiefern dieser Grund auch für Lü Zuqian eine Rolle gespielt hat, ist nicht klar.

¹⁴⁴ Es ist nicht zu erkennen, dass Lü Zuqian sich intensiver mit Zhou Dunyi auseinandergesetzt hätte; genausowenig hat er an irgendeiner Stelle das entscheidende ideologische Konstrukt des *Jinsi lu* (dem zufolge Zhou Dunyi an erster Stelle, die Cheng-Brüder an zweiter und Zhang Zai (historisch inkorrekt) an letzter Stelle auftreten) vertreten (vgl. Tillman (1992a), S. 114 ff.). Bemerkenswert ist jedoch wiederum, dass Lü Zuqian an keiner Stelle den Bezug auf Zhou Dunyi grundsätzlich in Frage stellt – er hat also nicht, wie Lu Jiuyuan viele Jahre später in einem berühmten Briefwechsel mit Zhu Xi von 1186/87 den daoistischen Hintergrund Zhou Dunyis und die Rechtmäßigkeit seiner Einbeziehung in die *Daoxue*-Tradition hinterfragt (zu Lu Jiuyuan vgl. den Artikel von Joseph A. Adler, auf <http://www2.kenyon.edu/Depts/Religion/Fac/Adler/ReIn471/ChouChu2.htm> (Zugriff: 30.11.2005)).

¹⁴⁵ Siehe Mou Zongsan (1968-69), Bd. 3, S. 382 ff.

Verhältnis zu den Cheng-Brüdern und das Verständnis der Zentralkategorien ihres Denkens (wie „Herz-Geist *xin* 心, „Wesen“ *xing* 性, „Mitmenschlichkeit“ *ren* 仁, u.a.); wie tief dieser Konsens ging, ist nicht ganz klar, doch bedeutete er, dass Zhu Xis Position nicht mehr offen von Zhang Shi oder Lü Zuqian in Frage gestellt wurde.¹⁴⁶ Damit schlossen die drei Männer eine Front gegen andere Schulen, z.B. die Hunan-Schule, der Zhang Shi ja zu einem früheren Zeitpunkt angehört hatte. Der Höhepunkt dieser Phase ist die gemeinsame Herausgabe des *Jinsi lu* durch Zhu Xi und Lü Zuqian. Und (3) Eine Phase einer gewissen Distanzierung, ja zunehmenden Entfremdung zwischen Lü Zuqian und Zhu Xi, deren Beginn aller Wahrscheinlichkeit nach auf das Jahr 1176 anzusetzen ist.

Diese letzte Phase verdient unsere genauere Aufmerksamkeit, da sie in der Forschung bislang wenig beachtet worden ist. Chen Liang notiert in seinem sehr emotionalen Nekrolog für Lü Zuqian im Jahr 1181, Lü habe in den letzten Jahren seines Lebens zu zweifeln begonnen, ob das Tun der Gemeinschaft tatsächlich Erfolg haben könnte, und deshalb eine zunehmende „Weltverachtung“ (*yan shi zhi qing* 厭世之情) entwickelt.¹⁴⁷ Interessant ist, wie Chen Liang hier eine Verbindung zwischen Lü Zuqians psychischer Konstitution (bzw. seiner Krankheitsgeschichte) und der Entwicklung der *Daoxue*-Gemeinschaft herzustellen versucht (implizit liegt hier natürlich eine Kritik an Zhu Xi vor, wie ja auch umgekehrt Zhu Xi in seinem Nekrolog Lü Zuqians Erbe für sich beansprucht). Es gibt ein weiteres Indiz, das diese Sicht Chen Liangs erhärten: in einem bemerkenswerten Brief an Liu Qingzhi 劉清之 (1139-1195) hält Lü Zuqian fest, dass der Grund für das geringe Vorankommen der *Daoxue*-Gemeinschaft ihre zu große Isolierung von der Außenwelt sei.¹⁴⁸ Aller Wahrscheinlichkeit nach bezieht er sich hier auf Zhu Xis Feindseligkeiten gegen Gelehrte wie Xue Jixuan oder Chen Fuliang, deren Denken er hoch geschätzt hat.¹⁴⁹ Mit anderen Worten: zwischen Lü

¹⁴⁶ Dieser Konsens wird detailliert von Hoyt C. Tillman beschrieben (siehe Tillman (1992a), S. 64 ff., 119 ff.). Ich übersetze das Zeichen *xin* im folgenden durchgängig als „Herz-Geist“, um nicht auf stärker philosophisch aufgeladene Konzepte wie „Geist, Geistseele, Bewusstsein“ (Graf (1970), S. 54-56) zurückgreifen zu müssen.

¹⁴⁷ Siehe „Ji Lü Donglai wen“, CLJ 24:364.

¹⁴⁸ Siehe den ersten Brief an Liu Qingzhi, „Yu Liu Hengzhou“, DLLTSbieJ 9:7b f. Vgl. auch Pan Fu'en (1992), S. 416. Dieser Brief ist m.W. leider nicht genauer datierbar. Liu Qingzhi stand der *Daoxue*-Gemeinschaft nahe, ohne jedoch zu ihrem innersten Zirkel zu gehören (zur Person des Liu Qingzhi vgl. die ausführliche Analyse bei Yu Yingshi (2003), Bd. 2, S. 118-131).

¹⁴⁹ Siehe dazu ausführlich Kapitel IV, Abschnitt 4.3.

Zuqian und der übrigen Gemeinschaft, wie sie Zhu Xi aufzubauen im Begriff war, gab es ein Spannungsverhältnis, das offensichtlich gegen Ende seines Lebens besonders virulent geworden ist. Besonders deutlich zeigt sich dieses nun noch in einem anderen Punkt: in Lü Zuqians und Zhu Xis unterschiedlichem Verständnis des Kommentars als hermeneutischem Genre.

Lü Zuqians intellektuelle und publizistische Karriere ist komplex, doch ein wesentliches Charakteristikum ist sein Interesse an höchst unterschiedlichen Projekten: so hat er z.B. fast gleichzeitig das *Jinsi lu* und das *Lidai zhidu xiangshuo* herausgegeben, zwei thematisch extrem ungleichartige Kompilationen. Doch gegen Ende der Siebziger Jahre zeigt sich offensichtlich eine stärkere Fokussierung auf ein einziges Thema: die philologisch-kritische Kommentierung. In einem Brief an Zhou Bida 周必大 (1126-1204) aus dem dritten Monat des Jahres 1176 beschreibt er seine weitere Lebensplanung so:

數日前已了女子姻事，自此瀟然，真無一事矣。意欲及筋骸尚未衰憊，考治訓詁，極意繙閱，至五十以後乃稍稍趨約，庶幾不至躓等也。

„Vor einigen Tagen habe ich die Hochzeitsangelegenheiten meiner Tochter bereits erledigt; von dem Moment an war ich zufrieden und überhaupt ohne irgendeine Beschäftigung. Meine Absicht ist, solange mein Körper noch bei Kräften ist, die Annotierungen und Glossen zu beherrschen; ich will mich ganz in die Lektüre vertiefen. Wenn ich einmal über fünfzig (bin), dann (wird es darum gehen müssen), (meine Geisteskräfte) stärker zu bündeln – (eine solche Planung) dürfte der (angemessenen) Reihenfolge entsprechen.“¹⁵⁰

Die Beschäftigung mit der „Annotierung und Glossierung“ (*xungu* 訓詁) war bei den Cheng-Brüdern verpönt, da diese ihrer Meinung zufolge für das Vorankommen des Individuums im Selbstkultivierungsprozess wertlos waren;¹⁵¹ insofern impliziert dieser Brief eine Abwendung von der Beschäftigung mit den Leitmotiven der *Daoxue*-Tradition, die er zu Beginn der Siebziger Jahre mit Zhang Shi und Zhu Xi heftig diskutiert

¹⁵⁰ Siehe den siebten Brief an Zhou Bida, DLLTSbieJ 9:2b. Dass er hier das seltene Binom *quyue* benutzt, anstelle einen Terminus aus dem reichen Vokabular der Cheng-Brüder über die Konzentration des Geistes zu wählen, mag eine tiefere Bedeutung haben: vielleicht ging es ihm darum, den schon allzu festgelegten Diskurs der *Daoxue*-Gemeinschaft zu vermeiden (das Binom *quyue* taucht m.W. nicht in den Werken der Cheng-Brüder auf). Zur Person Zhou Bidas siehe SS 391:11965 ff., vgl. ausführlich Yu Yingshi (2003), Bd. 2, S. 149 ff.

¹⁵¹ Siehe Chen Lai (2004), S. 60.

hatte.¹⁵² Lü Zuqian hat sich auch schon früher mit philologischen Arbeiten beschäftigt (zu nennen wäre etwa das *Lüshi jiashu dushiji* 呂氏家塾讀詩記, dessen erste Fassung auf das Jahr 1174 datiert);¹⁵³ doch vollzieht er 1176 offenbar eine grundsätzliche Neuausrichtung. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum er seine letzten Jahren einem Werk wie dem *Dashi ji* widmen soll, das ja nichts anderes ist als eine kritisch-philologische Neuschreibung von Sima Guangs 司馬光 (1019-86) *Durchgehendem Spiegel zur Hilfe bei der Regierung* (*Zizhi tongjian* 資治通鑿) – damit befindet er sich in einer eigentümlichen, mehr oder weniger expliziten Konkurrenzsituation zu Zhu Xis früher begonnenem Werk *Tabellarischer Überblick zum Durchgehenden Spiegel* (*Tongjian Gangmu* 通鑿綱目), das ja primär auf eine moralische Neuschreibung des *Zizhi tongjian* abzielt.¹⁵⁴ Auch ein Brief Zhang Shis dokumentiert dieses neue

¹⁵² Auch in einem weiteren Brief, den er kurz vor seinem Tod noch an Zhou Bida absendet, spricht er davon, dass er, falls ihm noch zehn Jahre Zeit zur Verfügung stehen sollten, sich der „Lektüre und Annotierung“ (*judu xungu* 句讀訓詁) widmen wolle (siehe den achten Brief an Zhou Bida, DLLTSbieJ 9:3a).

¹⁵³ Siehe Liu Zhaoren (1986). Ein anderes Beispiel für dieses Interesse ist seine Tätigkeit als Herausgeber von *Guwen*-Anthologien für die Vorbereitung staatlicher Examina: ein wichtiges Merkmal ist dabei die philologische Kommentierung. Die bekannteste Anthologie Lü Zuqians ist das *Guwen guanjian*; in seinen Annotierungen zu den von ihm ausgewählten Texten fokussiert er auf die richtige Lesetechnik und gibt kurze Bemerkungen über den Stil des Textes. Dabei benutzt er ein System von Linien und Punkten („Pünktchen hinzufügen“ *biaomo* 标抹): die Argumente des Urtextes werden auf diese Weise graphisch miteinander verbunden, wichtige Passagen werden hervorgehoben. Lü Zuqian war wahrscheinlich einer der ersten, der ein solches graphisches System in Manualen für das Prüfungswesen einsetzte (siehe de Weerd (1999), S. 102 ff.).

¹⁵⁴ Zu Lü Zuqians *Dashi ji* vgl. Hervout (1978), S. 76. Bei dem *Dashi ji* handelt es sich um den Versuch einer Korrektur, ja Überarbeitung, des *Zizhi tongjian*. Lü Zuqian spricht einmal von diesem Werk Sima Guangs als einem „Medizinberg“ (*yaoshan* 藥山): damit meint er offensichtlich die ungeheure Materialfülle, aus der es die richtige Medizin zu klauben gelte („Menren jilu shishuo“, LZLSJL 8:1a). Sein Werk geht in eine deutlich andere Richtung als Zhu Xis seit 1172 laufenden Unternehmen des *Tongjian gangmu*, das eine prononciert moralische Neubearbeitung des *Zizhi tongjian* ist (siehe dazu Hervouet (1978), S. 75 f., Tang Qinfu (2000), S. 157-209). Pikanterweise hatte Lü Zuqian zu Beginn an dem Projekt des *Tongjian gangmu* teilgenommen, sich dann aber offenbar schnell zurückgezogen (Tang Qinfu (2000), S. 253 ff.). Lü Zuqians Werk beschränkt sich zumeist auf die Korrektur von Datierungen und Orten; das Werk ähnelt mithin eher Sima Guangs *Zizhi tongjian kaoyi* 資治通鑿考異 (vgl. Hervouet (1978), S. 70). Ein Überblick über die im *Dashi ji* zitierten Quellen zeigt, dass in diesem Werk der Einfluss der Cheng-Brüder eher sekundär ist und die Hu-Familie und andere song- und vor-songzeitliche Denker wichtiger erscheinen. Eine tentative, mithilfe der elektronischen Fassung des *Siku quanshu* erstellte Statistik über die expliziten Zitate im *Dashi ji* sieht so aus:

Hu shi 胡氏 (also Hu Anguo, Hu Hong oder Hu Yin)	17
Wufeng 五峰 (Hu Hong)	7
Yichuan 伊川 (Cheng Yi)	2
Mingdao 明道 (Cheng Hao)	0

Interesse seines Freundes, in dem er ihm Ende der Siebziger Jahre vorwirft, seine ganze Energie auf die Zusammenstellung des *Spiegels der Songzeitlichen Literatur* (*Songwen jian* 宋文鑑) zu richten.¹⁵⁵ Diese Anthologie, die den geistigen Horizont der Nördlichen Songdynastie verkörpert, musste offensichtlich in einer Gemeinschaft, deren Horizont sich immer stärker verengte, um schließlich eine grundsätzliche Alternative zur songzeitlichen Kultur zu werden, für Anstoß sorgen. Während also Zhu Xi seit Mitte der Siebziger Jahre alle seine Kräfte der Rekonstruktion der *Daoxue*-Tradition widmete, und so im Jahr 1177 seinen *Sammelkommentar zum Lun(yu) und Meng(zi)* (*Lun Meng jizhu* 論孟集註) herausgebracht hat, in dem er die Lehren der Cheng-Brüder über Konzepte wie „Wesen und Mandat“ (*xing ming* 性命) in den Urtext von *Lunyu* und *Mengzi* hineinprojizierte,¹⁵⁶ wurde sich Lü Zuqian immer stärker bewusst, dass die eigentliche Dringlichkeit in einer Rückkehr zur kritisch-philologischen Exegese bestand: in einer Schülermitschrift von 1179 heißt es, dass die Schüler nicht zu früh mit den Theorien über das „(menschliche) Wesen und das Mandat“ (*xing ming* 性命) beginnen dürften;¹⁵⁷ ebenso gehe es nicht an, dass sie die „Klassikerkommentare“ (*zhuanzhu* 傳注) der Han- und Tang-Konfuzianer zugunsten der Erstellung von Kommentaren mit „neuen Lehren“ (*xinshuo* 新說) verwerfen würden.¹⁵⁸ Lü Zuqian widerstrebt hier jene Art Exegese totalisierender, oft moralisierender Natur, wie sie seit Wang Anshi aufgekommen war;¹⁵⁹ er favorisiert eine Exegese, die wieder stärker den ursprünglichen „Kontext“ (*qimai* 氣脈) eines Werkes berücksichtigt.¹⁶⁰ Auch wenn sich dies schwerlich erhärten lässt, spricht viel dafür, dass Lü Zuqian unter dem Eindruck der Kommentartätigkeit Zhu Xis zu dieser

Chengshi 程氏 (Cheng Yi oder Cheng Hao)	5
Xunshi 荀氏 (Xun Yue 荀悅)	14
(Zizhi) tongjian 通鑑	74
Wenzhongzi 文中子 (d.i. Wang Tong 王通)	3

Diese Statistik hat natürlich nur eine begrenzte Aussagekraft, dennoch ist das Ergebnis bemerkenswert.

¹⁵⁵ Siehe „Da Zhu Yuanhui“, NXJ 24:890.

¹⁵⁶ Die chinesische Forscherin Du Min 杜敏 hat kürzlich in einer überzeugenden Detailanalyse nachgezeichnet, wie Zhu Xi seine eigene philosophische Agenda (bzw. die der Cheng-Brüder) in den Urtext des *Mengzi* hineinprojiziert hat, siehe Du Min (2004), insbesondere S. 180-194.

¹⁵⁷ „Jihai qiu suo ji“, DLLTSwaiJ 5:25b.

¹⁵⁸ „Jihai qiu suo ji“, DLLTSwaiJ 5:25b.

¹⁵⁹ Siehe Bol (1993), S. 165.

¹⁶⁰ Siehe „Menren suo ji zashuo yi“, LZLSJL 9:5b.

neuen Position gelangt ist. Die von Zhu Xi geformte Gemeinschaft musste eine solche Position auf jeden Fall über kurz oder lang negieren.

1.5 Zusammenfassung

Lü Zuqians früher Tod hat verhindert, dass er sämtliche Motive seines Denkens vollständig ausformulieren konnte. Es muss offen bleiben, ob er in den Jahren nach 1181 das Projekt der *Daoxue*-Gemeinschaft um Zhu Xi radikal negiert hätte und damit einen grundsätzlich anderen Weg eingeschlagen wäre als dieser. Dennoch ist nicht zu bestreiten, dass Lü Zuqian ein Bedürfnis nach einer stärkeren Öffnung der Gemeinschaft verspürt hat – ganz ähnlich wie Ye Shi 葉適 (1150-1223) einige Jahre später.¹⁶¹ Sein geistiger Horizont, ungeachtet des tiefen Einflusses der Cheng-Brüder, bleibt umfassender als der Zhu Xis oder Zhang Shis. Wahrscheinlich ist sein spezifisches intellektuelles Interesse, seine Fragestellung und seine Methode mehr oder wenig eng verknüpft mit der Kultur der Staatsexamina, auf die er jahrelang seine Schüler vorbereitete.¹⁶² Lü Zuqian ist wahrscheinlich nie „rasend“ (*kuang* 狂) gewesen, wie es Zhu Xi und Lu Jiuyuan in den Augen des Historikers Qian Mu waren,¹⁶³ doch besaß er eine klare Agenda und bemühte sich

¹⁶¹ Vgl. Niu Pu (1998), insbesondere S. 90 f.

¹⁶² Bekanntlich bot er seit dem Jahr 1167 (dem Beginn seiner Trauerzeit am Berg Mingzhao 明招山) bis kurz vor seinem Tod Kurse für Schüler an, in denen die Vorbereitung auf die Prüfungen in der Hauptstadt ein zentraler Bestandteil war. Er stand dem Prüfungssystem zwar prinzipiell durchaus kritisch gegenüber (siehe etwa den 2. Brief an Zhu Xi, DLLTSbief 7:6b), doch hat er sich dennoch in diesem System nachhaltig engagiert. – Die präzisen Inhalte der songzeitlichen Prüfungen sind bis heute nicht mit letzter Sicherheit rekonstruierbar. Einerseits hat Thomas Lee gezeigt, dass das Wissen der erfolgreichen Prüflinge insbesondere in Kenntnissen über die kanonischen Texte bestand (Thomas Lee (1985), S. 21). Dazu kamen jedoch eine Vielzahl von historischen Kenntnissen (Hartwell (1971), S. 695). Hilde de Weerdts hat nachgewiesen, dass die Kenntnisse eines *jinshi*-Prüflings zwar durchaus historische und klassische Werke umfassten, dass er jedoch auch genaue Kenntnisse über songzeitliche Regierungsinstitutionen besitzen und in der Lage sein musste, konkrete Fragen der zeitgenössischen Politik zu erörtern (de Weerdts (1998), S. 287-305). Ein Charakteristikum der songzeitlichen Curricula ist ihre große Breite: die Kaiser weigerten sich zumeist, eine spezifische Agenda zu unterstützen (de Weerdts (1998), S. 342): zu den Inhalten gehörten also einerseits die Klassiker einschliesslich gewisser tang- und songzeitlicher Kommentare, andererseits historische und politische Kenntnisse. Die genauen Prüfungsfragen variierten von Jahr zu Jahr; in der Südlichen Songdynastie wurden zudem zahllose Prüfungen nicht in der Hauptstadt, sondern lokal durchgeführt (siehe *Songshi*, „Xuanju zhi“ 選舉志, SS 155:3603-160:3765, insbesondere SS 156:3631 ff.; vgl. John Chaffee (1995), insbesondere S. 95-115).

¹⁶³ Siehe Qian Mu (1992), S. 201.

darum, die eigenen Fragen und die Fragen, die von den Cheng-Brüdern gestellt worden waren, zu beantworten.¹⁶⁴

Doch gerade wegen der Offenheit seines Geistes ist sein Denken im Kontext des entstehenden „Neokonfuzianismus“ selten angemessen gewürdigt worden. Die neue Zeit benötigte offenbar eindeutigeren Antworten, als sie Lü Zuqian zu geben bereit war. Es soll keine historische Notwendigkeit in diesen Prozess hineingelesen werden, doch spricht einiges dafür, dass Lü Zuqian in den Parteikämpfen der Achtziger und Neunziger Jahre mit seiner vermittelnden, liberalen Haltung eine ungünstige Position sowohl *innerhalb*, als auch *außerhalb* der *Daoxue*-Gemeinschaft besetzt haben würde. Das Auftreten dieser Gemeinschaft in der politischen Sphäre muss uns nun genauer beschäftigen.

¹⁶⁴ Insofern kann dem taiwanischen Forscher Chu Ping-tzu nicht zugestimmt werden, der Lü Zuqians Selbstbild – genauso wie das seiner Familie – als das eines bloßen „carrier of culture“ ohne eigene Agenda beschreibt (siehe Chu Ping-tzu (1998), S. 223). Ebenso hat Chu Ping-tzu behauptet, Lüs Denken sei immer noch stark traditionellen, songzeitlichen Werten der konfuzianischen Tradition verhaftet gewesen, d.h. er habe „konventionellen“ Begründungen von Werten wie „Kindespietät, der Tugend des jüngeren Bruders, Untertanentreue und Vertrauen“ (*zhong xiao ti xin* 孝悌忠信) dem Rekurs auf den spekulativen Diskurs der Cheng-Brüder vorgezogen (siehe Chu Ping-tzu (1998), S. 226). Eine solche Bewertung erscheint wenig plausibel, da sie über zahllose Passagen hinweggeht, in denen Lü Zuqian sich mit den Problemen der Cheng-Brüder intensiv und innovativ beschäftigt hat (siehe die genaue Diskussion in den folgenden Kapiteln). Eine solche Bewertung findet sich übrigens schon in ähnlicher Form bei Zhu Xi, was umso mehr zu Vorsicht veranlassen sollte (ZZYL 121:2939).

Zweites Kapitel: Lü Zuqian und die politische Geschichte zwischen 1155 und 1181

2.1 Einleitung

Das folgende Kapitel ist eine Analyse der Biographie Lü Zuqians, wie sie zu einem Teil der politischen Geschichte der Südlichen Songdynastie geworden ist. Anders gesagt: die rein *private* Biographie soll hier nur am Rande interessieren, sondern es geht primär um die biographischen Fakten, die von Bedeutung sein können für eine Bestimmung des politisch-philosophischen Denkens des Lü Zuqian. Das Ziel dieses Kapitels ist es, das *politische Spannungsfeld* zu rekonstruieren, dem der Gelehrte angehört und das er mitgestaltet hat. Da Lü Zuqian sich als Teil einer Gemeinschaft verstand und *de facto* als Anhänger einer Gemeinschaft (der *Daoxue*-Gemeinschaft) aufgetreten ist, wird hier zugleich das Schicksal dieser Gruppe zum Gegenstand.¹⁶⁵ Es soll dabei unterschieden werden zwischen drei Perioden, einer frühen (1155-1165), einer mittleren

¹⁶⁵ In der Einleitung, bzw. in Kapitel I, Abschnitt 1.4, hatten wir die Geschichte der *Daoxue*-Gemeinschaft bereits grob skizziert. Da ihre historische Situation zwischen 1155 und 1181 keineswegs vollständig in der Forschung geklärt ist, können in diesem Kapitel z.T. nur tentative Bewertungen vorgenommen werden. – Neben dieser Zugehörigkeit Lü Zuqians zur *Daoxue*-Gemeinschaft ist natürlich auch die zur Familie Lü zu nennen: die Familienherkunft prägte ihn zweifellos nachhaltig. Der Lü-Clan war ursprünglich in Laizhou 萊州 in Hedong 河東 ansässig (im heutigen Shanxi). Lü Yijian 呂夷簡 (978-1043, *jinshi* 1000) siedelte die Familie dann in die Hauptstadt Kaifeng 開封 um. In den folgenden Jahrzehnten dienten verschiedene Familienmitglieder in den höchsten Reichsämtern: so waren Lü Mengzheng 呂蒙正 (946-1011), Lü Yijian und Lü Gongzhu als Kanzler tätig (siehe ausführlich Kong Dong (1988), insbesondere S. S. 24 ff. und 79 ff.; vgl. Pan Fu'en (1992), S. 1-17, und Beverly J. Bossler (1998), "Lü-Fang-Zeng Marriage Chart, Fig. 5", o.S.). Als der Hof sich nach Hangzhou zurückziehen musste, ließ sich die Familie unter Lü Haowen 呂好問 (1064-1131) in Wuzhou 婺州 nieder (heutige Provinz Zhejiang, Kreis Jinhua 金華). Man beachte, dass auch in der Transitionsphase zwischen der Nördlichen und der Südlichen Songdynastie die Familie Lü noch einmal eine entscheidende Rolle innehatte: Lü Haowen war der Kriegsminister, der die Kaiser Huizong (reg. 1101-1125) und Qinzhong (reg. 1126-1127) ins Lager der Dschurdschen zur Kapitulation begleitete und dann den Marionettenherrscher der Dschurdschen, Zhang Bangchang 張邦昌, zum Rücktritt zugunsten des Zhao Gou 趙構, des späteren Kaisers Gaozong, bewegte (SS 362:11331, 475:13792; vgl. Franke (1976), S. 744). Obwohl sich nach dem Umzug in den Süden Chinas die wirtschaftlichen Verhältnisse der Sippe Lü verschlechtert haben müssen, gehörte sie immer noch zu den relativ wohlhabenden Familien in Jinhua (vgl. auch Bossler (1998), S. 169; Tillman (1992a), S. 105). Mit dem Ende der südlichen Songdynastie verschwand der Clan in der Bedeutungslosigkeit.

(1165-1176) und einer späten (1176-1181) Periode; eine solche Periodisierung spiegelt primär die politische Geschichte wider, es wird sich jedoch zeigen, dass sie auch die Geschichte der *Daoxue*-Gemeinschaft aus dem Blickwinkel Lü Zuqians recht genau zu charakterisieren vermag.

2.2 Politische Hoffnungen und militärische Krisen: 1155-1165¹⁶⁶

Im Jahr 1155 war der Kanzler Qin Kuai 秦檜 (1090-1155) gestorben, der seit 1138 mit nahezu unbeschränkten Befugnissen regiert und eine repressive Politik gegen große Teile der Gentry betrieben hatte (so waren während seiner Herrschaft die Lehren der Cheng-Brüder verboten).¹⁶⁷ Qin Kuais Tod bedeutete jedoch keineswegs, dass sein Einfluss augenblicklich verschwunden wäre: zwar rehabilitierte Kaiser Gaozong 高宗 (1107-1187, reg. 1127-1162) zahllose Opfer Qin Kuais, doch dessen Fraktion sollte auch in den folgenden Jahren eine bedeutende Macht am Hof innehaben, ja die von Qin Kuai zusammen mit Kaiser Gaozong im Jahr 1138 festgelegte „Agenda für die Reichspolitik“ (*guoshi* 國是) würde weiterhin bindend sein – insbesondere verpflichtete diese „Agenda“ den Kaiser dazu, den Friedenskurs mit dem Reich der Dschurdschen (Jin 金), die Nordchina weiter besetzt hielten, beizubehalten.¹⁶⁸ Die genauen

¹⁶⁶ Die folgende Biographie stützt sich auf die Chronologie in Lü Qiaonians „Jahreschronik“ (*nianpu* 年譜) (siehe DLLTSwenJ „fulu“ 1:1a-8a); siehe auch die Darstellung des gleichen Zeitraums in den *Annalen der Song* (SS 31:581-33:630 vgl. auch SYXA 51:1652 f.). Außerdem wurde konsultiert die Darstellung bei Pan Fu'en (1992), S. 21-42, und Su Jingnan (2001 und 2004); vgl. außerdem Ding Chuanjing (1981), S. 947 ff. Für die Jahrzehnte vor 1155 siehe James T.C. Liu (1988), S. 81-101. Für Zhu Xis Biographie vergleiche insbesondere Wang Maohong (1998), und Su Jingnan (2001). Bei der Nennung des biologischen Alters folge ich dem westlichen Usus.

¹⁶⁷ Zur Person Qin Kuais siehe seine Biographie in SS 473:13747 ff., und auf westlicher Seite insbesondere Franke (1967), S. 241-247, Mittag (1993), S. 36 ff., Van Ess (2003a), S. 228 ff., 256 ff., 262 ff. Charles Hartman zeichnet in einem Artikel ein lebhaftes Porträt der Ära Qin Kuai, die durch Bücherverbote, Spitzelwesen und nicht zuletzt ein System der literarischen Inquisition geprägt war, (siehe Hartman (2003a)). Unter Qin Kuai wurden die Lehren Cheng Yis als „Sonderlehre“ (*zhuanmen zhi xue* 專門之學) gebrandmarkt (Achim Mittag (1993), S. 37); die Anhänger der Cheng-Brüder waren deshalb besonders schlecht auf Qin Kuai zu sprechen (vgl. Charles Hartman (1998)).

¹⁶⁸ Das Reich der Song hatte im Jahr 1141 einen Friedensvertrag mit den Dschurdschen geschlossen (siehe Shen Songqin (2005), S. 73 f.). Zum grundsätzlichen Problem der „Agenda für die Reichspolitik“ siehe Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 339-387, 430-441, Shen Songqin (2005), S. 161-172, sowie Kapitel V, Abschnitt 5.5 der vorliegenden Arbeit. Zur Person Gaozongs vgl. Jing-sheng Tao (1989). Die Politik der Akkomodation mit den Dschurdschen begründete eine jahrzehntelange Entfremdung zwischen Hof und Gentry (James T.C. Liu (1979)). Zum Reich der Dschurdschen siehe ausführlich Jing-sheng Tao

Machtverhältnisse an dem neuen Hof in Hangzhou sind nicht mit letzter Genauigkeit zu rekonstruieren, doch scheinen sich Qin Kuai und Kaiser Gaozong auch deshalb gegen einen militärischen Kurs gewendet zu haben, weil dieser zu einer weiteren Stärkung der militärischen Macht zuungunsten der zivilen geführt und damit die imperiale Macht geschwächt hätte.¹⁶⁹

Doch der Frieden zwischen den beiden Reichen war von einer trügerischen Stabilität. Im Dschurdschenreich hatte der neue Herrscher Wan Yanliang 完顏亮 (auch bekannt als König Hailing 海陵王, 1122-1161) schon seit geraumer Zeit Pläne für die völlige Vernichtung des Rumpfreiches im Süden entwerfen lassen; im Herbst 1161 war es dann soweit: Wan Yanliang zog mit seinem Heer (von angeblich 600.000 Soldaten) gen Süden.¹⁷⁰ Doch ehe Kaiser Gaozong überhaupt Zeit hatte, eine angemessene Verteidigungsstrategie zu entwickeln, waren die Dschurdschen schon überraschend von einem eigenmächtig handelnden Hofbeamten in die Flucht geschlagen worden.¹⁷¹ Auch wenn die Bedrohung von außen damit erst einmal geschwunden war, stand das Songreich vor einer neuen politischen Umwälzung: vielleicht als Reaktion auf die ungenügende Verteidigung entschloss sich Kaiser Gaozong im Frühjahr 1162 überraschend zum Thronverzicht – ein in der chinesischen Geschichte bis dato einmaliger Vorgang.¹⁷² Im sechsten Monat jenes Jahres bestieg sein Sohn den Thron.¹⁷³

Das Vierteljahrhundert, in dem Zhao Wei 趙瑋, bzw. mit seinem posthumen Namen Xiaozong 孝宗 (1127-1194, reg. 1162-1189), die Geschicke des Reiches führte, ist von dem japanischen Sinologen Teraji Jun 寺地遵 als die „goldenen Jahre“ der südlichen Songdynastie

(1976), eine detaillierte Analyse der diplomatischen Beziehungen zwischen den beiden Reichen in der Frühzeit unternimmt Dagmar Thiele (1971).

¹⁶⁹ Südchina war zu jener Zeit in vier Militärkommandanturen eingeteilt, was eine deutliche Dezentralisierung der militärischen Macht mit sich brachte, die den Hof potentiell bedrohte (siehe Hartwell (1982), S. 397 f.).

¹⁷⁰ Zu diesem Feldzug und den historiographischen Problemen, die sich damit verbinden, siehe die kurze, aber prägnante Analyse bei Herbert Franke (1987), S. 7 ff.

¹⁷¹ Zu den Ereignissen vgl. auch die Darstellung in *Songshi jishi benmo* 宋史紀事本末, SSJSBM juan 74-76, und in den *Annalen der Song* (SS 33:615-637, insbesondere 33:617); vgl. auch Franke (1987), S. 8 f.

¹⁷² Siehe Shen Songqin (2005), S. 71 f., T.C. Liu (1988), S. 104. Der Thronverzicht in Friedenszeit war bis dato in der Songdynastie einmalig – sieht man von der Abdankung Huizongs ab, die unter den außergewöhnlichen Umständen Ende des Jahres 1125 erfolgte (siehe Haeger (1975), S. 145 f.). Die Gründe für diesen Thronverzicht sind nicht mehr mit letzter Genauigkeit zu rekonstruieren (siehe Jing-sheng Tao (1989)).

¹⁷³ SS 33:617 f.; vgl. Liu (1988), S. 101 ff.

bezeichnet worden.¹⁷⁴ Seine Herrschaft besaß gewisse Charakteristika, die das Klima jener Epoche entscheidend prägen sollte: das warnende Beispiel des Kanzlers Qin Kuai immer vor Augen wechselte Xiaozong seine Kanzler in schneller Folge aus und verhinderte so, dass diese eine unabhängige Machtbasis aufbauen konnten.¹⁷⁵ Im Prozess seiner Entscheidungsfindung vermied er es, Außenstehende zu konsultieren, sondern verließ sich ganz auf einen engeren Kreis von ihm hörigen Beamten; auf diese Weise verloren zahlreiche Hofämter ihren ursprünglichen Kompetenzrahmen.¹⁷⁶ Xiaozongs Regierungsstil ist deshalb in der Forschung zu Recht als „autokratisch“ bezeichnet worden.¹⁷⁷ Ein weiterer entscheidender Faktor war Xiaozongs Verhältnis zu seinem Vater, der nach seinem Thronverzicht weiterhin im Palast wohnte und der bis zu seinem Tode 1187 ein großes Maß an symbolischer, aber auch unmittelbar politischer Autorität behielt.¹⁷⁸ Xiaozong, den von Anfang an der Wille zur Wiedereroberung Nordchinas antrieb, sah sich langfristig dazu gezwungen, aus Rücksichtnahme auf seinen Vater mit den den *Status quo* verteidigenden und z.T. noch von Qin Kuai eingesetzten Beamten zusammenzuarbeiten. Es mag nicht zuletzt seinem „autokratischen“ Stil geschuldet sein, dass sich die Fraktionskämpfe, die

¹⁷⁴ Teraji (1995), S. 473. Zur Person Xiaozongs siehe die Analysen bei Franke (1976), S. 400 f., und Yu Yingshi (2003), Bd. 2, S. 383 ff.; zur politischen Geschichte der Herrschaft Xiaozongs siehe SS 33:615-35:692, vgl. Wang Deyi (1978), Lao Nap-yin (1986) und in großer Ausführlichkeit Gong Wei-Ai (1987). Für die makrohistorische Situation dieser Epoche vgl. Huang Kuanchong (2003), S. 3 ff.

¹⁷⁵ Die Amtszeit von zehn der insgesamt sechzehn Großkanzler („grand councilors“), die Xiaozong in seiner Herrschaft berief, dauerte nicht länger als ein Jahr (Lao (1986), S. 60 f., vgl. auch Wang Deyi (1978), S. 264 ff., siehe insbesondere die Tabelle auf S. 271 ff.). Da Xiaozong mit ihrem Wirken oft unzufrieden war, gab es lange Perioden, in denen beide Ämter vakant blieben; so wurde im Jahr 1165 zehn Monate lang kein Kanzler benannt (Lao (1986), S. 59).

¹⁷⁶ Um die Verwaltung zu kontrollieren, bediente sich Xiaozong insbesondere zweier Techniken: einerseits griff er in den Verwaltungsprozess selbst ein, indem er zahllose Schriftstücke persönlich abzeichnete (die sogenannte „kaiserliche Unterschrift“ *yubi* 御筆, bzw. „Innere Begutheißung“ *neipi* 內批) und damit an den Ministerien vorbei direkte Entscheidungen traf; andererseits konzentrierte er die Macht bei sich, bzw. bei einigen ihm nahestehenden Beamten (wie z.B. seit 1163 Liu Dayuan 龍大淵 (?-?) und Zeng Di 曾覲 (1109-1180), SS 33:622; vgl. Shen Songqin (2005), S. 180 ff., Lao (1986), S. 58 f.). Außerdem zog Xiaozong die Kontrolle des Militärs an sich, das bislang dem Kanzler unterstanden hatte (Lao (1986), S. 81 f.).

¹⁷⁷ Siehe Lao Nap-yin (1986), S. 57. Vgl. T. C. Liu (1988), S. 104.

¹⁷⁸ Die beiden Männer standen nicht nur in einer subtilen, rituell ausbuchstabierten Vater-Sohn-Beziehung, sondern offensichtlich auch in einer komplizierten psychischen Wechselwirkung; es bestand durchaus die Möglichkeit, dass Xiaozong wieder von seinem Vater seines Amtes enthoben werden konnte. Ein Porträt Xiaozongs mit dem Akzent auf einer Analyse seiner psychischen Motivierung findet sich bei Yu Yingshi (2003), Bd. 2, S. 384-587.

für die nordsongzeitliche Politik so bezeichnend sind, unter seiner Herrschaft immer mehr verschärften.¹⁷⁹

Der neue Kaiser versuchte im Jahr 1162 sofort, aus dem Schatten seines Vaters herauszutreten: er rehabilitierte nicht nur Yue Fei und andere Opfer Qin Kuis, sondern gab zudem Beamten wie Zhang Jun 張浚 (1097-1164) und Hu Quan 胡銓 (1102-1180), den Befürwortern eines aggressiveren Kurses gegen die Dschurdschen, wichtige Posten.¹⁸⁰ Die Gentry, die dem erzwungenen Friedenskurs ohnehin ablehnend gegenübergestanden hatte, setzte denn auch bald große Hoffnungen auf den jungen Xiaozong.¹⁸¹ Deshalb kann Zhu Xi, kurz nach der Thronbesteigung des Kaisers, am Hof aggressive Forderungen nach einem militärischen und politischen Neuanfang vorbringen.¹⁸² Und tatsächlich, Xiaozong lässt einen Feldzug gegen Norden unter der Führung Zhang Juns vorbereiten. Doch ist ihm kein Erfolg beschieden: aus unklaren Gründen (vielleicht wegen der Winkelzüge einzelner Hofbeamter) wird der Feldzug nur ungenügend geplant und logistisch ausgestattet; schon wenig später, im fünften Monat 1163, kommt es zur verheerenden Niederlage von Fuli 符離.¹⁸³ Nachdem die Dschurdschen im Herbst 1163 ein demütigendes Friedensangebot vorgelegt haben und lange Monate mit

¹⁷⁹ Zum Problem des "factionalism" in der Songdynastie siehe insbesondere die Forschung von Shen Songqin (Shen Songqin 1998a und 2005), Yu Yingshi (2003) und – für die Nord-Song – Ari Daniel Levine (2002). Die Analyse Shen Songqins zeigt einwandfrei, dass diese Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen, miteinander konkurrierenden Fraktionen, zu denen auch die Gemeinschaft um Zhu Xi zu zählen ist, nie wirklich erloschen sind, sondern die ganze zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts bestimmt haben.

¹⁸⁰ Siehe SS 33:618 ff. Der General Zhang Jun war unter Qin Kuai lange vom Hof ferngehalten worden (siehe Franke (1976), S. 13-16). Er war neben Zhao Ding Kanzler unter Gaozong und bewirkte eine kurzlebige „Renaissance“ der Lehren der Cheng-Brüder (van Ess (2003a), S. 6).

¹⁸¹ Die ersten Monate seiner Herrschaft müssen von einer unbeschreiblichen Euphorie bestimmt gewesen sein; wahrscheinlich haben damals viele Gelehrte so wie Zhu Xi und Wang Yingchen militärische Pläne gegen die Dschurdschen diskutiert (cf. Su Jingnan (2003), S. 201).

¹⁸² Zhu Xi reichte auf die Aufforderung des Kaisers hin am siebten Tag des achten Monats (17. September 1162) sein berühmtes „Auf Anfrage (des Kaisers) erstelltes, versiegeltes Memorandum aus dem Jahr *renwu* (1162)“ („Renwu yingzhao fengshi“ 任午應詔封事) ein. Darin griff er die Friedenspartei heftig an und sprach sich für eine militärische Option gegen die Dschurdschen aus; zudem empfahl er dem Kaiser zum ersten Mal den Text des *Daxue* 大學 (mit den beiden zentralen Grundsätzen der „Erforschung der Dinge und Erweiterung des Wissens“ *gewu zhizhi* 格物致知, sowie des „Richtens des Herz-Geistes und des Vollkommenmachens der Absichten“ *zhengxin chengyi* 正心誠意) als dem Blueprint für Reformen der Reichspolitik und die Wiedervereinigung Chinas (ZZWJ 11:344-355; vgl. Su Jingnan (2003), S. 193 ff., Schirokauer (1962), S. 166, Shen Songqin (2005), S. 81 f.).

¹⁸³ SS 33:623.

quälenden Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Hoffraktionen verstrichen sind, setzt sich schließlich die Friedensfraktion durch: im zwölften Monat des Jahres 1164 wird der Friedensvertrag mit den Dschurdschen (*Longxing huoyi* 龍興和議) geschlossen.¹⁸⁴

In dem Jahrzehnt zwischen 1155 und 1165 bleibt Lü Zuqians Biographie noch relativ konturlos. Sein Erwachsenenleben beginnt etwa zum Ende der Herrschaft Qin Kuais;¹⁸⁵ seine politische Biographie beginnt wenig später, im Jahr 1159, als er mit gerade einmal dreiundzwanzig Jahren sein erstes Amt antritt.¹⁸⁶ Sodann folgen schnell weitere Karriereschritte¹⁸⁷ und die ersten akademischen Erfolge: im vierten Monat des Jahres 1163 besteht er das „außerordentliche Examen für Spitzenliteraten mit Universalwissen“ (*boxue hongci ke* 博學宏詞科) und kurz darauf das „Staatsexamen“ (*jinshi* 進士);¹⁸⁸ im sechsten Monat

¹⁸⁴ Siehe CYZJ „Jiaji“ 5:9b f., Su Jingnan (2001), S. 337 f. In dem langwierigen Konflikt, der dem Friedensschluss voranging, waren drei Fraktionen entscheidend: eine den raschen Friedensschluss befürwortende Fraktion um Tang Situi 湯思退, der von Gaozong als Gewährsmann für die Fortführung der bisherigen Politik am Hof installiert worden war (Shen Songqin (2005), S. 80), eine mittlere und lange Zeit auch Mehrheitsfraktion, die den Friedensschluss herauszuzögern beabsichtigte und das Reich für eine spätere Auseinandersetzung vorbereiten wollte, und eine dritte minoritäre Partei, die eine schnelle militärische Option befürwortete (und der schließlich nur noch wenige Beamte wie Zhang Jun, Hu Quan oder Zhang Chan 張闡 angehörten, siehe Su Jingnan (2003), S. 211). Xiaozong suchte im Winter 1163 erfolglos zwischen diesen Fraktionen zu vermitteln (SS 33:625); schließlich setzte sich die Friedensfraktion durch (SS 33:626; vgl. die präzise Analyse in Zhu Xis „Vorwort zum ‘Wuwu dangyi xu’“ 戊午黨議序, ZZWJ 75:3766-3769; vgl. Schirokauer (1962), S. 167). Mit dem Friedensschluss wurde die „Agenda für die Reichspolitik“ von Gaozong und Qin Kuai erneut verbindlich.

¹⁸⁵ Lü Zuqian besitzt zwei jüngere Brüder, Lü Zujian 呂祖儉 (?-1196 oder 1106) und Lü Zutai 呂祖泰 (?-?), die sich beide als konfuzianische Gelehrte einen Namen machen sollen. Lü Zujian setzt Lü Zuqians Schule nach dessen Tod fort und scheint sich in intellektuellen Fragen kaum von ihm abgesetzt zu haben; sein umfangreicher Briefwechsel mit Zhu Xi belegt seine wichtige Rolle in der späteren *Daoxue*-Gemeinschaft. Die Quellen über Lü Zuqians Jugend sind spärlich (siehe Pan Fu'en (1992), S. 21 ff.).

¹⁸⁶ Er wird dank des *Yin*-Privileges (*yin* 蔭) „auf kaiserliche Gnade hin in Ergänzung berufener Höfling für Zeremonialbelange“ (*zu'enbu jiang shilang* 祖恩補將仕郎, vgl. Charles O. Hucker (1985), Nr. 703 (im folgenden zitiert als „Hucker:“); zur Bedeutung und Funktion des *Yin*-Privileges vgl. Winston W. Lo (1987), S. 102-109, Miao Shumei (1996), S. 535 ff.).

¹⁸⁷ Anfang 1161 wird er „Verdienstvoller Gentleman zur Rechten“ (*you digonglang* 右迪功郎, Hucker: „Gentleman for Meritorious Achievement“, Hucker: 6374, Chang: „Dignitaire Ti-kong“ (siehe Chang Fu-jui (1962), S. 2433 (im folgenden zitiert als „Chang:“) und gleichzeitig „Kommandant“ (*wei* 尉, Hucker: „Commandant“, Hucker: 7657, Chang: „Directeur militaire ou chef de police dans une sous-préfecture“, Chang: 3186) des Kreises Tonglu 桐廬 in Yanzhou 嚴州 (‘Nianpu’ (DLLTSwenJ ‘fulu’ 1:2b), vgl. Pan Fu'en (1992), S. 21). Der Ort Tonglu liegt etwa 70 Kilometer südwestlich von Lin'an-fu (dem heutigen Hangzhou) und etwa 75 Kilometer nördlich von Jinhua.

¹⁸⁸ ‘Nianpu’ (DLLTSwenJ ‘fulu’ 1:3a), vgl. Pan Fu'en (1992), S. 22. Die erfolgreiche Prüfung zum *jinshi* garantierte in der südlichen Songdynastie in jeder Hinsicht eine

1163 wird er dann zum Professor an einer kaiserlichen Akademie im heutigen Quanzhou 泉州 (in der heutigen Provinz Fujian) ernannt.¹⁸⁹ Im Alter von 27 Jahren hat er mit anderen Worten bereits entscheidende Erfolge vorzuweisen; da er aus einer Familie stammt, die in der Vergangenheit zu den einflussreichsten Familien des Reiches gehörte, also zweifellos über Prestige und ein weit gespanntes Netzwerk verfügt, scheint ihm eine brillante Karriere am Hof sicher.

In diesen Jahren scheint er sich weitgehend aus der Tagespolitik herausgehalten und ganz der Vorbereitung auf die staatlichen Prüfungen gewidmet zu haben (so hat er sich nicht in einem Memorandum zur Thronbesteigung Xiaozongs oder zu den späteren Ereignissen geäußert). Dennoch, die große Euphorie anlässlich der Thronbesteigung Xiaozongs und die darauf folgende Resignation wird auch an ihm nicht spurlos vorbeigegangen sein. Als im Winter 1162/63 Zhu Xi mit ihm Kontakt aufnimmt,¹⁹⁰ und die beiden Männer sich dann Ende 1163 in Wuzhou 婺州 (d.i. Jinhua 金華, heutige Provinz Zhejiang) treffen und den Kontakt vertiefen, wird die Unterhaltung zweifellos auf die Militärkampagne gegen die Dschurdschen gekommen sein. Alles spricht dafür, dass die Freundschaft, die sich in den folgenden Jahren entwickeln soll, auf einem

glänzende Karriere: die Mehrheit der *jinshi* wurde später Kanzler oder Mitglieder der kaiserlichen Akademie. Die Prüfung zum *boxue hongci* war ein äußerst schwieriges Examen, das in der gesamten Songdynastie insgesamt nur 34 Gelehrte bestanden (vgl. Hucker: 1148, 4732, Tillman (1992a), S. 89; vgl. Miao Shumei (1996), S. 32 f.).

¹⁸⁹ „Nianpu“ (DLLTSwenJ „fulu“ 1:3a), vgl. Su Jingnan (2001), S. 315. Pan Fu'en datiert diese Benennung auf das Jahr 1164 (Pan Fu'en (1992), S. 23). Sein exakter Titel ist der eines „Professors an der Akademie für die kaiserliche Familie am Hof für die Überwachung und Erziehung der kaiserlichen Familie im Süden der Hauptstadt“ (*Nanwai dunzongyuan zongxue jiaoshou* 南外敦宗院宗學教授). Das Binom *Zongxue* bezeichnet eine spezielle Akademie für die kaiserliche Familie, die aus der Zeit Shenzongs (1083) datierend im Jahr 1144 in Lin'an neu gegründet wurde (siehe den Eintrag Zhu Ruixis in Deng Guangming (1984), S. 304; vgl. Hucker: 7102). *Dunzongyuan* übersetzt Chang Fu-jui als „Cour de la Surveillance et de l'éducation de la famille impériale“ (Chang: 2822).

¹⁹⁰ Im Herbst oder frühen Winter des Jahres 1162 muss jene Begegnung zwischen Lüs Schwiegervater Han Yuanji 韓元吉 (1118-1187) (zur Person des Han Yuanji vgl. Yu Yingshi (2003), Bd. 2, S. 27 f.) und Zhu Xi stattgefunden haben, bei der Han Yuanji dem jungen Mann die Briefe Lü Zuqians zu lesen gibt (siehe den ersten erhaltenen Brief Zhu Xis an Lü Zuqian, ZZWJ 33:1277). Die beiden Männer treffen sich dann Ende 1162; bemerkenswerterweise sind sich Zhu Xi und Lü Zuqian kurz nach Qin Kuais Tod, Anfang 1156, bereits einmal begegnet, doch hat dieses Treffen offensichtlich noch keinen engeren Kontakt begründet (vgl. Su Jingnan (2003), S. 221, Su Jingnan (2001), S. 306, 314 f.; für die Datierung siehe Chen Lai (1989), S. 25). Anmerkung: Ich zähle die Briefe Zhu Xis an Lü Zuqian fortlaufend, d.h. der letzte Brief des 33. *juan* wird hier als der 49., der erste Brief des 34. *juan* als der 50. Brief geführt (ZZWJ 34:1333). Bei der Datierung von Zhu Xis Briefen folge ich Chen Lai (siehe Chen Lai (1989)), für die Briefe Lü Zuqians folge ich weitgehend Ichiki Tsuyuhiko (2002), S. 354 f.

tiefen Einvernehmen sowohl in geistigen, wie auch in politischen Fragen beruht.

2.3 Ein Jahrzehnt der Fraktionskämpfe: 1165-1176

Mit dem Friedensschluss von 1165 hat sich die Lage des Reiches *prima vista* erst einmal stabilisiert. Xiaozong hat die Grenzen seiner Macht einsehen müssen und ist von nun an zur stärkeren Rücksichtnahme auf die Beamtschaft – bzw. auf seinen Vater, der weiterhin einen Friedenskurs vertritt – gezwungen.¹⁹¹ Dennoch, trotz der mächtigen Friedensfraktion am Hof sucht der junge Kaiser weiterhin nach Mittel und Wegen, um eine militärische Wiedereroberung Nordchinas vorzubereiten.¹⁹² Dass er in den folgenden Jahren seine Macht beständig ausweitet, dürfte zu einer deutlichen Entfremdung mit Kreisen der Gentry geführt haben, die seinen außenpolitischen Kurs ansonsten durchaus teilt.¹⁹³

In den Sechziger Jahren muss zwischen einzelnen Gelehrten eine lose ideologische und politische Übereinkunft geherrscht haben, an das Beispiel des Hu Anguo, der unter Gaozong in den 30er Jahren bereits eine kurzlebige Renaissance der Lehren der Cheng-Brüder bewirkt hatte,¹⁹⁴ anknüpfend diese Lehren auch am Hofe Xiaozongs zu verbreiten. Gelehrte mit einer langen Karriere am Hof wie Zhang Jun oder Chen Junqing 陳俊卿 (1118-86) können zu ihr gerechnet werden;¹⁹⁵ jüngere Gelehrte wie Zhu Xi, Zhang Shi und Lü Zuqian stießen nach und nach

¹⁹¹ Siehe Su Jingnan (2003), S. 233 f.

¹⁹² Symptomatisch ist die Anstellung des Beamten Yu Yunwen 虞允文 (1110-74) zum "Kanzler zur Linken" im Jahr 1172: Yu Yunwen war schon seit Anfang der Sechziger Jahre im Kampf gegen die Dschurdschen an vorderster Front beteiligt; sein Auftrag als Kanzler war es denn auch, einen Militärzug vorzubereiten. Doch Yu Yunwen starb kurz darauf (siehe ausführlich Franke (1976), S. 1264 ff.). Yu Yingshi betont, dass Xiaozongs Wille beharrlich auf die Rückeroberung des Nordens gerichtet war (siehe Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 441 f.). Die Hofdiskussion über die Behandlung der Dschurdschenfrage hat zwar nicht mehr die Wichtigkeit wie zu Beginn der Sechziger Jahre, doch bleibt sie immer präsent (ein Überblick über diese Strategiedebatten des Hofes findet sich bei Achim Mittag (1990), S. 103-107).

¹⁹³ Zhu Xi wird im zweiten Monat 1165 von Xiaozong ein Amt als „Designierter Professor in der Militäarakademie“ (*Gongwu xue boshi* 供武學博士) angeboten, das er jedoch ausschlägt (siehe Su Jingnan (2003), S. 230, Schirokauer (1962), S. 167). Die darauffolgende langjährige Abwesenheit Zhu Xis vom Hof dürfte in der Gentry als politischer Protest verstanden worden sein und wahrscheinlich breite Zustimmung gefunden haben.

¹⁹⁴ Siehe van Ess (2003a), S. 33 f.

¹⁹⁵ Siehe Shen Songqin (2005), S. 81 ff.

dazu, während der Einfluss anderer Gelehrter allmählich schwand (insbesondere derjenige der Hu-Familie).¹⁹⁶ Ein wichtiges verbindendes Moment ist ursprünglich ohne Zweifel die Forderung nach einer aggressiven Politik gegen die Dschurdschen; doch da Zhu Xi interessanterweise Ende der Sechziger Jahre von seinem früheren Kriegskurs abbrückt und bei Lü Zuqian ohnehin nie ein solcher festzustellen gewesen ist,¹⁹⁷ dürfte dies nicht das einzige Identität stiftende Moment gewesen sein; wichtiger erscheinen zwei andere Momente: (1) das Verhältnis zu den Lehren der Cheng-Brüder, die seit Jahrzehnten in einem Spannungsverhältnis zu den Lehren Wang Anshis standen, und (2) eine prononcierte Kritik an der zunehmenden Macht Xiaozongs.¹⁹⁸ Viel spricht jedoch dafür, dass die spätere *Daoxue*-Gemeinschaft nur ein Element in viel tiefer gehenden Fraktionskämpfen gewesen ist, die wir heute nicht mehr vollständig rekonstruieren können. Auf jeden Fall müssen die Auseinandersetzungen zwischen den Fraktionen so leidenschaftlich gewesen sein, dass Xiaozong sich im Jahr 1175 gezwungen sah, ein Verbot der „Parteiungen“ (*pengdang* 朋黨) und der „reinen Kritik“ (*qingyi* 清議) auszusprechen; ein Verbot, das weitgehend wirkungslos bleiben sollte.¹⁹⁹

Lü Zuqian ist in den ersten Jahren nach 1165 kaum am Hof präsent.

¹⁹⁶ Zu den Geschicken der Hu-Familie siehe van Ess (2003a), S. 13 f. Hans van Ess zufolge konnte zwischen 1126 und den späten Sechziger Jahren besaß keine andere Gruppierung einen ähnlichen Einfluss wie die Hu-Familie.

¹⁹⁷ In diesen Jahren vollzieht Zhu Xi eine sehr folgereiche Wendung: er erkennt um das Jahr 1168 die Unmöglichkeit einer schnellen militärischen Lösung an und gibt seine frühere aggressive Position (als „hawk“) damit auf; Vorrang besitzt für ihn nun eine die längerfristigen Perspektive, der zufolge nur eine Reform im Inneren die Grundlage für eine spätere Wiedereroberung bilde (cf. Shen Songqin (2005), S. 85, Tillman (1992a), S. 106). Aus dieser neuen Perspektive kritisierte Zhu Xi z.B. die Vorbereitungen Yu Yunwens zur Invasion Nordchinas im Jahr 1169 in aller Schärfe (ZZYL 133:3199, vgl. Shen Songqin (2005), S. 86).

¹⁹⁸ Die Lehren Wang Anshis genossen zu Beginn der Herrschaft Xiaozongs immer noch eine mehrheitliche Unterstützung am Hof (siehe die Analyse bei Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 76; siehe z.B. auch einen Brief Zhu Xis an Wang Yingchen, ZZWJ 30:1140 ff.). Yu Yingshi zufolge kann von einer klaren Trennlinie zwischen *Daoxue*-Gemeinschaft und konservativen Beamten, die sich auf besondere Vertrauensverhältnisse zu Xiaozong stützten (von Zhu Xi oft als „Günstlingsfraktion“ *jinxingdang* 近幸黨 gebrandmarkt), gesprochen werden; entscheidend sei das Verhältnis eines Gelehrten/Beamten zur „Agenda für die Reichspolitik“ und damit zur Dschurdschenfrage (siehe Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 466). Ich sehe die hier skizzierten zwei Momente als entscheidender an.

¹⁹⁹ XZZTJ 144:3852, vgl. Shen Songqin (2005), S. 92 f. Zum Problem der „reinen Kritik“ siehe James T.C. Liu (1957), S. 105-31. In diesem Punkt weiche ich von Hoyt C. Tillman ab, der erst mit dem Tod Lü Zuqians die generelle politische Atmosphäre (und damit auch die Agenda der *Daoxue*-Gemeinschaft) von „accommodation“ auf „confrontation“ wechseln sieht (Tillman (1992a), S. 7).

Seine Mutter stirbt 1166, und er muss sich dem Brauch entsprechend in eine dreijährige Trauerzeit zurückziehen.²⁰⁰ Er nutzt diese Zeit, um in der Nähe des Grabes seiner Mutter am Berg Mingzhao 明招山 im Osten von Jinhua zum ersten Mal eine intensive Lehrtätigkeit aufzunehmen, in der er seine Schüler auf die staatlichen Prüfungen vorbereitet; sein glänzendes Abschneiden in diesen Prüfungen zieht zahllose Schüler an. Wahrscheinlich gründet er zu diesem Zeitpunkt eine Unterrichtsstätte, die eine Vorform der späteren „Akademie an den schönen Seen“ (*Lize shuyuan* 麗澤書院) ist.²⁰¹ Obwohl er sich bewusst ist, dass dieses Engagement für die Staatsexamina den Lehren der Cheng-Brüder zuwiderläuft, soll er dieser Lehrtätigkeit lange Jahre hindurch nachgehen.²⁰² Erst im Frühjahr 1170 kehrt er in die Hauptstadt zurück.

Die vierjährige Abwesenheit vom Hof bedeutet keineswegs, dass er sich aus der Hofpolitik herausgehalten hätte. Zhu Xi hatte bereits in seiner ersten Throneingabe von 1164 direkte Kritik an Xiaozongs Herrschaft geübt, die sich ihm zufolge nur auf einige wenige Vertraute stützte und deshalb von ihm verurteilt wurde;²⁰³ Zhu Xi muss in den folgenden Jahren, zusammen mit anderen Gelehrten, beharrlich auf den Kaiser Druck ausgeübt haben, denn endlich kommt es zu einem ersten

²⁰⁰ „Nianpu“, DLLTSwenJ „fulu“ 1:3b.

²⁰¹ Das Gründungsdatum der Akademie *Lize shuyuan*, die aufs Engste mit der Person Lü Zuqian verbunden ist, ist unklar. Tillman scheint anzunehmen, dass die Lehrtätigkeit in Mingzhao 1166 zur Gründung der Akademie geführt habe (Tillman (1992a), S. 108). Doch in der „Nianpu“ heisst es erst zum Jahr 1170 zum ersten Mal, dass Lü Zuqian Schüler an der Lize-Akademie versammelt habe (DLLTSwenJ „fulu“ 1:4a). Peter Bol spricht davon, dass die eigentliche *Lize shuyuan* erst drei Jahrzehnte nach dem Tod Lüs gegründet worden sei (Peter Bol (1998), S. 73); vgl. Linda A. Waltons Beschreibung, die keine präzise Datierung unternimmt, cf. Walton (1999), S. 37; vgl. Ichiki (2002)). Auch bezüglich des Ortes dieser Akademie gibt es einige Unklarheit: entweder befand sie sich in der Stadt Jinhua selbst oder lag am Berg Mingzhao.

²⁰² Siehe z.B. *Jinsi lu* VII:24, VII:35 und XIV:17. In seinem zweiten erhaltenen Brief an Zhu Xi rechtfertigt er sich, dass er nur aus Langeweile begonnen habe, Schüler anzunehmen (siehe den 2. Brief, DLLTSbieJ 7:6b), doch wirkt diese Entschuldigung wenig überzeugend (wenn nicht sogar vorgeschoben), wenn man die Intensivität seines Engagements bedenkt.

²⁰³ Zhu Xi war am sechsten Tag des ersten Monats 1164 zum ersten Mal dem Kaiser begegnet und hatte ihm in einer Audienz eine Throneingabe vorgetragen („Dem Kaiser vorgetragene Throneingabe in der Chuigong(-Halle) aus dem Jahr *guiwei*“ 癸未垂拱奏劄子, ZZWJ 13:409 ff.). Darin empfiehlt er dem Kaiser nicht nur die „Lehren des Weisen (Konfuzius)/der Weisen“ (*shengxue* 聖學) und die Fortführung des militärischen Konflikts mit den Dschurdschen, sondern greift auch scharf die „Sykophanten“ (*ningxing* 佞幸) in Xiaozongs Nähe an, nämlich Beamte wie Long Dayuan, Zeng Di und Li Ke 李珂 (siehe ZZWJ 13:409-415; vgl. Su Jingnan (2003), S. 212 ff.). In den kommenden Jahren richteten sich die Angriffe Zhu Xis und anderer Gelehrter beharrlich gegen diese Beamte, insbesondere Long Dayuan und Zeng Di (siehe Shen Songqin (2005), S. 87 ff.).

symbolischen Sieg der Gemeinschaft: zu Beginn des Jahres 1167 werden die Beamten Long Dayuan 龍大淵 (?-?) und Zeng Di 曾覲 (1109-1180) aus dem Hofdienst entlassen.²⁰⁴ Dass Xiaozong in der Tat an einer Neuausrichtung seiner Politik und an der Einbindung ihm kritisch gesonnener Gelehrter interessiert ist, unterstreicht auch die Anstellung von zwei Zhu Xi nahe stehenden Gelehrten Ende 1167 (Chen Junqing und Liu Gong 劉珙 (1122-78). Auf die Empfehlung der beiden Männer hin wird Zhu Xi ein Amt als Juniorkompilationsbeamter im Ministerium für militärische Angelegenheiten angeboten (Zhu Xi hätte m.a.W. die Gelegenheit gehabt, militärische Pläne für einen Nordfeldzug zu entwickeln);²⁰⁵ doch die Gelegenheit zum Amtsantritt verstreicht, insbesondere auch wegen Zhu Xis zu langem Zögern.²⁰⁶ Obwohl sich Lü Zuqian zu diesem Zeitpunkt mit direkter Kritik am Hof zurückgehalten hat (es finden sich keine kritische Äußerungen über Xiaozongs wachsende Macht),²⁰⁷ spricht viel dafür, dass er bereits in die Fraktionskämpfe involviert war: in einem Brief aus dem Herbst des Jahres 1167 fordert er seinen Lehrer Wang Yingchen 汪應辰 (1119-1176) auf, in der Kommunikation mit dem Hof ostentativ „unseren Weg“ (*wudao* 吾道), d.h. die Werte der Cheng-Brüder, zu vertreten – damit wird die

²⁰⁴ SS 34:639, vgl. CYZJ "Yiji" 6:6a-9b; vgl. Su Jingnan (2001), S. 367, Shen Songqin (2005), S. 90.

²⁰⁵ Siehe SS 34:641, vgl. Su Jingnan (2001), S. 384 f. Zhu Xi entwirft denn auch schon recht konkrete Pläne. Als er in Hunan weilend von der Berufung Chen Junqings zum "Beamten, teilnehmend an den Diskussionen der innersten Verwaltung", d.h. einem hohen Berater (*canzhi zhengshi* 參知政事, vgl. Hucker: 6872, Chang: 2862), sowie der Berufung Liu Gongs zum "Koverwalter im Büro für Militärangelegenheiten" (*Tongzhi shumiyuan* 同知樞密院事, vgl. Hucker: 5451, Chang: 2664) erfährt, schreibt Zhu Xi einen Brief an letzteren, in dem er seine Sicht der gegenwärtigen politischen Situation ausführlich darlegt; darin zeigt sich, dass Zhu Xi besonders darauf abzielte, ihm nahestehende Personen am Hof zu installieren (siehe "Liu Gongfu er", ZZWJ "Bieji" 1:5094-96; vgl. Su Jingnan (2001), S. 383 f.).

²⁰⁶ So wird im siebten Monat 1169 Zeng Di an den Hof zurückberufen, der Zhu Xi nahestehende Wei Shanzhi 魏揆之 (1116-1173) jedoch vom Hof entfernt. Aus Protest lehnt Zhu Xi daraufhin das ihm angebotene Amt ab (siehe Su Jingnan (2001), S. 413, 417 ff.; Schirokauer (1962), S. 168). Dieser Zwischenfall zeigt, wie instabil die Machtverhältnisse am Hof sich gestaltet haben müssen, die wahrscheinlich sogar Xiaozong nicht vollständig kontrollieren konnte.

²⁰⁷ Zhu Xi ermutigt in diesen Jahren immer wieder seine Gefährten, in die Hauptstadt zu gehen und in Throneingaben die "autoritäre" (wörtlich: „allein Entscheidungen treffend“ *duduan* 獨斷) Tendenz Xiaozongs zu kritisieren (siehe insbesondere Zhu Xis elften Brief an He Shujing 何叔京, "Da He Shujing shiyi," ZZWJ 40:1721-1723, insbesondere S. 1723; Su Jingnan datiert diesen Brief auf das Jahr 1167, cf. Su Jingnan (2001), S. 368 ff.; vgl. auch einen Brief Zhu Xis an Chen Junqing im Jahr 1165 ("Yu Chen silang shu," ZZWJ 24:905-909, vgl. Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 381 ff.). Es ist nicht zu sehen, dass Lü Zuqian diese Forderung zu diesem Zeitpunkt aufgenommen hätte.

Hofbeamtenschaft, die immer noch mehrheitlich den Lehren Wang Anshis folgt, natürlich direkt herausgefordert.²⁰⁸ Darüber hinaus kritisiert er wenig später die allzu schwere Besteuerung der Bevölkerung.²⁰⁹ Neben diesen Indizien belegt insbesondere ein Zwischenfall im Jahr 1170 Lü Zuqians politisches Engagement.

Im jenem Jahr stellt der junge Kaiser seinen Reformwillen noch einmal unter Beweis: nicht nur wird Lü Zuqian im fünften Monat an den Hof berufen als „Doktor der kaiserlichen Akademie“ (*Taixue boshi* 太學博士);²¹⁰ fast zeitgleich wird auch Zhang Shi an den Hof berufen, den Lü Zuqian gerade erst kennen gelernt hat (und der als Sohn Zhang Juns ein ausgewiesener Kritiker des Hofes ist).²¹¹ Mit anderen Worten: Xiaozong holt zwei junge Beamte an den Hof, die nicht mit der den *Status quo* wahrenden Beamtenschaft assoziiert sind. In den Briefen zwischen Zhu Xi, Zhang Shi, Lü Zuqian und anderen ist zu erkennen, wie diese plötzliche Hoffnung auf Mitgestaltung am Hof eine lebhaftere Diskussion unter den Gelehrten auslöst; so wird es ihnen jetzt zur dringlichsten Priorität, den Kaiser direkt von der Richtigkeit ihrer Pläne zu überzeugen.²¹² Nur im Kontext dieser plötzlichen Reformhoffnungen wird denn auch eine

²⁰⁸ Fünfter Brief an Wang Yingchen (DLLTSbieJ 7:2a). Ich folge in meiner Interpretation Pan Fu'en (1992), S. 24. Zur Person Wang Yingchens vgl. SS 387:11876 ff.

²⁰⁹ Im Winter 1169/70 setzt Lü Zuqian anstelle von Zhang Shi eine Eingabe (*zouzhuang* 奏狀) auf, in der er die verheerenden Folgen anklagt, die die Steuerpolitik des Hofes für die Bevölkerung in Yanzhou hat (siehe „Wei Zhang Yanzhou zuo qimian dingqian zouzhuang“ (DLLTSwenJ 3:1a-4a; vgl. Pan Fu'en (1992), S. 49).

²¹⁰ Vgl. Yu Yingshi (2003), Bd. 2, S. 86 ff. Vgl. Hucker: 699, 1250. Lü Zuqian ist bereits im sechsten Monat des Jahres 1169 einmal auf den Posten eines „Doktors der Kaiserlichen Akademie“ berufen worden („Nianpu“ (DLLTSwenJ „fulu“ 1:3b), vgl. Pan Fu'en (1992), S. 23 f.; Hucker: 6168, Chang: 1912). Doch bereits im achten Monat wird er – vielleicht aufgrund interner Machtkämpfe am Hof – erst einmal nach Yanzhou als „Lehrer an der Präfekturakademie“ (*zhouxue jiaoshou* 州學教授) abgeordnet. („Nianpu“ (DLLTSwenJ „fulu“ 1:4a). Vgl. Hucker: 740). Dort verbringt er den Winter und lernt u.a. Zhang Shi, den damaligen Präfekten von Yanzhou, kennen und schätzen.

²¹¹ Zhang Shi wurde nicht nur Vizedirektor in einem der drei „Büros“ (*si* 司) des Personalministerium (*libu yuanwailang* 吏部員外郎, vgl. Hucker: 8251), sondern auch Sekretär für die Abfassung der „biographischen Notizen“ (*qiju*) des Kaisers (*qiju lang shililang* 起居郎侍立郎, vgl. Hucker: 620, 5278); damit hatte er einen engen Kontakt mit dem Kaiser und seiner engsten Entourage. Allein im Jahr 1170 kam Zhang Shi sechs- oder siebenmal mit dem Kaiser in direkten Kontakt. Zhang Shi scheint in wirtschaftlichen Fragen besonders sensibel gewesen zu sein: er widersetzt sich Xiaozongs Willen, der Bevölkerung so viel Profit zu entziehen wie möglich (siehe Liu (1986), S. 70).

²¹² Mit dieser Interpretation stütze ich mich insbesondere auf Yu Yingshi (siehe Yu Yingshi (2003), Bd. 2, S. 84 f.). In den Briefen Zhu Xis an Zhang Shi lassen sich in diesen Monaten die Spuren einer intensiven Diskussion über die richtige Methode der Beeinflussung des Kaisers antreffen, deren Intensität sich nur schwerlich erklären ließe, wenn es nicht konkrete Hoffnungen auf politische Mitgestaltung gegeben hätte (ZZWJ 25:930 ff., insbesondere den 1., 3. und 4. Brief Zhu Xis an Zhang Shi).

Debatte zwischen Lü Zuqian und Zhu Xi verständlich, in der die beiden über die Bedeutung Su Dongpos und die Funktion des „Klassischen Literaturstils“ (*guwen* 古文) streiten. Während Lü Zuqian sowohl den Dichter, als auch diesen Literaturstil hochschätzt, lehnt Zhu Xi beide strikt ab – die so disparaten Urteile der beiden Männer sind nun nicht als Ausdruck persönlicher Vorlieben zu verstehen, sondern müssen als Anzeichen für ein Zerwürfnis über die Gestaltung der staatlichen Curricula verstanden werden, denn genau in diesem Jahre hat Lü Zuqian über seinen Kontakt zu Rui Ye 芮燁, der für Erziehungspolitik zuständig ist, die Möglichkeit, unmittelbar auf die „Bildungspolitik“ (*xuezheng* 學政), des Hofes Einfluss zu nehmen.²¹³ Während sich Zhu Xi für eine radikale Implementierung der Lehren der Cheng-Brüder in den Curricula und die Abschaffung des „Klassischen Literaturstils“, der bisher Prüfungsinhalt gewesen ist, ausspricht, scheint Lü Zuqian eine Mischform aus der *Daoxue* nahen Lehren und der herrschenden Prüfungsideologie favorisiert zu haben.²¹⁴ Die Anstrengungen Zhu Xis, eine grundlegende ideologische Neuausrichtung herbeizuführen, scheitern letztendlich – die Lehren Wang Anshis und Su Dongpos bleiben am Hof und in den kaiserlichen Akademien vorherrschend.²¹⁵

Trotz seiner in diesem spezifischen Fall moderaten Haltung ist Lü

²¹³ Diesen Zusammenhang hat der chinesische Forscher Yan Zuozhi 嚴佐之 kürzlich aufgezeigt (siehe Yan Zuozhi (2004)). Die Debatte zwischen Lü Zuqian und Zhu Xi lässt sich in den Briefen aus jenem Jahr rekonstruieren, siehe insbesondere den 3. Brief Lü Zuqians (DLLTSbieJ 7:7a f.) und den 4. Brief Zhu Xis (ZZWJ 33:1279 ff.). Rui Ye, hoher Hofbeamter, Anhänger von Selbstkultivierung und Meditation, hatte bereits seit 1169 deutlich für die *Daoxue*-Tradition Stellung bezogen: seit diesem Jahr sprach er sich in seiner Funktion als Direktor für das Studienwesen im Direktorat für Erziehung (*guozi siye* 國子司業, nach dem „Kanzler“ (*jijiu* 祭酒) das zweitwichtigste Amt in diesem Direktorat, vgl. Hucker: 5821) in Eingaben gegen die Lehren Su Dongpos und für die der Cheng-Brüder aus. Er war zuständig für die Verwaltung der kaiserlichen Akademien und damit auch für die Prüfungscurricula. Rui Ye war interessanterweise auch der wichtigste Lehrer Chen Liangs in seiner frühen Phase um 1170 (Tillman (1982), S. 76); Lü Zuqian soll zudem im Jahr 1178 als seine dritte Frau die Tochter Rui Yes wählen. Es handelt sich bei Rui Ye mit anderen Worten um einen *key-player* der *Daoxue*-Gemeinschaft. In der „Nianpu“ heisst es, dass Lü Zuqian und Rui Ye „gemeinsam die Erziehungspolitik veränderten“ (*gongxiu xuezheng* 共修學政). Zhu Xi dringt in Briefen an Rui Ye auch direkt auf eine Umgestaltung der Bildungspolitik im Sinne der *Daoxue*-Gemeinschaft (cf. Su Jingnan (2001), S. 419 f.).

²¹⁴ Lü Zuqian ist zu diesem Zeitpunkt zwar tief beeinflusst von den Lehren der Cheng-Brüder, etwa ihrer Interpretation des *Zhongyong*, doch scheint er noch einzelne Zweifel gehabt zu haben (siehe insbesondere den 3. Brief an Zhu Xi von 1170 (DLLTSbieJ 7:7a f.).

²¹⁵ Ein Ausdruck dieses ideologischen Sieges der konservativen Beamten ist es, dass im neunten Monat des Jahres 1170 Su Dongpo mit dem posthumen Titel Wenzhong 文忠 geehrt wird (SS 34:649).

Zuqian von der Notwendigkeit einer grundlegenden Umgestaltung überzeugt, wie seine erste, im Jahr 1170 vorgetragene Throneingabe belegt. Die „Throneingabe an Xiaozong in zwei Abschnitten“ („Shang Xiaozong huangdi lundui zhazi er shou“ 上孝宗皇帝輪對劄子二首) ist ein wichtiges Zeugnis seines politischen Denkens.²¹⁶ Im ersten Abschnitt dieses Textes hebt Lü Zuqian zu einer unmißverständlichen Kritik an Xiaozongs Politik seit seinem Herrschaftsbeginn im Jahr 1162 an: ihm zufolge sei die Situation des Rumpfreiches im Süden Chinas immer noch kritisch, weil sich der Kaiser allzu sehr auf „korrupte Konfuzianer“ (*fu ru* 腐儒) gestützt habe; diese hätten ihm zu einem Regierungsstil veranlasst, der sich auszeichne durch die ausschließliche Berücksichtigung von „Cleverness und reiner Kraft“ (*zhi li* 智力), „(administrativen) Befugnissen und Profit“ (*quan li* 權利), sowie „Talenten (rein technischer Natur) und bloßem Können“ (*cai neng* 材能).²¹⁷ Dagegen gelte:

智力有時而不能運，權利有時而不可驅，才能有時而不足恃。臣所以拳拳願陛下求于三者之外，而留意於聖學也。

„In manchen Situationen kann (man) mithilfe von Cleverness und reiner Kraft nicht regieren; in manchen Situationen kann (man) mithilfe von Befugnissen und Profit nicht herrschen, und in manchen Situationen ist kein Verlaß auf Talente (rein technischer Natur) und bloßes Können. Meine Wenigkeit begehrt in aller Aufrichtigkeit: möge seine Exzellenz auch jenseits dieser drei (Faktoren) gründlich Erkundungen anstellen und seine Aufmerksamkeit auf die Lehre des Weisen lenken.“

Der Verweis auf die „Lehre des Weisen (Konfuzius)“ (*shengxue* 聖學) dürfte sich aller Wahrscheinlichkeit nach auf die Lehren der Cheng-Brüder beziehen – doch bleibt Lü Zuqian in diesem Punkt deutlich

²¹⁶ DLLTSwenJ 3:4a-5b. Eine genauere Datierung scheint nicht möglich. In der Songdynastie war es gängig, dass die am Hof anwesenden Beamten alle fünf Tage einmal vor den Kaiser traten und ihm Vorschläge und Analysen zur Reichspolitik vortrugen (vgl. Xu Ruzong (2005), S. 125).

²¹⁷ Diese drei Faktoren sind in der *Daoxue*-Tradition mit dem „Hegemon“ (*ba* 霸) assoziiert, und man darf davon ausgehen, dass Xiaozong die Kritik verstanden haben wird (für den Gebrauch von *zhi li* bei den Cheng-Brüdern siehe z.B. ECJ 1087 f.; vgl. die Wendung „die Cleverness gebrauchen“ *yong zhi* 用智, die pejorativ etwa in dem berühmten Text „Dingxing shu“ 定性書 von Cheng Hao verwendet wird, siehe ECJ 460 f.). Sima Guang verwendet *zhi li* in seiner berühmten Throneingabe „Fünf Prinzipien (für die Regierung)“ („Jin wu guizhuang“ 進五規狀) dagegen in einem neutralen, wenn nicht gar positiven Sinn (SWJ 48:15b).

unbestimmter als Zhu Xi.²¹⁸ Es fällt auf, dass er seine Kritik zwar auch mithilfe stark normativer Konzepte begründet wie „der rechte Weg und die sittliche Kraft“ (*daode* 道德), bzw. die „Wesenstreue/Aufrichtigkeit“ (*chengxin* 誠信),²¹⁹ doch seine Argumentation insbesondere darauf abzielt, dem Kaiser den *praktischen Vorteil* einer Neuorientierung seiner Politik zu vermitteln. Der Kaiser könne auf diese Weise seine Herrschaft über das Reich solidieren und die Moral unter der Gentry festigen – zuletzt erwähnt Lü Zuqian auch noch den „Zusammenhang des Wirklichkeitsnahen“ (*shili* 實理) und richtet damit seine Empfehlungen deutlich auf die Praxis aus.

Im zweiten Abschnitt polemisiert Lü Zuqian scharf gegen die gegenwärtige „Appeasementpolitik“ (*gou an* 苟安). Das Wichtigste sei es, dass der Kaiser langfristige Pläne zur Wiedereroberung Nordchinas entwerfe, die dann Schritt für Schritt in die Tat umgesetzt werden. Ein Mittel zur Erreichung dieses Zieles sei die Kooperation des Kaisers mit den Hofbeamten und der Gentry als ganzer, so wie in der Vergangenheit Herrscher wie der König von Yue 越, Goujian 句踐 (reg. 496-465 v. Chr.), oder Liu Bang 劉邦 (reg. 206-194 v. Chr.) mit ihren Untertanen „große Pläne gemeinsam geschmiedet“ (*gong tu da ji* 共圖大計) hätten.

Wir wissen nicht, welchen Eindruck diese Throneingabe auf Xiaozong

²¹⁸ Das Binom *shengxue* scheint am Hof der Songdynastie vage die Lehren des Konfuzius, bzw. des Mengzi, zu bezeichnen, ohne dass diese unbedingt genauer eingegrenzt worden wären (siehe z.B. XZZTJ 37:837, 77:1938, 81:2048, passim); unter den Gelehrten, die sich auf die Cheng-Brüder bezogen, ist es dagegen enger mit den Lehren über die moralische Kultivierung verknüpft, wie sie die Cheng-Brüder insbesondere unter Auslegung des *Daxue* und des *Zhongyong* am Hof verbreitet haben. In diesem Sinne benutzt Hu Anguo in einer Eingabe von 1126 das Binom und verbindet es mit der Formel „den Herz-Geist richten“ *zheng xin* 正心 (siehe XZZTJ 97:2540; vgl. auch *ibid.*, 119:3151; vgl. Hans van Ess (2003a), S. 25). Auch Lü Zuqian dürfte hier vage die Lehren über die moralische Kultivierung der Cheng-Brüder im Sinne gehabt haben. Die Formel *zheng xin cheng yi* referriert auf das *Daxue* (SSZJJZ 3). Der Text des *Daxue* wurde von den Cheng-Brüdern als zentral angesehen, auch wenn die Formel selbst nur zweimal in den heute erhaltenen Werken vorkommt (ECJ 188, 1251). In den politischen Schriften der Brüder taucht sie nicht auf, doch finden sich zahllose Verweise auf die „Wesenstreue/Aufrichtigkeit“ (*cheng*) (ECJ 447, 450, 516, passim). Dass Lü Zuqian nicht auf das *Daxue* (und den Selbstkultivierungsdiskurs dort) verweist, ist bemerkenswert (vgl. die Diskussion in Kapitel III).

²¹⁹ Das Zeichen *cheng* ist schwierig zu übersetzen: es umfasst in der *Daoxue* sowohl die Bedeutung der „Aufrichtigkeit“ oder „Treue“, als auch die Idee einer „Gesamtheit“ oder „Perfektion“, die dem menschlichen Charakter verliehen werden müsse (A. Plaks: „integral wholeness“, Andrew Plaks (2003), S. 107). Meine Übersetzung als „Aufrichtigkeit/Wesenstreue“ soll diese Bedeutungen reflektieren. Mit der Übersetzung von *de* als „sittliche Kraft“ folge ich Olaf Graf (siehe Graf (1953), Bd. 2, S. 196). Darüber hinaus bezieht sich Lü Zuqian auf das Konzept „Exegese der Klassiker“ (*jingshu* 經術); dieses bezeichnet laut Peter Bol eine traditionelle Form des Lernens, im Unterschied zum *Daoxue*-Kanon (siehe Bol (1996), S. 13), doch die genaue Bedeutung ist hier nicht klar.

gemacht hat. Lü Zuqian äußert sich einige Tage nach der Audienz in einem Brief an Zhu Xi ambivalent: er habe sein Anliegen zwar im Großen und Ganzen vortragen können, doch „habe (ich) bedauerlicherweise (meine) Aufrichtigkeit nicht lang genug angesammelt, (so dass ich) nicht (genug) besaß, um (den Kaiser) anzurühren“ 但恨誠意不素積，無以感動耳.²²⁰ Indem er in diesem Text einerseits (wenngleich vage) dem Kaiser die Lehren der Cheng-Brüder empfahl und andererseits eine stärkere Partizipation der Gentry einforderte, stand er ohne Zweifel in einer strategischen, ideologischen und politischen Übereinkunft mit Zhu Xi und anderen Gesinnungsgefährten.²²¹ doch fällt seine Kritik an Xiaozong moderater aus als die Zhu Xis.²²²

Es fällt schwer, ein vollständiges Bild der politischen Verstrickungen jener Jahre zu zeichnen; zu widersprüchlich ist das vorhandene Quellenmaterial. Alles deutet darauf hin, dass die Hoffnungen auf eine grundlegende Neugestaltung der Politik zu Beginn der 70er Jahre schnell wieder zerstoßen sind. Ob dies auf eine Sinnesänderung des Kaisers oder auf Widerstände in der Bürokratie zurückzuführen ist, bleibt unklar. Lü Zuqian zieht ein Jahr später (1171) eine vorläufige Bilanz: alle Versuche, institutionelle Reformen anzuschließen, könnten erst dann erfolgreich sein, wenn der Kaiser vollständig von ihrer Richtigkeit überzeugt sei – aus diesem Blickwinkel erscheint die Hauptursache für das Scheitern der Gemeinschaft die mangelnde Entschlossenheit Xiaozongs gewesen zu sein.²²³

Es wäre nun zu erwarten gewesen, dass sich Lü Zuqian nach dieser Niederlage, dem Vorbild seines älteren Freundes Zhu Xi entsprechend, vom Hof zurückgezogen hätte. Er scheint dies in der Tat auch versucht zu haben; doch wurde seinem Ansinnen nicht stattgegeben.²²⁴ Dass seine

²²⁰ Fünfter Brief an Zhu Xi (DLLTS bieJ 7:8b).

²²¹ Die „Nianpu“ hält fest, dass Lü und Zhang Shi in diesem Jahr in der Hauptstadt ausgiebige Diskussionen geführt haben, die ohne Zweifel auch die Hofpolitik zum Gegenstand hatten (siehe „Nianpu“, DLLTSwenJ „fulu“ 1:4b). Lü Zuqian hat diese Eingabe außerdem Zhu Xi nachträglich zugesandt und um eine Bewertung gebeten (vgl. die Darstellung bei Yu Yingshi (2003), Bd. 2, S. 86 f.).

²²² Lü Zuqian bleibt bei allem Optimismus selbstkritisch: in einem Brief an Zhu Xi zeigt sich sein Hang, die Gründe für die Unbeweglichkeit der Verhältnisse nicht bei anderen, sondern in der eigenen Gemeinschaft zu suchen (siehe den 4. Brief an Zhu Xi (DLLTSbieJ 7:8a)).

²²³ Siehe den achten Brief an Zhu Xi (DLLTSbieJ 7:10b); vgl. die genaue Interpretation dieses Textes in Kapitel V, Abschnitt 5.9.

²²⁴ Ein Ausdruck von Lü Zuqians Enttäuschung ist ein Versuch im sechsten Monat des Jahres 1171, Distanz vom Hof zu gewinnen: in einem Brief an den damaligen Kanzler bittet er um die Versetzung auf eine Sinekure, um sich seiner Familie widmen zu können;

Überzeugung von der Notwendigkeit einer Reform dennoch weiterhin ungebrochen ist, beweist ein Text, den er 1171 verfasst: den „Prüfungsbogen (für die Prüfung) zum Beamten in der Literaturabteilung“ („Guanzhi ce“ 館職策).²²⁵ In vieler Hinsicht kann dieser Text als eine Reflexion auf den gescheiterten Reformversuch des Jahres 1170 gelesen werden. In einer rhetorisch ausgeschmückten Sprache kreist dieser Text um ein einziges Motiv: wie ist eine grundlegende Erneuerung der Reichspolitik möglich? In längeren historischen Reflexionen entwickelt Lü zuerst seine Ansicht, dass das Verhängnis chinesischer Politik immer darin bestanden habe, dass der „große Ursprung“ (*dayuan* 大原) verborgen geblieben sei. So habe der Staatsmann Jia Yi 賈誼 (201-169 v. Chr.) Kaiser Wendi 文帝 (reg. 179-156 v. Chr.) in einer berühmten Eingabe als größte Gefahr für das Reich die Angriffe der Fremdvölker und die allzu mächtigen Territorialfürsten dargestellt,²²⁶ den „großen Ursprung“ habe er jedoch nicht benannt. Auch Yao Chong 姚崇 (651-721 n. Chr.), der nach der Herrschaft der Kaiserin Wu Zetian 武則天 (reg. 684-705) in den Jahren zwischen 710 und 719 das Tang-Reich mit einer Serie von grundlegenden Reformen neu geordnet

dieser Bitte wird nicht stattgegeben. Stattdessen wird er Ende des Jahres 1170 in das Projekt der Kompilation der „Reichsgeschichte“ (*guoshi* 國史) und die der „Dynastischen Aufzeichnungen“ (wörtlich: „wahrheitsgemäße/essentielle Aufzeichnungen“ *shilu* 實錄) involviert („Nianpu“, DLLTSwenJ „fulu“ 1:4a f.). Ein Jahr später wird er ernannt zum „Würdigen zur Propagierung und Erziehung zur Linken“ (*Zuoxuan jiaolang* 左宣教朗, vgl. Chang: 1694); zudem erhält er „probeweise“ (*shi* 試) eine Funktion „in den collèges littéraires“ (*guanzhi* 館職, vgl. Chang: 1050). Kurz darauf, im neunten Monat des Jahres 1171, wird er auch noch „Oberredakteur an der kaiserlichen Bibliothek“ (*bishusheng zhengzi* 秘書省正字, vgl. Franke (1976), S. 275; vgl. „Nianpu“ (DLLTSwenJ „fulu“ 1:4b); vgl. Pan Fu'en (1992), S. 26). Das Abfassen eines „Ersuchens um eine Sinekure“ (*qingci* 請祠) war ein normaler Vorgang songzeitlicher Beamter; Sinekure-Ämter, sogenannte „Tempel-Gehälter“ (*cilu* 祠祿) waren eine Art Stipendium, ein „Semi-Retirement“, das wenigstens nominell noch die Verantwortung für einen Schrein, ein Kloster oder andere religiöse Orte einschloss (vgl. Hucker: 7564); diese Sinekure-Ämter nahmen nach 1127 stark zu (vgl. Zhang Xiqing (2001), S. 91 f.). Ein Gelehrter, der die Staatsexamina bestanden hatte und damit zum Staatsdienst befähigt war, konnte die Aufmerksamkeit des Hofes nie mehr von sich abschütteln, denn auch ein Antrag auf eine Sinekure wurde vom Hof politisch verstanden; insofern war es den Gelehrten, die die Staatsexamina bestanden hatten, nicht möglich, den politischen Raum wieder zu verlassen.

²²⁵ Siehe DLLTSwenJ 5:1b-6a; vgl. auch de Weerd (1998), S. 106. Der Text ist wahrscheinlich für eine Prüfung, die seiner neuen Funktion an der literarischen Akademie vorgeschaltet war, verfasst worden. Unklar muss bleiben, ob der Kaiser bei dieser Prüfung anwesend war (vgl. auch „Chu guanzhi xie zhengfu qi“, DLLTSwenJ 4:8a f.).

²²⁶ Zu Jia Yi vgl. auch SJ 84:2491-2504, HS 48:2221-2266, vgl. Denis Twitchett und Michael Loewe (1986), S. 144 ff.

hat,²²⁷ habe keine Einsicht in diesen „Ursprung“ besessen. Was aber bedeutet dieser „große Ursprung der Herrschaft“ (*zhi zhi dayuan* 治之大原)?²²⁸ Die Antwort Lü Zuqians lautet:

兢業祇懼，是乃天心之所存而堯、舜、禹、湯、武所傳之大原。

„Sorgsam und ängstlich in Furcht verharrend – das ist der große Ursprung, der im himmlischen Herzen kultiviert wird und von Yao und Shun, Yu, Tang und Wu überliefert worden ist.“²²⁹

Mit anderen Worten: Lü Zuqian rekurriert hier auf einen besonderen Geisteszustand des Kaisers („sorgsam und ängstlich in Furcht verharrend“); ihm zufolge kann der Kaiser, nur wenn er diesen Zustand in seinem Inneren anstrebt, das Werk der mythischen Kaiser fortsetzen. Obwohl Lü Zuqian hier unmissverständlich den Selbstkultivierungsdiskurs ins Zentrum seiner Überlegungen stellt,²³⁰

²²⁷ Yao Chong (auch Yao Yuanchong 姚元崇 oder Yao Yuanzhi 姚元之) hatte unter der Kaiserin Wu Zetian 武則天 (reg. 684-705) eine Hofkarriere gemacht, die ihn bis in das Kanzleramt brachte (zwischen 698 und 705). Am Hof Ruizongs 睿宗 (reg. 710-712) führte er zusammen mit Song Jing 宋璟 (663-737) eine großangelegte Reform durch, in deren Verlauf u.a. tausende der von Wu Zetian in hohe Ämter gebrachten Günstlinge vom Hof entfernt wurden; dieser Reformversuch scheiterte jedoch innerhalb eines Jahres. Unter dem frühen Xuanzong 玄宗 (reg. 713-756) erhielt Yao Chong im Jahr 713 zum dritten Mal die Gelegenheit, als Kanzler zu wirken; er reorganisierte das Prüfungswesen, leitete die Revision des Verwaltungsrechts (im Jahr 715 trat das *Kaiyuan qianling* 開元前令 in Kraft) und Strafrechtes (im Jahr 719 trat das *Kaiyuan Houling* 開元後令 in Kraft, das später Teil des *Tang liudian* 唐六典 werden sollte). Yao Chong hatte mit einem Wort einen maßgeblichen Anteil an der Reformpolitik des Jahrzehntes zwischen 710 und 719, in dem die Reichspolitik auf eine neue Grundlage gestellt wurde (vgl. D. Twitchett/John K. Fairbank (1979), S. 337 ff., 345-370). Aus der Sicht der Zeitgenossen Lü Zuqians konnte der Bezug auf die von Yao Chong erreichte Neuordnung des Reiches nur implizieren, dass in der Gegenwart eine ähnlich umfassende Neuordnung nötig sei, da sich der Staat nach dem Kollaps der Nördlichen Songdynastie (bzw. der Herrschaft des Kanzlers Qin Kuai) in einer tiefen Krise befand. Lü Zuqians positive Bewertung von Yao Chong wird ersichtlich in einer Passage zum *Yijing* („Menren jilu Yishuo“, LZLSJL 2:17a).

²²⁸ Cf. „Guanzhi ce“, DLLTSwenJ 5:6a. Mit der Wendung *zhi zhi dayuan* ist Lü Zuqian ohne Zweifel Cheng Haos berühmter Throneingabe von 1069 verpflichtet (siehe „Lun shishi zhazi“, *Henan Chengshi wenji*, juan 1, ECJ 452). Das Zeichen *zhi* 治 bedeutet ursprünglich „ordnen“, bzw. „herrschen“; wenn es im folgenden aus praktischen Gründen als „herrschen“ übersetzt wird, soll immer auch die Bedeutung „ordnen“ impliziert sein.

²²⁹ DLLTSwenJ 5:5a. Das Binom *dayuan* findet sich auch an einer so prominenten Stelle wie dem Text „Lun shishi zhazi“ des Cheng Hao (*Henan Chengshi wenji*, juan 1, ECJ 452). Im *Jinsi lu* erscheint es einmal (*Jinsi lu* III:75), und auch bei Zhu Xi hat es eine bestimmte Relevanz (für einige Nachweise im ZZYL siehe Shiomi Kunihiko (1988), S. 36). In seiner ersten Throneingabe von 1170 hatte Lü Zuqian den Terminus „erster Ursprung“ (*benyuan* 本原) in ganz ähnlicher Bedeutung gebraucht (DLLTSwenJ 3:5a).

²³⁰ Interessanterweise verbindet sich der Selbstkultivierungsdiskurs hier nicht etwa mit dem Vokabular des *Daxue* oder der „Sechzehn-Zeichen-Formel“ des *Shangshu* (wie bei

favorisiert er zugleich einen aktivistischen, realistischen Begriff des Politischen – so spricht er von einer „großen Regierung“ (*dazheng* 大政), bzw. „großen Plänen, einer grundsätzlichen personellen Erneuerung in der Bürokratie und einer großen Reform“ (*da jinghua, da chuzhi, da ying* 大經劃、大黜陟、大因革).²³¹ Ein weiteres Moment liegt darin, dass er in diesem Text die autokratische Herrschaft Xiaozongs affirmiert und für die Ziele der *Daoxue*-Gemeinschaft, so wie Lü Zuqian sie versteht, einzuspannen versucht.²³² Wenn sich Zhu Xi später an diesem Text stören soll, dann könnte ein Hauptgrund Lü Zuqians Appell an Xiaozongs Sehnsucht nach imperialer Größe und der fehlenden Kritik an dieser sein.²³³

Lü Zuqians Hofkarriere scheint seine Reformposition – und damit seine klare Abgrenzung von den eher konservativ gestimmten Kreisen der Beamtschaft – nicht geschadet zu haben; ganz im Gegenteil. Wie einflussreich er in diesen Jahren schon geworden ist, zeigt ein berühmter Zwischenfall der *Daoxue*-Geschichte: im Frühling 1172 dient er zusammen mit You Mao 尤袤 (1127-1194) als Prüfungsbeamter in den staatlichen Prüfungen.²³⁴ Nicht nur vermag er es dabei, eine große Zahl von Gelehrten, die den Lehren der Cheng-Brüder nahe stehen, durch die Examina zu bringen;²³⁵ er hat auch die Unverfrorenheit, den

Zhu Xi); Lü Zuqian greift vielmehr auf alternative Formeln zurück wie der „Sammlung des Geistes“ (*chu shen* 儲神) (ibid, 6a) oder der „Sammlung der Lebensgeister und der Konzentration des Geistes“ (*jujing huishen* 聚精會神) (ibid, 3b) – das seltene Wort *chu shen* taucht einmal in einem Text Su Shis auf („He Kuncheng jiebiao 賀坤成節表“, *Su Shi wenji*, Zhonghua shuju Ed., 23:679), eine Tatsache, die einmal mehr den nachhaltigen Einfluss der Su-Familie auf Lü Zuqian unterstreicht. Vgl. auch die ausführliche Analyse in Kapitel III, Abschnitt 3.43.

²³¹ DLLTSwenJ 5:5b f. Das Binom *yinge* nimmt m.W. bei Wang Anshi keine Bedeutung an, auch im *Zizhi tongjian* tritt es nicht auf. Woher Lü Zuqian dieses Binom bezieht, ist unklar.

²³² Lü Zuqian wird nicht konkreter in seinen Reformforderungen (bis auf die Forderung nach einer umfassenden personellen Neubesetzung des Hofes). Doch sollte das „Guanzhi ce“ deshalb nicht, wie Hilde de Weerdts es getan hat, als Ausdruck einer Unfähigkeit Lü Zuqians, dem Kaiser einen Plan vorzulegen, verstanden werden – denn seine Überlegungen über den „großen Ursprung“ entstammen ja einer sehr konkreten Vorstellung über Ziel und Zweck imperialer Macht (siehe de Weerdts (1998), S. 106 f.).

²³³ ZZYL 122:2953. Zhu Xi hebt dort hervor, dass der Text „unklar“ (*bu fenxiao* 不分曉) sei, was sich wahrscheinlich insbesondere auf die mangelnde Zuspitzung des moralischen Diskurses beziehen dürfte (vgl. auch die ähnlich gelagerte Kritik in ZZYL 122: 2954). Ebenfalls ist vorstellbar, dass Lü Zuqians historisch begründete Kritik mithilfe des „historischen Analogismus“ Zhu Xi zu vage blieb (zu dem Konzept des „Historical Analogism“ siehe den einschlägigen Aufsatz von Robert M. Hartwell, Hartwell (1971)).

²³⁴ „Nianpu“ (DLLTSwenJ „fulu“ 1:4b f.); vgl. Pan Fu'en (1992), S. 26 f.. Zur Person You Maos siehe Franke (1976), S. 1258-1261, SS 389:11923 ff.

²³⁵ Mehr *Daoxue*-Anhänger bestanden die Prüfung in diesem Jahr, als in jedem anderen

Prüfungsbogen von Lu Jiuyuan, der hier zum ersten Mal ins Blickfeld der *Daoxue*-Gemeinschaft rückt, öffentlich und damit regelwidrig zu identifizieren.²³⁶ Offenbar ist seine Macht am Hof schon so gefestigt, dass er zu diesem Zeitpunkt keine Angriffe konservativer Beamter zu befürchten braucht.

Noch vor dem Ende des Prüfungszyklus' erhält er die Nachricht vom Tod seines Vaters. Damit beginnt eine zweite Periode des Rückzuges aus dem öffentlichen Leben, die bis zum fünften Monat des Jahres 1174 währen soll.²³⁷ Er widmet sich in den kommenden Jahren wieder verstärkt seinen Studien und der Lehrtätigkeit an seiner Akademie. Dennoch verliert er in diesen Jahren nie den Kontakt zu anderen Gelehrten; so trifft er in dieser Zeit mehrfach mit Liu Qingzhi 劉清之 (*zi* Zicheng 子澄, 1139-1195) und Lu Jiuyuan zusammen und verfasst darüber hinaus Nekrologe für Xue Jixuan 薛季宣 (*zi* Shilong 士龍, 1134-1173) und Wei Shanzhi.²³⁸ Auch der Wille, die Hofpolitik mitzugestalten, verlässt ihn nicht; in dem Lob, das er dem verstorbenen Xue Jixuan ausstellt – dieser habe sich ganz den „Pflichten seines Zeitalters“ (*shiwu* 世務), zugewandt – können wir eine Beschreibung seiner eigenen Intention erkennen.²³⁹ Als Xiaozong im Jahr 1173 Zhu Xi für eine neuerliche Sinekure empfiehlt und auf die erste Ablehnung hin nochmals eine andere Sinekure bereitstellt,²⁴⁰ drängt Lü Zuqian den Freund zur Annahme: die *Daoxue*-Gemeinschaft habe keine andere Wahl angesichts der gegenwärtigen „Machtverhältnisse“ (*shishi* 事勢), als sich zu engagieren.²⁴¹ Stellvertretend für Zhu Xi nimmt er am politischen

Jahr vorher oder nachher: nämlich genau sieben. Auch in den folgenden Jahren und wahrscheinlich unter dem Einfluss Lü Zuqians, bzw. ähnlich gesonnener Beamter war das Klima in den Prüfungen eindeutig für die *Daoxue* günstig: in den Jahren zwischen 1172 und 1181 bestanden Hoyt C. Tillman zufolge 44 Prozent der *Daoxue*-Gelehrten das *jinshi*-Examen, dagegen nur 1% ihrer Gegner (Tillman (1992a), S. 38, 89). Zu der Bedeutung des Examins im Jahr 1172 für die *Daoxue*-Gemeinschaft siehe auch Schirokauer (1975), S. 167.

²³⁶ In den Staatsprüfungen der Südlichen Songdynastie gab es zahllose Regeln, die geheime Absprachen zwischen verwandten oder bekannten Gelehrten verhindern sollten (Chaffee (1995), S. 99).

²³⁷ "Nianpu" (DLLTSwenJ "fulu" 1:5a).

²³⁸ "Nianpu" (DLLTSwenJ "fulu" 1:5a). Zur Person Liu Qingzhis siehe auch Dong Yuzheng (1995), S. 219 f., Yu Yingshi (2003), Bd. 2, S. 108 ff. Zur Person Lu Jiuyans siehe auch Franke (1976), S. 675-679. Zur Person des Xue Jixuan siehe Dong Yuzheng (1995), S. 649. Das Verfassen von Nekrologen hatte eine wichtige Funktion für die Formation und die Selbstwahrnehmung der *Daoxue*-Gemeinschaft.

²³⁹ 20. Brief an Zhu Xi (DLLTSbieJ 7:16a).

²⁴⁰ Siehe Schirokauer (1962), S. 169.

²⁴¹ 22. Brief an Zhu Xi (DLLTSbieJ 7:16b). Vgl. Lü Zuqians 26. Brief mit einem ähnlich defensiven Unterton (DLLTSbieJ 8: 2a f.). Zhu Xi beharrt in diesen Jahren darauf,

Geschick der Gemeinschaft teil.

Im Sommer 1174 endet seine Trauerzeit, und er erhält die Sinekure eines Aufsehers über den daoistischen Tempel *Chongdao* 崇道觀 in Taizhou 台州 (heutige Provinz Zhejiang) – zusammen mit Zhu Xi, der dieses Amt nur annimmt, um seinen Gegnern keine neuerliche Blöße zu bieten.²⁴² Dieses Amt bedeutet, dass der Hof Lü Zuqian nicht mit einer weitergehenden Aufgabe betraut; seine politischen Ambitionen liegen damit erst einmal auf Eis. Im Winter 1174/75 schreibt er mit einem beinahe resignativen Unterton an Zhou Bida, seinen ehemaligen Kollegen an der kaiserlichen Akademie, dass er keinerlei Beschäftigung außer der Lektüre habe.²⁴³

Das Jahr 1175 kann mit gutem Recht als ein wegweisender Moment, sozusagen ein *annus mirabilis*, in der Geschichte der *Daoxue*-Gemeinschaft bezeichnet werden. Nicht nur unternehmen Lü Zuqian und Zhu Xi im Frühjahr die Redaktion des *Jinsi lu*, der wichtigsten Anthologie innerhalb der *Daoxue*-Tradition; wenig später findet außerdem das Treffen im „Tempel am Wildganssee“ (*Ehusi* 鵝湖寺) statt, bei dem es zu der berühmt gewordenen Auseinandersetzung zwischen Zhu Xi und Lu Jiuyuan kommt (interessanterweise ist Lü Zuqian sowohl Organisator, wie auch Moderator dieses Treffens).²⁴⁴ Beide Ereignisse sollen einen entscheidenden Einfluss auf die Entwicklungslogik der *Daoxue*-Tradition in den nächsten Jahrzehnten, ja Jahrhunderten ausüben. Es ist ein Jahr, das beide Männer scheinbar fern der Hofpolitik verbringen; doch auch in diesem Jahr verschwindet das politische Projekt nicht aus dem Horizont

unabhängig vom Hof zu leben und „nach Herzenslaune Merkwürdigkeiten zu veranstalten“ (*ziyi daguai* 恣意打乖, ZZWJ 25:958 ff.); dennoch zeigt sein Briefwechsel, dass er ununterbrochen, wenngleich aus der Ferne an den Fraktionskämpfen jener Jahre teilgenommen hat.

²⁴² „Nianpu“ (DLLTSwenJ „fulu“ 1:4b f.). Im Jahr 1173 kam es zu anonymen Anschuldigungen, dass Zhu Xi „bogged down in dogma“ wäre (Schirokauer (1962), S. 169). Der Ort Taizhou, heutiges Linhai 臨海, liegt etwa 100 Kilometer nördlich von Wenzhou in der Provinz Zhejiang. Es ist davon auszugehen, dass es sich um ein rein nominelles Amt gehandelt hat, das keine Präsenz vor Ort verlangte.

²⁴³ DLLTSbieJ 9:1a. Vgl. auch den fünften Brief an Zhou Bida, in dem Lü seinen Willen zum politischen Engagement noch einmal hervorhebt (DLLTSbieJ 9:2a). Yu Yingshi zeichnet ein ausführliches Porträt des Zhou Bida, der der *Daoxue*-Gemeinschaft äußerst wohlwollend gegenübergestanden ist (siehe Yu Yingshi (2003), Bd. 2, S. 149 ff.).

²⁴⁴ „Nianpu“ (DLLTSwenJ „fulu“ 1:5a f.). Der Ehu-Tempel liegt wenige Kilometer südlich der heutigen Stadt Shangrao 上饒市, etwa 200 Kilometer östlich des heutigen Nanchang 南昌市, etwa 200 Kilometer westlich von Jinhua. Zu diesen beiden für die *Daoxue*-Hagiographie zentralen Ereignissen gibt es eine unüberschaubare Literatur; beispielhaft genannt seien (1) zur Kompilation des *Jinsilu*: Su Jingnan (2003), S. 345-355 und Du Haijun (2003b). Und (2) zum Treffen in Ehu: Su Jingnan (2003), S. 355-368, Chen Lai (2000), S. 355-362, und auf westlicher Seite Julia Ching (1974).

der beiden Männer, wie sich daran zeigt, dass sie unmittelbar nach der Redaktion des *Jinsi lu* den Getreidespeicher (*shecang* 社倉) von Chong'an 崇安 besuchen, ein altes Projekt Zhu Xis, das in den kommenden Jahren immer wichtiger werden soll.²⁴⁵

Das praktische Engagement geht Hand in Hand mit dem theoretischen: dies begründet die eigentliche Doppelgesichtigkeit ihres gemeinsamen Projekts. Dabei beginnt die Gemeinschaft um Zhu Xi und Lü Zuqian von jenem Jahr an, sich verstärkt im Aufbau lokaler Institutionen zu engagieren: da nicht an größere Veränderungen am Hof zu denken ist und beide Männer bisher nicht mit hohen Ämtern versehen worden sind, bleibt ihnen nur, sich gelehrten, philosophischen Studien zu widmen (besonders für Zhu Xi bedeutet dies die Konstruktion einer kohärenten *Daoxue*-Tradition) und der Reform lokaler Belange ihre Aufmerksamkeit zu schenken.²⁴⁶ Doch die Abkehr von zentralen Belangen ist keineswegs endgültig: die Hofpolitik wird beide Männer sehr schnell wieder einholen.

2.4 Neue Reformhoffnungen und ein unzeitiger Tod: 1176-1181

Die Entwicklungen am Hof sollen sehr bald schon neue Spannungen zeitigen. Lü Zuqian wird sich zu diesem Zeitpunkt zum ersten Mal erheblicher theoretischer Differenzen mit Zhu Xi bewusst;²⁴⁷

²⁴⁵ In der Song-Dynastie bestand ein System der staatlichen Kornspeicher, das die Bauern in Krisenzeiten entweder direkt mit Getreide oder anderen Waren unterstützte, oder aber ihnen indirekt half, indem es für die Preisstabilität des Getreides sorgte. Als Gegenmodell zu diesen staatlichen Speichern hatten Zhu Xi und Liu Ruyu 劉如愚 (*jinshi* 1142) ihren Plan der "gemeinschaftlichen Speicher" nach Vorbild von Zhu Xis Freund Wei Shanzhi entworfen, der schon in den Fünfziger Jahren einen solchen Speicher errichtet hatte; diese neue Institution sollte unabhängig sein von staatlichen Strukturen und für einen stärkeren Zusammenhalt der locale Gentry sorgen (siehe „Wuzhou Jinhua xian shecang ji“ (ZZWJ 79:3940-42); Su Jingnan (2003), S. 345, Su Jingnan (2001), S. 526 f.; Tillman (1992a), S. 107). Der Ort Chong'an liegt im Wuyi 武夷-Gebirge, etwa 120 Kilometer nördlich der heutigen Stadt Nanping 南平市 in der Provinz Fujian.

²⁴⁶ Die These einer Lokalisierung der Gemeinschaft wird dadurch gestützt, dass Lü Zuqian vorschlägt, die weiteren finanziellen Mittel für den Getreidespeicher nicht von der Regierung, sondern von lokalen Patriziern zu beziehen (siehe „Wuzhou Jinhua xian shecangji“, ZZWJ 79:3940; vgl. Tillman (1992a), S. 107 f., Richard von Glahn (1993), S. 236). Für eine genauere Diskussion der Lokalisierungsthese vgl. Kapitel IV.

²⁴⁷ Bei einem Treffen im März 1176 werden sich beide zum ersten Mal tieferer gedanklicher Differenzen gewahr, die insbesondere das Verhältnis von kanonischem (*jing* 經) und historischem Schrifttum (*shi* 史), bzw. ihr Verständnis von Texten wie dem *Shijing* und *Zuozhuan* betreffen (siehe "Nianpu", DLLTSwen] "fulu" 1:5b, siehe die ausführliche

einiges spricht dafür, dass sich nun auch, stärker als bisher, Differenzen in politischen Angelegenheiten zeigen. Als Zhu Xi im sechsten Monat des Jahres 1176 auf Empfehlung des damaligen Kanzlers Gong Maoliang 龔茂良 (ca. 1117 - ca. 1186) und des Beamten Han Yuanji 韓元吉 (1118- 1187, des Schwiegervaters Lü Zuqians) einen Ruf auf den Posten als „Sekretär“ (*bishu lang* 秘書郎) in der kaiserlichen Bibliothek erhält, sucht er um eine Befreiung nach und provoziert damit heftige Kritik in Hofkreisen.²⁴⁸ Doch Zhu Xi ist entschlossen, das Amt weiter abzulehnen, um auf diese Weise, wie er sich erhofft, die Sympathien des Kaisers auf sich zu ziehen, der ja – wie das Beispiel Chen Liangs zeigt – durchaus empfänglich ist für resolutes Auftreten.²⁴⁹ Lü Zuqian widerspricht seinem Gefährten: er müsse den Ruf auf jeden Fall annehmen.²⁵⁰ In diesem Moment kollidieren ihre unterschiedlichen Strategien: während Zhu Xi annimmt, durch eine vorschnelle Zusage die *Daoxue*-Sympathisanten zu enttäuschen und damit die Energie und den Zusammenhalt der Gruppe zu gefährden,²⁵¹ befürchtet Lü Zuqian, dass das moralische Prestige, das die Ablehnung eines Amtes und eine erneute, aggressiv vorgetragene Throneingabe der Gemeinschaft zweifellos einbringt, gleichzeitig eine weitere Isolierung und deshalb die Gefahr neuer Angriffe bedeutet.²⁵² Für ihn hängt die Sympathie des Hofes offenbar weniger von ihrem moralischen Prestige, als von der Glaubwürdigkeit ihres praktischen Engagements ab.²⁵³ Diese Differenz schlägt sich auch in der Karriere der beiden Männer nieder: während Zhu Xi in den folgenden Jahren fern des Hofes bleiben wird und seine

Analyse bei Su Jingnan (2003), S. 368-382, Su Jingnan (2001), S. 558 ff.). Das Treffen fand in dem Ort Kaihua 開化 statt, der etwa 100 Kilometer westlich von Jinhua liegt. Vgl. auch die ausführliche Analyse in Kapitel I.

²⁴⁸ Su Jingnan (2001), S. 568 ff.; Lao (1986), S. 166 ff. Zhu Xis Beziehung zu Gong Maoliang muss von einer gewissen Vertrautheit gewesen sein, wie ihr Kontakt im Jahr 1175 bezeugt (siehe Su Jingnan (2001), S. 523). Für die Bedeutung dieses Angebots Gong Maoliangs siehe auch Yu Yingshi (2003), Bd. 2, S. 27 ff. Zum Titel des *bishulang* vgl. Hucker: 4592, Chang: 1455.

²⁴⁹ Vgl. Schirokauer (1962), S. 169; Yu Yingshi (2003), Bd. 2, S. 27 ff., 90.

²⁵⁰ Siehe den 30. Brief an Zhu Xi (DLLTSbieJ 8:3b f.).

²⁵¹ Dies wird deutlich in einem Brief an Zheng Jian 鄭鑾 (siehe ZZWJ 25:962).

²⁵² 30. Brief (DLLTSbieJ 8: 3b ff.). Lü Zuqian sieht die *Daoxue*-Gemeinschaft zu diesem Zeitpunkt als noch immer in einer äußerst gefährdeten Lage (wörtlich: „einsam und in Gefahren“ *guwei* 孤危; dies bringt seine Äußerung im 32. Brief zum Ausdruck, siehe DLLTSbieJ 8:4b).

²⁵³ So schreibt er im Jahr 1180: „Nur fürchte ich, dass, wenn diese Stimmung, Ämter abzulehnen (*ciqu* 辭氣) zu stark wird, die in Amt und Würden stehenden Beamten behaupten werden, (wir) würden uns allein für moralisch wertvolle Menschen halten (*duwei junzi* 獨爲君子). Umso mehr wäre uns der Zugang (zum Kaiser) versperrt.“ (siehe den 57. Brief Lü Zuqians an Zhu Xi (DLLTSbieJ 8: 13b).

philosophische Tätigkeit ihren Höhepunkt erreicht,²⁵⁴ wird Lü Zuqian nach den in Trauerzeit verbrachten Jahren auf Empfehlung des hochgeachteten Historikers und Beamten Li Tao 李濤 (1115-1184) wieder in den Hofdienst treten, wo er mit hochpolitischen und dementsprechend heiklen Aufgaben betreut ist (dazu gehört insbesondere der Redaktion der *Dynastischen Aufzeichnungen (der Ära) Huizong (reg. 1101-1126) (Huizong shilu 徽宗實錄)*).²⁵⁵ Mit einem Wort: während sich Lü Zuqian der historiographischen Agenda des Hofes unterwirft, widmet sich Zhu Xi der Konstruktion einer alternativen Tradition jenseits der songzeitlichen Macht.²⁵⁶

Als der Kanzler Gong Maoliang im dritten Monat des Jahres 1177 den Text der *Dynastischen Aufzeichnungen (der Ära) Huizong* dem Kaiser Xiaozong vorlegt, hat Lü Zuqian eine weitere Gelegenheit zu einer Throneingabe.²⁵⁷ Doch die Umstände, unter denen sich er sich an den Kaiser wendet, sind nicht günstig: der Termin der Audienz verzögert sich mehrfach (wahrscheinlich aufgrund der Obstruktion feindlich gesonnener Beamter); während er in der Hauptstadt wartet, beginnt er, an seinen Erfolgchancen zu zweifeln.²⁵⁸ Doch endlich wird er vorgelassen.

Die zweite Throneingabe Lü Zuqians ist von einer ungewöhnlichen Offenheit;²⁵⁹ insbesondere zeichnet sie ein präzises Radiogramm der

²⁵⁴ So stellt Zhu Xi im Jahr 1177 eine Serie von vier Werken fertig, das *Lun Meng jizhu huo wen 論孟集註或問*, in dem er sich deutlich von der Tradition der Schüler der Cheng-Brüder absetzt und seine Stellung als eigenständiger Denker weiter profiliert (Su Jingnan (2001), S. 585 ff.; Tillman (1992a), S. 42).

²⁵⁵ "Nianpu" (DLLTSwenJ "fulu" 1:5b). Er wird in diesem Jahr bereits im ersten Monat zum "Gentleman für die Konsultation (durch den Hof)" (*yilang 議郎*, Hucker: „Court Gentleman for Consultation“, 2972) ernannt, im zehnten Monat dann zum "Gentleman in der Palastbibliothek" (*bishusheng bishulang 秘書省秘書郎*, vgl. Hucker 4598) und "Juniorkompilationsbeamten" (*bianxiuguan 編修官*, Hucker: "Junior Compilor", vgl. Hucker 4635) im "Amt für die Hofhistoriographie" (*guoshiyuan 國史院*) und "Redakteur" (*jian-taoguan 檢討官*, vgl. Hucker 868) im "Amt für die Dynastischen Aufzeichnungen" (*shiluyuan 實錄院*, Chang: 95, innerhalb der Palastbibliothek). Zur Person Li Taos siehe SS 388:11914-21, Franke (1976), S. 585-591. Genau das Amt als "Juniorkompilationsbeamter" war Zhu Xi, wie schon bemerkt, im Jahr 1167 angeboten worden, doch hatte er es ausgeschlagen und damit um ein Haar eine größere Krise provoziert. Zur Redaktion der *Huizong shilu* vgl. auch die beiden in Ding Chuanjing (1981), S. 948, dokumentierten Anekdoten. Der Text des *Huizong shilu* ist m.W. nicht erhalten.

²⁵⁶ Zu Zhu Xis Rolle in der Reformulierung und Neuschaffung der *Daoxue*-Tradition zu diesem Zeitpunkt siehe Tillman (1992a), S. 114-119.

²⁵⁷ SS 34:663. Siehe den Text „Dem Kaiser im Jahr Chunqi 4 (1177) in zwei Abschnitten vorgetragene Throngabe“ („Chunxi si nian lundui zhazi ershou“ 淳熙四年輪對劄子二首), DLLTSwenJ 3:5b-8a; vgl. Pan Fu'en (1992), S. 36 f.

²⁵⁸ Siehe den 34., 35. und 36. Brief an Zhu Xi (DLLTSbieJ 8:5a ff.).

²⁵⁹ Yu Yingshi hat vermutet, dass Lü Zuqian zu dieser Offenheit ermutigt worden ist aufgrund einer sehr kritischen Eingabe des Zheng Jian Anfang 1176, auf die Xiaozong

politischen Macht Xiaozongs. Der Kaiser sei zwar vom Willen zur Wiedereroberung Nordchinas und zur Restauration der vergangenen Größe erfüllt, beginnt Lü Zuqian, doch weise seine Herrschaft eine entscheidende Schwäche auf: Xiaozong monopolisiere alle Entscheidungen und lasse damit seinen Beamten keinen Spielraum. Lü Zuqian legt ausführlich dar, warum eine Herrschaft, die auf „die alleinige Beherrschung sämtlicher Angelegenheiten“ durch eine Person (*du yun wan ji* 獨運萬機) zielt, scheitern muß.²⁶⁰ So schreibt er:

人主一心，實治亂安危之所從出，所患者奪於多欲，則其心昏蔽而不能宰製萬事。今陛下於聲色，於遊獵，澹然無一毫之欲；惟其有意于獨運萬機，故瑣微繁細悉經省覽，酬酢區劃日不暇給，而天下大計或有所遺，治效不進，反與多欲者同，豈不甚可惜乎！
 „Chaos oder Ordnung (des Reiches) haben ohne Zweifel ihren Ursprung im Herz-Geist des Souveräns; er (soll) sich (deshalb) darum sorgen, (nicht) fortgetragen zu werden von (allzu) vielen Begierden – (wenn dies aber der Fall ist,) dann ist sein Herz-Geist verdunkelt und (er) wird unfähig sein, die zehntausend Angelegenheiten (im Reich) zu beherrschen. Heute hat seine Exzellenz keinerlei Begierde nach sinnlichen Ausschweifungen oder Jagdvergnügungen; sein Sinnen ist nur darauf gerichtet, sämtliche Angelegenheiten (im Reich) allein zu beherrschen. Aus diesem Grund werden sämtliche Details (der Reichspolitik) zum Gegenstand seiner Lektüre, und (seine Exzellenz) ist unaufhörlich beschäftigt mit Zusammenkünften (mit seinen Beratern) und Planungen. Und dennoch enthält (seine) Agenda für das Reich hier und da einen Fehler, (was dazu führt, dass) die Effizienz seiner Herrschaft sich nicht verbessert – und gleicht (seine Exzellenz) damit nicht doch (einem Kaiser, der sich seinen) vielen Begierden (hingibt)?! Wie sollte dies nicht zu bedauern sein!“

Sämtlichen von Lü Zuqian aufgezählten Gründen, die ihm zufolge gegen Xiaozongs Regierungsstil sprechen, ist gemeinsam, dass es Gründe technischer (nicht aber moralischer!) Natur sind. Aus seiner Analyse spricht außerdem eine hochgradige Vertrautheit mit den Funktionsmechanismen des songzeitlichen Hofes.²⁶¹ Idealerweise, so geht

sehr großzügig reagiert hatte (siehe Su Jingnan (2001), S. 552 ff., vgl. Yu Yingshi (2003), Bd. 2, S. 87 f.).

²⁶⁰ Mit der Formel *du yun* 獨運 knüpft Lü Zuqian unzweideutig an die von Zhu Xi immer wieder benutzte Formel der „alleinigen Entscheidung“ (*du duan* 獨斷) an, mit der dieser seine Kritik an Xiaozongs Regierungsstil begründet hat (siehe z.B. ZZWJ 11:362, vgl. die Analyse in Abschnitt 2.3).

²⁶¹ Er unterscheidet genau gesagt vier Gründe (vgl. die Analyse bei Pan Fu'en (1992), S. 437 ff.): (1) Xiaozongs Absichten seien zwar moralisch integer, doch erlaube die Kom-

aus dieser Analyse hervor, funktioniert die Regierungsmaschine – oder, in Lü Zuqians Worten: die „Gliederung des Weges der Herrschaft“ (*zhidao titong* 治道體統) – entsprechend der überkommenen Regeln der Nördlichen Songzeit: der Kaiser überlasse die Regierungspraxis den Kanzlern, bzw. den Ministern, die Trennung der Zuständigkeitsbereiche werde eingehalten und die verschiedenen Höfe und Gremien würden in ihrem Wirken nicht von den übergeordneten Institutionen gestört.²⁶²

Im zweiten Teil der Throneingabe richtet Lü Zuqian seinen Blick auf die Nördliche Songdynastie, die er Xiaozong als ideales Modell empfiehlt: sie habe sich zwar nie an militärischer Stärke mit der Tang-Dynastie messen können, doch sei sie das Fundament für eine stabile, zivile Ordnung für zwei Jahrhunderte gewesen. Den Kernbegriff stellen für Lü Zuqian nun die „Prinzipien der Herrschaft“ (*zhiti* 治體) dar: mit diesem Begriff verbinden sich im Werk des Gelehrten sowohl eine „weiche“ ideologische Facette (*zhiti* als der „Geist eines Zeitalters“), als auch eine „harte“, institutionelle Facette (*zhiti* als die „Struktur“ der Herrschaft, ihre institutionelle Ausgestaltung).²⁶³ In der vorliegenden Throneingabe steht nun eindeutig die „weiche“ Facette im Vordergrund: Lü Zuqian möchte die Aufmerksamkeit des Kaisers auf diese „Prinzipien“ songzeitlicher „Herrschaft“ lenken und füllt sie zu diesem

plexität der Reichsgeschäfte nicht, von einer einzigen Person gesteuert zu werden; (2) nach der Katastrophe von 1127 befinde sich das Reich in einer tiefgehenden Krise: die Schmach der Niederlage gegen die Dschurdschen sei noch nicht getilgt, das Volk sei noch von ökonomischer Wohlfahrt bestimmt, den Institutionen eigneten Mängel, die Beamenschaft nicht integer – Xiaozong könne in dieser Situation nur herrschen, wenn er Aufgaben an fähige und eigenverantwortliche Beamte delegiere; (3) eine stabile Ordnung bestehe darin, dass innerhalb der Bürokratie die Zuständigkeitsbereiche der verschiedenen Ämter strikt getrennt seien; durch Xiaozongs beständige Kompetenzüberschreitung werde die Bürokratie aber in Chaos gestürzt und das Amt des Souveräns verliere seine Unantastbarkeit (den Einwand, dass eine zu große Macht der Untergebenen zu „Egoismus“, d.h. Korruption (*si* 私), führe, entkräftet Lü Zuqian mit dem Verweis auf kontrollierende Institutionen von „Sekretariat“, „Zensurat“ und „Remonstranzhof“); (4) Xiaozongs Regierungsstil habe zudem den Nachteil, dass sich das Klima in der Bürokratie immer mehr verschlechtere, da die einzelnen Beamten das eigenständige Urteilen und den Kontakt zur Außenwelt einstellten – mit dem Ergebnis, dass die Beamten „nach innen fürchten, von seiner Exzellenz beschuldigt zu werden und sich deshalb noch stärker nach Obstruktion (*yongbi* 壅蔽) sehnen, nach außen aber fürchten, Opfer der öffentlichen Kritik (*gongyi* 公議) zu werden und deshalb noch stärker all ihr Denken auf Verleumdungen richten“ (DLLTSwenJ 3:5b-7a). Insbesondere Lü Zuqians Analyse des letzten Punktes – der Zusammenhang zwischen Machtverabsolutierung und Informationsfluss („Obstruktion“ ist ja nichts anderes als die Abwesenheit von objektiven und damit der Logik des Hofapparates zuwiderlaufenden Informationen) – ist höchst scharfsinnig, und es spricht viel dafür, dass er damit Grundmerkmale der chinesischen Bürokratie beschrieben hat, die in vieler Hinsicht selbst heute noch gültig sind.

²⁶² Zur Logik der songzeitlichen Hofpolitik vgl. Kapitel III, Abschnitt 3.1.

²⁶³ Siehe die ausführliche Analyse dieses Konzepts in Kapitel V, 5.5.

Zweck inhaltlich mit den Werten „Großzügigkeit, loyale Aufrichtigkeit, rituelle Bescheidenheit und Rechtschaffenheit“ (*kuanda, zhonghou, lixun, jieyi* 寬大、忠厚、禮遜、節義) aus,²⁶⁴ die ihm zufolge zum Zeitpunkt der Dynastiegründung bestimmend gewesen seien. Diese Werte machen den Kern songzeitlicher Herrschaft aus, sie sind nicht substituierbar:

議者乃徒欲事功之增，而忘根本之損。陛下清閒之時，豈可不永念其故哉。又況寬大則豪傑得以展盡，忠厚則群眾不忍欺誣，禮遜興則潛消跋扈飛揚之心，節義明則坐長捐軀殉國之氣。

„Die beratenden Hofbeamten fordern eine Mehrung praktischer Erfolge und vergessen dabei den Schaden an der Wurzel (der Reichspolitik). Wie könnte seine Exzellenz in müßigen Stunden nicht immerdar an die Ursache (dieses Schadens) denken! Wenn jedoch Großzügigkeit (im Reich) herrscht, dann können die Heroen (die Elite?) ihre Kräfte voll entfalten, wenn loyale Aufrichtigkeit herrscht, dann betrügen die Volksmassen nicht mehr, wenn rituelle Bescheidenheit herrscht, dann verschwindet das übermäßige Selbstvertrauen, und wenn Rechtschaffenheit herrscht, dann (können wir) mit ansehen, wie sich eine Atmosphäre der Opferliebe für das Reich bilden wird.“

Aus dieser Passage geht unzweideutig hervor, dass es Lü Zuqian um eine „moralische Stärkung“ des Reiches geht, um die Anhebung des Kampfgeistes in der Bevölkerung, die in der Auseinandersetzung mit den Dschurdschen langfristig erst Erfolg versprechen könne. Anders gesagt: anstelle punktueller militärischer Heldentaten fordert er die grundsätzliche Erneuerung der songzeitlichen Kultur; für ihn ist nun aber keine radikale Neugestaltung des normativen Mediums, das die damalige Gesellschaft zusammenhält, notwendig, sondern ausschließlich eine Rückkehr zu den Werten der Nördlichen Songdynastie. Nachdem Lü Zuqian im ersten Abschnitt die autokratische Herrschaft Xiaozongs aus einer *institutionellen Perspektive* der Kritik unterzogen hatte, verschiebt sich hier seine Argumentation auf eine *Perspektive der moralischen Werte*: unverkennbares Ziel seiner Throneingabe ist jedoch die nachhaltige Stärkung des Reiches, seine Kritik an der bisherigen Politik ist mit anderen Worten nicht unmittelbar moralisch motiviert.

Wie müssen wir diese Throneingabe bewerten? Es fällt schwer, die

²⁶⁴ Zhang Shi spricht in einer Throneingabe von 1171 einmal von den „Prinzipien der Herrschaft“ (*zhiti* 治體) der Song-Dynastie als der „loyalen Aufrichtigkeit, Mitmenschlichkeit und Vertrauen“ (*zhonghou renxin* 忠厚仁信) (siehe XZZTJ 142:3793).

machtpolitische Situation präzise zu erfassen, auf die Lü Zuqian hier reagiert hat: so ist seine Kritik am autoritären Regierungsstil des Kaisers ohne Zweifel riskant gewesen, da sie die Kritik von Xiaozong nahe stehenden Hofbeamten auf sich ziehen musste. Es mag sein, dass seine Eingabe als die Forderung nach einer Stärkung des Kanzleramtes (und zwar konkret des Amtes von Gong Maoliang) verstanden wurde.²⁶⁵ Darüber hinaus erstaunt insbesondere, dass Lü Zuqian in dieser Eingabe – anders als noch 1170 – jeden konkreten Hinweis auf den Selbstkultivierungsdiskurs der Cheng-Brüder unterlassen hat. Es könnte sein, dass ein solcher Hinweis seine Karriere am Hof gefährdet hätte, und dass er ihn deshalb bewusst unterließ;²⁶⁶ vielleicht hatte er auch Zweifel an der Wirksamkeit dieses Diskurses in der politischen Sphäre. Eins steht jedoch fest: seine Throneingabe unterscheidet sich deutlich von Zhu Xis moralisch motivierten Interventionen am Hof.²⁶⁷

Kaiser Xiaozong scheint die Kritik nicht weiter gestört zu haben, umso mehr Lü Zuqian nicht den Rahmen des damals am Hof Akzeptablen verlassen zu haben scheint.²⁶⁸ Lü Zuqian wird ein gutes halbes Jahr später mit der prestigereichen Leitung eines Kompilationsprojekts für eine Anthologie nordsongzeitlicher Literatur betraut, dem *Meer der Literatur der gegenwärtigen Dynastie* (*Huangchao wenhai* 皇朝文海) (auch bekannt als *Spiegel der Songzeitlichen Literatur* (*Songwen jian* 宋文鑑)) – aller Wahrscheinlichkeit nach hat sich Lü Zuqian als Nachfahre einer wichtigen Familien der Nördlichen Songdynastie ganz bewusst als Repräsentant nordsongzeitlicher und damit relativ liberaler Werte dargestellt, und ist

²⁶⁵ Viel spricht dafür, dass diese Eingabe einen tagespolitischen Anlass hatte: Xiaozong hatte im 9. Monat 1175 den Kanzler Ye Heng 葉衡 (1122-1183) entlassen, von diesem Zeitpunkt an nur noch gestützt auf Gong Maoliang regiert und damit die Exekutive weitgehend an sich gezogen. Da Lü Zuqian zu diesem Zeitpunkt Gong Maoliang unterstand, könnte es sein, dass er hier dessen Macht fördern wollte. Doch hat sich Xiaozong keineswegs beirren lassen: er entließ Gong Maoliang im sechsten Monat 1177, die beiden Kanzlerposten blieben sodann bis zum 3. Monat 1178 ganz vakant (siehe die Analyse bei Gong Wei Ai (1987), S. 40 f.).

²⁶⁶ Die Erwähnung dieser Lehren war zu diesem Zeitpunkt hochgefährlich (Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 453 f.).

²⁶⁷ Pan Fu'en und Xu Yuqing finden denn auch in den beiden Throneingaben Lü Zuqians eine "Widerlegung, bzw. Korrektur des vom Selbstkultivierungsdiskurs (bez. des Souveräns) injizierten Determinismus" vor (*xinshu jue ding lun de fouding he kuangzheng* 心術決定論的否定和匡正, cf. Pan Fu'en (1992), S. 441). Der einzige gewichtige Hinweis auf den *Daoxue*-Diskurs in der Throneingabe von 1177 ist wahrscheinlich das Konzept der "Gliederung" (*titong* 體統), dessen Verwendung in Prüfungsaufsätzen wenige Jahre später als Indiz für heterodoxe Lehren unter Verbot gestellt wurde (de Weerd (1998), S. 37 f.).

²⁶⁸ Lü Zuqian kritisiert bemerkenswerterweise Chen Liang in den Jahren 1177 und 1178 mehrfach für dessen maßlosen Auftritte am Hof (siehe Tillman (1992a), S. 153 f.).

deshalb als Vermittler zwischen den verschiedenen Fraktionen geschätzt worden.²⁶⁹

Das Jahr 1178 soll unter düsteren Vorzeichen beginnen: zu Beginn des Jahres wird überraschend das Gesuch des Zensors Xie Kuorans 謝廓然 (?-?) von Xiaozong gebilligt, der ein Verbot sowohl der Lehren Cheng Yis, als auch Wang Anshis in den staatlichen Prüfungen gefordert hatte.²⁷⁰ Die *Daoxue*-Gemeinschaft hat damit Anlass zu der Befürchtung, dass die Anhänger der Cheng-Brüder wie schon in den beiden Jahrzehnten der Herrschaft Cai Jings 蔡京 (1040-1126) und später unter Qin Kuai erneut Opfer von offenen politischen Repressionen werden könnten.²⁷¹ Die Stimmung am Hof muss in diesen Monaten aufs Äußerste angespannt gewesen sein. In dieser Situation setzen Zhu Xi und Zhang Shi große Hoffnungen auf die Intervention Lü Zuqians, einem der am Hof einflussreichsten Gelehrten, die die *Daoxue*-Gemeinschaft aufweisen konnte (neben älteren Gelehrten wie Zhou Bida, die der Gemeinschaft sympathisch gegenüberstanden). In diesem Jahr wird er erneut (wie schon 1172) Prüfungsbeamter in den zentralen Staatsexamina.²⁷² Zhu Xi drängt ihn daraufhin, energischer für die Forderungen ihrer Gemeinschaft einzutreten: denn alle „schwache, warme und wohlschmeckende Medizin“ 小小溫平可口之劑 habe in der Vergangenheit versagt, es bedürfe eines entschlosseneren Handelns.²⁷³ Es ist zu bezweifeln, dass Lü Zuqian in seiner Funktion als Prüfungsbeamter offen die von Xiaozong unterstützte Position Xie Guorans angegriffen hat, ja angreifen konnte.²⁷⁴ Doch wird er ohne Zweifel verdeckt unter der Beamtenschaft für die Position der *Daoxue*-Gemeinschaft geworben haben.

²⁶⁹ Er wird im vierten Monat 1177 erst zum „Gentleman für die Konsultation (durch den Hof)“ (*yilang* 議郎, Hucker: „Court Gentleman for Consultation“, 2972) ernannt, einem Amt ohne genau umrissene Tätigkeit; daneben behält er sein Amt als „Geschichtsbeamter“ (*shizhi* 史職) („Nianpu“, DLLTSwenJ „fulu“ 1:6a).

²⁷⁰ SS 35:667.

²⁷¹ Su Jingnan (2001), S. 598, vgl. auch Lao (1986), S. 201 f. Eine genaue Darstellung der Hofdiskussionen findet sich bei Su Jingnan (2003), S. 421 ff. Die Lehren der Cheng-Brüder waren zwischen 1092 und 1126, bzw. zwischen 1136 und 1156 offiziell verboten (siehe Franke (1976), S. 177 f.).

²⁷² Siehe „Nianpu“, DLLTSwenJ „fulu“ 1:6b. Lü Zuqian ist in diesem Jahr offenbar sehr stark am Hof engagiert, seine „Jahreschronik“ verzeichnet zahllose neue Titel, u.a. den eines „Höflinges“, ein hoher Ehrentitel ohne Funktion (*chaosan lang* 朝散郎, Hucker: 333, Chang: 2059).

²⁷³ Siehe Zhu Xis 56. Brief an Lü Zuqian (ZZWJ 34:1338).

²⁷⁴ Im Frühjahr 1178 war Lü Zuqian „Prüfungsbeamter für die Palastprüfung“, d.h. der letzten meist eintägigen Prüfung des staatlichen Prüfungszyklus, an der gewöhnlicherweise auch der Kaiser *in persona* teilnahm (*dianshi kaoguan* 殿試考官, Hucker: 3154, 6640) geworden. Als Prüfungsbeamter war er natürlich an die neuen Vorgaben gebunden.

Xiaozongs Herrschaft ist von einer Sprunghaftigkeit, die viel über die Natur seines Charakters aussagt und die wahrscheinlich – auf einer tieferen Ebene – das Denken der *Daoxue*-Gemeinschaft entscheidend geprägt hat. Völlig unerwartet kommt es im Frühjahr 1178 zu einer überraschenden Wende: der Kaiser beruft Shi Hao 史浩 (1106-1194) zum neuen „Kanzler zur Rechten“. ²⁷⁵ Dieser Beamte hatte sich zwar 1163 gegen Xiaozongs Militärkampagne gestellt (und war deshalb für lange Jahre vom Hof entfernt worden), doch hielt er große Stücke auf die *Daoxue*-Gemeinschaft und empfahl, einmal eingestellt, sofort Lü Zuqian, Zhang Shi, Xin Qiji 辛棄疾, also der *Daoxue*-Gemeinschaft nahe stehende oder der konservativen Beamtenschaft feindlich gesonnene Beamte, für wichtige Hofämter. Lü Zuqians Reaktion ist euphorisch: nun habe sich das Blatt zugunsten der *Daoxue*-Gemeinschaft gewendet, schreibt er an Zhu Xi, nicht nur sei ein neues Amt für diesen vorstellbar, auch die Berufung Zhang Shis in ein Amt in Jingnan 荆南 sei ein Hoffnungszeichen und nicht zuletzt habe Liu Qingzhi seine Trauerzeit beendet und sei bereit für ein neues Hofengagement – mit einem Wort: „Im Augenblick sind die Neider zwar allerorten, doch die objektive Situation verlangt nach raschem Handeln (*cijian meijizhe po zhong, shi bu guo dei yi cui* 此間媚嫉者頗眾，勢不過得一倅).“ ²⁷⁶ Wahrscheinlich hat auch die plötzliche Gunst, die der Kaiser dem kaum bekannten und in den Prüfungen erfolglosen Chen Liang in diesem Jahr erwies, die Hoffnungen genährt. ²⁷⁷

Es ist ein besonderes Ziel Shi Haos, endlich Zhu Xi in den Hofdienst zu bekommen; ²⁷⁸ wahrscheinlich will auch Kaiser Xiaozong dem Gelehrten eine Chance geben, sich auf einem mittleren Beamtenposten zu bewähren, um ihn auf diese Weise für eine spätere Verwendung am Hof

²⁷⁵ SS 35:667, XZZTJ 146:3900; siehe auch die Darstellung bei Su Jingnan (2003), S. 423 ff.

²⁷⁶ Siehe Lü Zuqians 5. Brief an Li Tao (DLLTSwaj 5:12b). Das Zeichen *cui* oder *zu* 倅 (in der Bedeutung „rein“, bzw. „eine Einheit im Militär“) steht hier offensichtlich für das verwandte Zeichen *cu* 猝 („unerwartet“, „plötzlich“, deshalb auch „eilen“).

²⁷⁷ Siehe XZZTJ 146:3898. Chen Liang legte in diesem Jahr seine Throneingabe vor, in der er einen aggressiven Kurs gegen die Dschurdschen forderte und eine pragmatische Politik einforderte (siehe den Text „Shang Xiaozong huangdi“ 上孝宗皇帝, CLJ 1:1-15; vgl. Tillman (1982), S. 101 ff.). Obwohl Chen Liang die Staatsexamen nicht bestanden hatte, war Xiaozong bereit, ihm ein Amt zu geben. Chen Liangs politische Position kann folgendermaßen zusammengefasst werden: er forderte auf der einen Seite eine grundsätzliche Erneuerung der Hofpolitik, also der Hofbürokratie, und dabei insbesondere eine stärker militärisch ausgerichtete Politik Xiaozongs, doch war er gegen Pläne einer Bodenreform, wie sie sich mit dem Ideal der „Brunnenfelder“ verband (siehe Tillman (1994), S. 53 f., 60 f.).

²⁷⁸ Su Jingnan (2001), S. 604 ff.; *Sichao wenjian lu*, „Shi Wenhui jianshi“, SCWJL 125; Yu Yingshi (2003), S. 457; vgl. auch Schirokauer (1962), S. 171.

vorzubereiten. Teile der Beamenschaft mögen auch einfach daran interessiert gewesen sein, Zhu Xi endlich einzubinden und damit seinen Einfluss zu neutralisieren. Auf jeden Fall bietet ihm der Kaiser im achten Monat des Jahres 1178 das Amt des Präfekten von Nankang 南康 an.²⁷⁹ Doch Zhu Xi zögert einmal wieder; im Herbst und Winter lehnt er das Amt mehrfach ab und nimmt es erst im dritten Monat des Jahres 1179 schließlich doch an.²⁸⁰ Ein wesentlicher Grund für diesen Sinneswandel ist die Überzeugungsarbeit, die Lü Zuqian – von Shi Hao persönlich beauftragt – über mehrere Monate hinweg geleistet hat.²⁸¹ In einem programmatischen Brief schreibt er an Zhu Xi u.a. die folgenden Zeilen:

某竊謂起家爲郡，乃前輩常事。而軍壘地望不高，無辭卑居尊之嫌。遠方事事自如，可以行志，非此間局促如轅下駒之比。

„Ich denke, es war für unsere Vorfahren selbstverständlich, von der Familie ausgehend die Präfektur zu ordnen (d.h. vom Kleinen ins Große fortzugehen). Da nun der Ruf dieses Ortes (Nankang) nicht hoch ist, wird (unter den Hofbeamten) nicht der Verdacht entstehen, (Du) würdest wenig geschätzte (Ämter) ablehnen und (nur) würdevollere annehmen. An einem weit (vom Hof) entfernten Ort kannst Du (außerdem) in allen Belangen ganz natürlich deinen Gestaltungswillen walten lassen und bist nicht wie hier (am Hof) eingezwängt wie ein junges Pferd unter der Deichsel.“²⁸²

In diesem Brief wird deutlich, welche diffizilen Motive und Überlegungen für Zhu Xis Entscheidung gegeneinander abgewogen werden mussten: das Amt des Präfekten von Nankang erscheint Lü Zuqian ideal, da es weder allzu prestigereich ist (und auf diese Weise die Misgunst anderer Beamter erregen würde), noch allzu nah am Hof (und deshalb Zhu Xis Tätigkeit nicht von Hofintrigen blockiert werden kann). Es ist Lü Zuqian zufolge an der Zeit, den „Zeitgenossen die Effizienz der konfuzianischen Gelehrten vor Augen zu führen“ (*shi shi jian ruzhe zhi xiao* 使世見儒者之效).²⁸³ Das Ziel müsse es sein, „die Agenda (der

²⁷⁹ Su Jingnan (2001), S. 604. Nankang liegt etwa 350 Kilometer westlich der damaligen Hauptstadt Lin'an, im Norden der heutigen Stadt Nanchang 南昌市.

²⁸⁰ Schirokauer (1962), S. 171. Su Jingnans Chronik zufolge lehnt Zhu Xi insgesamt fünfmal ab.

²⁸¹ Siehe den Bericht in *Jianyan yilai chaoye zaji*, CYZJ „Yiji“ 8:10b; vgl. Su Jingnan (2003), S. 423, Chen Rongjie (1990), S. 164.

²⁸² Aus dem 42. Brief an Zhu Xi, DLLTSbieJ 8:7b.

²⁸³ Siehe den 45. Brief an Zhu Xi (DLLTSbieJ 8:9a, vgl. Su Jingnan (2003), S. 424). Eine ähnliche Wendung taucht in einem Brief Lüs an Zhang Shi – offensichtlich ebenfalls aus dem Jahr 1180 – auf (DLLTSbieJ 7:5a). Mit den beiden Zeichen *ru xiao* 儒效 dürfte sich

Daoxue-Gemeinschaft) zu verwirklichen“ (*quan dati* 全大體).²⁸⁴ Dennoch ist sich Lü Zuqian lange Zeit nicht schlüssig, ob sein Freund das Amt annehmen wird.²⁸⁵ Schließlich, nach mehr als einem halben Jahr des Manövrierens, tritt Zhu Xi sein neues Amt an: mit dem Willen, wie er an Lü Zuqian schreibt, „im kleinen Maßstab die sittliche Ordnung zu errichten und fürs Volk einige langjährige Missstände ins Lot zu bringen“ (*xiao li gangji, wei min zhengdun yi er jiu yuan bi* 小立綱紀，爲民整頓一二久遠弊).²⁸⁶

Zhu Xis zweijähriger Aufenthalt in Nankang in Jiangxi (er soll bis zum dritten Monat des Jahres 1181 in Nankang bleiben) ist ein Höhepunkt in der Geschichte der *Daoxue*-Gemeinschaft.²⁸⁷ Die Entfernung vom Hof trägt einerseits natürlich das Risiko des Bedeutungsverlustes in sich; andererseits bietet sie jedoch auch eine ungeheure Freiheit: „(Nur) in den Präfekturen fern des Hofes ist es heute noch möglich, (unseren) Gestaltungswillen in die Tat umzusetzen“ (*jin waijun you ke xing zhi* 今外郡猶可行志) – diese Einsicht Lü Zuqians dürfte Zhu Xi geteilt haben.²⁸⁸ Mit dem Gang in die Peripherie räumen beide also in gewisser Weise ein, dass das Projekt einer Umgestaltung des Hofes vorerst gescheitert ist. Dennoch, es besteht kein Grund daran zu zweifeln, dass der Maßstab von Zhu Xis Handelns in der Peripherie derselbe ist, an dem er sein Handeln im Zentrum ausrichten würde.

Bei der Präfektur Nankang handelt es sich um karges Bergland, das immer wieder von Dürren heimgesucht wird. Zu Zhu Xis Tätigkeiten in Nankang gehört eine Vielzahl von Eingriffen: er propagiert moralische Werte unter der Bevölkerung, betreibt die Senkung der zahllosen Steuern, in denen er den Hauptgrund für die schlechte ökonomische Situation der

Lü Zuqian auf Xunzi beziehen, aus dessen Kapitel „Die Wirksamkeit der Konfuzianer“ („Ru xiao“) er auch an anderer Stelle zitiert (vgl. DLLTSwaiJ 5:14b, XZJJ 8:114-147).

²⁸⁴ 44. Brief Lü Zuqians an Zhu Xi (DLLTSbieJ 8:8b). Das Binom *dati* bezeichnet hier vage das politische Projekt der Gemeinschaft; eine genauere Diskussion dieses Binoms findet sich in Kapitel V, Abschnitt 5.5.

²⁸⁵ Siehe seinen zweiten Brief an Liu Qingzhi (DLLTSwaiJ 5:10a) und einen Brief an Li Tao, in dem es heisst, er „wisse nicht, ob (Zhu Xi) am Ende bereit sei, in den Dienst (des Hofes) zu treten“ (DLLTSwaiJ 5:12b).

²⁸⁶ Siehe Zhu Xis 66. Brief an Lü Zuqian, ZZWJ 34:1346.

²⁸⁷ Dieser Aufenthalt gehört zu den am besten erforschten Perioden in Zhu Xis Leben, siehe vor allem Chaffee (1989), S. 414 ff.; Tomoeda (1969), S. 385 ff., Chen Rongjie (1990), S. 164-167, Su Jingnan (2003), S. 425 ff., Cheng Guangyu (1996), S. 533-548, Schirokauer (1976), S. 219-236, Tillman (1992a), S. 109 ff. Die Details von Zhu Xis Tätigkeit in Nankang sind dennoch nicht mehr vollständig rekonstruierbar (insbesondere bleibt unklar, welche Rolle der Hof in dieser Zeit gespielt hat).

²⁸⁸ 39. Brief an Zhu Xi (DLLTSbieJ8:7a). Dieser Brief datiert auf das Ende des Jahres 1178.

Bevölkerung sieht, ²⁸⁹ führt die Befreiung von militärischen Dienstpflichten ein, mithilfe derer die lokale Bevölkerung für offenbar ungerechtfertigte Frondienste eingespannt wird,²⁹⁰ und macht sich für die strikte Durchsetzung des Strafrechtes²⁹¹ und eine Reform des lokalen Schulwesens stark (dazu gehört insbesondere natürlich die Gründung der berühmten „Akademie an der Grotte zum Weißen Hirschen“ *Bailudong* 白鹿洞).²⁹² Diese Reformen erfolgen unter den Anfeindungen der lokalen Grundbesitzer, die sich verständlicherweise durch Zhu Xis Wirken direkt herausgefordert sehen.²⁹³ Aus Lü Zuqians Briefwechsel mit Zhu Xi wird eindeutig klar, dass er dessen Vorgehen in Nankang grundsätzlich unterstützt; er gibt ihm immer wieder Hinweise für sein Handeln, auch wenn er sich kaum je zu konkreten administrativen oder politischen Fragen äußert.²⁹⁴

Wenig später zeigt Xiaozong einmal mehr seine voluntaristische Seite. Abrupt lässt er Shi Haos Kanzlerschaft im elften Monat des Jahres 1178 enden. Die Lage gestaltet sich damit widersprüchlich: der neu einberufene Kanzler Zhao Xiong 趙雄 (1129-1193) tritt zwar für eine aggressivere Politik gegen die Dschurdschen ein, doch ist er den Gelehrten um Zhu Xi feindlich gesonnen.²⁹⁵

Lü Zuqian verbringt das Jahr 1178 noch weitgehend am Hof und

²⁸⁹ Insbesondere forderte er sechsmal in Eingaben an den Hof die Senkung der Steuern für den wirtschaftlich besonders schwachen Kreis Xingzi 星子縣 (siehe Su Jingnan (2003), S. 426).

²⁹⁰ Siehe die Schrift „Shen mianyi jun zhi zhuang“ 申免役軍治狀 (ZZWJ 20:707 ff., vgl. Su Jingnan (2003), S. 428).

²⁹¹ Siehe Su Jingnan (2003), S. 431 ff.

²⁹² Siehe dazu Chen Rongjie (1990), S. 164-67. In der Songdynastie werden insgesamt 375 private Akademien errichtet, doch Zhu Xis Projekt ist sicherlich das berühmteste. Zu seinem neuen Amt gehört auch die Aufsicht der staatlichen Schulen des Ortes; Zhu Xi besucht sie regelmäßig, doch hegt er von Anfang an Zweifel an dem Bildungsauftrag staatlicher Einrichtungen: er bevorzugt eine ethisch tertierte Erziehung anstelle der bloßen Klassikerexegese, die auf das Bestehen der Staatsexamina vorbereitet. Zhu Xi rechtfertigte sich in Briefen an Lü, insbesondere der 69. Brief an Lü enthält entscheidende Aussagen (ZZWJ 34:1350 f.; vgl. auch Tillman (1992a), S. 108 ff.; Thomas H.C. Lee (1984), S. 302-309; John Chaffee (1989), S. 420 f.).

²⁹³ Siehe die genaue Analyse durch Su Jingnan (2003), S. 431 f.

²⁹⁴ So unterstützt er grundsätzlich Zhu Xis Maßnahmen gegen die Hungerkatastrophe, die im Frühjahr 1180 wegen langanhaltender Dürre in Nankang ausbricht (57. Brief, DLLTSbieJ 8:13b). Er ermutigt ihn, den Dienst an der hungernden Bevölkerung nicht aufzugeben (siehe den 59. Brief, DLLTSbieJ 8:14a). Die konkreten Maßnahmen Zhu Xis bestanden darin, dass er eine strikte Verwaltung der Lebensmittelressourcen durchsetzte, die reiche Bevölkerung zu Spenden ermunterte, Diebstahl und das Horten von Getreide streng bestrafte und am Hof die Verringerung der Steuerlast beantragte (er begann im siebten Monat 1180 mit diesen Maßnahmen, cf. Su Jingnan (2001), S. 673 f.).

²⁹⁵ SS 35:669, vgl. Shen Songqin (2005), S. 85. Zhao Xiong war mit einer Amtszeit von sieben Jahren der Kanzler mit der längsten Amtszeit unter Xiaozong.

dürfte die meiste Zeit sicherlich mit der Kompilation der Anthologie *Spiegel der Songzeitlichen Literatur* beschäftigt sein (die im Jahr 1179 fertig gestellt wird). Seine private Biographie ist zu diesem Zeitpunkt tragisch gezeichnet: nicht nur ist bereits er zweifacher Witwer,²⁹⁶ im Winter 1178/79 sollen auch die ersten Symptome jener Krankheit auftreten, der er wenig später erliegen wird.²⁹⁷ Darüber hinaus wird er in seiner Funktion als Herausgeber des *Spiegels der Songzeitlichen Literatur* tiefer in den Strudel der Auseinandersetzungen hineingerissen: Wang Huai 王淮 (1127-1189), der zwar wie Lü Zuqians aus Jinhua stammt, jedoch Mitglied der Fraktion des späten Qin Kuai gewesen ist, greift ihn zu Beginn des Jahres 1179 heftig an und wirft ihm vor, in seiner Anthologie Wang Anshi und Cai Jing diffamiert und die Cheng-Brüder ungebührlich in den Vordergrund gestellt zu haben.²⁹⁸ Es ist unklar, inwieweit dieser Vorwurf zutrifft, umso mehr Lü Zuqian in diesem schon länger andauernden Projekt nicht unbedingt entscheidende Vorgaben gemacht hat. Auf jeden Fall hat das Projekt genügend politische Rückendeckung, so dass der Angriff erfolglos bleibt.²⁹⁹ Doch unterstreicht er, dass Lü Zuqian zu diesem Zeitpunkt am Hof offenbar eindeutig als Anhänger der

²⁹⁶ Lü Zuqian heiratet zum ersten Mal im Jahr 1157, und zwar die älteste Tochter des einflussreichen und für die *Daoxue*-Gemeinschaft wichtigen Beamten Han Yuanji. Doch diese Frau stirbt bald. Im Jahr 1169 heiratet er zum zweiten Mal, diesmal die jüngste Tochter des Han Yuanji, die jedoch auch nur zwei Jahre später stirbt. Im Jahr 1178 heiratet er zum dritten Mal, diesmal die Tochter des Rui Ye 芮燁 (1114-1172), eines hohen Hofbeamten, der u.a. Lehrer Chen Liangs war (siehe Su Jingnan (2001), S. 419, Tillman (1982), S. 76); doch auch diese Frau soll nur ein Jahr später sterben.

²⁹⁷ Seine medizinische Biographie ist prekär: schon als Kind hat er unter einer lebensbedrohlichen Krankheit gelitten, wahrscheinlich der Tuberkulose; dazu kommen zwischen 1170 und 1180 regelmäßig wiederkehrende Probleme offenbar psychosomatischer Natur (Tillman (1992a), S. 90). Im zwölften Monat 1178 erkrankt er dann schwer – vielleicht erlitt er einen Schlaganfall – und muss einen halben Monat Krankheitsurlaub nehmen (“Nianpu”, DLLTSwenJ “fulu” 1:7a; *Sichao wenjian lu*, „Lü Wengong bian Wenjian“, SCWJL 79; vgl. auch Pan Fu'en (1992), S. 41). Im Jahr 1181 scheint es zu einer vorübergehenden Besserung gekommen zu sein, die jedoch letztendlich trügerisch gewesen ist.

²⁹⁸ Der “Nianpu” zufolge erkundigt sich Wang Huai im ersten Monat des Jahres 1179 nach der “Abfolge” oder besser: der “inneren Logik” (*cidi* 次第) dieser Anthologie – offenkundig stört er sich an den editorischen Prinzipien dieses Projekts (“Nianpu”, DLLTSwenJ “fulu” 1:7a; vgl. auch den langen Bericht im *Jianyan yilai chaoye zaji*, CYZJ “Yiji” 5:18b-21b). Lü Zuqian war durch seine Familienherkunft als Gegner Qin Kuais ausgewiesen (die Familie Lüs war erklärter Gegner der Appeasementpolitik und Gegner des Kanzlers Qin Kuai; Lü Benzong verlor deswegen sogar sein Amt, siehe Tillman (1992a), S. 106)).

²⁹⁹ Insbesondere verfasst Zhou Bida, zu dieser Zeit Minister im Beamtenministerium und Mitglied der Hanlin-Akademie, ein Vorwort; auch Xiaozong schätzt die Anthologie offenbar sehr (vgl. “Nianpu”, DLLTSwenJ “fulu” 1:7b; vgl. auch *Sichao wenjian lu*, „Lü Wengong bian Wenhai“, SCWJL 79).

Cheng-Brüder wahrgenommen wird. Nicht zuletzt ist dieser Konflikt ein Vorläufergefecht der späteren Angriffe Wang Huais gegen Zhu Xi im Jahr 1182, der immer wieder als eigentlicher Beginn der Repressionen gegen die *Daoxue*-Gemeinschaft verstanden wird.³⁰⁰

Im Jahr 1179 lehnt Lü Zuqian zwei neue Ämter ab³⁰¹ und zieht sich im vierten Monat endgültig vom Hof zurück, um nach Jinhua zurückzukehren.³⁰² Er führt dort seine Lehrtätigkeit fort; auch noch nach dem Ende seiner Beamtenkarriere hat er Hunderte von Schülern.³⁰³ Auch um die Belange der *Daoxue*-Gemeinschaft sorgt er sich weiterhin, insbesondere mithilfe eines regen *Net-working* (so wirkt er im Sommer 1179 im Auftrag Zhu Xis noch einmal auf Lu Jiuyuan ein und vermag diesen näher an den Kern der *Daoxue*-Gemeinschaft heranzuführen).³⁰⁴ Obwohl er von seiner Krankheit so geschwächt ist, dass er das Haus nicht mehr verlassen kann,³⁰⁵ nimmt er weiterhin regen Anteil an der Hofpolitik und durchkämmt z.B. die Hofgazette auf der Suche nach freien Ämtern, die er seinen Freunden empfehlen kann.³⁰⁶

Die Verhältnisse am Hof sind kompliziert, ihre Deutung wird immer schwieriger. Als im Frühjahr 1180 ein neues Gesuch Zhu Xis Befreiung von seinem Amt in Nankang abgelehnt wird, fordert Lü Zuqian für die

³⁰⁰ Siehe Hoyt C. Tillman (1992a), S. 135 f., Peter Bol (1996), S. 9. Yu Yingshi zufolge hatte sich die Beziehung zwischen Zhu Xi und Wang Huai schon vor 1182 (dem „Fall“ Tang Zhongyous, dem Wang Huai bekanntlich zu Hilfe eilte) deutlich verschlechtert, doch dieser Zwischenfall machte den Konflikt erst wirklich sichtbar (Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 490; vgl. auch Tillman (1992a), S. 135).

³⁰¹ Er wird im ersten Monat 1179 zum „Sondergesandten für Zhou- und Jun-Belange“ (*zhoujun chaqian* 州郡差遣, vgl. Hucker: 67) und wenig später zum „Zusätzlichen Berater und Sondergesandten“ (*tiancha canyiguan chaqian* 添差參議官差遣, vgl. Hucker: 6881, 6884, Chang: 2865) ernannt, doch lehnt er beide Ämter ab („Nianpu“, DLLTSwenJ „fulu“ 1:7a).

³⁰² „Nianpu“, DLLTSwenJ „fulu“ 1:7b.

³⁰³ Angeblich soll er 300 Studenten im Jahr 1180 gehabt haben, was eine recht große Zahl für die damaligen Verhältnisse gewesen ist (siehe Tillman (1992a), S. 92).

³⁰⁴ Cf. Pan Fu'en (1992), S. 37 f. Selbst als kurz vor seinem Tod, Anfang des Jahres 1181, Lu Jiuyuans seinen später berühmt gewordenen Vortrag in der Akademie in Nankang hält, in dem er sich ausführlich über den Unterschied von „Gerechtigkeit/Rechtsschaffenheit“ (*yi* 義) und „persönlichen Profit“ (*li* 利) erklärt, versucht Lü Zuqian noch einmal, die Positionen Zhu Xis und Lu Jiuyuans zu vermitteln (cf. Su Jingnan (2001), S. 688 ff.). Darüberhinaus verfasst er für die von Zhu Xi im Jahr 1180 gegründete Akademie an der „Grotte zum Weißen Hirschen“ Bailudong 白鹿洞 in Nankang ein Widmungsschreiben und unterstützt damit dessen pädagogisches Projekt (siehe das „Bailu dong shuyuan ji“ 白鹿洞書院記, DLLTSwenJ 6:4a-5a; Zhu Xi eröffnet seine Akademie offiziell im dritten Monat 1180, siehe Su Jingnan (2001), S. 655 ff.; vgl. auch Linda Walton (1999), S. 35).

³⁰⁵ Siehe den 59. Brief an Zhu Xi, DLLTSbieJ 8:14b.

³⁰⁶ Siehe den Anfang des 63. Briefes, DLLTSbieJ 8:15a.

Zukunft ein vorsichtigeres Vorgehen der *Daoxue*-Gemeinschaft am Hof – in offenkundig pessimistischer Einschätzung der Lage;³⁰⁷ vielleicht auch in Reaktion auf den plötzlichen Tod Zhang Shis.³⁰⁸ Doch da fordert Xiaozong im Frühjahr die Gentry zu offener Kritik auf; damit hat Zhu Xi zum ersten Mal seit 17 Jahren die Gelegenheit, Xiaozong ein direktes Schreiben zu übermitteln. Er reist in die Hauptstadt und stimmt sich noch einmal brieflich mit Lü Zuqian ab. Dieser gibt ihm Ratschläge über das weitere Vorgehen und den Inhalt des Siegelmemorandums;³⁰⁹ Zhu Xi könne seine Memorandum zwar aus einem Zustand der „Loyalität und Wut, der Aufrichtigkeit und persönlichen Betroffenheit“ (*zhong fen ken qie* 忠憤懇切) heraus abfassen; doch sei es seiner Ansicht nach besser, wenn sich Zhu Xi diesmal zurückhielte – denn wenn ihre Gemeinschaft „diese aufrichtige Gesinnung (am Hof) immer wieder (gemäßigt) zeigt, dann werden wir, wenn der Zeitpunkt für den Beginn (unserer Reform) gekommen ist, wirkliche (Gestaltungs-)Kraft besitzen (*ji ci chengyi, dang qi ke er fa, shenhou you li er* 積此誠意，當其可而發，深厚有力爾).“³¹⁰ Offensichtlich sieht Lü Zuqian nur dann eine Möglichkeit zur Reform, wenn der Kaiser durch allmähliche Überzeugungsarbeit zur Unterstützung der *Daoxue*-Gemeinschaft gebracht wird. Vielleicht steht hinter diesem Brief auch das Misstrauen, dass eine von Zhu Xi womöglich

³⁰⁷ In seinem 53. Brief an Zhu Xi – nachdem ein Gesuch um Rückstellung von Zhu Xi abgelehnt war – empfiehlt er, dass die *Daoxue*-Gemeinschaft vorläufig die „Strategie eines kleinen Friedens“ (*xiao an ji* 小安計) mit dem Hof wähle, denn die „objektive Lage“ (*shi* 勢) spreche gegen weitere Vorstöße (DLLTSbiej 8:11a). Zhu Xi reicht zu Beginn des Jahres 1180 zweimal ein Gesuch um Amtsbefreiung ein, im ersten Monat und im dritten Monat (Su Jingnan (2001), S. 646 und 653). Deshalb ist nicht ganz eindeutig zu beantworten, auf welches Gesuch Lü Zuqian hier anspielt.

³⁰⁸ Zhang Shi kommt im zweiten Monat des Jahres 1180 während einer Überschwemmung im Wuyi-Gebirge bei einem Unfall ums Leben; Lü Zuqian reagiert wie im Schock auf diese Nachricht (siehe Su Jingnan (2001), S. 648).

³⁰⁹ Er weiss, schreibt er an Lü Zuqian, dass er in Gefahr schweben würde, sollte seine Eingabe von Anderen als dem Kaiser persönlich gelesen werden (siehe den 82. Brief an Lü Zuqian, ZZWJ 34:1371 f.). In seinem Antwortschreiben beruhigt ihn Lü Zuqian: seine Eingabe könne unmöglich in die Hände Dritter fallen; außerdem rät er ihm, auf seinem Posten in Nankang auszuharren, denn das Beste sei es jetzt, die „Präfektur in Ordnung zu bringen“ (*zhengdun jun* 整頓郡) und das Ende seiner Amtszeit abzuwarten (siehe den 54. Brief, DLLTSbiej 8: 11). Mit seiner Erläuterung des Prozederes einer Throneingabe und dem Hinweis auf den „hinteren Bereich“ der Haushaltsabteilung im Palast, in der vor allem die Palasteunuchen und Hofdamen untergebracht waren (*housheng* 後省, vgl. Hucker: 2224) und der offensichtlich der Ursprungsort von gewissen, gegen die *Daoxue* gerichteten Intrigen war, antwortet Lü Zuqian zweifellos auf den 83. Brief Zhu Xis (ZZWJ 34:1370), der kurz vor der eigentlichen Throneingabe geschrieben sein worden muss und in dem sich ebenfalls der Hinweis auf diesen „hinteren Bereich“ befindet (Su Jingnan (2001), S. 667).

³¹⁰ Lü Zuqians 56. Brief an Zhu Xi (DLLTSbiej 8:13a).

provozierte Entscheidung des Kaisers nur eine kurzfristige Wirkung haben würde und in kurzer Zeit wieder zurückgenommen werden könnte. Doch Zhu Xi weist diesen Aufruf zur Mäßigung zurück: Lü Zuqians Forderung sei zwar grundsätzlich richtig, aber sei die Lage zu ernst und erfordere ein sofortiges Eingreifen des Kaisers – in den Worten Zhu Xis: „Wenn wir in diesem Jahr im Schnee am eigenen Haus erfrieren, wer wird dann im nächsten Jahr noch ein sorgloses Leben führen?!“³¹¹ Sein Pathos ist verständlich, hatte er doch als Präfekt von Nankang mit eigenen Augen zahllose Missstände ansehen müssen.

Im vierten Monat des Jahres 1180 reicht Zhu Xi sein berühmtes Siegelmemorandum „Gengzi yingzhao fengshi“ 庚子應詔封事 ein, in dem er erneut scharfe Kritik an engsten Vertrauten des Kaisers und an dessen autokratischem Herrschaftsstil übt.³¹² Darüber hinaus fordert er konkrete institutionelle Veränderungen, insbesondere die Senkung der Steuerlast, eine Reduktion der Militärausgaben und die Wiedereinführung der „militärischen Agrarkolonien“ (*tuntian* 屯田) der Han-Dynastie.³¹³ Der Kaiser reagiert mit einem Wutanfall; doch Kanzler Zhao Xiong weist auf die Gefahr hin, den Gelehrten zu einem Märtyrer zu machen, und

³¹¹ 83. Brief Zhu Xis an Lü Zuqian (ZZWJ 34:1374). Die Übersetzung des von Zhu Xi zitierten Sprichwortes ist tentativ – wörtlich heisst es: „Wenn wir in diesem Jahr im Schnee am eigenen Haus erfrieren: wer wird dann im nächsten Jahr noch aus großer Schale essen, die er nicht selbst zu tragen braucht (d.h. Diener helfen ihm dabei)“ 今年自家雪裏凍殺，不知明年甚人喫大碗不托。

³¹² ZZWJ 11:356-391, insbesondere S. 362. Conrad Schirokauer hat diesen Text ins Englische übersetzt (Schirokauer (1978)).

³¹³ Siehe Chen Rongjie (1990), S. 166. Darüberhinaus macht er Vorschläge bezüglich der Besteuerung (*nacai* 納財, ZZWJ 11:370 f.), der Funktion des Thronfolgers (*taizi* 太子, ZZWJ 11:374) und des Systems zur Rekrutierung geeigneter Beamter (ZZWJ 11:375 f.). – Interessanterweise nutzt Zhu Xi auch andere Kommunikationswege mit dem Hof zur Propagierung des *tuntian*-Modells: so dringt er in einem Brief an Wang Yingchen während dessen Amtszeit als „Führer“ (*shuai* 帥) von Sichuan (1165-67) auf die Wiedereinführung der *tuntian* (siehe „Yu Wang shuai lun tuantian shi“, ZZWJ 24:909 f.; vgl. Tang Qinfu (2000), S. 84; Su Jingnan datiert diesen Brief auf den neunten Monat des Jahres 1165, siehe Su Jingnan (2001), S. 346). Die *tuntian* („agricultural garrisons“) waren von zentraler Bedeutung für die Absicherung des Tributsystems der Han in den Westgebieten und dienten primär der Versorgung der Truppen (siehe Denis Twitchett und Michael Loewe (1986), S. 418 ff.). Zhu Xi sieht ein solches Modell, in der das Militär selbst Ländereien anbaut und so autark bleibt, in einer militärischen Logik (für die Abwehr der Dschurdschen) offenbar als günstiger an, als eine hohe Besteuerung der Bevölkerung. Auch Chen Liang forderte ihre Wiedereinrichtung in seinem Essay „Zhongxinglun“ von 1169 (siehe Tillman (1979), S. 416 f.). Man beachte, dass sich Lü Zuqian in seinem *Lidai zhidu xiangshuo* ausführlich dem Modell der *tuntian* widmet („Tuntian“, LDZDXS juan 10) und ihnen ebenfalls eine besondere Bedeutung bei der Verteidigung des Reiches zuweist (siehe insbesondere LZDXS 10:4b f.). Dennoch hat er sie nicht in seinen tagespolitischen Schriften erwähnt.

bringt den Kaiser von einer Bestrafung Zhu Xis ab.³¹⁴ Wie widersprüchlich die Lage ist, zeigt die weitere Entwicklung: trotz Xiaozongs Wut über Zhu Xis Siegelmemorandum wird im fünften Monat Zhou Bida auf einen hohen Beraterposten berufen, der deutliche Sympathien für die *Daoxue*-Gemeinschaft hat. Plötzlich klingt in Lü Zuqians Briefen an Zhu Xi wieder Hoffnung an: diese Berufung biete zwar nicht die Möglichkeit zu einer größeren Reform (*bu neng da you suo zhengdu* 不能大有所正度), doch sei sie immerhin ein positives Zeichen.³¹⁵ Wiederum scheint die Lage Anlass zur Hoffnung zu bieten.³¹⁶

Zhu Xis weitere Karriere, die ihn bis zum Amt eines „Klassikerlektoren“ (*shijiang* 侍講) von Kaiser Ningzong 寧宗 bringen wird,³¹⁷ ist bekannt. Lü Zuqian soll wegen seines sich verschlechternden Gesundheitszustandes nicht mehr an den kommenden Auseinandersetzungen teilnehmen. Am ersten Tag des zehnten Monats 1180 demissioniert er von seinem letzten, nur noch nominellen Amt und hält das Ende seiner Beamtenlaufbahn mit einer kurzen Notiz in seinem Tagebuch fest. „Ich setzte mein Demissionsschreiben auf. Es war ein klarer Tag.“ 作書辭官，晴。³¹⁸ Bei allem grundsätzlichen Optimismus dürfte ihm zu diesem Zeitpunkt klar gewesen sein, wie sehr das politische Projekt der *Daoxue*-Gemeinschaft den wechselnden Mehrheiten am Hof und den Launen des Kaisers ausgeliefert ist.

Dennoch, seine Hoffnung auf grundlegende Reformen scheint er nie

³¹⁴ Siehe ZZWJ 11:356-364, Su Jingnan (2003), S. 440 ff., Su Jingnan (2001), S. 664-668; vgl. Chaffee (1989), S. 421; Schirokauer (1962), S. 172.

³¹⁵ 54. Brief an Zhu Xi (DLLTSbieJ 8:12a). Zhou Bida war, seitdem er 1175 von seinem zehnjährigen Dienst in den Provinzen erlöst und als Vizeminister beim Kriegsministerium (*bingbu shilang*) in die Hauptstadt zurückbeordert worden war, im fünften Monat 1179 auf einen hohen Beraterposten im Beamtenministerium (und zwar zum „Teilnehmenden Beamten an den Diskussionen der innersten Verwaltung“, *canzhi zhengshi* 參知政事, vgl. Hucker: 6872) und zudem auch noch in die *Hanlin*-Akademie berufen worden (SS 35:672, vgl. Franke (1976), S. 276). In einem anderen Brief schreibt er, dass die Anstellung Li Taos im Ministerium für Historiographie und Zhu Xis Tätigkeit in Nankang nur einen Fortschritt der *Daoxue* „in winzigen Details“ (*xiao xiao jiemu zhi jian* 小小節目之間) darstelle (DLLTSbieJ 9:7a).

³¹⁶ So schreibt er in einem Brief an Zhu Xi, dass dessen Tätigkeit auf der lokalen Ebene ein positives Echo in der *Daoxue*-Gemeinschaft und unter den ihr nahestehenden Beamten ausgelöst habe, so sei z.B. die Zahl von Sinekure-Gesuchen zurückgegangen (siehe den 60. Brief an Zhu Xi, DLLTSbieJ 8: 14b).

³¹⁷ Zhu Xi wird im Jahr 1194 auf dieses Amt berufen (siehe Chen Rongjie (1990), S. 176). Es ist das höchste Amt, das Zhu Xi in seiner Karriere bekleiden soll.

³¹⁸ Siehe „Gengzi xinchou rijj“, DLLTSwenJ 15:19b; vgl. „Nianpu“, DLLTSwenJ „fulu“ 1:7b. Dieses Amt war das des „Militärgesandten und Beraters für den östlichen Bezirk der beiden (Regionen) Zhe“ *Liang Zhedong luan fusi canyiguan* 兩浙東路安撫司參議官 (vgl. Hucker: 18, 6881).

aufgegeben zu haben: noch wenige Wochen vor seinem Tod vertieft er sich in die Lektüre von Throneingaben aus der Ära Xining 熙寧 (1068-1078).³¹⁹ Dies dürfte sein letzter Versuch gewesen sein, die Vision einer aktiven Reformpolitik à la Wang Anshi, wie sie die Größe – und letztendlich auch Tragik – der Nördlichen Songdynastie ausgemacht hat, in die eigene Gegenwart zu überführen. Am 29. Tag des siebten Monats 1181 stirbt Lü Zuqian.³²⁰

2.5 Zusammenfassung

Die vier Jahrzehnte zwischen dem Tod Qin Kuais im Jahr 1155 und dem Verbot der *Daoxue*-Gemeinschaft 1196 sind eine Zeit intensiver politischer und ideologischer Auseinandersetzungen. Auch wenn diese Kämpfe in den Sechziger und Siebziger Jahren weniger erbittert gewesen sein mögen als die in den letzten beiden Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts, spricht alles dafür, dass es sich um dieselben Kämpfe (mit denselben Akteuren und denselben Fronten) handelt.

Doch welcher Natur sind diese Auseinandersetzungen? Alles spricht dafür, dass diese Periode am besten als ein fortdauernder Kampf zwischen einer politisch innovativen *Daoxue*-Gemeinschaft und einer einen diffusen *Status quo* verteidigenden Fraktion am Hof zu verstehen ist.³²¹ Xiaozong selbst bediente sich zu verschiedenen Zeitpunkten offensichtlich der *Daoxue*-Anhänger, um seine eigene Agenda durchzusetzen, auch wenn er ihnen nie größere politische Macht gegeben hat.³²² Da es der *Daoxue*-Gemeinschaft immer mehr gelang, in der damaligen Gentry Gehör

³¹⁹ „Nianpu“, DLLTSwenJ „fulu“ 1:8a. In der „Monographie über Künste und Literatur“ („Yiwen zhi“ 藝文志) der *Songshi* wird das *Xining zoudui* 熙寧奏對 des Wang Anshi in 78 juan verzeichnet (SS 203:5106). Zhu Xi spricht im Jahr 1192 von der Lektüre eines Textes namens *Xining zoudui rilu* 熙寧奏對日錄 (siehe „Ba Wang Jinggong jin Ye hou yishi zougao“, ZZWJ 83:4090). Es mag sich um denselben Text gehandelt haben.

³²⁰ „Nianpu“, DLLTSwenJ „fulu“ 1:8a. Bislang ist die Schultradition Lü Zuqians kaum erforscht worden. Es spricht jedoch nichts dafür, dass seine Schüler, wie Tang Qinfu behauptet hat, sich nach wenigen Jahren verloren hätten (Tang Qinfu (2000), S. 275); Xu Ruzong hat kürzlich eine Liste aller Schüler von Lü erstellt (siehe Xu Ruzong (2005), S. 299-308).

³²¹ Mit diesem Resumée stütze ich mich insbesondere auf die Untersuchungen von Yu Yingshi (2003) und Shen Songqin (2005).

³²² Yu Yingshi zufolge zielte der Kaiser schon früh auf eine Allianz mit den Anhängern der *Daoxue*-Gemeinschaft, um sich von dem Einfluss seines Vaters und der konservativen Beamtschaft zu befreien und eine aktivistische Politik zu führen (siehe Yu Yingshi (2003)). Xiaozongs Nachfolger müssen uns hier nicht beschäftigen.

zu finden, ist diese Auseinandersetzung auf einer höheren Ebene zugleich auch als ein Kampf um politische, ideologische und kulturelle Macht zu verstehen, den sich der Kaiser und die Gentry lieferten.

Zum Abschluss sollen die Einsichten, die in der Detailanalyse gewonnen wurden, noch einmal zusammengefasst und vertieft werden. Es hat sich bereits gezeigt, dass wir zumindest für den engeren Zirkel (Zhang Shi, Lü Zuqian, Zhu Xi, Lu Jiuyuan und einige andere, eher unbekannte Gelehrte) von einem gemeinsamen politischen Projekt sprechen können, das in den Sechziger und Siebziger Jahren von ihnen vorangetrieben wurde.³²³ Dieses Projekt kann nicht mehr vollständig rekonstruiert werden, da die Quellenlage zu unsicher ist und (abgesehen von Yu Yingshis und Shen Songqins Studien) bisher zu wenig kritisch-historische Erschließungsarbeit geleistet worden ist. Aus unserer bisherigen Analyse geht jedoch klar hervor, dass zu diesem Projekt insbesondere zwei Punkte gehörten: (1) die Kritik an dem autokratischen Regierungsstil Xiaozongs und damit die Forderung nach einer stärkeren Einbeziehung der Gentry in die Entscheidungsprozesse Xiaozongs; (2) die Forderung nach einer grundsätzlichen personellen Erneuerung der Hofämter, am besten durch die Einstellung von der *Daoxue* nahe stehenden Gelehrten. Darüber hinaus bleiben die Forderungen relativ vage und z.T. sogar widersprüchlich.³²⁴

³²³ Die generelle Übereinstimmung wird auch durchaus von den Gelehrten selbst reflektiert: so schreibt Lü Zuqian 1170 an Zhu Xi, er stimme mit Zhang Shi in den Fragen der Zeit (*shi shi* 時事) zu „achtzig, wenn nicht neunzig Prozent“ überein (*shi ba jiu tong* 十八九同, siehe den 6. Brief an Zhu Xi, DLLTSbieJ 7:10a). Zhang Shi befürwortet 1179 genauso wie Lü Zuqian den Amtsantritt Zhu Xis in Nankang (siehe Lü Zuqians 46. Brief an Zhu Xi, DLLTSbieJ 8: 9b). Zhu Xi lobt 1175 ausdrücklich Zhang Shi für seine „Meinungen über das Regieren“ (*wei zheng zhi yi* 爲政之意, 39. Brief an Lü Zuqian, ZZWJ 33:1318). Auch die von Lü Zuqian für Zhang Shi im Winter 1169/70 verfasste Eingabe zur Aufhebung der Kopfsteuer findet seine Zustimmung (siehe den zweiten Brief an Zhang Shi, ZZWJ 31:1174 f.). Ein klares Indiz dafür, dass tatsächlich – wie Yu Yingshi behauptet hat – ein „schweigendes Einvernehmen strategischer Natur“ (*zhanlüexing de moqi* 戰略性的默契) zwischen den Gelehrten bestand, ist die Diskussion über die richtige „Taktik“ (*ji* 計), die im Briefwechsel zwischen den verschiedenen Gelehrten immer wieder auftaucht – das „Einvernehmen“ wurde also durchaus expliziert (siehe z.B. den 53. Brief Lüs an Zhu Xi, DLLTSbieJ 8:11a, siehe auch ZZWJ 34:1349; cf. Yu Yingshi (2003), Bd. 2, S. 89 ff.). Xiao Gongquan hat früh den weitgehenden Konsens der *Daoxue*-Gemeinschaft bezüglich politischer Fragen konstatiert (siehe Xiao Gongquan (1982), S. 508). Abgesehen von diesen drei Gelehrten zeigen sich in der Gemeinschaft jedoch schnell Unterschiede: z.B. favorisierte Chen Liang einen aggressiven Kurs gegen die Dschurdschen, nachdem Zhu Xi diese Forderung bereits aufgegeben hatte (siehe Tillman (1982), S. 76 f.). Lu Jiuyuans Reformideen zeigen sich insbesondere in der Eingabe „Shan dingguan lundui zhazi si“ von 1184 (siehe XSQJ 18:1a-3b); darin spricht er sich für graduelle Reformen aus, unterlässt aber konkretere Vorschläge.

³²⁴ Eine umfassende Rekonstruktion dieses politischen Projektes der

Wie lässt sich vor diesem Hintergrund die tagespolitische Agenda Lü Zuqians charakterisieren? Als Ergebnis der bisherigen Biographie können folgende Punkte zusammengefasst werden:

(1) *Lü Zuqian tritt in seinen Throneingaben als ein überzeugter Verfechter von tief greifenden Veränderungen der Reichspolitik auf, die vom Zentrum ausgehen müssen; er geht weniger auf einzelne Details ein, sondern fordert eine grundsätzliche personelle und institutionelle Erneuerung der Hofpolitik;*

(2) *Anders als Zhu Xi und Zhang Shi ist er bis zum Schluss von der Notwendigkeit einer Zusammenarbeit mit der vorhandenen Hofbürokratie überzeugt,³²⁵*

(3) *Lü Zuqian hat sich in den Jahren von 1170 bis 1177 zu einem entschiedenen Kritiker des autoritären Herrschaftsstils Xiaozongs entwickelt, dem er insbesondere im Jahr 1177 das Modell einer paritätischen Herrschaft, wie sie ihm zufolge in der Nördlichen Songdynastie Wirklichkeit gewesen ist, entgegenstellte;*

(4) *Lü hat zu keinem Zeitpunkt am Hof eine so aggressiv revanchistische Haltung in der Dschurdschenfrage vertreten wie der frühe Zhu Xi, sondern es ging ihm immer um eine längerfristige Perspektive, in der die ökonomische und institutionelle Restauration der Songdynastie die notwendige Voraussetzung für eine Wiedereroberung des Nordens war.*

Unsere Analyse hat darüber hinaus ein weiteres Moment klar gezeigt: der Kern der *Daoxue*-Gemeinschaft, also die Gelehrten Zhu Xi, Zhang Shi und Lü Zuqian, war keine Gruppe von Gelehrten, die gegen ihren Willen in die politische Sphäre involviert wurden; im Gegenteil: diese Gelehrten

Daoxue-Gemeinschaft ist bisher nur von Yu Yingshi versucht worden; doch sind seine Ergebnisse in der Forschung höchst umstritten (siehe Yu Yingshi (2003), vgl. Marchal (2004)). Die entscheidenden Schwierigkeiten bei der historischen Rekonstruktion sind: (1) es fehlt bisher an einer systematischen Rekonstruktion der politischen Rolle der einzelnen Akteure; (2) die Motive Xiaozongs bleiben weitgehend im Unklaren. Yu Yingshi isoliert als die zwei wesentlichen Reformforderungen der *Daoxue*-Gemeinschaft gegen Ende der Achtziger Jahre: (a) der Kaiser solle sich an eine dreijährige Trauerzeit halten (anstelle der bisher üblichen drei Monate), und (b) der Thronfolger solle bereits während der Regentschaft seines Vorgängers an den Konsultations- und Entscheidungsprozessen am Hof teilhaben (siehe Yu Yingshi (2003), Bd. 2, S. 384 ff.). Diese beiden Forderungen lassen sich jedoch – soweit ich sehe – bei Lü Zuqian nicht antreffen.

³²⁵ Insbesondere seine Beschäftigung mit der Herausgabe des *Songwen jian* ist ein sprechendes Beispiel dafür, dass er weiter an die politische Ordnung und die Werte des nordsongzeitlichen Hofes glaubte und nicht vollständig dem *Daoxue*-internen, sich in diesen Jahren konstruierenden Überlieferungs- und Sinngebungsrahmen vertraute.

intervenierten seit Beginn der Sechziger Jahre immer wieder geplant am Hof und forderten in untereinander abgestimmten Aktionen den *Status quo* des Hofes bewusst heraus. Es handelte sich bei dem Kern der *Daoxue*-Gemeinschaft also genauso um eine politische, wie um eine intellektuelle Bewegung. Der Eindruck eines „*Tao* under siege“ (Hoyt C. Tillman),³²⁶ wie er von der Gemeinschaft immer wieder erweckt worden ist, mag die Selbstwahrnehmung der *Daoxue*-Gemeinschaft angemessen wiedergeben; objektiv gesehen ist er hochgradig irreführend, da er die Logik des politischen Prozesses umkehrt: *in Wahrheit belagerte die Daoxue-Gemeinschaft den Hof.*³²⁷ Mit einem Wort: diese Schar von Gelehrten verkörpert eine „Assoziation“ mit einem erhöhten „*Intensitätsgrad*“ (Carl Schmitt), d.h. eine genuin politische Assoziation, die sich durch Freund-Feind-Gruppierungen konstruiert.

Die Virulenz der Interventionen dieser Gemeinschaft ist ohne Zweifel Ausdruck eines Bewusstseins der grundlegenden Krise der Reichspolitik. Unter den verschiedenen Gründen für dieses Krisenbewusstsein dürfte die äußere Bedrohung des Reiches durch die Dschurdschen der entscheidende gewesen sein. Am eindrucksvollsten hat wohl Zhu Xi diese existenzielle Unsicherheit in einem Brief an Lü Zuqian zum Ausdruck gebracht:

吾輩與百萬生靈性命盡在此漏船上，若喚得副手梢工不至沉醉，緩急猶可恃也。

„Wir befinden uns auf diesem lecken Kahn in der Gesellschaft von Abermillionen menschlicher Seelen; wenn (wir) die Matrosen und Ruderer dazu bringen könnten, aus ihrem Rausch zu erwachen, dann wäre – egal, wie lange es auch dauern sollte – noch Rettung (zu erhoffen).“³²⁸

Genau dieses alarmistische Krisenbewusstsein dürfte die Gelehrten in

³²⁶ Siehe Tillman (1992a), S. 93.

³²⁷ Angesichts der Virulenz ihrer Kritik mag es erstaunen, dass die Gemeinschaft nicht schon viel früher (nicht erst in den Neunziger Jahren) harte Sanktionen, ja ein Verbot provoziert hat.

³²⁸ 83. Brief Zhu Xis an Lü Zuqian (ZZWJ 34:1375). Mit den „Matrosen und Ruderern“ spielt Zhu Xi zweifellos auf den Hofstaat an, insbesondere natürlich auf Xiaozong. Der Brief datiert aus Zhu Xis Zeit in Nankang (um 1180); bezeichnenderweise zeichnet Lü Zuqian im *Donglai boyi* Jahre zuvor bereits mit einer beinahe identischen Wendung ein ähnlich alarmistisches Bild von einer fundamentalen Bedrohung: die Riten seien wie ein Damm, der die Menschen vor einer Überschwemmung beschütze: von wenigen Zentimetern zusätzlicher Deichhöhe hänge das „Leben von Millionen von Menschen“ (*baiwan shengling zhi ming* 百萬生靈之命) ab („Wang ci Guogong Jin hou yuma“, DLBY 7:66). Wieder liegt uns hier ein Beispiel für die tiefe geistige Verwandtschaft der beiden Männer vor.

die politische Auseinandersetzung am Hof getrieben haben. Die einzige Rettung schien in der Beförderung der *Daoxue*-Lehren zu liegen.

Lü Zuqian hat in den zwei Jahrzehnten zwischen 1160 und 1180 eine entscheidende Rolle innerhalb der *Daoxue*-Gemeinschaft gespielt: wahrscheinlich war er in dieser Zeit sogar – wie Hoyt C. Tillman geschrieben hat – „the most preeminent figure“.³²⁹ Sein Wirken galt der Verbreitung der Lehren der Cheng-Brüder, doch bekannte er sich nicht – wie Zhu Xi – bedingungslos zu ihnen. Er hat den *Status quo* ähnlich radikal in Frage gestellt, wie Zhu Xi oder Chen Liang es getan haben: seine Kritik an Xiaozong im Jahr 1177 ist nicht weniger virulent als Zhu Xis moralisch motivierte Kritik. Dennoch gab es zwischen den beiden Männern entscheidende Differenzen; und genau diese Differenzen lassen es fraglich erscheinen, ob die Gemeinschaft jemals eine effektive Reformpolitik hätte durchführen können, wenn ihr die Gelegenheit dazu gegeben worden wäre.³³⁰

³²⁹ Cf. Tillman (1992a), S. 83. Eine solche Bewertung muss mit Vorsicht vorgenommen werden: es fällt angesichts unseres eingeschränkten Kenntnisstandes schwer, eine Entscheidung darüber zu treffen, welcher Gelehrte zu welchem Zeitpunkt die tatsächliche Wortführerschaft in der Gemeinschaft, bzw. in der Gentry, innegehabt hat.

³³⁰ Für eine vertiefte Untersuchung des politischen Reformprojekts der Gemeinschaft siehe Kapitel V.

Drittes Kapitel: Der Hort der Souveränität – Lü Zuqian und die imperiale Macht

„Ganz im Allgemeinen ist bei dem von Natur Regierenden und Regierten zu untersuchen, ob sie dieselbe Tugend besitzen oder nicht. Wenn nämlich beide an der Vollkommenheit teilhaben sollen, warum soll dann der eine ein für allemal befehlen und der andere gehorchen?“ (Aristoteles)³³¹

3.1 Einleitung

Der Kaiser als höchste Autorität im chinesischen Einheitsreich bestimmt das politische Denken Chinas zweifellos wie kein zweites Thema. Auch wenn sein Amt von der Qin-Dynastie 秦 (221-207 v.Chr.), dem ersten Versuch einer Vereinigung Chinas, bis zur Qing-Dynastie 清 (1644-1911), mannigfaltige Transformationen durchgemacht hat, so bleibt doch der Kaiser (und damit auch die Idee der imperialen Souveränität) „the one persisting ideal of the Chinese“ (Arthur F. Wright).³³² Ein Herrscher, der über unendliche, geographische Räume herrscht, der unüberschaubare Völkerscharen kontrolliert, dessen persönliches Wirken in dem winzigen Zirkel des Hofstaates das Fortdauern der kosmischen Ordnung sichert, der sich in Übereinstimmung mit dem „Himmel“ (*tian* 天) weiß und der am Bewusstsein der eigenen Macht erschauert – selten ist ein so imposantes Modell menschlicher Herrschaft entworfen worden. Vielleicht noch stärker als auf die römischen Imperatoren trifft eine Metapher Marc Aurels auf die chinesischen Herrscher zu: sie seien wie in ihrem Netz Fliegen auflauernde Spinnen.³³³ In diesem Netz verfängt sich fast alles, was in der chinesischen Kultur je an Bedeutung gehabt hat.

Das Schicksal der imperialen Macht in der Songdynastie ist in der Forschung ausführlich beschrieben worden.³³⁴ Die makrogeschichtliche

³³¹ *Politik*, 1269b 33 ff., vgl. Olof Gigon (1973), S. 66.

³³² Arthur F. Wright (1959), S. 123; zit. bei Frederick P. Brandauer, Chun-chieh Huang (1994), S. xiii.

³³³ Marcus Aurelius, *Ad me Ipsum*, X, 10, zit. in Jan Assmann (1996), S. 16.

³³⁴ Die neuste systematische Untersuchung der imperialen Macht in der Nördlichen Songdynastie hat Liu Jingzhen 劉靜貞 vorgelegt (Liu Jingzhen (1987)). Dagegen gibt es kaum systematische Untersuchungen über die imperiale Macht nach 1126/1127; bis

Bewertung der imperialen Macht im songzeitlichen China ist eine höchst komplexe Frage; die Forschung hat sehr widersprüchliche Interpretationen geliefert. Eine wichtige These ist die einer zunehmenden Stärke der zentralen Macht, beginnend in der Songdynastie – der japanische Sinologe Naitō Konan 内藤湖南 (1866-1934) hat sie zu Beginn des 20. Jahrhunderts formuliert: ihm zufolge ist der songzeitliche Staat in dem Sinne „modern“, als der Kaiser nicht mehr in Übereinstimmung mit einer Adelsschicht, sondern nur noch gestützt auf eine professionelle Beamtenschicht das Reich regierte.³³⁵ Auf der anderen Seite gibt es die Position, dass die Nördliche Songdynastie einen Höhepunkt des Einflusses der Gentry auf die Hofpolitik darstelle, dass der Kaiser also auf die Kooperation mit der Beamtenschaft angewiesen gewesen sei.³³⁶ Ebenso wurde die These vorgebracht, dass nach dem Zusammenbruch der Tang die wahre Macht immer mehr lokalen Eliten gehörte – eine These, wie sie schon Max Weber vorgebracht hatte und die sich bis heute großer Beliebtheit erfreut.³³⁷ Doch jede dieser makrohistorischen Bewertungen stößt im Detail auf erhebliche Schwierigkeiten; für unsere Untersuchung relevanter (und heuristisch sinnvoller) ist es, die Selbstwahrnehmung der songzeitlichen Hofbeamten ins Zentrum der Analyse zu stellen.

Die Elite, die Schicht der Gentry (der „Literaten-Beamten“, *shidaifu* 士

heute verbindlich ist immer noch Teraji Juns 寺地遵 Studie zur politischen Geschichte der Südlichen Song bis zum Ende der Ära Qin Kuai (siehe Teraji Jun (1988), bzw. die chinesische Übersetzung Teraji Jun (1995)).

³³⁵ Naitō zufolge liegt uns mit der Songdynastie zum ersten Mal ein moderner Staat vor, mit einer autokratischen Zentralmacht, einer bürokratischen Zentralisierung und starkem ökonomischen Wachstum (cf. Naitō Konan (1922) und (1947); zur Person und Bedeutung Naitōs vgl. Joshua A. Fogel (1984)). Miyazaki Ichisada 宮崎市定 hat diese These später für die Ming- und Qing-Dynastie weiterentwickelt, denen er das Fortdauern eines zentralistischen Beamtenstaates zuschrieb, zugleich aber auch das Fehlen der dynamischen Faktoren der Songdynastie (insbesondere des Reformimpulses Wang Anshis) konstatierte (siehe Miyazaki Ichisada (1992)).

³³⁶ Siehe Yu Yingshi (2003).

³³⁷ Max Weber zufolge war die kaiserliche Bürokratie seit der späten Nördlichen Song- bis zur Qingdynastie nicht zur vollständigen Kontrolle auf lokalem Niveau fähig (siehe Max Weber (1988); vgl. auch Joseph W. Esherick/Mary Backus Rankin (1990)). Für die Sinologie hat insbesondere G. William Skinner diese These weiterentwickelt: ihm zufolge hat der chinesische Staat von der Tang- zur Qing-Dynastie immer weiter an Macht verloren, das administrative Zentrum habe es bei einer ständig wachsenden Bevölkerung immer weniger vermocht, die Gesellschaft zu durchdringen (siehe Skinner (1977), S. 23 ff.). Peter K. Bol hat behauptet, dass schon seit dem Ende der Tangdynastie mit dem Kollaps der Zentralmacht die Gentry lokale Macht an sich zog, indem sie sich in Clans („lineages“) organisierte und Widerstand gegen die Besteuerung und die Kontrolle des Hofes leistete; durch die Einführung des Prüfungssystems gewann der Staat zwar die ideologische Kontrolle über die Gentry zurück, da die Beamtenschaft aber auf lokaler Ebene zu dünn gestreut war, behielt diese ihre Macht auf lokaler Ebene (siehe Peter Bol (2003), vgl. Bol (1992)).

大夫), bestand zum Ende des 10. Jahrhunderts nur aus einer Zahl von Familien mit Verbindungen zum Hof, die ihr politischen Einfluss verliehen.³³⁸ Indem sich aber allmählich das Prüfungssystem ausweitete, entstand eine neue Schicht von Staatsdienern, die ihr soziales, politisches und kulturelles Kapital ausschließlich aus der erfolgreichen Teilnahme an den staatlichen Prüfungen und der folgenden Beamtenkarriere bezog.³³⁹ Da das primäre Zugangskriterium zur Elite der erfolgreiche Abschluss in den staatlichen Prüfungen war, waren sie dem Staat und seiner politischen Ideologie in einer stärkeren Weise loyal als die tangzeitliche Elite; es handelte sich mit einem Wort um eine Elite, die ihre Machtbasis ausschließlich der imperialen Macht verdankte.³⁴⁰ Doch indem sie dem Funktionieren dieser imperialen Macht beistand, erlangte sie allmählich eine unverzichtbare politische Stellung. Als Ergebnis bildete sich etwa zur Zeit der Herrschaft von Renzong ein neues politisches Selbstbewusstsein in dieser vergrößerten Gentry aus, das das Engagement für die Geschicke des Reiches als bindend ansah – diesem gibt der Hofbeamte Wen Yanbo 文彦博 (1005-?) im Jahr 1071 Ausdruck, wenn er in einer berühmten Formulierung dem Kaiser erklärt, dass dieser „zusammen mit der Gentry die Welt regiert“ (*yu shidaifu zhi tianxia* 與士大夫治天下).³⁴¹

Es besteht in der Forschung ein Konsens darüber, dass die songzeitliche Hofpolitik einem komplizierten System von *checks and balances* gehorchte: theoretisch besaß ein Kaiser in der Nordsong die letzte Verfügungsgewalt über alle Regierungsentscheidungen, einschließlich der Personalpolitik;³⁴² de facto wurde seine Macht jedoch durch zwei Großkanzler (*zaixiang* 宰相), die gegenseitig ihre jeweilige Entscheidung blockieren konnten, und mehrere Vize- und Juniorstaatskanzler, die als

³³⁸ Dieser Überblick stützt sich auf Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 282-312. Vgl. auch die Darstellung der Gentry-Kultur bei Peter Bol (1993), S. 188-192.

³³⁹ Diese These wurde zuerst von Robert M. Hartwell entwickelt, der von einer „professional elite“ als wichtigster sozialer Schicht der Nördlichen Song spricht (Hartwell (1982), S. 405-416). Robert P. Hymes hat diese These fortgeführt und betont, dass diese Elite sich darüberhinaus auf ein reichsweites, soziales Netzwerk stützte (siehe Hymes (1986), S. 210-8). Ein wichtiger Punkt ist zudem, dass die in den Staatsprüfungen gewonnenen Privilegien an Verwandte weitergereicht werden konnten, was den familiären Netzwerken eine neue Bedeutung verlieh (siehe Chaffee (1995), S. 23f., Bossler (1998), S. 53 ff.).

³⁴⁰ Siehe Bol (1992), S. 52 f.

³⁴¹ XZZTJCB 221:5370; vgl. Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 223. In einer kurzen, aber sehr einflussreichen Schrift, der „Notiz über die Akademie von Qianzhou“ („Qianzhou xueji“ 虔州學記), hat Wang Anshi diese neue Sicht auf das Verhältnis zwischen Souverän und Gentry zusammengefasst (siehe WLCQJ 82:519-521; vgl. Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 307).

³⁴² Der Kaiser konnte also jederzeit Entscheidungen, die er zuvor an Untergebene delegiert hatte, revidieren; de facto tat er dies jedoch eher selten (T.C. Liu (1962), S. 141).

Gegenwicht für ihre Vorgesetzten dienten, ausbalanciert.³⁴³ Ihm zur Seite stand eine hochkomplexe Ministerialbürokratie, die die Entscheidungen der Kanzler (bzw. des Kaisers) umzusetzen suchte.³⁴⁴ Als ein weitere ausbalancierende Macht funktionierten zwei überwachende Institutionen, das "Zensurat" (*Yushitai* 御史台) und der "Remonstranzhof" (*Jianyuan* 諫院); Beamte in diesen Institutionen waren dazu gehalten, Regierungsentscheidungen zu kritisieren, die Tätigkeit der Regierung zu überwachen und, bei Bedarf, einen Amtsenthebungsprozess gegen einzelne Beamte einzuleiten.³⁴⁵ Dieses System war hochsensibel, die Macht des Kaisers deshalb keineswegs statisch: sie musste von jedem neuen Kaiser erst neu erworben und gefestigt werden und konnte zudem, etwa im Krankheitsfall, jederzeit wieder erodieren.³⁴⁶

Wang Anshi, der wohl begabteste Verwaltungsbeamte und Politiker seines Jahrhunderts, brachte dieses Gleichgewicht in einer tief greifenden Weise durcheinander, indem er die Exekutive vereinigte, die verschiedenen Kontrollinstanzen weitgehend aushebelte und auf diese Weise dem Kanzleramt eine bis dato ungeahnte Macht injizierte.³⁴⁷ Die

³⁴³ Der Terminus *zaixiang* beschrieb die höchste Position in der imperialen Bürokratie. Die Titel variierten in den verschiedenen Jahrzehnten der Nordsong, und die drei Abteilungen wurden in den Reformen 1082 neu gestaltet (vgl. Hucker (1985), S. 41 f., Lo (1987), S. 70-73). Im Englischen sind die Übersetzungen "prime minister", "grand councillor" oder "chancellor" üblich. Man beachte, dass der Titel *zaixiang* ab 1172 durch den Titel *chengxiang* 丞相 (in derselben Bedeutung) ersetzt wurde.

³⁴⁴ Es gab „drei Abteilungen“ (*sansheng* 三省), jede mit einem Direktor, die im Staatsrat vertreten waren, und darunter eine Vielzahl von „Direktoraten“ und „Höfen“ (*jian* 監 und *si* 寺), sowie zahllose, eigens einberufene Sonderkommissionen, die im zwölften Jahrhundert jedoch deutlich an Bedeutung verloren. Die drei Abteilungen umfassten (1) ein "Sekretariat" (*zhongshusheng* 中樞省), (2) eine "Kanzlei" (*menxiasheng* 門下省) sowie (3) eine "Abteilung für Staatsangelegenheiten" (*shangshusheng* 尚書省) (vgl. Hucker (1985), S. 40 ff.; Lo (1986), S. 44 f.).

³⁴⁵ Eine ausführliche Analyse der Funktion dieser beiden Organe gibt Jia Yuying (1996). Yu Yingshi spricht von einem "System aus Zensurat und Remonstranzhof" (*taijian xitong* 臺諫系統) und widmet diesem eine ausführliche Analyse, die insbesondere die ideologische und kulturelle Dimension berücksichtigt (Yu Yingshi (2003), Bd. 2, S. 270-304). Für eine allgemeine Darstellungen des songzeitlichen Verwaltungsapparates siehe E.A. Kracke (1957), S. 28-53, und Lo (1987), S. 58-78; in der chinesischsprachigen Forschung ist insbesondere die Einleitung des Lexikons zum songzeitlichen Beamtenapparat von Gong Yanming empfehlenswert (Gong Yanming (1997)).

³⁴⁶ Diesen Punkt illustriert sehr anschaulich die Analyse von Xiao-bin Ji, siehe insbesondere Xiao-bin Ji (2005), S. 147 f.

³⁴⁷ Zu Wang Anshis erfolgreicher Politik einer Stärkung des Kanzleramtes siehe die Analyse bei Shen Songqin (1998b), sowie Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 313-337. Qian Mu 錢穆 und anderen Historikern zufolge ist die Macht des Kaisers in der Songdynastie größer geworden, die des Kanzlers dagegen geschwächt worden (cf. Qian Mu (1958)) Doch diese These ist in den Achtziger Jahren in einem wegweisenden Artikel von Wang Ruilai 王瑞來 in Frage gestellt worden: dieser hat behauptet, es habe sich in der Songdynastie um-

mit dem Reformzeitalter sich intensivierenden Fraktionskämpfe zeigen, wie instabil das Verhältnis zwischen imperialer Macht und Hofbürokratie (bzw. Gentry) war und in welchem Maße der Kaiser paradoxerweise darauf angewiesen war, sich immer stärker in diesen Konflikten engagieren, um seine Macht zu bewahren.³⁴⁸ Nach dem Fall der Nördlichen Songdynastie und der Einrichtung einer temporären Hauptstadt in Lin'an-fu 臨安府 (Hangzhou) durchlief die imperiale Macht eine schwere Krise.³⁴⁹ Kaiser Gaozong 高宗 (1107-1187, reg. 1127-62) setzte in vieler Hinsicht die neue, von Wang Anshi begründete imperiale Macht fort, bei der ein starker Kanzler (Qin Kuai) die Exekutive leitete. Erst Kaiser Xiaozong (1127-1194, reg. 1162-1189) gelang es wieder, seine Macht deutlich zu stärken, indem er das Amt des Kanzlers und die übrige Exekutive nachhaltig schwächte. Die grundsätzliche Instabilität der imperialen Macht zeigt jedoch das Beispiel des Kanzlers Han Tuozhou 韓侂胄 (1152-1207), der wenige Jahre nach Xiaozong eine extrem starke Exekutive leitete und den Kaiser erneut in den Hintergrund zu drängen vermocht hat. Mit einem Wort: die songzeitlichen Kaiser besaßen keine absolute Macht, wie sie Jean Bodins berühmte Definition der Souveränität („puissance absolue et perpétuelle“) beschworen hat.³⁵⁰

gekehrt eine Stärkung des Kanzleramtes auf Kosten der imperialen Macht vollzogen, die dazu geführt habe, dass der Kaiser nur noch als "Symbol des Reiches" (*guojia de xiangzheng* 國家的象徵) fungierte (siehe Wang Ruilai (1985), Shen Songqin (2005), S. 190); diese Perspektive wird insbesondere bei Yu Yingshi weiterentwickelt (siehe Yu Yingshi (2003)).

³⁴⁸ Eine Analyse des Problems der Fraktionskämpfe findet sich bei Hon Tze-Ki (2004), S. 215 f.; vgl. Yu Yingshi (2003), sowie insbesondere Ari Daniel Levine (2002). Hymes und Chaffee haben gezeigt, dass diese sich verschärfenden Fraktionskämpfe als Ausdruck des Kampfes um den sozialen Status innerhalb der Gentry-Elite verstanden werden müssen (siehe Hymes (1986), S. 210 ff., Chaffee (1995), S. 24-30, 35-40).

³⁴⁹ Im Jahr 1138 wurde Hangzhou (Lin'an-fu) zur temporären Hauptstadt erhoben; damit wurden die politischen Verhältnisse vorläufig stabilisiert (Achim Mittag (1990), S. 99 ff.). Eine in der südsongzeitlichen Gentry weitverbreitete und auch von Zhu Xi geteilte Auffassung besagte, dass Zhao Gou nach dem Fall von Kaifeng und der Entführung Qinzongs und Huizongs durch die Dschurdschen keinesfalls den Kaisertitel für sich hätte beanspruchen dürfen, sondern nur als militärisches Oberhaupt den Kampf gegen die Dschurdschen hätte führen dürfen (Shen Songqin (2005), S. 14). Eine allgemeine Darstellung der Krisis, die die imperiale Macht in jenen Jahren durchlief, findet sich bei John Winthrop Haeger (1975).

³⁵⁰ Siehe den wegweisenden Aufsatz von James T.C. Liu, Liu (1962); vgl. auch Ji Xiao-bin (2005), S. 183. Für Jean Bodins Definition siehe Giorgio Agamben (2002), S. 102. Gan Huaizhen hat die These einer "absoluten" imperialen Macht im vormodernen China kürzlich noch einmal kritisch diskutiert (Gan Huaizhen (2004), S. 533 ff.). Das Konzept der "Souveränität" hat natürlich eine sehr vielschichtige Begriffsgeschichte, die hier nicht nachgezeichnet werden kann; bei J. Bodin (1530-96) wird es zum ersten Mal mit den aus der spätrömischen Kaiserzeit überkommenen Begriffen "summum imperium", "majestas imperii" gleichgesetzt; auf diese Weise bestimmt Bodin "Souveränität" nicht nur als all-

Der Kaiser hat alle Angehörigen der Gentry in den Sechziger und Siebziger Jahren des 12. Jahrhunderts nachhaltig beschäftigt, die *Daoxue*-Gemeinschaft eingeschlossen: er war die Chiffre für viele, wenn nicht sogar alle Probleme im Reich. Die Gentry, insbesondere die *Daoxue*-Gemeinschaft, näherte sich ihm keineswegs unterwürfig, sondern mit einem prononcierten Selbstbewusstsein, wie es sich wohl am exemplarischsten in einem Satz Zhang Zais zeigt: der Staatsdiener dürfe, wenn er sich seinem Herrscher nähere, den Blick selbstverständlich nicht auf das Gesicht seiner Exzellenz richten; er dürfe aber auch nicht zu servil den Blick auf den Boden richten, sondern habe genau die Mitte zu halten und auf den „Zwischenraum der beiden Gürtelflügel“ (*shendai zhi zhong* 紳帶之中) seines Herrschers zu blicken.³⁵¹ Auf den folgenden Seiten werden wir uns der Frage widmen müssen, wie Lü Zuqian der imperialen Souveränität begegnet ist. Mehrere Aspekte müssen behandelt werden: Wie sah sein Bild des idealen Souveräns aus? Wie definierte er die faktische Macht des Kaisers, welche Rolle legte er für ihn fest? Strebte er eine Begrenzung seiner Autorität an, oder plädierte er gar für eine Stärkung dieses Amtes? Wie bestimmte er die Aufgaben des Kanzlers? Es ist dabei zu erwarten, dass die spezifische politische Konstellation der songzeitlichen imperialen Macht (insbesondere von Kaiser Xiaozong) einen direkten Einfluss auf das politische Denken Lü Zuqians gehabt hat.

In der folgenden Analyse werden wir drei Modelle des Souveräns und der Souveränität immer wieder ansprechen, die als Vergleichsgegenstand herhalten, bzw. die direkt auf Lü Zuqians Überlegungen einwirken. Es sind dies: (1) das Modell einer statischen, weitgehend autokratischen Stellung des Souveräns: der Souverän allein garantiert den Fortbestand der hierarchischen Ordnung, deshalb muss es darum gehen, seine absolute Position zu sichern; idealerweise führt dieser Souverän eine Regierung des Status quo. Ein solches Modell haben u.a. Sima Guang und Li Gou in der Nördlichen Songdynastie vertreten.³⁵² (2)

gemeine Herrschaftsbefugnis von Kaisern und Königen, sondern spezifischer als absolute Macht (*“puissance absolue”*), die einem Vertreter zugeordnet ist (Fürst, Aristokratie, Volk) und insbesondere die allgemeine Gesetzgebungskompetenz umfasst (siehe Joachim Ritter (1995), S. 1104 ff.). Die chinesische politische Geschichte, bzw. Begriffsgeschichte unterscheidet sich natürlich erheblich von der europäischen Konstellation; dennoch gibt es durchaus Anknüpfungspunkte, die jedoch eine vertiefte Diskussion erfordern würden (die hier nicht unternommen werden kann). In unserer Diskussion soll der Begriff *“Souveränität”* allgemein die Herrschaftsbefugnis der songzeitlichen Kaiser, sowie das Problem ihrer Legitimierung bezeichnen.

³⁵¹ Siehe *Jinsi lu* V:40, vgl. Graf (1953), Bd. 2, S. 429.

³⁵² Anthony Sariti spricht von einem *„bureaucratic absolutism“* bei Sima Guang: die

Das Modell Wang Anshis: der Kaiser steht auf derselben Ebene wie Yao und Shun, d.h. er wird mit philosophischer Bedeutung aufgeladen; *de facto* verschwindet er jedoch hinter dieser mythischen Vision, und der Kanzler hat die tatsächliche politische Macht inne: er führt eine Regierung der Reform und des institutionellen Aktivismus (des „Tätigseins“ *youwei* 有爲), was unter anderem eine expansive Außenpolitik und eine aktive Steuerung der Wirtschaft bedeutet.³⁵³ (3) Das Modell eines „virtuellen Kaisers“, wie es Cheng Yi vertreten hat: der Souverän ist symbolisches Oberhaupt des Reiches, doch verschwindet er weitgehend hinter dem Wirken seiner Minister und des Kanzlers; dieses Modell ist Wang Anshis Modell in gewisser Weise verwandt, jedoch fehlt in Cheng Yis Modell die institutionell ausbuchstabierte Dynamik, die ersetzt wird durch eine Vision sozialer Kohäsion, gestiftet allein durch die menschlichen Beziehungen; außerdem ist der Kaiser einem höheren moralischen Standard verpflichtet und damit in seinem Handeln beschränkt: verkörpert wird dieser Standard durch den Tutor, der den Kaiser moralisch belehrt.³⁵⁴ Diese drei Modelle des Souveräns beruhen

Gelehrten-Beamten, in ihrer Funktion als Interpreten der klassischen Tradition, besäßen größere Macht als der Kaiser selbst, dem die Funktion eines „grand arbiter“ zukomme, der das Zustandekommen eines Machtmonopols einer einzelnen Gruppe zu verhindern habe (Sariti (1972), S. 75). Xiao-bin Ji hat diese Interpretation korrigiert und nachweisen können, dass Sima Guang den Kaiser immer als im Besitz der letzten Entscheidungsbefugnis und als Zentrum der Ordnung angesehen hat; Sima Guang zufolge garantiere nur eine relativ starre, rituell ausbuchstabierte hierarchische Ordnung die imperiale Macht, die aus den verschiedenen Auseinandersetzungen des Hofes in letzter Instanz gestärkt hervorgeht (Ji Xiao-bin (2005), insbesondere S. 14 ff.; zum Gedanken der „hierarchical order“ siehe genauer Ji Xiao-bin (1998), S. 54-85). Zur politischen Vision Sima Guangs überhaupt siehe Bol (1993), S. 128-192.

³⁵³ Bei dieser sicherlich vereinfachten Darstellung von Wang Anshis Modell des Souveräns folge ich weitgehend Peter Bols Analyse in seinem Artikel zur Herrscherideologie am Hof Huizongs (Bol (2001b)). Peter Bol zufolge knüpft dieses Modell zum letzten Mal an die tangzeitliche Ideologie des Kaisers als Universalherrschers an, der in Übereinstimmung mit dem Kosmos über die ganze Welt regiert (zu diesem Modell siehe Wang Aihe (1995)). Jedoch ist eine entscheidende Differenz in der Ära Wang Anshi, dass der Kaiser nicht mehr *de facto* das Reich regiert, sondern diese Aufgabe von seinen Ministern (insbesondere dem Kanzler) übernommen worden ist. Unter Cai Jing wird diese Ideologie noch einmal bestimmend; nach dem Zusammenbruch der Nördlichen Song ist diese Vorstellung des Kaisers dann endgültig zu einer „imperial fiction“ geworden, die keine Bedeutung mehr für die Kaiser der Südlichen Song haben konnte (ibid, S. 134). Da Bol seine These nur anhand einer Auswertung der Prüfungsfragen für die staatlichen Examina belegt, bleiben durchaus Zweifel, ob seine Beschreibung Wang Anshi vollständig gerecht wird (zur politischen Vision Wang Anshis vgl. auch Bol (1993), S. 128-192). Zur Expansionspolitik, die genau genommen nicht Wang Anshi, sondern Shenzong vorantrieb, siehe Bol (2001b), S. 112 f.

³⁵⁴ Yu Yingshi spricht in der Analyse von Cheng Yis Kommentar zum *Yijing* von einem „(politischen) System mit einem virtuellen Souverän“ (*xujun zhidu* 虛君制度, siehe Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 226). Zur politischen Vision Cheng Yis, bzw. Cheng Haos siehe

zweifellos auf Vereinfachungen, doch können sie als Leitfaden für unsere Untersuchung gelten.

3.2 Klassische Metaphern und tagespolitische Interventionen

Im Selbstverständnis der *Daoxue*-Tradition der Nördlichen Songdynastie, die sich in den Siebziger Jahren um Zhu Xi und Lü Zuqian bereits zu einem gewissen Maße verfestigt hatte, stehen zahllose Metaphern für den idealen Herrscher zur Verfügung. Im achten Abschnitt des *Jinsi lu* finden wir einen repräsentativen Querschnitt: der ideale Herrscher, heißt es dort, ist das – ritualistisch verstandene – „Vorbild würdiger Haltung“ (*biaoyi* 表儀);³⁵⁵ er steht zum Volk „in vertrauter Nähe“ (*bi* 比) und führt eine Regierung der „Mitmenschlichkeit“ (*ren* 仁) und „Großmut“ (*shu* 恕) im Sinne Mengzis (371-289 v. Chr.);³⁵⁶ er ist genauso wie die mythischen Kaiser im Besitz der „himmlischen Ordnung“ (*tianli* 天理),³⁵⁷ die Anwendungen und Einsätze seines „Herz-Geistes“ (*xin* 心) entscheiden über das Wohl Aller;³⁵⁸ er ist mit einem Wort – ähnlich wie der römische *pater familias* – „zur ganzen Welt wie Vater und Mutter“ (*fumu tianxia* 父母天下).³⁵⁹ Wir können davon ausgehen, dass diese Metaphern und Begrifflichkeiten der Cheng-Brüder und Zhang Zais auch in Lü Zuqians Reflexionen zur imperialen Souveränität stets präsent waren. Er hat einzelne dieser Metaphern weiterentwickelt; so hat er z.B. in seiner Exegese des *Mengzi*

auch Richard van Glahn (1993). Richard Glahn hebt hervor, dass der Kaiser in diesem Modell durch sein Verhalten als Vorbild, ja Stifter der menschlichen Beziehungen auftritt (siehe Richard von Glahn (1993), S. 249). Zum Modell des Tutors siehe David Nivison, „Ho-shen and His Accusers,“ in: Nivison und Arthur F. Wright (1959), S. 209-43.

³⁵⁵ *Jinsi lu* VIII:7, vgl. Graf (1953), S. 517. Der songzeitliche Gebrauch dieses Binoms – das sich u.a. auch schon bei Xunzi findet (XZJJ 32:553) – geht offensichtlich auf Hu Yuan zurück (siehe Chen Rongjie (1992), S. 392).

³⁵⁶ *Jinsi lu* VIII:4, vgl. Graf (1953), S. 510.

³⁵⁷ *Jinsi lu* VIII:2, vgl. Graf (1953), S. 523. In dieser Passage wird eine Wendung aus der bekannten Throneingabe Cheng Haos an Shenzong aus dem Jahr 1068 zitiert, der „Lun bawang zhazi“ (*Henan Chengshi wenji*, juan 1, ECJ 450 ff., vgl. Chen Rongjie (1992), S. 386 f.): der Souverän habe „die Korrektheit der himmlischen Ordnung erhalten“ *de tianli zhi zheng* 得天理之正, heisst es dort relativ vage, ohne dass die Natur dieser Beziehung zwischen Souverän und *tianli* näher spezifiziert würde. Im *Jinsi lu* wird der ideale Souverän nur hier direkt mit dem Binom *tianli* in Beziehung gebracht, ansonsten gibt es nur einige vage Vergleiche (siehe V:6 und VIII:12).

³⁵⁸ *Jinsi lu* VIII:17, vgl. Graf (1953), S. 528 ff.

³⁵⁹ *Jinsi lu* VIII:25, vgl. Graf (1953), S. 536 f.

nachgezeichnet, wie der mythische Herrscher Shun 舜 in einer kosmischen Einheit mit der Welt und in einer Einheit mit den „letzten (höchsten) Wesenszusammenhängen (der Dinge)“ (*zhili* 至理) regiert;³⁶⁰ ebenso hat er ausführlich beschrieben, wie Kaiser Cheng Tang 成湯 (um 1554 v.Chr.), der mythische Gründer der Shang-Dynastie, im Besitz der „Mitte“ (*zhong* 中) wie ein Weiser seine Untertanen beherrscht.³⁶¹ Doch was genau verbirgt sich hinter dieser so reichen Metaphernsprache? Wofür stehen diese gängigen *stock-phrases* der *Daoxue*-Tradition konkret ein?

Als Ausgangspunkt unserer Untersuchung bietet sich an, den Blick auf Lü Zuqians Throneingaben zu richten, also diejenigen Texte, in denen er selbst in Anwesenheit des Kaisers über die Funktion des imperialen Amtes spricht. In seiner ersten Throneingabe von 1170 lassen sich einige Indizien für sein Verständnis des idealen Souveräns finden:³⁶² für eine stabile Herrschaft gelte es, auf moralische Werte wie den „rechten Weg und die sittliche Kraft“ (*daode* 道德) zurückzugreifen; Xiaozong solle sich idealerweise an historischen Vorbildern orientieren wie dem König von Yue 越, Goujian 句踐 (reg. 496-465 v. Chr.), der sich durch Reformen und Militärzüge gegen den Norden hervorgetan hatte, bzw. Liu Bang 劉邦 (reg. 206-194 v.Chr.), der in Zusammenarbeit mit seinen Ratgebern das Han-Reich (206 v.Chr.-220 n.Chr.) begründet hatte.³⁶³ In seiner Throneingabe von 1177 empfiehlt Lü Zuqian dem Kaiser die Rückkehr zu dem institutionellen Rahmen der Nördlichen Song-Dynastie, in der die Macht des Kaisers noch ausbalanciert war durch das Kanzleramt. Neben diesen beiden Throneingaben verdient insbesondere ein weiteres Dokument unsere Aufmerksamkeit: ein Gedicht, das Lü Zuqian im Herbst 1178 anlässlich eines Besuches des Kaisers im Amt für Historiographie verfasst hat. Darin formuliert er eine scharfe Kritik an den Lehren von „Verdienst und Profit“ (*gongli* 功利), wie sie mit den Namen Guan Zhong

³⁶⁰ Siehe „Menren jilu Mengzi shuo“, LZLSJL 7:5b f., vgl. Zhu Xi, SSZJJZ 239. Man beachte, dass diese Einheit mit dem Kosmos an dieser Stelle wesentlich in den Begriffen einer idealistischen Psychologie formuliert wird.

³⁶¹ „Menren jilu Mengzi shuo“, LZLSJL 7:17b f. Eine absolute Datierung der Herrschaft Cheng Tangs ist in der modernen Forschung versucht worden, doch ist bislang keine vollständig überzeugende Lösung gefunden worden (siehe Michael Loewe (1999), S. 248).

³⁶² Siehe „Shang Xiaozong huangdi lundui zhazhi ershou“, DLLTSwenJ 3:4a-5b.

³⁶³ König Goujian initiierte eine Reihe von Reformen, nachdem Yue im Jahr 494 gegen den Staat Wu 吳 eine verheerende Niederlage erlitten hatte. Nachdem Yue dann Wu vernichtet hatte, konzentrierte sich der König auf die Eroberung der Staaten im Norden. Goujian herrschte in dem Gebiet um Hangzhou, was also genau der geographischen Lage des Hofes Xiaozongs entsprach (siehe Pines (2002b), S. 316).

管仲 (? - ca. 645 v. Chr.), dem Architekten der Hegemonie des Staates Qi 齊, sowie Yan Ying 晏嬰 (ca. 580-510 v. Chr.), einem der kreativsten Denker der *Chunqiu*-Ära (770-481 v. Chr.) und Verfechter einer Stärkung der Zentralmacht von Qi, verknüpft sind.³⁶⁴ Aus diesen drei Texten entsteht ein erster Eindruck von Lü Zuqians Beziehung zur imperialen Macht: er entwirft darin einen Souverän, der in Zusammenarbeit mit der Bürokratie sein Reich beherrscht; er misst dem Kaiser eine militärische Aufgabe zu, doch rückt diese nicht allzu sehr in den Vordergrund. An keiner Stelle redet er einem „utilitaristischen“ Herrscher das Wort, wie es etwa Chen Liang getan hat: d.h. einem Herrscher, der vor allem aus praktischen Erfolgen seine Legitimation bezieht.³⁶⁵ Es geht Lü Zuqian offensichtlich um eine stärker moralische Fassung des Herrscheramtes, für die die mythischen Herrscher der Vorzeit eine Vorbildfunktion besitzen.

Mit diesen einleitenden Überlegungen ist der Grund bereitet für eine genauere Analyse. Die eigentliche Schwierigkeit besteht darin, die zahlreichen Metaphern und Problemfelder, in und auf denen die imperiale Souveränität verhandelt wird, systematisch zu erörtern. Für unsere Untersuchung bietet es sich an, drei Problemfelder exemplarisch genauer zu beleuchten, um so die innere Logik von Lü Zuqians verstreuten Äußerungen zu erfassen:

(3.3) die Frage der „Loyalität“, bzw. der hierarchischen Ordnung, d.h. der Beziehung zwischen Souverän und Minister, bzw. Staatsdiener;

(3.4) die Überlegungen zum „Himmel“, bzw. zum „himmlischen Mandat“;

(3.5) das Problem der Selbstkultivierung des Souveräns.

Zuletzt müssen wir in einer abschließenden Analyse diese drei verschiedenen Diskursniveaus wieder zusammenführen.

³⁶⁴ Siehe das Gedicht „Gonghe yuzhi qiuri xing mishusheng jinti shi“, DLLTSwenJ 1:11a f.; vgl. Xu Ruzong (2005), S. 242 f. Zu Guan Zhong und Yan Ying vgl. *Mengzi* 2A/1.

³⁶⁵ Siehe insbesondere seinen „Essay über die Wiedereroberung Nordchinas“ („Zhongxing lun“ 中興論) aus dem Jahr 1169, CLJ 2:21-30, vgl. Tillman (1992a), S. 148.

3.3 Das Problem der Loyalität und der hierarchischen Ordnung

Eins der zentralen Motive im Konfuzianismus ist unzweideutig der Begriff der „Loyalität/Untertanentreue“ (*zhong 忠*), vielleicht neben der „kindlichen Pietät“ (*xiao 孝*) eine der Kardinaltugenden Chinas.³⁶⁶ Es gibt wohl kaum einen anderen Begriff, der so unmittelbar die Natur der Beziehung zwischen Herrscher und Minister widerspiegelt.

Entscheidende Vorgaben für die meisten späteren Loyalitätskonzepte sind in der Frühphase der chinesischen Kultur gemacht worden. In den Staaten der *Chunqiu*-Ära herrschten zumeist große Familienclans; Fürsten, die sich ihnen entgegenstellten, wurden nicht selten ermordet. Die Loyalität eines Staatsbeamten wurde deshalb primär als Verpflichtung gegenüber einem Staat, nicht aber gegenüber der Person des einzelnen Fürsten definiert.³⁶⁷ Die tiefen sozialen Veränderungen, die mit dem Ende des sechsten Jahrhunderts einsetzten und in deren Verlauf die frühere Adelsschicht von einer neuen Schicht der „Edelmänner/Gelehrten“ (*shi 士*) abgelöst wurde, führten zu einer Transformation der bisherigen Loyalitätskonzepte: Loyalität wurde jetzt oft als reziproke Beziehung zwischen dem Herrscher und seinem Minister verstanden. In Texten wie dem *Lunyu* oder dem *Mengzi* spiegelt sich die Idee, dass ein Minister nicht einem Herrscher dient, sondern höheren Prinzipien (z.B. dem „Weg“ *dao 道*), die ihn befähigen, direkte Kritik (Remonstranz) am Herrscher zu üben.³⁶⁸ Dem Text des *Mengzi* sollte in der Zukunft eine besondere Bedeutung zukommen: das neue Verständnis der Loyalität zeigt sich insbesondere darin, dass in diesem Text die Wohlfahrt des „Volkes“ (*min 民*) wichtiger ist als die Stellung des Fürsten, dass der Staatsdiener zu aggressiver erzieherischer Remonstranz angehalten wird und dass ihm die Möglichkeit zur Revolte bewusst gelassen wird.³⁶⁹ Nach der Gründung

³⁶⁶ Heiner Roetz zeichnet den Konflikt der beiden Werte „Loyalität“ und „kindliche Pietät“ in der *Chunqiu*- (770-481 v.Chr.) und *Zhanguo*-Epoche (480-221 v.Chr.) aus philosophischer Perspektive nach (siehe Roetz (1992), S. 87 ff., 129-151; vgl. Yuri Pines (2002a), und Xiao Gongquan (1993), S. 86 ff., 516 ff.). Für die weitere Entwicklung siehe insbesondere Gan Huaizhen (2004), S. 259-311.

³⁶⁷ Diese Darstellung stützt sich auf Pines (2002a), S. 42-52.

³⁶⁸ Siehe Roetz (1992), S. 129 ff., Pines (2002a), S. 53-62. In welchem Maße dieses Bild aus dem *Lunyu* oder *Mengzi* der Realität entspricht, ist eine andere Frage; als Selbstbild der *shi 士* war es auf jeden Fall wirkmächtig (zur Schicht der *shi* siehe auch Loewe (1999), S. 583 f.).

³⁶⁹ Das Loyalitätskonzept im *Mengzi* wird etwa bei Yuri Pines zusammengefasst, siehe

des imperialen Einheitsreiches durch die Qin-, bzw. Han-Dynastie, setzte sich, unter anderem unter legalistischen Einflüssen, ein wieder stärker hierarchisches Modell der Loyalität durch; doch die Idee einer reziproken Loyalitätsbeziehung behielt ihre Wirkung auch in den kommenden Jahrhunderten.³⁷⁰

Die Gründung der Songdynastie bedeutet das Aufkommen einer neuen Schicht der Gentry, die ihren sozialen und politischen Status hauptsächlich durch die Teilnahme an den staatlichen Prüfungen und die Beherrschung der offiziellen Ideologie des Hofes erlangte; die Elite war damit weitaus enger mit dem Hof verbunden als etwa in der Tang-Dynastie (618-907). Und dennoch gab es stark divergierende Meinungen über die Natur der Beziehung zwischen Souverän und Staatsbeamten. Insbesondere sind dabei zwei Positionen von Bedeutung, (a) das hierarchische Verständnis von Loyalität bei Sima Guang, und (b) das dynamisch-reziproke Verständnis bei Wang Anshi.

(a) Einem Gelehrten wie Sima Guang (aber auch leicht modifiziert Li Gou) zufolge hatte sich die Loyalität eines Beamten nicht auf den Staat, sondern auf die Person des Herrschers selbst zu richten.³⁷¹ Der Staatsdiener war zwar zur Remonstranz verpflichtet, sollte dabei aber nicht die rituelle Ordnung verletzen; insbesondere durfte er auf keinen Fall eine größere moralische Autorität als der Souverän für sich beanspruchen. Die Stärkung der kaiserlichen Macht und die Bewahrung der überkommenen hierarchischen Ordnung standen im Zentrum; deshalb besaß die Gentry kein Recht auf die Bildung von Fraktionen, da diese immer die Gefahr einer Aushöhlung der imperialen Macht bedeuteten.³⁷² Vor diesem Hintergrund ist Sima Guangs scharfe Kritik am Text des *Mengzi* (insbesondere an dessen Loyalitätskonzept) nur folgerichtig.³⁷³ – (b) Wang Anshi forderte dagegen – unter dem Einfluss

Pines (2002a), S. 53 ff., vgl. auch Xiao Gongquan (1993), S. 87 ff. Zur Möglichkeit der Revolte siehe den *locus classicus* in *Mengzi* 1B/8; Beispiele für aggressive Remonstranz sind zahllos im *Mengzi*, siehe z.B. die Unterhaltungen zwischen *Mengzi* und König Hui von Liang 梁惠王 im ersten Abschnitt des *Mengzi*; zur Wechselseitigkeit des Verhältnisses zwischen Souverän und Staatsdiener siehe insbesondere *Mengzi* 4B/3.

³⁷⁰ Siehe dazu die summarische Zusammenfassung bei Pines (2002a), S. 71 ff. In der Han-Dynastie wurden die Konzepte "Loyalität" und "Pietät" immer stärker ineinander verschränkt, der Souverän immer mehr als "Familienvater" konzipiert (siehe ausführlich Gan Huaizhen (2004), 291-311).

³⁷¹ Für Sima Guangs Verständnis der Loyalität siehe insbesondere die Analyse bei Ji Xiao-bin (2004), S. 47-49. Zu Li Gou siehe Xia Changpu (1989), S. 93 f.

³⁷² Siehe Sariti (1972), S. 63. Zu Sima Guangs Verständnis von politischer Ordnung siehe auch Peter Bols Analyse, Bol (1993), S. 146 ff.

³⁷³ Siehe den Text "Yi Meng" 疑孟, CJJ, juan 101; vgl. auch das *Shaoshi wenjian houlu* 邵

des *Mengzi* – ein solches, strikt hierarchisches Loyalitätskonzept heraus. Der Text des *Mengzi* sollte bei dem Reformier eine bis dato unbekannte Aufwertung erfahren,³⁷⁴ deshalb erstaunt nicht, dass Wang Anshi dessen Loyalitätskonzept weitgehend übernimmt und in seiner Klassikerexegese ausgiebig entwickelt. So finden sich in Wang Anshis nur äußerst fragmentarisch überliefertem Kommentar zum *Yijing* (wahrscheinlich aus den Jahren 1056-1163) zahllose Indizien für eine Stärkung der Position des Staatsdieners unter dem Einfluss Mengzis;³⁷⁵ ähnlich begründet er in seinem Kommentar zum „Hongfan“ 洪範 - Kapitels im *Buch der Urkunden* die Notwendigkeit von scharfer Kritik, ja sogar Rebellion gegen den Herrscher; er geht soweit, den Rückzug aus der Politik, der jahrhundertlang als legitime Reaktion auf eine unmoralische Herrschaft verstanden wurde, zu verurteilen, da dieser nur eine illegitim gewordene Macht stärken könne.³⁷⁶ Nicht zuletzt sah der Reformier in der Bildung von Fraktionen – welche in der konfuzianischen Tradition generell negativ bewertet wurden – ein legitimes Mittel für die Interessenvertretung der Gentry.³⁷⁷ Dieser Loyalitätsbegriff reflektiert offensichtlich in besonderer

氏聞見後錄 von Shao Bo 邵博, in dem die wohl wichtigsten Mengzi-kritischen Äußerungen des 11. Jahrhunderts zusammengestellt sind (siehe SSWJHL, juan 11, 12 und 13). Sima Guang und Li Gou zufolge verriet Mengzi durch seine beständige Einforderung einer „Herrschaft der Mitmenschlichkeit“ (*renzheng*), die er verschiedenen Fürsten vortrug, *de facto* seine Loyalität zum Herrscherhaus der Zhou (siehe die Diskussion bei Xia Changpu (1989), S. 93 f.). Zu den Hintergründen der *Mengzi*-Rezeption in der 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts siehe Liu Chengguo (2006), S. 203-208.

³⁷⁴ Bereits in der Tang-Dynastie begann der allmähliche Aufstieg des Textes *Mengzi*, etwa bei Han Yu 韓愈 (768-824), der ihn in seine Vorstellung von der konfuzianischen Tradition integrierte; auch bei Ouyang Xiu und anderen Vertretern der *Guwen*-Bewegung ist diese neue Wertschätzung zu sehen. Doch erst bei Wang Anshi rückt der *Mengzi* ins Zentrum des philosophisch-exegetischen Projekts; Wang Anshi sucht sich konsequenterweise in direkter Nachfolge zur Person des Mengzi zu stilisieren (siehe Achim Mittag (1993), S. 6 f.; vgl. auch Liu Chengguo (2006), S. 103 ff.). Zum Denken Wang Anshis und den von ihm am Hof propagierten Lehren (die „neuen Lehren“ *xinxue* 新學) ist in der westlichen Sinologie insbesondere Peter Bol (1989), auf chinesischer Seite z.B. Liu Chengguo (2006) zu konsultieren.

³⁷⁵ Wang Anshis Kommentar zum *Yijing*, der *Erklärung des Yi(jing)* (*Yijie* 易解), hat einen entscheidenden Platz in der Geschichte der *Yijing*-Exegese und dürfte gleichrangig neben Wang Bis und Cheng Yis Kommentaren stehen; er ist jedoch nur in Bruchstücken überliefert (Liu Chengguo (2006), S. 23 f.). Vor kurzem hat der junge chinesische Forscher Jin Shengyang 金生楊 Teile dieses Textes rekonstruieren können, diese aber bisher nicht veröffentlicht (es gibt jedoch zwei Artikel von ihm über diesen Kommentar, siehe Jin Shengyang (2001) und Jin Shengyang (2002)). Der Einfluss Mengzis wird von ihm detailliert nachgewiesen (siehe insbesondere Jin Shengyang (2002), S. 86).

³⁷⁶ Siehe Michael Nylan (1992), S. 90 ff.

³⁷⁷ Konfuzius hatte sich in einem vielzitierten Passus strikt gegen die Bildung von Parteienungen oder Cliques ausgesprochen (*Lunyu* XV:22, vgl. Lau (1979), S. 135). Doch in der Songdynastie erhielt das Thema der „Parteiung“ (oder „Faktion“ im pejorativen Sinne, den das Wort etwa bei Hegel hat: *dang* 黨, bzw. *pengdang* 朋黨) eine neue Bedeu-

Weise das neue Selbstbewusstsein der Gentry, die von der Möglichkeit überzeugt ist, dass sie nicht nur zusammen mit dem Kaiser das Reich *paritätisch* regieren zu imstande ist, sondern auch auf diese Weise die imperiale Macht auf eine neue Weise normativ zu definieren versucht.³⁷⁸

Diese beiden Loyalitätskonzepte sind in den letzten Jahrzehnten der Nördlichen Songdynastie äußerst einflussreich. Der Sturz der Dynastie in der Krise von 1126/27 verkompliziert die Diskussion über die Loyalität noch einmal; einerseits hatte sich gezeigt, wie schnell große Teile der Beamtenschaft zu Illoyalität gegenüber der Kaiserfamilie bereit waren, andererseits bezeugte etwa die Rebellion von Fang La 方臘 (1120-22), die im Namen der „Loyalität“ zum Kaiserhaus und in Frontstellung gegen nichtchinesische Kulturen geführt wurde, eine Radikalisierung traditioneller Loyalitätskonzepte.³⁷⁹ Im Denken Lü Zuqians finden wir vordergründig ein höchst diffuses Bild der Loyalität, in dem zahllose Stränge der Tradition zusammenlaufen. Dabei bewirken insbesondere zwei Faktoren eine extreme Unschärfe: seine langjährige Beschäftigung mit dem *Zuozhuan* und seine höchst irritierende Stellung innerhalb der *Daoxue*-Tradition.³⁸⁰

tung. Die Debatte darüber begann im Jahr 1044, als Fan Zhongyan sich Anschuldigungen der Fraktionsbildung ausgeliefert sah (siehe Hon Tze-ki (2004), S. 215 f.); dabei ging es prinzipiell um die Frage, ob die Gentry das Recht hatte, für die eigene Interessenvertretung Netzwerke am Hof zu bilden und damit eine Gegenmacht zum Kaiser zu bilden. Die wohl berühmteste Position hat Ouyang Xiu formuliert: in seinem „Essay über die Parteien“ („Pengdang lun“ 朋黨論) von wahrscheinlich 1044 behauptet er, dass die Fraktionsbildung integrierender Personen dem langfristigen Wohl des Reiches diene und keineswegs aus subversiven oder egoistischen Interessen erfolge (siehe OYXQJ 17:297 f., SWJ 94:14b-16a). Johannes L. Kurz gibt die vollständige Übersetzung dieses Textes ins Deutsche (siehe Kurz (1996), S. 329-331, dort wird auch die Datierung diskutiert, *ibid.*, S. 328 f.; vgl. auch Trauzettel (1967)). James T.C. Liu hat mehrere (insgesamt drei) Übersetzungen dieses Textes angefertigt, insbesondere die mehrfach überarbeitete Version in seinem Buch über Ouyang Xiu (Liu (1967a), S. 53-54). Zu Wang Anshis Verständnis der Fraktionen und seiner Fassung der Beziehung zwischen Herrscher und Minister siehe ausführlich Li Xiangjun (2000), S. 115-129.

³⁷⁸ Siehe Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 287-312.

³⁷⁹ So ist in der Forschung vermutet worden, dass in dieser und anderen Rebellionen eine Reaktion auf das zunehmende Schrumpfen der chinesischen *Oikumene*, ja Vorformen eines chinesischen „Nationalismus“ zu sehen seien (siehe Rolf Trauzettel (1975)); vgl. auch Hoyt C. Tillmans Analyse in Tillman (1979)).

³⁸⁰ Pan Fu'en und Xu Yiqing haben 1992 über die Problematik der Loyalität bei Lü Zuqian einige interessante Einsichten formuliert (siehe Pan Fu'en (1992), S. 369-389, insbesondere S. 381-389, sowie 135-142).

3.31 Fürstenmorde im *Zuozhuan* und der Einfluss des *Mengzi*

Unsere Untersuchung soll ihren Anfang nehmen mit einem unkonventionell wirkenden Themenfeld: dem Problem des Fürstenmordes im *Zuozhuan*. Kaum ein anderer historischer Text Chinas dürfte so tief von Verrat und Illoyalität geprägt sein wie das *Zuozhuan*. Da Lü Zuqian über lange Jahre hinweg diesen Text unterrichtete, muss sich seinen Studenten das Loyalitätsverständnis ihres Lehrers insbesondere in der Exegese dieses Textes erschlossen haben. Die zahlreichen Fürstenmorde im *Zuozhuan* stehen nun ohne Zweifel für das Kollabieren von Loyalität, für den Nullpunkt in der Beziehung zwischen Herrscher und Minister. Eine Untersuchung der Frage, wie Lü Zuqian diese Fürstenmorde analysiert, dürfte höchst aufschlussreiche Einsichten in sein Loyalitätsverständnis zeitigen.³⁸¹

Vordergründig betrachtet durchzieht ein starker Diskurs über die Notwendigkeit von Loyalität Lü Zuqians verschiedene Kommentarwerke zum *Zuozhuan*. Das Ideal sind für ihn jene „treuen Minister, die der Familie des Herrschers angehören“ (*foxin zongchen* 腹心宗臣), deren Loyalität jedoch nicht an die Person des Herrschers gebunden war, sondern an die „Erdaltäre“ (*sheji* 社稷); mit dieser Sicht gibt er das wichtigste Loyalitätskonzept der frühen *Chunqiu*-Ära recht genau wieder.³⁸² Diese „treuen Minister“, schreibt er außerdem, sorgten sich ausschließlich um die Angelegenheiten ihres Staates; sie „wetteiferten nicht untereinander“ (*jijiao* 計較), sie erörterten nur sachlich „Vor- und Nachteile“ (*li hai* 利害), bzw. die „wahren und falschen“ Aspekte (*shi fei* 是非) der Tagespolitik.³⁸³ Sie „gingen bis zum Äußersten in ihrer Loyalität, um das Reich zu ordnen“ (*jinzhong tigu* 盡忠體國).³⁸⁴ Ihr Dienst an dem einzelnen Fürsten ging so weit, dass sie nicht nur seine „sittliche Kraft

³⁸¹ Damit soll nicht impliziert sein, dass im *Zuozhuan* ein einheitliches Konzept von Loyalität entworfen würde, bzw. dass sich aus der Interpretation der Handlungen im *Zuozhuan* eine kohärente Theorie der Loyalität entwickeln ließe. Im *Zuozhuan* werden in verschiedenen Reden der Akteure höchst unterschiedliche Konzepte von „Loyalität“ formuliert (siehe Pines (2002b), S. 149-153, 176-78).

³⁸² ZSZS 4:1b, vgl. Pines (2002b), S. 152 f.

³⁸³ ZSZS 4:2a.

³⁸⁴ ZSZS 7:15b (!); ZSZS 4:1b). Man bemerke, dass das Binom *tigu* aus dem allerersten Abschnitt des *Zhouli* stammt (*Zhouli*, „Tianguan“ ZL 1.0/1/3); in Hu Anguos Kommentar zum *Chunqiu* findet sich die verwandte Formel „das Reich ordnen und den Souverän lieben“ *tigu aijun* 體國愛君 (CQHZ 3:12a).

hüteten“, sondern auch „seine physische Existenz schützten“ (*yang qi jun de, bao qi jun ti* 養其君德、保其君體).³⁸⁵ Doch widerlegt die raue Wirklichkeit der *Chunqiu*-Ära diesen idealistischen Diskurs über die Loyalität des Ministers: der Palast, schreibt Lü Zuqian zwar einmal, sei kein „Schlachtfeld“ (*zhanchang* 戰場),³⁸⁶ doch ist der Fürstenmord unzweideutig ein extrem verbreitetes Phänomen der *Chunqiu*-Ära. Wie also erklärt Lü Zuqian solche Zwischenfälle?

An diesem Punkt zeigt sich ein irritierender Aspekt von Lü Zuqians *Zuozhuan*-Exegese: obwohl er von Zeit zu Zeit die traditionellen Formel von dem „Unheil von Fürstenmord und Usurpation der Herrschaft“ (*cuanshi zhi huo* 篡弑之禍)³⁸⁷ oder von der „moralischen Schuld des Fürstenmordes“ (*shijun zhi zui* 弑君之罪)³⁸⁸ benutzt,³⁸⁸ ist er immer wieder bereit, den Wert der Loyalität quasi auszusetzen und den Fürstenmord außermoralisch zu erörtern, ja sogar Verständnis für ihn aufzubringen. Dieser außermoralische Relativismus zeigt sich z.B. im Fall des König Cheng von Chu 楚成王: dieser setzte im Jahr 626 – gegen den Rat des Beamten Lingyin Zishang 令尹子上 – den Shangchen 商臣 als Thronfolger ein. Als der König seine Entscheidung wenig später bereute und den Thronfolger wieder absetzen wollte, erfährt dieser von den Plänen, kam dem mit einer Revolte zuvor und zwang den König zum Selbstmord. Lü Zuqian kommentiert diesen Mord mit keinem Wort, sondern hebt nur die Fremdartigkeit von Chu hervor, das traditionell nicht dem Kerngebiet der zhouzeitlichen Kultur zugerechnet wurde.³⁸⁹ Auch an einer anderen Stelle setzt er eine moralische Bewertung der Beziehung Herrscher-Minister aus: im Jahr 688 kam König Wen von Chu 楚文王 (reg. 689-677) bei seinem Kriegszug gegen den Staat Shen 申 auch durch den Staat Deng 鄧, in dem sein Onkel, Fürst Qi 祁公, herrschte. Fürst Qi wurde von seinen Angehörigen dazu aufgefordert, den König Wen zu töten, da er eine Gefahr für den Staat Deng darstelle; doch der Fürst erhob die Hand gegen den eigenen Neffen, der als Gast in seinem Reich weilte, nicht. Wenig später löschte König Wen wie von der Familie

³⁸⁵ ZSZS 9:12b.

³⁸⁶ „Jin Linggong bu jun“, DLBY 24:246.

³⁸⁷ ZSZS 1:13b.

³⁸⁸ ZSZS 5:10a f.

³⁸⁹ „Chu taizi Shangchen shi Chengwang“, DLBY 16:166 f., vgl. *Zuozhuan*, Wengong 1.7, Yang Bojun (1981), S. 513 ff. Den Hinweis Lingyin Zishangs, dass Chu schon immer den jüngeren Sohn als Thronfolger eingesetzt habe, sieht Lü Zuqian als Indiz für die Fremdartigkeit Chus an: dort fehle die „sittliche Ordnung“ (*dalun* 大倫) und der „große Ursprung“ (*daben* 大本), deshalb sei es auch immer wieder zu Herrschermorden gekommen (ZSZS 4:8a f.).

vorhergesehen den Staat Deng aus. Fürst Qi handelte in Übereinstimmung mit Werten, die zum Kern der konfuzianischen Tradition gerechnet werden: Verwandten ist die Treue zu halten und Gäste müssen geehrt werden. Doch in diesem Fall führen diese Werte geradewegs in die Katastrophe. Lü Zuqian hebt nun im *Donglai boyi* in keiner Weise auf diese Werte ab, sondern kritisiert die Familie des Fürsten Qi: indem sie ihn zum Mord an König Wen von Chu aufgefordert hätten, hätten sie bewiesen, dass sie ein wesentliches Prinzip nicht verstanden hätten: das Wohl eines Staates hänge nicht von dem Zustand des Gegners ab, sondern allein von der eigenen Stärke.³⁹⁰

An diesem Punkt könnte vermutet werden, dass Lü Zuqian ein Loyalitätskonzept vertritt, dem zufolge der Staatsdiener dem Staat mehr als der Person des Herrschers verpflichtet ist. Doch wird diese Vermutung von seiner Exegese des *Zuozhuan* widerlegt. In seinen verschiedenen Kommentaren legt Lü Zuqian größten Wert auf die Ursachenfindung, d.h. die Herstellung von „Kausalketten“, die den vordergründig unverbundenen Ereignissen einen tieferen Zusammenhang gibt. Ein Leitmotiv Lü Zuqians ist, dass die Ursache eines Fürstenmordes nicht in der Person des Attentäters, sondern in der des Herrschers selbst anzusiedeln sei. In einer bekannten Episode des *Zuozhuan* wird Fürst Xiang von Qi 齊襄公 (reg. 696? - 686) im Jahr 686 Opfer eines Mordanschlages durch Gongsun Wuzhi 公孫無知. Gongsun Wuzhi war von dem Vater des Fürsten Xiang ehrenvoll behandelt worden, doch nach dem Herrschaftsantritt von dessen Sohn in Ungunst gefallen; deshalb hatte Gongsun Wuzhi den Gedanken an Rache gefaßt. Anstelle nun – wie frühere Kommentare – die Ursache des Mordes in der allzu großen Gunst zu sehen, die der Vater des Fürsten Xiang dem Gongsun Wuzhi hatte zukommen lassen, kritisiert Lü Zuqian den Fürsten Xiang selbst: seine Verantwortung sei es gewesen, den Groll des Gongsun Wuzhi zu schlichten.³⁹¹ Der Fall des Fürsten Min von Song 宋閔公 (fl. 690 v.Chr.) gehorcht derselben Logik: der Fürst hatte sich über Nangong Changwan

³⁹⁰ Lü Zuqian entwickelt diesen Gedanken – wohl inspiriert von einem Satz Mengzis, den er oft zitiert: „(die Schuld für eine mißlungene Handlung) allein bei sich selbst suchen“ *fan qiu zhu ji* 反求諸己 (*Mengzi* 2A/7) – mit der Metapher des Körpers, der nicht „von außen“, sondern nur von innen erkranken könne („Deng san sheng qing sha Chu Wenwang,“ DLBY 5:48 f.; vgl. *Zuozhuan*, Zhuanggong 6.3, Yang Bojun (1981), S. 169 f.).

³⁹¹ „Qi Gongsun Wuzhi shi Xianggong“, DLBY 6:53 f., vgl. *Zuozhuan*, Zhuanggong 8.3, Yang Bojun (1981), S. 175 f. Fürst Xiang ist der Vorgänger des berühmten Fürsten Huan von Qi (reg. 685-643) und schuf in gewisser Weise die Bedingungen für die spätere Hegemoniestellung des Staates. Im *Zuoshi zhuan shuo* ist die Richtung der Argumentation ähnlich (ZSZS 1:13a f.; vgl. auch ZSZXS 3:3b).

南公長萬 lustig gemacht, nachdem dieser im Jahr 682 v. Chr. in die Kriegsgefangenschaft von Lu geraten war. Nangong Chang vergaß die Demütigung nicht und rächte sich ein Jahr später, indem er den Fürsten und mehrere seiner Minister tötete und einen anderen Fürsten einsetzte. Am Ende einer höchst dialektischen Analyse schließt Lü Zuqian, dass Fürst Min um die militärische Stärke des Nangong Changwan habe wissen müssen; wenn er ihn trotzdem demütigt habe, dann seien die Folgen allein ihm selbst zuzuschreiben.³⁹² Ein besonders sprechendes Beispiel ist der Fall des Fürsten Yin von Lu 魯隱公 (reg. 722-712): der Hofbeamte Gongzi Hui 公子翬 schlug ihm vor, den jüngeren Bruder des Fürsten, den Thronfolger Yun 允 (den späteren Fürsten Huan 魯桓公, reg. 711-694), zu liquidieren; auf diese Weise könne Fürst Yin sich das Fürstenamt, das ihm nur treuhänderisch von seinem Vorgänger überlassen worden war, endgültig aneignen. Doch Fürst Yin lehnte den Vorschlag des Beamten ab. Daraufhin überredete Gongzi Hui den Thronfolger Yun, den Fürsten zu ermorden und die Herrschaft über Lu an sich zu reißen. Lü Zuqian konzentriert sich auf eine Analyse der Psyche des Fürsten Yin: er habe zwar die Absicht gehabt, den Thron an Yun abzugeben, doch seien ihm Zweifel gekommen. Deshalb habe er die Thronübergabe hinausgezögert (das „Verzögern“ wird Lü Zuqian zufolge im Zeichen „sich anschicken“ *jiang* 將 im Urtext des *Zuozhuan* deutlich) und heimlich Vorkehrungen für seinen eigenen Herrschaftsantritt getroffen. In Abwesenheit jeglichen moralischen Urteils über den Attentäter wird die eigentliche Ursache für den Mord wiederum beim Herrscher lokalisiert: Fürst Yin sei in seiner Absicht, sich den Thron anzueignen, nicht „bis ans Ende gegangen“ (*jin* 盡) und habe deshalb das Verhängnis auf sich gezogen.³⁹³

Was bedeutet dieser Befund? Lü Zuqians Analyse des *Zuozhuan* ist zweifellos historisch konnotiert und beschreibt primär die Beziehung zwischen Fürst und Untertan in der *Chunqiu*-Ära; dennoch spricht sehr viel dafür, dass diese Einsichten tiefere Überzeugungen Lü Zuqians über seine eigene Gegenwart widerspiegeln. Immer wieder fokussiert Lü Zuqian seine Analyse auf den Souverän, sämtliche Parameter der

³⁹² “Song Wan shi Mingong”, DLBY 7:61 f., vgl. *Zuozhuan*, Zhuanggong 12.1, Yang Bojun (1981), S. 191; vgl. Zhuanggong 11.4, Yang Bojun (1981), S. 189 f. Auch wenn Nangong Changwan nicht Untertan von Fürst Min war, wirft diese Passage doch Licht auf Lü Zuqians Verständnis der Stellung des Fürsten.

³⁹³ “Yufu shi Yingong”, DLBY 3:25 ff.; vgl. *Zuozhuan*, Yingong 11.7, Yang Bojun (1981), S. 78 ff.

Beschreibung scheinen in seiner Person zusammenzulaufen; die Rolle des Attentäters verblasst dagegen. Anders gesagt: die Bewertung eines Attentates reduziert sich immer wieder auf die Frage nach der „moralischen Schuld“ (*zui* 罪) des Souveräns. Damit wird einerseits die Verantwortung für das politische Geschehen, ja das Geschick des Reiches weitgehend dem Souverän zugewiesen, nicht den Ministern.³⁹⁴ Doch darüber hinaus hat diese auf die „Schuld“ konzentrierte Analyse noch eine tiefere Bedeutung: der psychologischen Sphäre und der Bewertung einer Person unter Rückgriff auf die psychische Wirklichkeit der „Schuld“ kommt eine Schlüsselfunktion zu, wohingegen die Bewertung einer Person unter Rückgriff auf ihren Status in der Hierarchie zweitrangig ist. Dies impliziert nichts anderes als dass der Fürst und die Schicht der *shi* nicht streng voneinander getrennt sind, sondern – wenigstens auf der Ebene des psychologischen Diskurses – von gleich zu gleich interagieren.³⁹⁵ Im Hintergrund wirkt ohne Zweifel Gedankengut Mengzis: nicht nur nimmt dort die innere Dimension des Staatsdieners eine entscheidende Funktion an, die von Mengzi ohne jeden Vorbehalt diskutiert wird; darüber hinaus wird dem Staatsdiener grundsätzlich wenigstens die theoretische Möglichkeit zugesprochen, der politischen Hierarchie zuwider die Entscheidungen des eigenen Souveräns zu korrigieren, ja, falls dieser seine moralische Integrität eingebüßt haben sollte, ihn sogar zu töten.³⁹⁶

Dies heißt nun keineswegs, dass Lü Zuqian den Regizid als ein Mittel der politischen Auseinandersetzung *in der Gegenwart der Songdynastie* für legitim gehalten hätte: wir müssen diese Äußerungen über den Fürstenmord vielmehr als Äußerungen über das Verhältnis zwischen Kaiser und Gentry lesen. Offenbar spiegeln sie das neue Selbstbewusstsein der songzeitlichen Gentry wider, die sich in vieler Hinsicht leicht mit einer Epoche identifizieren konnten, in der die Minister eine extrem große Macht innehatten, die Herrscher aber grundsätzlich geschwächt waren. Wenn Lü Zuqian vor seinen Studenten in Jinhua über den Mord an einem

³⁹⁴ Peter Bol zufolge macht bereits Sima Guang den Souverän vollständig verantwortlich für das Fortdauern des Staates (siehe Bol (1993), S. 158).

³⁹⁵ Lü Zuqian versucht von Zeit zu Zeit die hierarchische, grundsätzliche Distanz zwischen Souverän und Untertanen zu stärken (siehe Pan Fu'en (1992), S. 116, bzw. Liu Zhaoren (1986), S. 187 ff.); doch bleibt die Tatsache bestehen, dass er in der psychologischen Argumentation dieser Hierarchie kaum eine Bedeutung einräumt.

³⁹⁶ Siehe *Mengzi* 1B/8. Auch bei Xunzi findet sich die direkte, „kausale“ Verbindung zwischen dem Mord an einem Fürsten und dessen Schuld (siehe etwa *Xunzi*, „Fuguo“, XZJJ 10:183).

Herrscher in der Vergangenheit hauptsächlich unter dem Aspekt der Schuld des Souveräns debattierte, musste dies in einem mehr oder weniger direkten Zusammenhang mit dem wenige Dutzend Kilometer entfernten Kaiser in Lin'an verstanden werden:³⁹⁷ die Deutungshoheit über die (moralische) Bewertung des Souveräns lag bei der Gentry, nicht aber beim Kaiser selbst.

In einer interessanten Passage benennt er einmal seine pädagogische Absicht in der Auslegung des *Zuozhuan*: das Beispiel des Beamten Zijia Ji 子家羈 (*floruit* um 510 v.Chr.), der in einem Zeitalter ohne Loyalität als einziger bereit war, zusammen mit Fürst Zhao von Lu 魯昭公 (reg. 541-510) ins Exil zu gehen, müsse das „Gewissen“ (*liangxin* 良心) seiner Schüler erwecken.³⁹⁸ Doch diese Absicht wird von seinen eigenen Überlegungen immer wieder konterkariert. Er war nicht in der Lage (oder willens), mit derselben moralischen Eindeutigkeit über den Fürstenmord in der *Chunqiu*-Ära zu schreiben, wie es die Cheng-Brüder getan hatten: „Wenn ein Minister den eigenen Fürsten ermordet, ist die himmlische Ordnung ausgelöscht.“ 臣而弑君，天理滅矣。³⁹⁹ Genau diese moralische Unschärfe dürfte Zhu Xis heftige Kritik an der *Zuozhuan*-Lektüre seines Freundes provoziert haben.⁴⁰⁰ Für Lü Zuqian implizierte Loyalität zu einem Fürsten immer auch die Bereitschaft, dessen Legitimität direkt zu hinterfragen und darüber das Fehlverhalten eines Attentäters zu übersehen.

³⁹⁷ Die Furcht vor einem Regizidversuch war in der nördlichen Songdynastie zumindest zeitweise durchaus bei einzelnen Kaisern vorhanden (siehe Ji Xiao-bin (2005), S. 147 f.); in der Südlichen Songdynastie mit ihrer notorischen militärischen Schwäche, den zahllosen außenpolitischen Krisen und den Fraktionskämpfen im Inneren dürfte sich diese Furcht noch verstärkt haben.

³⁹⁸ Wie hochgradig ambivalent Lü Zuqians Denken ist, zeigt die Tatsache, dass er das Innere Zijia Jis bei dieser Tat als in Übereinstimmung mit der „himmlischen Ordnung“ (*tianli*) sieht – auf dieses Konzept rekurriert er sonst kaum jemals, wenn er den Mord an einem Fürsten analysiert (ZSZS 17:9a).

³⁹⁹ Siehe *Henan Chengshi Jingshuo*, juan 4, ECJ 1106; siehe auch die Bemerkungen zur Ermordung des Fürsten Yin von Lu (ibid, ECJ 1100). Der Zugang Cheng Yis zu den Ereignissen ist ein grundsätzlich anderer als der Lü Zuqians: die im *Zuozhuan* beschriebenen Ereignisse werden ausgehend von dem Bericht im *Chunqiu* gelesen; die moralische Spannung entsteht insbesondere aus den Widersprüchen zwischen *Chunqiu* und *Zuozhuan* (siehe dazu ausführlich Joachim Gentz (2001)). Bei Lü Zuqian hat dem Bericht im *Chunqiu*, sowie seine rhetorische und diskursive Organisation – die traditionell Konfuzius zugeschrieben wird und die seine moralischen Urteile über die Geschehnisse in kryptischer Form ausdrückt: die Dimension, die im Chinesischen als die „Gesetz(e) der Aufzeichnung“ (*shufa* 書法) bezeichnet wird – kaum eine Bedeutung; was nicht heißt, dass er auf moralische Urteile vollständig verzichtet hätte (zu *shufa* siehe etwa Shen Yucheng (1992), S. 38-48).

⁴⁰⁰ Siehe z.B. ZZYL 83:2149 f. Zu den ethischen Standards in Zhu Xis Geschichtsschreibung siehe auch Tang Qinfu (2000), S. 175 ff., 210-251.

Wie sehr nun sein Loyalitätsverständnis von den politischen Kämpfen des Reformzeitalters Wang Anshis gezeichnet ist, zeigen Lü Zuqians Reflexionen über die berühmten Hofhistoriker von Qi 齊: diese drei Brüder hatten die Ermordung des Fürst Zhuang von Qi 莊公 (reg. 553-548) durch Cui Zhu 崔杼 mit unmissverständlichen Worten in der Hofchronik festgehalten; darauf ließ Cui Zhu sie hinrichten und die Worte aus der Chronik entfernen. Lü Zuqian vergleicht den Widerstand der Hofhistoriker von Qi nun mit dem Widerstand, den die drei Beamten Song Minqiu 宋敏求, Li Dalin 李大林 und Su Song 蘇頌 gegen die Reformen Wang Anshis geleistet haben.⁴⁰¹ Grund für diesen heroischen Widerstand der drei Männer sei, dass die Songdynastie die „Sitten“ gepflegt habe, denen zufolge die Staatsbeamten „den Herrscher lieben, sich um das Reich sorgen und ohne Rücksicht offene Kritik üben“ (*ai jun you guo, fan yan ni er di fengsu* 愛君憂國、犯顏逆耳底風俗). Mit anderen Worten: die Loyalität dieser drei Beamten war keine Loyalität gegenüber Shenzong, der zu diesem Zeitpunkt ja die Reformen Wang Anshis unterstützte, sondern sie war eine Loyalität gegen den Staat und die Werte der Songdynastie selbst (damit folgten sie paradoxerweise Wang Anshis eigenem Verständnis von Loyalität). Aus diesem Grund war der offene Widerstand gegen die von Kaiser und Kanzler verkörperte Politik legitim. Das Selbstbewusstsein der Gentry könnte nicht klarer zum Ausdruck kommen.⁴⁰²

Der Einfluss des Mengzi'schen Loyalitätskonzeptes, wie es Wang Anshi weitergeführt hatte, zeigt sich immer wieder im Denken Lü Zuqians. Wie die obige Passage unterstreicht, bejaht er – genauso wie Cheng Yi – die Fraktionsbildung in der Beamtenschaft als ein Korrektiv der imperialen Macht; ⁴⁰³ genauso rechnete er der aggressiven erzieherischen Remonstranz höchste Bedeutung zu.⁴⁰⁴ In einer Passage seiner Auslegung des *Mengzi*-Textes definiert er das Konzept der

⁴⁰¹ ZSZS 8:8b f.; vgl. *Zuozhuan*, Xianggong 25.2, Yang Bojun (1981), S. 1099. Lü Zuqian bezieht sich hier auf eine Episode aus dem Jahr 1070, die im *Xu Zizhi tongjian* überliefert ist (XZZTJ 67:1676). Auch in seiner *Mengzi*-Exegese zeigen sich die Nachwirkungen des Reformzeitalters deutlich (siehe etwa „Menren jilu Mengzi shuo“, LZLSJL 7:22b); in diesem Zusammenhang wird der grundsätzliche Optimismus deutlich (ibid, LZLSJL 7:23b).

⁴⁰² Eine weitere direkte Referenz auf Wang Anshis Wirken dürfte im *Zuoshi zhuan xushuo* die Definition von *zhong* als „dem Volk Nutzen zu bringen“ (*limin* 利民) sein, eine Wendung, die aus dem Mengzi-Kontext des Reformers stammt (siehe ZSZXS 2:4a; vgl. Kapitel IV, Abschnitt 4.8).

⁴⁰³ Zum Problem der Fraktionsbildung bei Cheng Yi siehe Hon Tze-ki (2004), S. 213 ff.

⁴⁰⁴ Siehe die Überlegungen zum Problem der Remonstranz in Abschnitt 3.5.

„Loyalität“ einmal so:

忠之一字，非仁禮之外別有一忠也。蓋盡己之爲忠，仁與禮稍有不盡則非忠矣。

„Was das Schriftzeichen für Loyalität angeht, so verhält es sich nicht so, als gäbe es außerhalb von Mitmenschlichkeit und Ritualität auch noch gesondert Loyalität. (Sondern es gilt, dass) das Bis-zum-Äußersten-seiner-Selbst-gehen Loyalität ausmacht. Wenn in der Mitmenschlichkeit und der Ritualität auch nur ein wenig Nachlassen herrscht, dann handelt es sich (schon) nicht (mehr) um Loyalität.“⁴⁰⁵

Für unsere Interpretation dieser Passage sind zwei Aspekte ausschlaggebend: (1) Die „Loyalität“ wird hier aufs Engste verschränkt mit zwei anderen zentralen und in der modernen Forschung oft philosophisch gedeuteten Werten der *Daoxue*-Tradition: der „Mitmenschlichkeit“ und der „Ritualität“; auf diese Weise fällt sie mit grundlegenden Überzeugungen innerhalb der *Daoxue*-Tradition zusammen und hört auf, eine rein politische Beziehung zu sein (die „Untertanentreue“), sondern wird zu einem allgemeinen Standard für das menschliche Miteinander; auf diese Weise läßt sie sich zweifellos mit normativer Kraft auf. (2) „Loyalität“ wird in dieser Passage primär in einer psychologischen Perspektive gefaßt, denn mit dem Verb „bis zum Äußersten gehen“ (*jin*) befindet sich Lü wieder einmal auf dem Boden der Psychologie des Buchs *Mengzi* (namentlich der beiden Kapitel „Auf den Grund des Herzens kommen“ „*Jinxin*“ 盡心). Anders gesagt: „Loyalität“ wird innerhalb des Diskurses über die Selbstkultivierung mit der ihm eigenen Dynamik verhandelt.⁴⁰⁶ Insofern gilt auch für Lü Zuqian eine Einsicht, die Julia Ching vor kurzem über Zhu Xis Loyalitätskonzept

⁴⁰⁵ „Menren jilu Mengzi shuo“, LZLSJL 7:18b; vgl. Pan Fu'en (1992), S. 392; Lü Zuqian diskutiert hier *Mengzi* 4B/28. Richard Wilhelm übersetzt *zhong* hier als „gewissenhaft“ (Wilhelm (1994a), S. 130), doch entgeht ihm damit die sozial-politische Konnotation, die dieses Konzept in dieser Passage auch besitzt. Schon die Cheng-Brüder identifizierten *jinji* mit *zhong* (siehe z.B. *Henan Chengshi yishu*, juan 11, ECJ 133); die Wendung wird später auch in Zhu Xis Verständnis der „Loyalität“ entscheidend (für seinen Kommentar zu *Mengzi* 4b/28 siehe SSZJJZ 298, wo er *zhong* nicht nur als *jinji*, sondern auch als „sorgende Zuneigung und Ehrfurcht“ *ai jing* 愛敬 im Umgang mit anderen Menschen charakterisiert; für sein allgemeines Verständnis der politischen Loyalität siehe Zhang Liwen (2001), S. 439 f.).

⁴⁰⁶ Dies zeigen auch andere Passagen wie z.B. die folgende: die Loyalität bestehe in einem „für das Volk Verantwortung und für das Reich Sorge tragenden Herz-Geist“ (*ai min you guo zhi xin* 愛民憂國之心), eine Wendung, die er mit der an *Mengzi* anklingenden Formel „mitleidig und erschüttert ausgehend von der Mitte“ *ceran you dong yu zhong* 惻然有動於中 zusammenführt (ZSZS 9:15b, vgl. etwa *Mengzi* 2A/6, Yang Bojun (1960), S. 79 f.).

geäußert hat: "Indeed, Chu's definition of the 'political loyalty' (*chung*) was much more in terms of loyalty to one's own conscience than loyalty to the ruler."⁴⁰⁷ Anders gesagt: die Treue zu einem Herrscher ist primär eine Treue des Staatsdieners *gegen sich selbst*, bevor sie in die äußere Wirklichkeit (z.B. in eine Hierarchie) einschwenkt. Aufgrund der Universalität des Selbstkultivierungsdiskurses wird das Innere des Herrschers außerdem unter dieselben Anforderungen gestellt, wie das des Staatsdieners – insofern verhält sich die Loyalitätsbeziehung in gewisser Weise reziprok. Es ist unschwer zu erkennen, welche Probleme aus einer solchen verinnerlichten Fassung der Loyalität entstehen können; insbesondere wird sie nicht die folgende Zweideutigkeit los: einerseits kann der hohe moralische Standard dieser „Loyalität“ Beamte wie die drei von Wang Anshi geschassten Hofbeamten zur offenen Kritik am Herrscher ermuntern; andererseits kann er aber auch dazu dienen, den Staatsdiener ganz auf seine innere Welt zurückzuwerfen, in der er sich zuerst unüberwindlichen moralischen Anforderungen an sich selbst aussetzen muss, bevor er den Herrscher herauszufordern wagt.

3.32 Rückkehr zu einer strikten Hierarchie?

Lü Zuqian hat sich erstaunlicherweise keineswegs vollständig mit dem bisher skizzierten, unter dem Einfluss Mengzis entstandenen Loyalitätskonzept identifiziert, sondern hat zu einem bestimmten Zeitpunkt Distanz zum *Mengzi* und bestimmten Lehren dieses Denkers gesucht. Seinem Denken eignet ein gewisser „ambulatorischer“ Charakter, d.h. es ging ihm oft weniger um das „Erstellen von Theorien“ (*li lun* 立論), als um in einem jeweiligen Kontext „Nützliches“ (*yi* 益);⁴⁰⁸ dennoch dürften auch seinen Schülern diese Korrektur, wenn nicht sogar grundsätzliche Transformation seines Denkens, nicht entgangen sein.

Eine solche Korrektur seiner eigenen Position lässt sich in einer oft zitierten Passage aus Lüs *Mengzi*-Exegese finden, in der er Wang Anshis Konzept der Loyalität direkt herausfordert. Dieser hatte in seinem *Lunyu*-Kommentar offenbar durch einen sprachlichen Trick die „Loyalität“ des Staatsdieners in eine direkte Beziehung zum Verhalten des Souveräns gebracht: wenn dieser nicht „mitmenschlich“ sei, dann brauche

⁴⁰⁷ Siehe Julia Ching (2000), S. 224.

⁴⁰⁸ Siehe Lü Zuqians 11. Brief an Zhu Xi, DLLTSbieJ 7:11a.

der Staatsdiener auch nicht „loyal“ zu sein; Lü Zuqian hält dagegen, dass die Beziehung zwischen Herrscher und Minister auf keinen Fall „ein Platz“ sein könne, „wo (es möglich ist), Gunstbezeugungen und Gunsterwiderungen zu erörtern“ (*lun shi bao zhi di* 論施報之地).⁴⁰⁹ Lü Zuqian verwehrt sich hier mit anderen Worten scharf gegen eine reziproke Interpretation der Loyalität zwischen Herrscher und Minister. Er erkennt die Brisanz, die im *Mengzi* liegt, wenn er sodann fortfährt: „Von der heutigen Warte aus betrachtet stimmt diese Lehre Wang (Anshis) im Großen und Ganzen mit der Mengzis überein. Jedoch trauten sich die früheren Generationen nicht, dies offen auszusprechen.“ Doch vor dem Hintergrund seiner Exegese des *Zuozhuan* kann nur festgehalten werden, dass auch Lü Zuqians Denken bereits von Mengzis Einfluss tief durchdrungen war. Und dennoch, er suchte diesen Einfluss offensichtlich zu korrigieren, eine stärker hierarchische Fassung der Herrscher-Untertan-Beziehung zu formulieren und damit in gewisser Weise das intellektuelle Erbe des Reformzeitalters zu revidieren. Besonders deutlich wird dies an Lü Zuqians Weiterentwicklung von Cheng Yis Kommentar zum *Buch der Wandlungen* (*Yichuan Yizhuan* 伊川易傳).

Wann er diesen Text zum ersten Mal gelesen hat, lässt sich heute nicht mehr bestimmen; feststeht aber, dass dieser Kommentar einen tiefen und nachhaltigen Einfluss auf Lü Zuqians Denken gehabt hat.⁴¹⁰ Das *Buch der Wandlungen* (*Yijing* 易經) hat eine äußerst vielschichtige Wirkungsgeschichte in China gehabt; in der modernen Forschung ist jedoch selten gesehen worden, dass sich mit ihm auch eine prononciert politische Reflexion verbindet.⁴¹¹ In Cheng Yis Kommentar haben die

⁴⁰⁹ Siehe „Menren jilu Mengzi shuo“, LZLSJL 7:15b f. Der *Lunyu*-Kommentar des Wang Anshi ist nicht überliefert; Lü Zuqian zufolge hat der Reformler in der Passage *Lunyu* XII:11 die Konjunktion „dann“ (*ze* 則) hinzugefügt, so dass die Beziehung zwischen Herrscher und Untertan einen reziproken Charakter erhielt (vgl. Lau (1979), S. 114). Offensichtlich stand Wang Anshi mit dieser Erklärung unter dem Einfluss einer Passage wie *Mengzi* 4B/3, die die Wechselseitigkeit dieser Beziehung unterstreicht (siehe Yang Bojun (1960), S. 186). Wang Anshis Bestimmung dieser Beziehung ist jedoch keineswegs so eindimensional, wie diese Passage es erscheinen lässt (siehe ausführlich Li Xiangjun (2000), S. 115-119). Vgl. die Interpretation derselben Passage durch Zhu Xi in seinem *Sishu zhangju jizhu*, bei der die Reziprozität noch abgeschwächt zu erkennen ist (SSZJJZ 136; vgl. auch Pan Fu'en (1992), S. 381 f.).

⁴¹⁰ Im zehnten Monat des Jahres 1169 lässt Lü Zuqian den Text in Jinhua drucken (Su Jingnan (2001), S. 420 f.). Fortan lobt er ihn immer wieder und erklärt die Lektüre für obligatorisch (Pan Fu'en (1992), S. 218 f.). Zu den allgemeinen Grundsätzen von Lü Zuqians Exegese des *Yijing* vgl. Li Zhijian (1997).

⁴¹¹ Für einen Überblick über die songzeitliche Exegese des *Yijing* siehe den Band von Kidder Smith, Peter Bol, Joseph Adler und Don J. Wyatt über die songzeitliche Exegese

politischen Auseinandersetzungen der Ära Wang Anshis tiefe Spuren hinterlassen, der Text stellt in gewisser Weise das politische Testament des Denkers dar. Der taiwanische Forscher Zhong Caijun 鍾彩鈞 fasst die politische Reflexion in diesem Text zusammen, wenn er schreibt: „Im politischen Denken des (Verfassers des) *Yichuan Yizhuan* eignet dem Minister die Tendenz, an die Stelle des Souveräns zu treten und zum Subjekt der Praxis zu werden.“⁴¹² Auch Hon Tze-ki und Yu Yingshi haben gezeigt, wie sich in diesem Text das Selbstbewusstsein der Gentry in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts widerspiegelt, die sich das Recht nahm, an der Seite des Kaisers gemeinsam die Geschicke des Reiches zu lenken und die Macht des Kaisers durch Fraktionen auszubalancieren.⁴¹³

Lü Zuqians Umformung von Cheng Yis Exegese weist nun in eine eindeutige Richtung. Ein wichtiges Hexagramm liegt vor mit dem Hexagramm „Die Ernährung“ („Yi“ 頤). Zhong Caijun zufolge tritt in Cheng Yis *Yijing*-Kommentar ein Minister an die Stelle eines schwachen („weichen“) Souveräns: die fünfte Linie verkörpert Yin, deshalb benötigt sie die sechste Yanglinie – damit steht dieses Hexagramm für das Ideal der paritätischen Herrschaft.⁴¹⁴ Etwa siebzig Jahre später als Cheng Yi schreibt Lü Zuqian über diese Hexagrammkonstellation:

君當量力，臣當盡力，君當畏難，臣當徇難；君之患，常在於太自任，臣之患，常在於不自任。

„Der Souverän soll seine Kraft messen und begrenzen, der Minister (aber) soll seine Kraft mit allen Mitteln ausüben. Der Souverän soll Unglück (das dem Reich zustoßen könnte) fürchten, der Minister (aber) sich (in einem solchen) Unglück aufopfern. Das Unheil für den Souverän besteht generell darin, dass er zu viel als sein eigenes Amt betrachtet und zu viel Selbstvertrauen hat, das Unheil des Ministers aber besteht generell darin, dass er zu wenig als seine eigene Aufgabe ansieht und es ihm an Selbstvertrauen mangelt.“⁴¹⁵

des *Yijing* (Smith u.a. (1990)). Zu dem politischen Denken der in der *Daoxue*-Tradition wirkmächtigen *Yijing*-Exegese des Wang Bi siehe Shaughnessy (1997), Wagner (2000), sowie auch Marchal (2003).

⁴¹² Siehe Zhong Caijun (1993), S. 600.

⁴¹³ Siehe Hon Tze-ki (2004), insbesondere S. 211 ff., 218 f., bzw. Hon Tze-ki (2005), S. 131 ff. Auch Yu Yingshi widmet dem *Yichuan Yizhuan* in seiner großen Studie zu Zhu Xi einige tiefeschürfende Überlegungen, die denen Hon Tze-kis zur Seite gestellt zu werden verdienen (siehe Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 218-238).

⁴¹⁴ Siehe Zhong Caijun (1993), S. 600. Vgl. LZLSJL 1:34a f., *Zhouyi Chengshi zhuan*, ECJ 837 f.

⁴¹⁵ „Menren jilu Yishuo“, LZLSJL 1:34b.

Mit der Formel „etwas als sein eigenes Amt betrachten“, auch „Selbstvertrauen haben“ (*zi ren* 自任), wird der Einfluss Mengzis angezeigt;⁴¹⁶ ihr Gebrauch drückt zweifellos das politische Selbstbewusstsein Lü Zuqians aus, mit dem er nahtlos an das politische Ideal Cheng Yis anschließt.⁴¹⁷

Doch es gibt andere Schichten in seiner Exegese, die ihn deutlich von der Generation Cheng Yis und Wang Anshis trennen. Ein Minister, der sich an die Stelle seines Souveräns setze, nehme eine „Schuld“ auf sich, „wie sie nicht größer sein könnte“ (*mo da zhi zui* 莫大之罪), schreibt er einmal – und verschärft damit eine Kritik Cheng Yis an der aufstrebenden vierten Linie des Hexagramms „Das Feuer“ („Li“ 離), die weitaus moderater ausgefallen war.⁴¹⁸ Wenn Lü Zuqian konstatiert, dass der Platz des Ministers ein „Platz der vielen Ängste“ (*duoju zhi di* 多懼之地) sei,⁴¹⁹ dann wiederholt er damit einen gängigen Topos, wie er sich auch z.B. bei Sima Guang antreffen lässt;⁴²⁰ doch indem Lü Zuqian diese Furcht viel stärker ausmalt, bekommt diese Äußerung eine alarmistische Note, wie sie bei Sima Guang noch nicht vorhanden war. Diese verschiedenen Beobachtungen erlauben nur einen Schluss: Lü Zuqian hat den moralischen Rechtfertigungsdruck, unter dem beide – Souverän und Staatsdiener – auch schon bei Cheng Yi stehen, deutlich verschärft.⁴²¹

Diese Verschärfung der moralischen Standards geht einher mit einer Verhärtung der Hierarchie in den einzelnen Hexagrammen, die ja bekanntlich die Beamtenhierarchie abbilden. Im Hexagramm „Das Auftreten“ („Lü“ 履) betont Lü Zuqian – anders als Cheng Yi – den Unterschied von „wertvoll und gering“ (*gui jian* 貴賤).⁴²² Im Hexagramm

⁴¹⁶ Das Binom *ziren* erscheint dreimal im *Mengzi* (7B/32, Yang Bojun (1960), S. 338, 5A/7, *ibid*, S. 225, und 5B/1, *ibid*, S. 232).

⁴¹⁷ In seinem *Yijing*-Kommentar finden sich zahllose ähnliche Passagen, siehe z.B. LZLSJL 2:14a über die positive gesehene Funktion der Delegation, *ibid*, 2:20a über die Koherrschaft, *ibid*, 2:17b über die Werte der „Mitmenschlichkeit“ und der „Loyalität“ als entscheidend für Souverän und Staatsdiener, *passim*.

⁴¹⁸ „Menren jilu Yishuo“, LZLSJL 1:37a. Cheng Yi, der dieselbe Stelle des Hexagrammes „Li“ kommentiert, in der sich eine vierte Linie der fünften herrscherlichen Linie ungebührlich nähert, bleibt in seiner Kritik weitaus verhaltener (*Zhouyi Chengshi zhuan*, ECJ 852).

⁴¹⁹ „Menren jilu Yishuo“, LZLSJL 1:14a.

⁴²⁰ Siehe Ji Xiao-bin (2005), S. 37 f.

⁴²¹ Man beachte auch, dass das Binom „heterodoxe/sündige Absichten“ *xienian* 邪念 bei Cheng Yi überhaupt nicht auftaucht, während es in Lü Zuqians *Yijing*-Exegese mehrfach auftritt und die Psyche des Staatsdieners beschreibt (*ibid*, LZLSJL 1:5b, *passim*).

⁴²² „Menren jilu Yishuo“, LZLSJL 1:9b f., *Zhouyi Chengshi zhuan*, ECJ 750. Vgl. auch *ibid*, LZLSJL 2:11a. In Cheng Yis Kommentar taucht die Wendung *gui jian*, soweit ich sehe, nur einmal auf (siehe *Zhouyi Chengshi zhuan*, juan 2, ECJ 843 f.).

„Die Einwirkung“ („Xian“ 咸) stellt er apodiktisch fest, dass nur der Souverän den Minister suchen dürfe, nicht aber umgekehrt, dies sei die „Regel von Wertvoll und Gering“ (*gui jian zhi li* 貴賤之理).⁴²³ Im Hexagramm „Die Arbeit am Verdorbenen“ („Gu“ 蠱) liegt der Fall einer weichen fünften (herrscherlichen) Linie vor, die von einer starken zweiten Linie assistiert wird (unter politisch ungünstigen Bedingungen, wie sie der Hexagrammname ja indiziert). Während Cheng Yi noch die Möglichkeit einer wenigstens teilweise gelungenen Regierung einräumt, statuiert Lü Zuqian:

上柔下剛，君弱臣強，安能治天下之事？

„Wenn die Spitze schwach ist und die Basis stark, wenn der Souverän schwach und die Minister stark sind: wie können da die Angelegenheiten der Welt in Ordnung gebracht werden!“⁴²⁴

Eine solche Aussage widerlegt nun die Idee der paritätischen Herrschaft, die an anderer Stelle geäußert wird, nicht, sondern wir müssen diese unterschiedlichen Aussagen offenbar gleichrangig nebeneinander stehen lassen; und dennoch, eine solche Passage zeugt zweifellos von einem verminderten Glauben an diese Koherrschaft. Auch in der immer wiederkehrenden Metapher des „Vaters“ (*fu* 父) für den Souverän wird die hierarchische Verhärtung der Hexagramme deutlich: einzelne Linien repräsentieren immer wieder die Söhne, die die natürliche Ordnung nicht verletzen dürfen, ja, die absolut gehalten sind, die „Intentionen der Vorväter fortzusetzen“ (*cheng zuzong zhi yi* 承祖宗之意), d.h. mit ihrem eigenen Handeln auf keinen Fall die Normen ihrer „Vorväter“ (und das heißt auch: des Souveräns) zu verletzen.⁴²⁵ Auch in seinen

⁴²³ „Menren jilu Yishuo“, LZLSJL 2:2a. Auch Cheng Yi ging davon aus, dass der Souverän den Minister zu sich ruft; doch Lü Zuqian verschärft diese Bedeutung mit dem Hinweis auf die Hierarchie von *gui* und *jian* (siehe *Zhouyi Chengshi zhuan*, ECJ 854 f.).

⁴²⁴ Ibid, LZLSJL 1:18b.

⁴²⁵ Dies schreibt er zur ersten Linie des Hexagrammes „Gu“ („Menren jilu Yishuo“, LDZDXS, 1:19b f.; vgl. analog 1:24b), und hat damit einen weitaus konservativeren Unterton als Cheng Yi (vgl. *Zhouyi Chengshi zhuan*, juan 2, ECJ 790). Es verdient die Hervorhebung, dass Wang Anshi mit seiner Reform insbesondere die „Intentionen der Vorväter“ als irrelevant für eine aktivistische Politik dargestellt und auf diese Weise heftigste Kritik provoziert hat (siehe Deng Guangming, „Songdai de jiafa he Beisong de zhengzhi gaige yundong 宋代的家法和北宋的政治改革運動“, in: Deng Guangming (1997), S. 124-43, hier: 134 f.). Vgl. auch die lange Passage zum *Wenyan*-Kommentar des Hexagrammes „Das Empfangende“ („Kun“ 坤), die scharfe Warnungen vor dem Patrizid, bzw. Regizid enthält („Menren jilu Yishuo shang“, LZLSJL 1:5b), die sich bei Cheng Yi nicht antreffen lassen (siehe *Zhouyi Chengshi zhuan*, ECJ 711 f.); oder auch die

Kommentarzeilen zum *Yijing* lässt sich manchmal noch der Psychologismus Mengzis antreffen, der ja tendenziell die hierarchische Grenze zwischen Souverän und Staatsdiener überschreitet, bzw. sogar aufhebt,⁴²⁶ doch wird diese innere Wirklichkeit hier offensichtlich weitaus stärker in eine hierarchische Ordnung eingebunden.

Das wohl deutlichste Beispiel für diese hierarchische Verhärtung ist Lü Zuqians Diskussion des Herrscher Wu 武, der der Shang-Dynastie ein Ende gesetzt und damit allen politischen Konfuzianern der Folgezeit einen Präzedenzfall geliefert hatte. Wang Anshi hatte Cheng Yi zufolge in seiner Lesung der Passage dem späteren Herrscher Wu zugestanden, drei Jahre lang dem Wüten des Tyrannen Zhou 紂 zugesehen zu haben, bevor er dessen Dynastie ausgelöscht und die Zhou-Dynastie gegründet habe; Cheng Yi widersprach dieser Lesweise, da es für ihn undenkbar war, dass ein Untertan wie Wu, der ja vor seiner Revolte zu Loyalität verpflichtet gewesen war, im Dienst an seinem Herrscher jahrelang gleichzeitig mit dem Gedanken der Revolte gespielt habe.⁴²⁷ Anders gesagt: ihm zufolge kann das „himmlische Mandat“ nicht in einer intentionalen Grauzone angesiedelt werden, sondern es verlangt absolute Eindeutigkeit: solange der Souverän es „besitzt“, müssen sämtliche Untertanen ihm Folge leisten (und dies schließt ihre Gesinnung ein). Lü Zuqian schließt sich Cheng Yis Erklärung an, doch setzt er die moralische Schwelle, die Wu überschreiten musste, bevor er rebellieren konnte, noch höher an. Vor ihrer Revolte hätte Wu mehrere Jahre abwarten müssen; in dieser Zeit hätte er auf ein Zeichen gewartet, ob der Tyrann Zhou sich nicht doch „zum Guten wenden und seine Fehler korrigieren würde“ (*qianshan gaiguo* 遷善改過). Und auch als er „bereits das himmlische Mandat in Empfang genommen hatte und die Herzen Aller ihm in Kürze zufiel, zögerte er noch und brachte (die Revolte) nicht über sich“ 盖上受天命之傳，下迫民心之歸，猶且徘徊有不忍意。⁴²⁸ Mit aller Verve schließt Lü Zuqian hier aus, dass es

Passage, in der Lü Zuqian statuiert, dass genauso wie in der Natur jedes Gestirn, jeder Berg seinen Platz habe, auch jeder Mensch seinen festen Platz in der Hierarchie besitze (ibid, 1:11b). f.). Zum Hexagramm „Kui“ 睽 heisst es sogar, die Gunst des Vaters gegenüber dem Sohn sei „das Wesen des Himmels“ (*tianxing* 天性, ibid, 2:22b).

⁴²⁶ So schreibt er einmal: „Die Differenz von Herrscher und Minister besteht darin, einen loyalen Geist zu kultivieren“ (*jun chen zhi fen, cun zhonghou zhi xin* 君臣之分，存忠厚之心, siehe „Menren jilu Yishuo“, LZLSJL 2:16b).

⁴²⁷ *Henan Chengshi yishu*, juan 19, ECJ 250; vgl. Pan Fu'en (1988), S. 118 f., und Jin Shengyang (2002), S. 87. Es ist nicht klar, auf welche Passage Wang Anshis sich Cheng Yi hier bezieht.

⁴²⁸ Siehe „Menren jilu Yishuo“, LZLSJL 2:15a f.

eine *bewusste Intention* zur Revolte gegeben hat;⁴²⁹ dem gegenwärtigen Herrscher aber müsse bis zuletzt seine moralische Besserungsfähigkeit eingeräumt werden.

Dass die Psychologisierung der „Loyalität“ bei Mengzi höchst zweischneidig ist, unterstreicht eine Passage Lü Zuqians aus einer leider nicht datierbaren Vorlesungsmitschrift zum *Buch der Lieder* (*Shijing* 詩經): dort heißt es, König Wen habe dem „Tyrannen“ Zhou, dem letzten Herrscher der Shang-Dynastie, in demselben Geist gedient, in dem er auch den mythischen Kaisern Yao, Shun, Yu oder Tang gedient hätte: „er ‚wollte‘ nichts mehr als ‚Minister zu sein und im rechten Weg des Ministers bis an die Grenze des Möglichen zu gehen‘“ (*yu wei chen, jin chen dao eryi* 欲爲臣，盡臣道而已).⁴³⁰ „Bis an die Grenze des Möglichen gehen“ (*jin 盡*) ist eine entscheidende Wegmarke im Selbstkultivierungsdiskurs in der *Daoxue*-Gemeinschaft: der von ihr beschriebene Prozess der Läuterung der inneren Motive kann genauso die Unendlichkeit des moralischen Ideals begründen, an dem sich der Herrscher zu messen hat, wie er auch die Kritikfähigkeit des Untertanen in Fesseln legen kann, da dieser sich einseitig den psychischen Anforderungen dieses Ideals unterwerfen muss, ohne je die Garantie zu bekommen, dass der Herrscher das gleiche tut.⁴³¹

Lü Zuqian spricht einmal davon, dass Cheng Yis Erfahrung des Exils in den letzten Jahren seines Lebens in seinen Kommentar zum *Buch der Wandlungen* eingeflossen sei (dieser habe „durch widrige Weltläufe an Klugheit gewonnen“ *gengjian shibian* 更練世變);⁴³² zu dieser Erfahrung

⁴²⁹ Lü Zuqian betont an einer Stelle, dass das „Mandat des Himmels“ nur unintentionell empfangen werden könne, denn jede Absicht wäre „egoistisch“ (*si 私*) und stände dem Charakter dieses „Mandates“ entgegen („Duofang“, ZDXLSS 28:316 f.). Viel spricht zudem dafür, dass Lü Zuqian die Revolte selbst aus dem konkreten historischen Zusammenhang herauslösen wollte und eher auf einer rein psychologischen Ebene als Remonstranz verstanden sehen wollte. Dass sich die wesentlichen Ereignisse im Inneren abspielen, zeigt u.a. der Hinweis zur vierten Linie des Hexagrammes „Die Umwälzung“ („Ge“ 革) auf Mengzis Formel „die Fehler im Herzen des Fürsten zurecht zu bringen“ (*ge jun xin zhi fei* 格君心之非), eine Verinnerlichung, damit auch Abschwächung („Menren jilu Yishuo“, LZLSJL 2:16b, vgl. *Mengzi* 4A/20, Wilhelm (1994a), S. 121). Der Bezug auf den tangzeitlichen Beamten Yao Chong 姚崇 (651-721), dessen Reform „grösste Helligkeit“ hätte darstellen können, dann aber von Gegnern blockiert wurde, unterstreicht die politischen Konnotationen dieser Passage (ibid, 2:17a).

⁴³⁰ „Menren jilu Shishuo shiyi“, LZLSJL 8:3b f., vgl. Pan Fu'en (1992), S. 382. Die Formel *yu wei chen, jin chen dao*, geht auf Mengzi zurück (siehe *Mengzi* 4A/2; Yang Bojun (1960), S. 165).

⁴³¹ Zu *jin* siehe *Mengzi* 7A/1, Yang Bojun (1960), S. 301, vgl. auch *Jinsi lu* I:19, II:61 und insbesondere II:83.

⁴³² „Menren jilu Yishuo“, LZLSJL 1:20a, vgl. *Zhouyi Chengshi zhuan*, ECJ 791. Cheng Yi wurde nach seiner Anstellung als Mentor des jungen Kaisers Zhezong 1086/87 in den

gehört ihm zufolge die Einsicht, dass ein Beamter oft „fünfzig oder sechzig Jahre lang selbstkultivierende Anstrengungen“ unternehmen müsse (*yong gongfu wu liu shi nian* 用工夫五六十年), bevor er erfolgreich auf den Kaiser einwirken könne. Genau besehen findet sich dieser Satz jedoch bei Cheng Yi nicht: wir müssen davon ausgehen, dass Lü Zuqian hier seine eigene Erfahrung am Hofe Xiaozongs in den Text projiziert. „Fünfzig oder sechzig Jahre“ – angesichts einer so langen Zeitspanne wird die Aussicht auf eine politische Mitsprache der Gentry natürlich radikal gemindert, zugleich der moralische Druck auf den Beamten unendlich erhöht.

3.33 Zusammenfassung

Unsere Untersuchung hat die ganze Ambivalenz von Lü Zuqians Loyalitätsverständnis zu Tage gebracht. Die Exegese des *Zuozhuan* und die des *Yijing* markieren die zwei Pole, zwischen denen sich Lü Zuqians Denken bewegt; aller Wahrscheinlichkeit nach markieren sie zugleich Anfang- und Endpunkt eines Entwicklungsprozesses, den Lü Zuqian zwischen etwa 1169 und etwa 1177 durchgemacht hat.⁴³³

Während er im *Donglai boyi* aus einem moralischen Gesichtswinkel den Fürsten und seine Minister auf einer gleichen Ebene beurteilt, ja, immer wieder bereit ist, die Ursache für einen Fürstenmord in der Person und im Wirken des Fürsten selbst anzusiedeln, und auf diese Weise – wenn auch selten explizit – einen reziproken Begriff von Loyalität vertritt, findet in späteren Jahren offensichtlich ein Wandel hin zu einem rigideren Modell der Beziehung zwischen Souverän und Minister statt: der hierarchische Unterschied zwischen beiden wird stärker in den Vordergrund gerückt, zudem findet eine Verschärfung auf moralischem Gebiet statt – was dazu führt, dass der reziproke Aspekt seines Loyalitätsverständnisses schwindet.⁴³⁴ Während bei Cheng Yi die Gentry

Jahren 1097 bis 1100 von der Reformfraktion vom Hof verbannt (Exil in Sichuan). Er starb 1107, immer noch in Furcht, Opfer politischer Verfolgung zu werden (siehe Graham 1958), S. xviii). Das Vorwort des *Yichuan Yizhuan* datiert aus dem Jahr 1099.

⁴³³ Da die Vorlesungsmitschriften zum *Yijing* nicht genau datiert werden können, lässt sich die These einer Entwicklung nicht mit absoluter Sicherheit erhärten. Es spricht viel dafür, dass Lü Zuqian die Exegese des *Yijing* nicht in den allerletzten Jahren seines Lebens unternommen hat, die ja mit institutionellen Studien, insbesondere der Arbeit am *Dashi ji* ausgefüllt waren.

⁴³⁴ Der Einwand, dass Lü Zuqian in seinem *Yijing*-Kommentar das imperiale (also hanzeitliche) Konzept der „Loyalität“ reflektiert habe, im *Donglai boyi* aber begriffsgeschicht-

noch die Tendenz hatte, an die Stelle des Souveräns zu treten, wird dies bei Lü Zuqian immer schwerer vorstellbar. Zweifellos ist dies ein spätes Echo auf die Krise von 1126/27, die die mangelnde Loyalität der Gentry zu Tage gebracht hatte.⁴³⁵ Aus einem genuinen Misstrauen gegen die Gentry und in dem Bewusstsein, wie zerbrechlich die staatliche Ordnung war, wurde Lü Zuqian offenbar zu einer stärkeren Identifizierung mit dem Kaiser gedrängt: ein Minister, schreibt er einmal, gebe besser sein eigenes Leben hin, als „die großen Pläne (über die Zukunft) des Staates“ (*guojia daji* 國家大計) zu verraten.⁴³⁶ In dieser Rigidität ist die politische Machtlosigkeit der Gentry in späteren Dynastien schon vorweggenommen. Dass er – insbesondere in der frühen Phase seines Denkens – dennoch immer wieder auf der Deutungshoheit der Gentry in moralischen Fragen bestanden hat, unterstreicht den emanzipatorischen Kern der *Daoxue*-Tradition.⁴³⁷ Es handelt sich wenigstens teilweise um ein posthumes Missverständnis, wenn der *Daoxue*-Gemeinschaft in späteren Jahrhunderten ein strikt hierarchisches, ja autoritäres Loyalitätsverständnis unterstellt worden ist.⁴³⁸

lich frühere, weniger hierarchische Schichten dieses Konzepts, erscheint wenig plausibel, wenn man sich vergegenwärtigt, dass auch im *Donglai boyi* schon die politische Sprache der Song-Dynastie anwesend ist und dass sich die Transformation in der kontinuierlichen Auseinandersetzung mit dem *Mengzi* vollzogen hat.

⁴³⁵ Die wahre Prüfung, ob ein Staatsdiener loyal sei, schreibt er denn auch einmal, erfolge nicht in Friedenszeiten, sondern im Chaos (siehe „Menren suo ji Shishuo shiyi“, LZLSJL 3:3b, vgl. Pan Fu'en (1992), S. 383 f.).

⁴³⁶ „Menren jilu shishuo“, LZLSJL 8:4a.

⁴³⁷ Es kann deshalb nicht bedingungslos davon gesprochen werden, dass er die Loyalität „verabsolutiert“ habe (dies behaupten Pan Fu'en und Xu Yuqing, siehe Pan Fu'en (1992), S. 386).

⁴³⁸ Für eine recht allgemeine Charakterisierung des ungeheuer einflussreichen Loyalitätsbegriffs des Zhu Xi siehe die Analyse von Shimada Kenji 島田虔次 (Shimada (1987), S. 104 f.). Shimada Kenji zufolge gibt Zhu Xi dem hierarchischen Charakter in der Beziehung Kaiser-Minister den Vorrang: die Autorität des Kaisers ist unantastbar. Schirokauer sieht das Loyalitätsverständnis Zhu Xis weniger absolut und hierarchisch und betont die innere Widersprüchlichkeit (siehe Schirokauer (1978), S. 141-144). Yu Yingshis Interpretation hebt dagegen hervor, dass Zhu Xi den Kaiser als „primus inter pares“ betrachtet habe und die Beziehung zwischen ihm und der Gentry damit symmetrisch konzipiert habe (siehe insbesondere Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 48 ff.). Julia Ching hebt hervor, dass Zhu Xi Loyalität insbesondere als Loyalität gegenüber dem eigenen Gewissen verstanden habe (Ching (2000), S. 224 f.), jedoch eher selten über die politische Hierarchie gesprochen habe. Kenji Shimada dürfte in seiner Analyse vor allem ein späteres Verständnis Zhu Xis zusammengefasst haben, wie es etwa in Japan wirkmächtig gewesen ist.

3.4 Die „himmlische“ und die „menschliche“ Sphäre

Unsere Untersuchung muss sich jetzt einem anderen Problemfeld zuwenden: dem „Himmel“ (*tian* 天). Die Vorstellung, dass der Herrscher ein „Sohn des Himmels“ sei und mit seinem Handeln die Gesetze einer höheren Sphäre nachzeichne, ist in China uralt. So wurde z.B. in der frühen Zhou-Zeit der Himmel in einer direkten Beziehung mit der menschlichen Welt gesehen: der Herrscher in der menschlichen Welt wurde mit Attributen des „Himmels“ versehen, und umgekehrt wurde die Gottheit des „Himmels“ anthropomorphisiert und als Herrscher über die Welt im Ganzen gesehen.⁴³⁹ Entscheidend für die Geschichte der imperialen Souveränität wurde der hanzeitliche Beitrag durch Dong Zhongshu 董仲舒 (wahrscheinlich ca. 195-115 v. Chr.): dieser entwickelte eine pointierte Lehre der Souveränität, in der in den verschiedensten Naturphänomenen und Omina (Vorzeichen) Chiffren, ja Wortmeldungen des „Himmels“ gesehen werden und die Person des Kaisers als das Zentrum des Kosmos verstanden wird; sein „Mandat“ zu herrschen erhielt er vom „Himmel“ (*tianming* 天命).⁴⁴⁰ In den folgenden Jahrhunderten sollen unter dem Einfluss dieses Modells außergewöhnliche Naturphänomene und Omina zwei Schlüsselfunktionen in der politischen Sphäre erhalten: einerseits eine *legitimierende* Funktion, d.h. sie dienten der Begründung des Herrschaftsanspruches einer neuen Dynastie, bzw. der neuen Politik eines Herrschers; andererseits eine *restringierende* Funktion, d.h. Hofbeamte beriefen sich immer wieder auf derartige Vorkommnisse, um die Entscheidungen eines Herrschers zu beeinflussen, ja seine Entscheidungsmacht zu begrenzen.⁴⁴¹

⁴³⁹ Über die Ursprünge dieser Gottheit des „Himmels“ siehe z.B. Herrlee G. Creel (1970), S. 493-506; vgl. auch Pines (2002b), S. 57 ff.

⁴⁴⁰ Zum Beitrag Dong Zhongshus siehe z.B. Michael Loewe (1987) und Joachim Gentz (2001), S. 553 f., für die umfassendste Analyse des hanzeitlichen Modells der Souveränität siehe Michael Loewe (1994) und Wang Aihe (1995).

⁴⁴¹ Siehe zu dieser Verschränkung von politischer Macht und Kosmologie insbesondere die Analyse in Wang Aihe (1995), S. 249-259; in der deutschen Forschung vgl. Wolfram Eberhardt (1957). Im *Mengzi* und *Lunyu*, als zwei wegweisenden Texten für die konfuzianische Tradition, wird ein äußerst komplexes Bild des „Himmels“ gezeichnet, das ihn zwar einerseits als abstrakte Macht zeigt, andererseits aber durchaus „himmlische“ Interventionen und die personifizierte Vorstellung eines „himmlischen“ Wesens kennt (siehe etwa *Lunyu* XVII:19, III:13, III:24, IX:5 oder *Mengzi* 2B/13, 1B/14, 2A/7, passim; vgl. ausführlich Kwong-loi Shun (1997), S. 207 ff.). Auch am Hofe Kaiser Gaozongs wurden gewisse Naturphänomene als Zeichen dafür verstanden, dass es dem Hof an sittlicher Energie fehle; davon ausgehend formulierten Hofbeamte

Das hanzeitliche Modell der Vorzeichenlehre beherrschte die imperiale Geschichte für viele Jahrhunderte. Dennoch hinterfragten immer wieder einzelne Gelehrte den Sinngehalt von Omina, so in der Tangdynastie etwa Du You 杜佑 (735-812) und Liu Zongyuan 柳宗元 (773-819).⁴⁴² In der Nördlichen Songdynastie verstärkte sich die Überzeugung, dass menschliches Handeln nicht als fatalistisch und von einer äußeren Macht vorherbestimmt zu verstehen sei, sondern dass der Mensch im Zentrum der Welt stehe und diese planvoll lenken könne.⁴⁴³ Dieser neue „Rationalismus“ hat seinen Höhepunkt zweifellos im Denken Wang Anshis: um eine Politik zu legitimieren, die althergebrachte Gebräuche in Frage stellt und alles an die radikale Umformung des politischen *Status quo* setzt, formulierte er die berühmte Formel des „dreifachen Es-Tut-nicht-Not“ (*san bu zu* 三不足): genauso wenig wie die Bestimmungen der Vorfahren oder die öffentliche Meinung seien auch „himmlische“, d.h. Naturphänomene nicht zu fürchten, da sie keinen entscheidenden Einfluss auf die politische Welt besäßen.⁴⁴⁴ Dieses neue Selbstbewusstsein betrifft die imperiale Macht selbst, da Wang Anshi auf diese Weise ihre Funktion aus den Restriktionen, die ihr immer wieder durch den Verweis auf widrige Naturphänomene auferlegt wurden, herauszulösen suchte und sie auf diese Weise im Sinne seiner Reformen

scharfe Kritik (siehe Hartman (2003), S. 40 f.); für den Hof Xiaozongs dürfte sich die Situation ähnlich gestaltet haben. Da im traditionellen China nicht genau zwischen himmlischen und anderen, natürlichen Phänomenen unterschieden wurde (wie z.B. Dürren oder Erdbeben, etc.), beinhaltet die Bezeichnung „himmlische Phänomene“ eine Vielzahl von Naturphänomenen.

⁴⁴² Siehe McMullen (1978), S. 65-72, Henderson (1984), S. 104 f.

⁴⁴³ Insbesondere bei Hu Yuan (z.B. in seinem Kommentar zum *Yijing*, siehe Hon Tze-ki, (2000), S. 78 f.) und bei den Anhängern der „Bewegung des klassischen Schrifttums“ (*Guwen* 古文) findet sich diese Überzeugung (vgl. Bol (1992), S. 209). In der japanischen Forschung ist dieser Wandel im Weltbild von der Tang- zur Songzeit oft zum Gegenstand geworden; eine wichtige These besagt, dass in der Songdynastie ein „Zeitalter des Humanismus“ (*ningen shugi jidai* 人間主義時代), basierend auf einer neuen Theorie des Himmels und der „Wesenszusammenhänge“ (*li*), begonnen habe (siehe z.B. Yūzo Mizōguchi (1993), S. 86).

⁴⁴⁴ Siehe die ausführliche Darstellung bei Deng Guangming (1975), S. 29-51, 31-37; vgl. auch Tsuchida (2002), S. 377 f., und Achim Mittag (1996), S. 48. Auch noch Cai Jing hat die Formel *san bu zu* später benutzt, um Huizong zu einer Politik in seinem Sinne zu bewegen (siehe Zhu Ruixi (1989), S. 47). Deng Guangming hat in dieser Formel das gedankliche Zentrum der Lehren Wang Anshis gesehen und ihn so als skeptischen, modernen Denker profiliert; Li Xiangjuns neuerer Analyse zufolge stellt die Formel jedoch nur ein exponiertes Moment in Wang Anshis Denken dar, der ansonsten den „Himmel“ durchaus als entscheidende Größe anerkennt (siehe Li Xiangjun (2000), S. 77-83, insbesondere 81 f.). Dennoch, Skandal hat Wang Anshi zweifellos mit seiner *san bu zu*-Lehre gemacht. Diese neue Sicht der menschlichen Sphäre zeigt sich übrigens auch in seiner Exegese des „Hongfan“-Kapitels im *Shangshu* (vgl. die tiefeschürfende Analyse bei Ren Feng (2005), S. 203 ff.).

zu dynamisieren beabsichtigte. Auch die *Daoxue*-Tradition hat – womöglich unter dem direkten Einfluss Wang Anshis – die traditionelle Idee des „Himmels“ tief greifend umgeformt: bei Denkern wie den Cheng-Brüdern steht – anknüpfend an die Vorstellungen bei Konfuzius und Menzius – im Zentrum des Kosmos der menschliche Geist (das „Herz“ *xin* 心), der in einem Netz aus Beziehungen mit dem Kosmos verbunden ist, ja mit ihm identisch ist.⁴⁴⁵ Cheng Hao entwarf mit dem neuen Begriff der „himmlischen Ordnung“ (*tianli* 天理), einem der wohl schwierigsten Konzepte der chinesischen Geistesgeschichte, die Vision einer Ordnung, in der der „Himmel“ kaum noch zu trennen ist von dem abstrakten Konzept der „Wesenszusammenhänge (der Dinge)“ (*li* 理).⁴⁴⁶ Trotz dieser Verschmelzung der natürlichen mit der geistigen Sphäre lässt sich z.B. in Cheng Yis „Vorwort zum Kommentar zum *Chunqiu*“ („*Chunqiu zhuan xu*“ 春秋傳序) durchaus noch die Vorstellung antreffen, dass der „Himmel“ die politische Ordnung an sich

⁴⁴⁵ Meine Darstellung ist nicht mehr als eine grobe Vereinfachung; für eine genauere Analyse kann konsultiert werden John B. Henderson (1984), S. 126 ff. Die Cheng-Brüder finden die Vorstellung, dass der „Himmel“ eine abstrakte, moralische Realität ist, die in unmittelbarer Beziehung mit dem Menschen wirksam wird, insbesondere im *Lunyu* (siehe z.B. Graham (1989), S. 15 ff., Kwong-loi Shun (1997), S. 18 f.) und im *Mengzi* (siehe z.B. Kwong-loi Shun (1997), S. 207 ff.).

⁴⁴⁶ Das Binom *tianli* taucht schon im *Liji* (in einer berühmten Passage im Abschnitt „*Yueji*“, LJ 19/99/1 f.) und im *Zhuangzi* auf (z.B. im Kapitel „*Yangsheng zhu*“, NHZJS 3:68). Cheng Hao führt den Begriff dann zum ersten Mal in der *Daoxue*-Tradition ein: er habe ihn – wie die oft zitierte Stelle geht – „selbst (der Tradition) hinzugefügt“ 自家體貼出來 (*Henan Chengshi waishu*, juan 12, ECJ 424; vgl. Mou Zongsan (1968-69), Bd. 2, S. 54; zu Cheng Haos Begriff des *tianli* vgl. Pan Fu'en (1988), S. 117 ff., Mou Zongsan (1968-69), Bd. 2, S. 54-86; Tsuchida (2002), S. 159-165; siehe auch die ausführliche Darstellung bei Ichikawa (1964) oder Feng Yu-lan (1952/53), Bd. 2, S. 500 ff.). Zhu Xis Fortschreibung und Neuformung der Tradition verleiht dem Begriff dann eine noch größere Tiefe, die in der Gegenwart zahllose, einander widersprechende Interpretationen provoziert hat. Mou Zongsan sieht *tianli* als weitgehend austauschbar mit *li* 理 an, weist ihm also keine eigenständige Bedeutung zu. Jin Chunfeng betont dagegen die Eigenständigkeit von *tianli* und behauptet, dass das Binom sowohl bei Cheng Hao, als auch bei Zhu Xi die „natürliche Situierung, bzw. innere Tendenz“ (*ziran de qushi* 自然的趨勢) eines jeden Dinges und Wesens bezeichne (Jin Chunfeng (1998), S. 194 ff.). A. C. Graham äußert sich nicht direkt zu dem Binom *tianli*, schreibt aber ausführlich über das „Mandat“ (*ming* 命), bzw. das „himmlische Mandat“ (*tianming*) und betont dabei den Charakter der „self-dependence“ (*ziran* 自然), die er offensichtlich auch in Cheng Yis *tianli* ausgedrückt sieht (Graham (1992), S. 23-30). Hans van Ess übersetzt in seiner Arbeit über die Hu-Familie *tianli* durchgängig als „himmlische Ordnung“ (van Ess (2003a), S. 130, 162, passim). In der Tat impliziert der Gebrauch von *tianli* bei Lü Zuqian oft die Idee einer sozialen Hierarchie, die einer moralischen Wirklichkeit – sei es im Inneren des Menschen, sei es im Äußeren – entspricht. In meiner notwendigerweise sehr vereinfachten Darstellung folge ich weitgehend der Interpretation Hoyt C. Tillmans, siehe Tillman (1987), S. 33 ff.

hervorgebracht habe;⁴⁴⁷ doch ist er weniger eine kosmische Referenz, als der Index einer inneren, moralischen Wirklichkeit des Menschen.

Wie gestaltet sich vor diesem Hintergrund Lü Zuqians Verständnis des „Himmels“, bzw. der „himmlischen“ Sphäre? Auch Lü Zuqian steht – nicht anders als Zhu Xi – unter dem vagen Einfluss des Paradigmas, dass jedes gelungene Handeln sich in Harmonie mit dem „Himmel“ vollziehe, bzw. dass die politische Welt idealerweise in Übereinstimmung mit der natürlichen Sphäre funktioniere.⁴⁴⁸ Für seine Interpretation der zhouzeitlichen Geschichte nimmt Lü Zuqian wie selbstverständlich Bezug auf diese traditionelle Sicht, wenn er z.B. den Zhou-König als „Vater“ (*fu* 父) und „Himmelssohn“ (*tianzi* 天子) bezeichnet.⁴⁴⁹ Mit derselben Selbstverständlichkeit behauptet er in einem Vorwort, dass „die Songdynastie das Mandat des Himmels erhalten hat“ (*Song shou tianming* 宋受天命).⁴⁵⁰ Mit solchen und ähnlichen Passagen knüpft er offensichtlich an den traditionellen Diskurs an, wie er von Dong Zhongshu geformt wurde.

Doch unter diesen eher vage bleibenden Aussagen verbirgt sich eine tiefere Schicht seines Denkens, die diese, ausgehend von einer äußerst realistischen Analyse der politischen Welt, vollständig konterkariert. Insbesondere im *Donglai boyi* aus der frühen Phase seines Denkens findet sich immer wieder die Überzeugung, dass politische Macht (ihre Funktion, ihre Entstehung und ihr Verfall) ausschließlich aus sich, bzw. aus dem Handeln der beteiligten Akteure begriffen werden könne, und es keines Rückgriffes auf eine transzendente Sphäre (des „Himmels“) bedürfe. In einer exemplarischen Passage wird deutlich, wie weit er diesen Realismus entwickelt hat: die Weisen, so schreibt er dort, hätten die Regel der Primogenitur (d.i. den „natürlichen Unterschied zwischen Sohn einer Hauptfrau und Sohn einer Nebenfrau, bzw. älterem und jüngerem Sohn“, *di shu chang you zhi fen* 嫡庶長幼之分) als Basis jeder stabilen Ordnung

⁴⁴⁷ Cf. *Zhouyi Chengshi zhuan*, ECJ 1124 f.

⁴⁴⁸ Siehe z.B. ZSZS 13:6b. Es gibt eine sehr umfangreiche Literatur zum Paradigma des „Himmels“ bei Zhu Xi, siehe z.B. Hoyt C. Tillmann (1987), Chung Tsai-chun (1993), Robert Eno (1990), Yu Yamanoi (1986), insbesondere S. 79 ff., 87-89, oder auch Feng Yu-lan (1952/53), Bd. 2, S. 551 ff. In der chinesischsprachigen Forschungsliteratur verdienen Qian Mu (1971), Bd. 1, S. 366-376, Chen Rongjie (1990), S. 67-79, und Liu Shuxian (1995), S. 333-346, eine Erwähnung.

⁴⁴⁹ „Yuan Zhuanggong ni wanghou yu Chen“, DLBY 7:68; vgl. auch Stellen wie ZSZS 3:1b.

⁴⁵⁰ Siehe den kurzen Text „Cheng Hua yaolie hou xu“, DLLTSwaiJ 4:8a. Für ähnliche traditionelle Bezugnahmen auf den „Himmel“ vgl. auch die Schrift „Wei Liang canzhen zuo ci jiao enbiao“ (DLLTSWJ 2:5a) und „Xiuzhou lu xuan Gong citangji“ (DLLTSWJ 6:2b f.).

festgelegt. Um diese Regel durchzusetzen, genügte es jedoch nicht, mithilfe von „Pakten und Schwüren“ (*meng shi* 盟誓), physischer Gewalt oder anderer Mittel der menschlichen Sphäre den Sohn einer Nebenfrau oder einen jüngeren Sohn zum Verzicht auf die eigenen Ansprüche zu bewegen; erst der Hinweis, dass diese Regel der Ordnung des „Himmels“ entspreche, habe dies erreichen können.⁴⁵¹ Diese Erklärung spart jegliche Reflexion auf den metaphysischen oder moralischen Gehalt des „Himmels“ aus und reduziert ihn auf die Funktion eines Handlungsmotives. Dieser Realismus Lü Zuqians spricht für die Natur von Lü Zuqians „historischem Bewusstsein“, denn er dürfte die Welt des *Zuozhuan*, die durch den Zerfall Zhouzeitlicher Vorstellungen über den „Himmel“ geprägt ist, sehr genau widerspiegeln.⁴⁵² Er erlaubt es ihm, die zahllosen Versuche der Machthaber jener Zeit, den „Himmel“ politisch zu instrumentalisieren, „ideologiekritisch“ zu dekonstruieren.⁴⁵³ Dieses realistische Bewusstsein, dass menschliches Handeln primär aus sich selbst zu erklären sei, ist keineswegs auf die Exegese des *Zuozhuan* beschränkt und verdient es deshalb, als ein grundlegendes Motiv in Lü Zuqians politischem Denken bezeichnet zu werden.⁴⁵⁴

Dieses Bewusstsein schlägt sich auch in seiner Behandlung der traditionellen Vorzeichenlehre nieder. Im *Zuoshi zhuan shuo* analysiert er die sogenannten „Mandate aufgrund von himmlischen Zeichen“ (*fuming* 符命), die traditionell mit dem Aufstieg Wang Mangs 王莽 (reg. 45 v.Chr.-23 n.Chr.) in Verbindung gebracht worden sind: dieser ließ angeblich vom Himmel herabgesandte Texte verbreiten, in denen anhand

⁴⁵¹ Siehe „Jin Muhou ming erzi ming ji Jin feng Quwo“, DLBY 3:28 f. Dieser Abschnitt bezieht sich auf die den Titel dieses Abschnittes stellende Episode in *Zuozhuan*, Huangong 2.8, Yang Bojun (1981), S. 91 f., sowie mehrere andere Episoden des *Zuozhuan*. Mit bemerkenswerter psychologischer Finesse fügt Lü hinzu, dass mit dem Hinweis auf einen „Himmel“ keine „Geringschätzung“ (*jian* 賤) gegenüber der Person des zurückgesetzten Sohnes ausgedrückt werde, so dass dieser die Entscheidung leichter akzeptieren könne (DLBY 3:29).

⁴⁵² Siehe dazu Pines (2002b), S. 54-88; vgl. auch Taeko Brooks (2003/2004).

⁴⁵³ So kritisiert er Ning Zhuangzi 甯莊子 aus Wei 衛 scharf dafür, dass er den Fürsten von Wei zu einer Invasion des Staates Xing 邢 unter Verweis auf angeblich günstige Naturphänomene geraten hatte (siehe „Wei han fa Xing“ (DLBY 12:118 f.; *Zuozhuan*, Xigong 19.4, Yang Bojun (1981), S. 383; vgl. auch Pines (2002b), S. 61). Siehe auch die diesbezüglichen Passagen im *Zuoshi zhuan shuo*, etwa ZSZS 4:14b, 5:1b, 5:3b, 5:6b, 11:7a, passim.

⁴⁵⁴ In den Vorlesungsmitschriften zum *Mengzi* findet sich eine bemerkenswerte Passage, in der Lü Zuqian „menschliche Angelegenheiten“ (*renshi* 人事) und „himmlische Ordnung“ (*tianli* 天理) genau unterschieden sehen möchte: erst wenn erstere „ausgeschöpft“ seien (*jin* 盡), dürfe man seine Zuflucht zu letzteren nehmen (siehe „Menren jilu Mengzi shuo“, LZLSJL 7:3a; vgl. Pan Fu'en (1992), S. 445).

von verschiedenen Omina die Ablösung der Han-Dynastie durch eine von ihm zu begründende Dynastie prophezeit wurde.⁴⁵⁵ Dass die Diskussion dieses Manövers durchaus eine direkte Bedeutung für die Songdynastie hat, zeigt das Beispiel des Kaiser Zhenzong 真宗 (reg. 998-1023), der ebenfalls behauptet hatte, „himmlische Schriften“ (*tianshu* 天書) erhalten zu haben, die esoterische Weisheiten über die Regierung des Reiches enthielten.⁴⁵⁶ Lü Zuqian verwirft die Ansprüche Wang Mangs als „fingiert und willkürlich zusammengestellt“ (*zaozuo couhe qilai* 造作湊合起來).⁴⁵⁷ Trotzdem lehnt er Omina nicht grundsätzlich ab, sondern unterscheidet zwischen „korrekten“ (*zheng* 正) und „nicht korrekten / pervertierten“ (*bu zheng* 不正 / *xie* 邪); nur ersteren dürfe Glauben geschenkt werden. „Korrekte“ Omina zeichnen sich ihm zufolge dadurch aus, dass in ihnen der „korrekte Herz-Geist der Menschen den korrekten Wirkstoff von Himmel und Erde anrührt“ (*ren zhi zheng xin gan tiandi zhi zheng qi* 人之正心感天地之正氣).⁴⁵⁸ Es besteht mit anderen Worten eine Kongruenz zwischen natürlicher und politischer Sphäre, doch ruht diese in der menschlichen Psyche; mit anderen Worten: nur im Inneren des Einzelnen zeigt sich die wahre Natur der mannigfaltigen Naturphänomene. Die Natur selbst ist stumm, sie spricht nur *durch* das Innere, ja *im* Inneren des Menschen.

In seinen historischen Schriften hat Lü Zuqian den Vorzeichen denn auch wenig Raum eingeräumt. Während Hu Anguo in seinem Kommentar zum *Chunqiu* ein elaboriertes System der verschiedenartigsten Omina entwickelt hatte,⁴⁵⁹ steht Lü Zuqian einem Gelehrten wie Sima Guang näher, der in seinem *Zizhi tongjian* selten Naturphänomene, bzw. Omina dokumentiert und damit politische und natürliche Sphäre weitgehend entflechtet.⁴⁶⁰ Er scheint jedoch einer vagen Retributionslehre

⁴⁵⁵ Siehe die Beschreibung im *Hanshu* 漢書, HS 99B:4112 ff. Kritische Darstellungen zur Natur dieser Texte finden sich in Loewe (2004), S. 447 f., 552, und in Tiziana Lippiello (2001), S. 45 ff.

⁴⁵⁶ Siehe Hon Tze-ki (2000), S. 78 f.

⁴⁵⁷ ZSZS 2:9a.

⁴⁵⁸ ZSZS 2:10b. Mit dem Zeichen *qi*, hier als „Wirkstoff“ übersetzt, verbindet sich eine komplizierte Reflexion in der *Daoxue*-Tradition. Wing-tsit Chan übersetzt es als „material force“ (Chan (1967), S. 360). Das Konzept bezeichnet jedoch nicht nur eine materielle „Substanz“, sondern auch eine psycho-physiologische Energie, die oft in Verbindung gebracht wird mit dem Atem oder mit der Körperflüssigkeit (Blut).

⁴⁵⁹ Siehe dazu Song Dingzong (2000), S. 251 ff., insbesondere 255. Zhu Xi äußerte sich in späteren Jahren äußerst kritisch zu Hu Anguos Ominalehre (Tang Qinfu (2000), S. 174 f., Tillman (1987), S. 37).

⁴⁶⁰ Sima Guang verzeichnet in Übereinstimmung mit dem *Chunqiu* nur Sonnenfinsternisse in großer Zahl (siehe Wang Debao (2002), S. 60 f.). Im *Dashi ji* werden kaum je

angehangen zu haben: der Charakter einer Handlung entscheidet über ihr Wirkung (eine gute Tat führt zu einem guten Ergebnis, eine schlechte dagegen zu einem schlechten) – in diesem Zusammenhang spricht er mitunter von „Vorzeichen“ (*zhao* 兆);⁴⁶¹ doch bleibt er damit in der menschlich-politischen Sphäre, es ist nicht zu sehen, dass er für die Begründung dieser Retributionslehre auf eine äußere Macht zurückgegriffen hat.

Vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen tritt eine Einsicht immer stärker hervor: Lü Zuqian ist in seiner Reflexion über politische Macht von einem großen Realismus geprägt, der anders als im han- oder tangzeitlichen Weltbild nicht eine Analogie, ja Homologie zwischen imperialer Person und Weltall vorauszusetzen bereit ist. Die eigentliche Crux dieses neuen „rationalen“ Verständnisses der imperialen Rolle ist, dass sie auf diese Weise nur noch schwerlich restringiert werden kann: wenn nicht mehr die natürliche Umwelt als Rahmen herangezogen werden kann, bleibt diese Macht allein, isoliert und damit prinzipiell schrankenlos.

3.41 Eine schrankenlose imperiale Macht?

Yu Yingshi hat in dem akribischen Quellenstudium für sein *opus magnum* über Zhu Xi eine Passage in den *Zhuzi yulei* entdeckt, in der Zhu Xi die Verantwortung für die später oft als „utilitaristisch“ bezeichnete Position Chen Liangs – historisches Verdienst besitze von sich aus immer auch einen ethischen Wert – Lü Zuqian anzuhängen scheint.⁴⁶²

Naturphänomene dokumentiert; Ausnahmen sind z.B. ein Eintrag über einen großen Regenfall im Jahr 162 v. Chr. (DSJ 10:94) oder über einen Kometen im Jahr 240 v. Chr. (DSJ 6:17).

⁴⁶¹ Lü Zuqian spricht im *Dashi ji* von der Geburt des Sohnes von König Wuling von Zhao 趙武靈王 (reg. 325-299) im Jahr 310 v. Chr. als einem „Vorzeichen“ für die spätere Ermordung des letzteren (siehe DSJ 4:26, vgl. ZZTJ 3:101). Vgl. auch eine ähnliche Passage im „Menren jilu zashuo yi“ (LZLSJL 9:2a). Spuren für eine solche Retributionslehre finden sich hier und da, insbesondere im Zusammenhang des *Zuozhuan* (siehe z.B. ZSZS 6:12b f.). Zhu Xi hat diese Lehre seines Freundes scharf angegriffen (ZZYL 47:1179, 52:1243 f., 126:3009, passim) und auf den Einfluss des *Zuozhuan* zurückgeführt (ZZYL 122:2952); offenbar störte er sich insbesondere daran, dass jede Retributionslehre dazu führte, dass der Akteur bei seinen Handlungen auf einen zukünftigen Gewinn kalkuliert, aber nicht mehr auf ihren moralischen Wert achtet; darüberhinaus dürfte ihn die Nähe zu buddhistischen Vorstellungen gestört haben. Im *Zuozhuan* spielen Retributionslehren in der Tat eine große Rolle (siehe Pines (2002b), S. 62 f.).

⁴⁶² Siehe ZZYL 123:2965, vgl. Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 49 f. Die Bemerkung im *Zhuzi yulei* ist von dem Schüler Ye Hesun 葉賀孫 aufgezeichnet, der Äußerungen Zhu Xis ab

Bekanntlich wurde Chen Liang in den Achtziger Jahren von Zhu Xi insbesondere dafür kritisiert, dass seine weniger moralisch, als historisch (ja, realpolitisch) ausgerichtete Lesweise geschichtlicher Herrscher zu einer Position führen würde, in der die imperiale Macht nicht mehr beschränkt, bzw. „eingehegt“ werden könne – wie es Chen Fuliang einmal formuliert hat: Chen Liangs Verständnis des Herrschers führe zu einem „Souverän ohne Gegner und Furcht“ (*wu jingwei zhi jun* 無競畏之君).⁴⁶³ Angesichts der bisherigen Überlegungen könnte Lü Zuqians Position durchaus in Gefahr geraten, jede Möglichkeit, die imperiale Macht zu restringieren, zu verlieren und sich auf diese Weise noch tiefer in ihr zu verstricken.

Dazu kommt, dass genau besehen auch eine andere, für das politisch-moralische Denken Zhu Xis entscheidende Schicht bei Lü Zuqian fehlt: die Lehre von der „legitimen Nachfolge“ (*zhengtong* 正統). Bekanntlich wurde schon sehr früh die Legitimität einer Dynastie immer wieder mithilfe der Lehre von den „Fünf Wandelzuständen“ (*wu xing* 五行) gedacht, so dass derart die Geschichte der politischen Macht mit der Geschichte des Kosmos in Beziehung gesetzt werden konnte.⁴⁶⁴ Doch Ouyang Xiu 歐陽修 (1007-72) hatte in der Mitte der Nördlichen Songdynastie eine einflussreiche Alternative entworfen: eine Dynastie tritt ihm zufolge die „legitime Nachfolge“ an, wenn sie bestimmten moralischen Kriterien entsprach; damit gab er die Idee einer Korrelation zwischen politischer und natürlicher Sphäre weitgehend auf.⁴⁶⁵ Zhu Xi

dem Jahr 1191 aufgezeichnet hat (vgl. „Zhuizi yulu xingshi“, ZZYL 13); der Inhalt dieser Passage ist jedoch eher vage.

⁴⁶³ Siehe „Da Chen Tongfu san“, ZZhaiJ 36:4b; vgl. Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 47 f. „Ohne Gegner“ dürfte hier auf die absolute Macht des Kaisers (ohne eine ihn ausbalancierende Gegenmacht) verweisen, „ohne Furcht“ auf die Abwesenheit jeglicher normativer Elemente, die sein Handeln restringieren könnten (wie z.B. die „himmlische“ Sphäre). Zu der Diskussion zwischen Zhu Xi und Chen Liang siehe etwa Mou Zongsan (2003), S. 225 ff.

⁴⁶⁴ Die „fünf Wandelzustände“ (im Englischen oft übersetzt als „five agents“) bezeichnen ein Modell, in dem die Geschichte der politischen Macht in eine direkte Verbindung mit einem kosmischen Zyklus gebracht werden, nämlich der wechselseitigen Transformation der Elemente Holz, Erde, Wasser, Feuer und Metall. Bereits im *Zuozhuan* finden sich erste Versuche einer solchen zyklischen Beschreibung politischer Macht, später wird diese Lehre bei Zou Yan 鄒衍 (um 300 v.Chr.) prominent, und auch in zahllosen anderen Texten wie dem „Hongfan“-Kapitel im *Shangshu* tritt dieses Modell auf (siehe Loewe (2004), S. 550, S. 466, Nylan (1992), S. 115-120, und insbesondere Wang Aihe (1995), S. 71-130). Der Beitrag Dong Zhongshus, der traditionell immer wieder mit diesem Modell in Verbindung gebracht wurde, ist umstritten (siehe dazu Michael Loewe (1987), Wang Aihe (1995), S. 213 ff. und Joachim Gentz (2001), S. 553 f.).

⁴⁶⁵ Zum Verständnis der *wuxing*-Lehren durch nordsongzeitliche Gelehrte wie Ouyang Xiu, Wang Anshi, Su Shi und andere, wie sie sich an der Exegesegeschichte des „Hong-

sollte in den Achtziger Jahren des 12. Jahrhunderts mit seiner individualethisch ausbalancierten Theorie des Herrschers und einer reformulierten Lehre der „legitimen Nachfolge“ ein neues Modell schaffen, dem zufolge zahllosen Dynastien der Vergangenheit die Legitimität abgesprochen werden konnte – also die Ausübung imperialer Macht in der Gegenwart unter Verweis auf die Vergangenheit indirekt einem strikten ethischen Standard unterworfen werden konnte.⁴⁶⁶ Lü Zuqian verwendet das Konzept der „legitimen Nachfolge“, so weit ich sehe, nie in einem prominenten Sinn; bezeichnenderweise scheint er darüber hinaus keine Entscheidung in einer in der Songdynastie extrem wichtigen Frage getroffen zu haben, nämlich: welches der drei Reiche Wei 魏 (220-265), Shu 蜀 (221-263) und Wu 吳 (222-280) das legitime Erbe der Han-Dynastie angetreten hat. Gelehrte wie Zhu Xi oder Zhang Shi haben mit der Entscheidung für das Shu-Reich eine starke moralische Aussage getroffen.⁴⁶⁷ Bei Lü Zuqian ist kein Versuch in dieser Richtung zu

fan“-Abschnittes im *Shangshu* zeigen, siehe Henderson (1984), S. 105 ff., Michael Nylan (1992). Zu Ouyang Xius Text „Über die legitime Thronnachfolge“ („Zhengtong lun“ 正統論) siehe OYXQJ 16:265-286, vgl. Rolf Trauzettel (1967). Eine englische Übersetzung dieses Textes findet sich bei Richard L. Davis (1997). Darüberhinaus kann auch Hok-lam Chan konsultiert werden (Hok-lam Chan (1984), S. 19-48).

⁴⁶⁶ Zur Bedeutung der *wuxing* in Zhu Xis Naturphilosophie siehe Kim (2000). Kojima weist in einem kürzlich erschienenen Aufsatz darauf hin, dass Zhu Xi an die Stelle der Lehren fünf „Wandlungszuständen“ ein neues Modell der verinnerlichten, moralisch geläuterten Souveränität gesetzt habe (siehe Kojima (2002), S. 69 ff., insbesondere 78 ff.). Zu Zhu Xis Theorie des *zhengtong* siehe die neuere Darstellung bei Tang Qinfu (2000), S. 158-165 und Wing-tsit Chan (1973), S. 59-90, S. 78 f.

⁴⁶⁷ Als erster hatte Hu Yin 胡寅 (1098-56) seine „Südreich-Translationstheorie“ (Achim Mittag) entworfen, der zufolge Liu Beis 劉備 Shu-Reich der einzige legitime Nachfolgestaat der Handynastie war; damit formulierte er eine moralische Verurteilung der politischen Macht Cao Caos 曹操 (155-220), die ihm zufolge illegitim war. Zhang Shi setzte Hu Yins Gedanken in seinem äußerst einflussreichen, aber nicht erhaltenen Werk *Chronologie der Jahre durch alle Zeiten hindurch* (*Jingshi jinian* 經世紀年) fort; Zhu Xi übernahm Hu Yins Lehre schliesslich in seinem *Tabellarischen Überblick zum Durchgehenden Spiegel* (*Tongjian gangmu* 通鑑綱目, siehe Mittag (1993), S. 29-32). Zhu Xi formulierte darüberhinaus in seinem *Tongjian gangmu* immer wieder scharfe Kritik an historischen Dynastien: so ließ er für den Zeitraum von 264 und 280 (und auch 420-589), da ihm zufolge kein legitimes Reich in China herrschte und deshalb alle Kalender falsch waren, die Kalenderdaten in kleiner Schrift schreiben (vgl. Michael Loewe (1999), S. 375). In Lü Zuqians Tafeln über die chronologische Abfolge seines *Dashi ji* listet er für die Epoche der drei Reiche alle drei Nachfolgestaaten der Handynastie auf (siehe „Dashi ji tongshi“ 大事記通釋, juan 2, 4). Da das *Dashi ji* nicht vollendet ist, kennen wir seine konkrete Analyse der politischen Geschichte dieses Zeitraums natürlich nicht, doch findet sich in seinem Werk nichts, was für die Übernahme der „Südreich-Translationstheorie“ spräche. In vieler Hinsicht ähnelt seine Position damit der Position Sima Guangs, der im *Zizhi tongjian* eine Entscheidung in dieser Frage bekanntlich abgelehnt hatte – auch wenn er de facto die Chronologie des Staates Wei übernahm (siehe ZZTJ 69:2185-88; vgl. Davis (1997), S. 446).

erkennen. Damit grenzt er sich mit anderen Worten deutlich ab von dem Prozess der zunehmenden Moralisierung der Geschichtsschreibung in der *Daoxue*-Gemeinschaft gegen Ende des 12. Jahrhunderts. Aus der Sicht eines Gelehrten wie Zhu Xi, der die imperiale Macht immer wieder aus einer moralischen Perspektive kritisierte, bestand damit durchaus die Gefahr, dass Lü Zuqians historischer Ansatz *de facto* autokratischen Herrschern das Wort redete.

Entspricht die Behauptung Zhu Xis, dass Chen Liangs spätere Position auf Lü Zuqian zurückgehe, also den Tatsachen? Hat Lü Zuqian wissentlich oder unwissentlich einem „Souverän ohne Gegner oder Furcht“ das Wort geredet?

3.42 Das Problem des „Hegemonen“ (*ba*)

Vergegenwärtigt man sich noch einmal die Grundzüge von Lü Zuqians politischem Denken, so zeigt sich, dass Zhu Xi sich an keinem anderen Problemfeld so gestört haben dürfte, wie an dessen Interpretation des „Hegemonentum“ (*ba* 霸). Die Frage, wie das wahre „Königtum“ (*wang* 王) von dem „Hegemonentum“ abzugrenzen war, kann als die „homerische Frage“ aller politisch denkenden Konfuzianer bezeichnet werden. Diese Distinktion hat ihren historischen Ursprung in der *Chunqiu*-Epoche,⁴⁶⁸ doch ist sie sehr bald zu einer häufig verwendeten Metapher für eine grundsätzliche Frage geworden: wie sind Herrscher zu bewerten, die erfolgreich staatliche Institutionen geschaffen, dabei jedoch die rituelle Ordnung verletzt, bzw. ihre persönliche Integrität eingebüßt

⁴⁶⁸ Nach der Versetzung der Hauptstadt in den Osten des Reiches im Jahr 771 v. Chr. verfiel die Macht des Königshauses der Zhou immer mehr. Den Königen gelang es immer weniger, die Territorialfürsten (*zhuhou* 諸侯), die im Auftrag des Königshauses das in Hunderte kleiner Staaten aufgesplitterte Reich verwalteten und oft Verwandte der Königsfamilie waren, unter ihrer Kontrolle zu behalten. Zudem erschütterten die Invasionen der seminomadischen Völker, die als Rong 戎 und Di 狄 bekannt sind, das System der Zhou. Als Antwort auf diese Herausforderungen begründete Fürst Huan von Qi 齊桓公 (reg. 685-643) die Idee des „Hegemons“ (*ba*): in Vertretung des Zhou-Königs organisierte er den Zusammenhalt der Territorialfürsten, nahm an diplomatischen Treffen an seiner Stelle teil und organisierte die Verteidigung gegen die Invasoren. Fürst Huan von Qi gelang es, sowohl die politische, wie die symbolische (rituelle) Ordnung der Zhou noch einmal zu stabilisieren. Nach seinem Tod im Jahr 643 versuchten zahllose Territorialfürsten seinem Beispiel nacheifernd ihre Macht zu vergrößern. Über die Bewertung dieser neuen Funktion des „Hegemons“ herrschte bereits in der *Chunqiu*-Epoche Uneinigkeit (die verschiedenen Ansichten in der *Chunqiu*-Epoche, wie sie im *Zuozhuan* überliefert sind, fasst Yuri Pines zusammen, siehe Pines (2002b), S. 125-132). Zu dieser Problematik vgl. auch Hoyt C. Tillman (1981).

haben? Wie ist anders gesagt die ethische Dimension des Einzelnen mit der objektiven Welt in Beziehung zu setzen?⁴⁶⁹ Einflussreich sind die Lösungsvorschläge von Denkern wie Konfuzius oder Mengzi gewesen, die auf einer scharfen Abgrenzung des „Königtums“ von dem „Hegemonentum“ insistieren.⁴⁷⁰ In der Songdynastie wurde die Debatte neu belebt mit dem Beitrag Wang Anshis, der seine Vorstellung eines idealen „Königtums“ idealistisch mit der moralischen Perspektive à la Mengzi entwickelte;⁴⁷¹ Cheng Hao knüpfte an ihn an und suchte die Distinktion zu verabsolutieren, um auf diese Weise einen strikten moralischen Standard für jeden Herrscher zu schaffen.⁴⁷² Sima Guang hielt dagegen – zweifellos inspiriert von seiner stark ausgeprägten, realpolitischen Intuition – diese Distinktion für eine *quantité négligéable*.⁴⁷³

Lü Zuqians Verständnis dieser ungeheuer wichtigen Distinktion hat nicht die Aufmerksamkeit gefunden wie die Interpretationen Zhu Xis, Chen Liangs oder Ye Shis.⁴⁷⁴ Ein Grund dafür dürfte wiederum in einer gewissen Unschärfe seiner Position liegen; sein Verständnis wird sichtbar in seinen verschiedenen Kommentaren, doch spitzt er es selten in einer einzigen Formel zu.

Lü Zuqian hat – wie wohl alle Gelehrten, die sich in irgendeiner Weise dem geistigen Erbe Konfuzius verpflichtet fühlten – nie die reine militärische oder physikalische Stärke affirmiert, sondern immer an die Überlegenheit der geistigen Sphäre geglaubt. Langfristig gesehen setze sich eine moralisch legitime Macht immer gegen eine illegitime Macht durch.⁴⁷⁵ Und dennoch, seine Distinktion zwischen „König“ und

⁴⁶⁹ Eine Interpretation, die stärker auf die moderne, bzw. Ming- und Qing-zeitliche Bedeutung dieser Differenz abzielt, findet sich bei Metzger (1977), S. 189 f.

⁴⁷⁰ Während Konfuzius den „Hegemonen“ wie Guan Zhong gegenüber noch eine nuancierte Haltung vertreten hatte, verurteilt Mengzi ihn strikt (siehe insbesondere *Lunyu* XIV:17, sowie *Mengzi* 2A/3 und 6A/7; vgl. Benjamin J. Schwartz (1985), S. 109 f., 286); vgl. auch Li Minghui, „Mengzi wang ba zhi bian chongtan 孟子王霸之辨重探,“ in: Li Minghui (2001), S. 41-67. Xunzi urteilte dagegen deutlich positiver über den „Hegemonen“ (siehe insbesondere den Abschnitt „Wang ba“, XZJJ 11:202-229, vgl. Schwartz (1985), S. 302 f.).

⁴⁷¹ Siehe Li Xiangjun (2000), S. 276-281.

⁴⁷² Dieser Überblick stützt sich auf Tillman (1982), S. 40 ff., (1992), S. 173. Zu Wang Anshis Beitrag siehe auch die Analyse bei Xia Changpu (1989), S. 184 ff.

⁴⁷³ Vgl. Xia Changpu (1989), S. 184 ff.

⁴⁷⁴ Siehe Liu Zhaoren (1986), S. 185 ff. Tang Qinfu gleicht Lü Zuqians und Ye Shis Position miteinander ab (Tang Qinfu (2000), S. 307 f.).

⁴⁷⁵ In dieser Perspektive ist seine immer wiederkehrende Polemik gegen die „Kraft“ (*li* 力) und „die bloßen, äußeren Umstände und die Kraft“ (*shili* 勢力) zu verstehen (siehe ZSZS 2:5a, 9:1a, 11:7a, passim, vgl. auch „Sui pan Chu,“ DLBY 12:120 f.). Deshalb kann er auf Cheng Yi referierend feststellen, dass die Han- und Tang-Dynastien gescheitert wären, wenn sie ausschliesslich gestützt auf „Cleverness und bloße Kraft“ (*zhili* 智力)

„Hegemon“ ist von einer bemerkenswerten Unschärfe. So betont er im *Donglai boyi* einmal, dass es eine Einheit von „sittlicher Kraft“ (*de* 德) und „objektiver Lage“ (*xingshi* 形勢) gebe,⁴⁷⁶ deshalb wehrt er sich im *Zuoshi zhuan* gegen die These, dass der „Hegemon“ mithilfe reiner „Kraft“ (*li*), der „König“ aber mithilfe seiner „sittlichen Kraft“ (*de*) ein Reich regiere.⁴⁷⁷ Auf diese Weise wird die strikte Grenze zwischen Wertesphäre und der Sphäre der historischen Welt, die für die Cheng-Brüder oder Zhu Xi von essentieller Bedeutung ist, verwischt. In Lü Zuqians Denken strömt historische Kontingenz ein. Er sucht offensichtlich eine Einheit zwischen beiden Sphären zu konstruieren, um auf diese Weise eine historische Macht, wenn sie Erfolge jenseits strikter moralischer Anforderungen gehabt hat, nicht als illegitim ansehen zu müssen.

Konsequenterweise schätzt Lü Zuqian den berühmten Minister Guan Zhong 管仲 (?-645 v.Chr.), dessen Wirken immer wieder als von zweifelhafter Legitimität betrachtet worden ist, besonders hoch.⁴⁷⁸ Über Guan Zhongs Herrscher, den berühmten Fürsten Huan von Qi, und das von ihm organisierte Staatentreffen in Kuiqiu 葵丘 im Jahr 651 v. Chr., das den Höhepunkt seiner Machtentfaltung darstellt, schreibt er in wertfreien, sachlichen Termini.⁴⁷⁹ Er geht sogar so weit zu behaupten,

geherrscht hätten (siehe „Menren jilu Yishuo“, LZLSJL 2:24a; vgl. *Jinsi lu* III:61, Chen Rongjie (1992), S. 226).

⁴⁷⁶ „Jin Wen qing Sui,“ DLBY 14:143 f. Siehe auch die Analyse bei Pan Fu'en (1992), S. 208. Das Binom *xingshi* taucht nicht in den konfuzianischen Klassikern auf, sondern im *Guanzi* 管子 (siehe z.B. GZ 1:58-4 und 1:22-6). Roger T. Ames übersetzt es als „the shape of things, prevailing conditions“ (Ames (1983), S. 265), George Hatch als „circumstances“ (Hatch (1993), S. 62).

⁴⁷⁷ Dies ist besonders deutlich in ZSZS 12:2a f.; vgl. damit auch eine Passage wie ZSZS 4:7b f. Diese Dichotomie stammt aus dem *Mengzi* (*Mengzi* 2A/3).

⁴⁷⁸ Siehe ZSZS 2:12a f., 3:3a, 3:9b und 13:2a. Dass auch schon Konfuzius diesen Politiker lobend erwähnt hat, hat die späteren Exegeten oft verstört (siehe *Lunyu* 3:22). Konfuzius lobt den politischen Erfolg Guan Zhongs, der den Zhou-König beschützt und die spätere Vormachtstellung von Qi 齊, bzw. des Fürsten Huan, begründet hatte (*Lunyu* XIV:16 und XIV:17). Joachim Gentz fasst die Bewertung Guan Zhongs in den verschiedenen kanonischen Texten der Prä-Qin-Zeit zusammen (Gentz (2001), S. 321 ff.).

⁴⁷⁹ Siehe „Hui yu Kuiqiu xun meng“, DLBY 11:107 f. (vgl. Tang Qinfu (2000), S. 264 f.). In einer bemerkenswerten Aussetzung jeglichen moralischen Urteils schreibt er, dass politisches Handeln, ungeachtet der Tatsache, ob es von einem „idealen König“ oder einem „Hegemon“ initiiert werde, auf der „Erwartung“ (*qi* 期) der Realisierung eines politischen Zieles beruhe. Fürst Huan sei nun gescheitert, weil die Ziele, die er sich selbst gesetzt hätte, nicht die von ihm seit dem Jahr 651 erreichte Macht übertroffen hätten – mit anderen Worten, Fürst Huans Macht sei zu diesem Zeitpunkt „saturiert“ gewesen, deshalb habe sie nur noch zugrundegehen können. Wieder einmal liegt uns hier ein Beispiel für die wertfreie, psychologische Argumentation Lü Zuqians vor – ganz anders als Mengzi, der sich noch genötigt sah, in den Gründungstext dieser Allianz von Kuiqiu

dass König Ling von Chu 楚靈王 (?-529 v.Chr.), der in seinem Reich eine brutale Herrschaft geführt hatte, ein Erbe hinterlassen habe, in dem es einige „Orte“ gebe, „an denen er dunkel übereinstimmt“ mit dem wahren Königtum (*an he chu* 暗合處).⁴⁸⁰ Es geht ihm in solchen Äußerungen wahrscheinlich darum, aus der Perspektive eines Historikers die geschichtlichen Ereignisse stärker aus einer ihnen eigenen Logik zu erklären, sie aber nicht apriorisch einem abstrakten moralischen Standard zu unterwerfen.⁴⁸¹

Und dennoch geht Zhu Xis Vorwurf fehl, denn Lü Zuqian hat diese Unschärfe zwar in seinen verschiedenen historischen Schriften an den Tag gelegt, doch hat diese offenbar nicht seine politische Position in seiner eigenen Gegenwart beeinflusst. In einem bereits zitierten Gedicht, das Lü Zuqian im Herbst 1178 anlässlich eines Besuches Xiaozongs im Historiographenamts verfasst hat, formuliert er eine scharfe Kritik an den Lehren von „Erfolg und Nutzen“ (*gongli* 功利), wie sie mit den Namen Guan Zhong und Yan Ying 晏嬰 (ca. 580-510 v. Chr.), verknüpft waren.⁴⁸² Mit diesem Gedicht positioniert er sich mit anderen Worten eindeutig auf der Seite Zhu Xis und solcher Gelehrten, die für das politische Handeln den Bezug auf eine Wertesphäre für unverzichtbar hielten, eine pragmatische, an Ergebnissen orientierte Politik aber ablehnten. Lü Zuqian war mit anderen Worten nicht daran interessiert, Xiaozong mit seiner historischen Forschung zu einer Vergrößerung und hemmungsloseren Ausübung seiner Macht zu ermuntern – ganz im Gegenteil. Während Chen Liang die Figur des Guan Zhong explizit als ein positives Modell politischen Handelns darzustellen versuchte, um seine

seinen eigenen Werte hineinzuprojizieren (vgl. *Mengzi* 6B/7, Yang Bojun (1960), S. 287 f.; vgl. auch Pines (2002b), S. 50 ff.).

⁴⁸⁰ ZSZS 10:9a. Man beachte, dass Lü Zuqian die Brutalität des Königs explizit anspricht: er sei „gewalttätig und fern des rechten Weges“ (*qiangbao wudao* 強暴無道) gewesen.

⁴⁸¹ Man beachte, dass Lü Zuqian dennoch immer davon überzeugt gewesen ist, dass der „Weg“ in jedem Moment der menschlichen Geschichte präsent und wirksam gewesen ist: mit Bezug auf das *Zhongyong* statuiert er einmal, dass „der rechte Weg auch nicht für einen einzigen Moment verlassen werden kann“ 大抵天下之道最不可須臾離 (siehe ZSZS 10:9a, vgl. *Zhongyong*, SSZJJZ 17). Genauso wie in der Parallelstelle über den „Weg des Himmels“ (*tiandao* 天道, ZSZS 5:12b; die Verwendung des Binoms ist wahrscheinlich von *Mengzi* 7B/24, Yang Bojun (1960), S. 333, vorgegeben) kommt dem „Himmel“ m.E. hier keine eigenständige Bedeutung zu, sondern er fällt mit der Vorstellung des „Weges“ (*dao*) ineins.

⁴⁸² Siehe das Gedicht „Gonghe yuzhi qiuri xing mishusheng jinti shi“, DLLTSwenJ 1:11a f.; vgl. Xu Ruzong (2005), S. 242 f. Das Binom *gongli* wird in der konfuzianischen Tradition früh negativ konnotiert: zum ersten Mal bei Xunzi (z.B. in XZJJ 10:176). Auch bei Zhuangzi ist es negativ besetzt (siehe „Tiandi“, NHZJZS 12:248). Hoyt C. Tillman übersetzt es gewöhnlich als „utilitarian“ (Tillman (1982)).

„utilitaristische“ (Hoyt C. Tillman) Position von der Zhu Xis abzugrenzen,⁴⁸³ hat Guan Zhong für Lü Zuqian offensichtlich nur eine begrenzte Vorbildlichkeit. Zhu Xis Kritik an Chen Liangs Verständnis des Souveräns scheint damit nicht auf Lü Zuqian zuzutreffen.

3.43 Der „Himmel“ als Abschreckung?

Doch damit ist immer noch nicht die Frage beantwortet, ob Lü Zuqians diversen Erörterungen über die verschiedenen politischen Machthaber der Geschichte im Grunde nicht doch ein Begriff der souveränen Macht zugrunde liegt, der keine Beschränkung durch einen moralischen oder andersartig motivierten Diskurs mehr kennt. Der „Himmel“ hatte in jeder Hinsicht im traditionellen China eine Schlüsselfunktion als *ein Limes für die souveräne Macht* inne: immer wieder wurde die Furcht vor dem „Himmel“ herangezogen, um den Herrscher im Sinne der Abschreckung in seinem Tun Grenzen aufzuerlegen. Auch unter den Zeitgenossen Lü Zuqians war dieses Moment durchaus präsent: so forderte z.B. Tang Zhongyou von Xiaozong Furcht vor dem „Himmel“ ein (und verband dies mit einer Kritik an Wang Anshi, der diese Furcht ja für überflüssig erklärt hatte).⁴⁸⁴ Auch Lü Zuqians Freund Zhang Shi warnte Xiaozong davor, nicht den Himmel zu erzürnen und auf die moralische Lauterkeit seiner Gedanken zu achten.⁴⁸⁵ In Lü Zuqians Schriften und Kommentaren ist denn auch immer wieder die Rede von der Furcht vor dem „Himmel“, bzw. dem „Mandat des Himmels“;⁴⁸⁶ Doch fehlt bemerkenswerterweise in seinen Throneingaben jeder Hinweis darauf, dass auch er Xiaozong zu einer solchen Furcht vor

⁴⁸³ Siehe z.B. Tillman (1994), S. 26 f., Mou Zongsan (2003), S. 225 ff.

⁴⁸⁴ Zhu Ruixi (1989), S. 47.

⁴⁸⁵ Siehe Hoyt C. Tillman (1992a), S. 44.

⁴⁸⁶ In einem Brief an Chen Liang behauptet Lü Zuqian, dass „das himmlische Mandat in der Tat zu fürchten ist“ 天命果可畏 (DLLTSwaiJ 6:16a; vgl. CLJ 149). Siehe ähnliche Passagen über die Uneinsehbarkeit und Unergründlichkeit des „Himmels“ in „Menren jilu zashuo yi“, LZLSJL 9:3a, bzw. in der Exegese des *Shangshu*: „Duofang“, ZXDLS 28:316 f., „Junshi“, 26:298 f., „Luogao“, 23:266, passim. Lü Zuqian verurteilt jede bewusste Intention oder Absicht, die sich auf den „Himmel“, bzw. die transzendente Sphäre beziehen könnte, entzieht diese also vollständig der von Menschen kontrollierbaren Sphäre (siehe „Menren jilu Mengzi shuo“, LZLSJL 7:26b, vgl. *Mengzi* 4B/14). Auch im *Lunyu* und *Mengzi* wird die Furcht, bzw. der Respekt vor einer nicht ergründbaren Absicht des „Himmels“ öfters angesprochen, siehe z.B. *Lunyu* II:4, XVI:8 oder *Mengzi* 2B/13. In diesen und ähnlichen Passagen scheint der „Himmel“ noch die ältere Konnotation einer personifizierten Natur zu besitzen (vgl. Kwong-loi Shun (1997), S. 208 f.).

der Macht des „Himmels“ habe bewegen wollen. Während Lü Zuqian mit anderen Worten einer solchen Abschreckungsfunktion in der Welt des *Zuozhuan* eine faktische Wirksamkeit eingeräumt hat, hindert ihn ein bislang unbekanntes Element seines Denkens daran, auch in der Gegenwart auf diese Funktion zurückzugreifen. Verbirgt sich hinter dieser Haltung vielleicht eine bewusste Weigerung, der souveränen Macht bewusst Schranken zu setzen? Genau dies wäre ein starkes Indiz dafür, dass Lü Zuqian immer noch in einer Linie mit dem Aktivismus des Reformzeitalters, insbesondere mit Wang Anshis optimistischem Glauben an die politische Macht, stände.

In seiner Schrift „Guanzhi ce“ von 1171 gibt Lü Zuqian uns den entscheidenden Hinweis für eine Beantwortung dieser Frage. Wie wir schon gesehen haben, kritisiert er darin die historischen Persönlichkeiten Jia Yi 賈誼 (201-169 v. Chr.) und Yao Chong 姚崇 (651-721) und entwirft dann seine eigene Vorstellung von der Rolle des Kaisers. In seiner Kritik an Yao Chong widmet er sich ausführlich dessen politischer Karriere unter Kaiser Xuanzong 玄宗 (reg. 713-756) und analysiert dabei insbesondere das Verhältnis des Beamten zum „Himmel“. In einer bemerkenswerten Passage heißt es dann:

莫大於天而猶不畏焉，於一崇乎何有！自有書契，嚴畏天之說以相付者，豈以人君尊無與敵，復借天以壓之哉！競業祇懼，是乃天心之所存，而堯、舜、禹、湯、文、武所傳之大原也。

„Nichts ist größer als der Himmel – wie könnte es also ein einziger (Yao) Chong schaffen, dass (der Kaiser) ihn nicht fürchtet!? Seit es Schriftstücke gibt, sind die Lehren über die aufrichtige Furcht vor dem Himmel darin aufbewahrt: wie kann (ein Beamter wie Yao Chong) aber, wo doch der Kaiser den ehrwürdigsten Platz einnimmt und kein Gegenüber hat, diesen mithilfe (fingierter Hinweise auf einen äußeren) Himmel in Schranken zu weisen!? Sorgsam und ängstlich in Furcht verharrend: dies ist der große Ursprung, der im Herzen des Himmels genährt und von Yao und Shun, Yu, Tang, Wen und Wu überliefert worden ist.“⁴⁸⁷

Lü Zuqians Kritik an Yao Chong lässt sich so zusammenfassen: er habe in seinem Verhalten nicht den Respekt vor dem „Himmel“ zum Ausdruck gebracht, sondern durch fahrlässiges Verhalten unfähige Beamten angezogen und langfristig der Herrschaft Xuanzongs größten Schaden zugefügt. Obwohl die Macht des Kaisers absolut sei, habe Yao

⁴⁸⁷ DLLTSwenJ 5:5a.

Chong daraufhin versucht, sie mithilfe falscher Hinweise auf den „Himmel“ wieder „in Schranken zu weisen“ (wörtlich: „sie nach unten zu drücken“ *ya zhi* 壓之).

Bereits Sima Guang hatte Yao Chong in seinem *Zizhi tongjian* scharf dafür gerügt, dass er die von einem Beamten dem Kaiser Xuanzong 玄宗 (reg. 712-756) vorgelegten Omina gelobt hatte: damit habe Yao Chong nicht nur den Kaiser, sondern auch den „Himmel“ „betrogen“ (*wu* 誣).⁴⁸⁸ Doch Lü Zuqians Kritik an Yao Chong geht über Sima Guang hinaus: er verneint grundsätzlich die Möglichkeit, dass dem Kaiser von außen ein Gefühl der Furcht quasi injiziert werden könnte (und damit der Kaiser in seinem Handeln beschränkt werden), da die imperiale Macht absolut sei und grundsätzlich nicht „eingehegt“ werden könne. Und dennoch anerkennt er eine Furcht vor dem „Himmel“, die er jedoch in dem Inneren des Souveräns einschließt und die im Grunde nichts anderes ist als die Furcht des Souveräns vor der moralischen Wirklichkeit des „Himmels“ in sich selbst. Das Konzept „Herz des Himmels“ benennt bei Zhu Xi oft direkt den Geist des Kaisers,⁴⁸⁹ und auch hier ist diese Konnotation offenbar gewollt: Lü Zuqian bringt hier offenbar nichts anderes zum Ausdruck, als dass eine weitgehende Identität zwischen Kaiser und „Himmel“ besteht, die jeden Versuch einer Berufung auf einen äußeren „Himmel“ unmöglich werden lässt.⁴⁹⁰ Sollte unsere Analyse zutreffen,

⁴⁸⁸ ZZTJ 211:6704. Man beachte, dass Yao Chong an der Kompilation der „dynastischen Aufzeichnungen“ (*shilu* 實錄) der Ära Xuanzong teilnahm, in denen die Herrschaft des Kaisers durch die Dokumentierung zahlreicher günstiger Naturphänomene und Omina verherrlicht und so „the cosmological view of the imperial role at its grandest and most successful“ demonstriert werden sollte (David McMullen (1988), S. 179). Indem Lü Zuqian hier Yao Chong kritisiert, wendet er sich mit anderen Worten auch gegen die han- und tangzeitliche Vision des Kaisers als Zentrum des Kosmos!

⁴⁸⁹ Das Binom *tianxin* weist eine lange, komplexe Geschichte auf (für eine kurzen begriffsgeschichtlichen Abriss siehe Tillman (1987), S. 38 f.). Zhu Xi verwendet es z.B. in seiner Eingabe „Xinchou Yanhe zouzha yi“ aus dem Jahr 1181 (ZZWJ 13:416). Tillman zufolge bezeichnet *tianxin* bei Zhu Xi oft direkt die Psyche des Kaisers (Tillman (1987), S. 39). Man beachte auch, dass dieses Binom in unmittelbarer Nähe zu Überlegungen steht, die Zhu Xi in seiner „Erklärung der Mitmenschlichkeit“ („Renshuo“ 仁說) Anfang der Siebziger unternommen hatte: das „Herz von Himmel und Erde“ (*tiandi zhi xin* 天地之心) sei direkt im menschlichen Geist verkörpert (siehe den Anfang des „Renshuo“, ZZWJ 67:3390 ff., vgl. Liu Shuxian (1995), S. 139-193. Su Jingnan datiert die Abfassung dieses Textes auf den zehnten Monat des Jahres 1172 (Su Jingnan (2001), S. 475 f.); es gibt jedoch durchaus andere Datierungsvorschläge (siehe dazu Jin Chunfeng (1998), S. 78, Fn. 1; vgl. außerdem Kim (2000), S. 116 f.). Für weitere Verwendungsweisen des Binoms bei Lü Zuqian vgl. etwa „Taijia xia“, ZDXLSS 9:112, passim.

⁴⁹⁰ Frappierend ist diese Passage zudem deshalb, weil das Konzept des „großen Ursprungs“ (*dayuan*) offenbar Zhu Xis Konzept des *daotong* 道統 vorwegnimmt. Zhu Xi hat diese Vorstellung einer Überlieferungskette zwischen mythischen Kaisern und den Herrschern der Gegenwart in seinem Siegelmemorandum von 1162 schon einmal vor-

dann versucht Lü Zuqian hier, die Wirklichkeit des Kaisers (seine Macht, sein Amt) ganz der Logik des *Daoxue*-Diskurses über die Selbstkultivierung (*jingye zhiju* 兢業祗懼) unterzuordnen. Dies ist ein äußerst bemerkenswerter Befund, der uns gleich zu der nächsten Frage weiterleitet: was genau bedeutet diese Einheit zwischen menschlichem Herrscher und dem „Himmel“?

3.44 Der „Himmel“ als psychische Wirklichkeit

Die Idee, dass der Herrscher selbst, bzw. seine Psyche mit dem „Himmel“ identisch ist, frappiert auf den ersten Blick. Doch liegt sie *in nucleo* bereits in der Vorstellung des *Buchs der Urkunden* vor, dass ein Herrscher seine „sittliche Kraft“ (*de* 德) in seinem Inneren pflegen muss, um das „Mandat des Himmels“ zu bewahren.⁴⁹¹ Für die *Daoxue*-Gemeinschaft wird jedoch eine andere Quelle des chinesischen Denkens entscheidend: der Text des *Mengzi*. In den beiden „Jinxin“ 盡心 - Kapiteln wird dort eine enge Verbindung zwischen dem menschlichen „Herz-Geist“ und dem „Himmel“ hergestellt; so heißt es in dem *locus classicus Mengzi* 7A/1: „Wer seinem Herzen auf den Grund kommt, der erkennt sein eigentliches Wesen. Erkenntnis dieses eigentlichen Wesens ist Erkenntnis des Himmels.“ 盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。⁴⁹² Anders gesagt: der „Himmel“ ist keine transzendente oder natürliche Macht mehr, sondern eine ethische Norm im Inneren des Menschen.⁴⁹³ Der „Herz-Geist“ gewinnt in der Songdynastie eine einzigartige Bedeutung und rückt ins Zentrum des philosophischen Diskurses; durch eine adäquate Selbstkultivierungstechnik sei es möglich, diesen ursprünglich beschränkten „Herz-Geist“ so auszuweiten, bis er schließlich alle Phänomene der Welt in sich aufnehmen könne – in diesem Sinne hat Zhang Zai in seinem Werk *Rechtes Auflichten* (*Zhengmeng* 正蒙) einen Gedanken Mengzis weiterentwickelt.⁴⁹⁴ Dieser „Herz-Geist“ schließt

getragen, dann aber erst in den Achtziger Jahren genauer entwickelt (vgl. Zhu Xis „Renwu yingzhao fengshi,“ insbesondere ZZWJ 11:346 f.; vgl. Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 40 f.).

⁴⁹¹ Siehe etwa Schwartz (1985), S. 76 f.

⁴⁹² *Mengzi* 7A/1, Yang Bojun (1960), S. 301, vgl. Kwong-loi Shun (1997), S. 78 ff. Meine Übersetzung lehnt sich an die Richard Wilhelms an, der jedoch *zhi tian* 知天 als „Gotteserkenntnis“ verstehen möchte (Wilhelm (1994a), S. 184; vgl. auch Lau (1970), S. 182).

⁴⁹³ Diese sehr vereinfachte Darstellung stützt sich auf Kwong-loi Shun (1997), S. 207-210.

⁴⁹⁴ Hier ist insbesondere *Mengzi* 7A/4 von entscheidender Bedeutung: „Alles ist in uns

selbstverständlich auch den „Himmel“ ein: nichts ist außerhalb des Ichs, und das heißt: alles ist im „Himmel“ eingeschlossen. Eine solche Überzeugung darf nicht vorschnell mit den Idealismen europäischer Konvenienz zusammengeworfen werden: es geht weder um die formale Struktur des Wahrnehmungsaktes, noch um die Frage nach der Existenz extra-mentaler Begebenheiten (wie etwa beim Bischof Berkeley mit seinem Lehrsatz *esse est percipi*): nie wird grundsätzlich in Zweifel gezogen, ob der eigene Vater tatsächlich vor mir steht, oder ob es sich nur um eine Illusion handelt. Und dennoch greift das Subjekt zweifellos in ähnlicher Weise wie beim Bischof Berkeley radikal auf die Außenwelt aus, ist von ihr durchdrungen und entwirft sie – am deutlichsten wird dies sicher bei einem Gelehrten wie Lu Jiuyuan.⁴⁹⁵ Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum der „Himmel“ bei den verschiedensten Gelehrten als eine Manifestation des „Herz-Geistes“ angesehen werden konnte: in diesem Sinne erklärte Zhu Xi einmal vor seinen Schülern, dass es unsinnig sei, den „Himmel“ anzubeten oder ihm Weihrauch zu stiften, da „der Himmel nur in mir ist“ (*tian zhi zai wo* 天只在我).⁴⁹⁶ Die traditionelle Vorstellung, dass der Kaiser der „Sohn des Himmels“ sei, musste vor dem Hintergrund dieser Lehre wie von selbst eine neue philosophische Bestätigung erfahren: der Kaiser, als ein Mensch unter anderen, zugleich aber auch als der bevorzugte Mensch, der im Zentrum der Ordnung stand, trug diesen „Himmel“ genauso in seinem Geist wie alle anderen Menschen.

Lü Zuqian hat diese idealistische Fassung des „Himmels“ insbesondere in der Frühphase seines Denkens sehr weit entwickelt. Im *Donglai boyi* schreibt er: „Der Himmel ist dasjenige, aus dem der Mensch nicht heraustreten kann.“ (*tian zhe, ren zhi suo bu neng wai ye* 天者，人之所不能外也).⁴⁹⁷ Der „Himmel“ ist anders gesagt eine Wirklichkeit, die alles umfasst – und damit ist er kaum noch zu unterscheiden von abstrakteren Konzepten wie dem „Weg“ (*dao*) oder den „Wesenszusammenhängen“ (*li*). In den vorangegangenen Abschnitten

selbst vorhanden. Wenn wir in uns gehen und sind wahrhaftig: das ist die höchste Freude.“ 萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。(Yang Bojun (1960), S. 302, vgl. Wilhelm (1994a), S. 184; vgl. Kwong-loi Shun (1997), S. 163; zu Zhang Zai siehe Kasoff (1984), S. 93 ff., und Michael Friedrich, et al. (1996)). Feng Yu-lan spricht von einer „Tendenz zum Mystizismus“ (*shenmizhuyi zhi qingxiang* 神秘主義之傾向) bei Mengzi, bzw. bei Zhang Zai (Feng Youlan (2000), Band 2, S. 235).

⁴⁹⁵ Zu Lu Jiuyuan siehe ausführlich Foster (1997).

⁴⁹⁶ ZZYL 90:2201 f.; vgl. Tillman (1987), S. 37.

⁴⁹⁷ „Lu ji er bu hai“, DLBY 12:123.

hatten wir gesehen, dass Lü Zuqian auf der Vorrangigkeit der menschlichen Sphäre besteht und diese weitgehend aus der natürlichen („himmlischen“) Sphäre ausgliedert; doch dies ist nur eine Seite seiner Reflexion über den „Himmel“: die andere Seite ist, dass er immer wieder insistiert, wie der „Himmel“ im menschlichen Tun und Wollen selbst manifest wird. Im *Donglai boyi* schreibt er einmal:

人言之發，即天理之發也；人心之悔，即天意之悔也；人事之修，即天道之修也。無動非天，而反謂無預於天，可不爲大哀耶？

„Das Manifestwerden menschlicher Worte ist nichts anderes als das Manifestwerden der himmlischen Ordnung; die Reue des Menschen ist nichts anderes als die Reue, die (in den) Gedanken des Himmels (liegt). Die Kultivierung der menschlichen Angelegenheiten ist die Kultivierung des himmlischen Weges. Es gibt kein Tun (keine Bewegung?), das nicht mit dem Himmel verknüpft wäre – und trotzdem (wie einige historische Akteure im *Zuozhuan*) anzunehmen, dass nichts mit dem Himmel zu tun habe: muss (eine solche Annahme) nicht (die Menschen) zu großer Trauer veranlassen?!“⁴⁹⁸

Der „Himmel“ drückt sich also in der menschlichen Sprache und in den menschlichen Affekten aus – er lässt sich nur *in* der menschlichen Sphäre vernehmen, nicht aber *jenseits* von ihr (die Wahl der Konjunktion *ji* 即 unterstreicht die sehr weitgehende Identität der beiden Sphären). Ja, mitunter geht Lü Zuqian so weit zu behaupten, dass der „Himmel“ durch die menschlichen Beziehungen selbst verkörpert wird. In diesem Sinn kann Lü Zuqian in seinem methodologischen Vorwort zum *Zuoshi zhuan shuo* behaupten, dass die „himmlische Ordnung“ (*tianli* 天理) in der Beziehung zwischen dem Grenzwächter Ying Kaoshu 穎考叔 und seiner Mutter vorliege.⁴⁹⁹ Der „Himmel“ ist hier „inkarniert“ in den natürlichen Beziehungen zwischen den Menschen, wie der Beziehung zwischen Mutter und Sohn, Bruder und Bruder, usw.⁵⁰⁰ Da der „Himmel“ aber auf

⁴⁹⁸ „Lu ji er bu hai“, DLBY 12:124. Es komme darauf an, schreibt Lü Zuqian an derselben Stelle, anstelle der „äußerlich sichtbaren Merkmale“ (*xing* 形) des Himmels seine „geistige Essenz“ (*jing* 精) zu interpretieren. Dass der „Himmel“ keine einfach (moralisch) entzifferbare Sprache spricht, unterstreicht eine Passage über die Dürreperioden unter dem moralisch integren Herrscher Tang 湯 der Shang-Dynastie (DLBY 12:123 f.).

⁴⁹⁹ ZSZZ „shoujuan“ 3a. Ying Kaoshu hatte bei einem Mahl mit dem Fürsten Zheng Bo 鄭伯 ein Stück Fleisch für seine Mutter zur Seite gelegt, was diesen so sehr bewegte, dass er wieder Kontakt zu seiner eigenen, von ihm zuvor verbannten Mutter aufnahm (*Zuozhuan*, Yingong 1.4, Yang Bojun (1981), S. 14 f.).

⁵⁰⁰ An anderer Stelle sieht Lü Zuqian diese Beziehung zwischen der natürlichen und der menschlichen Sphäre weniger eng, So entwirft er diese Beziehung öfters auch als eine der

diese Weise universell anzutreffen ist, kann die „himmlische Ordnung“ (*tianli*) nicht untergehen: sie dauert ewig fort, sie kann jedoch zeitweilig (und zwar durch menschliches Handeln!) verdunkelt werden. Wenn ein Herrscher sich an seiner Untertanen vergeht oder seine moralische Integrität verliert, dann zeigt sich dies nicht mehr an Naturphänomenen, die den baldigen Fall dieses Herrschers ankündeten, sondern im „Herz-Geist“ der Bevölkerung: die „Ursache für (seinen) Untergang“ (*huoduan* 禍端) liege im Gram der Menschen, die sich gegen ihn erheben und auf diese Weise die Existenz einer „himmlischen Ordnung“ beweisen.⁵⁰¹

Wenn der „Himmel“ jedoch auf diese Weise *internalisiert* und zugleich *universalisiert* wird, liegt der Schluss nahe, dass er in der Psyche des Herrschers in der gleichen Weise anwesend ist wie in allen anderen Menschen. Doch gleichzeitig steht außer Frage, dass der Herrscher einer eigenen Sphäre angehört, die sich von der der Gentry grundlegend unterscheidet: dies wird an keinem Konzept so klar wie an dem des „himmlischen Mandates“ (*tianming* 天命).

Dieses Konzept ist eins der enigmatischsten der chinesischen Geistesgeschichte (und dürfte sich auch schon für Lü Zuqian und seine Zeitgenossen als solches dargestellt haben). Es ist sozusagen das dunkle Kraftzentrum, in dem sich politische Legitimität in China bildet. Bereits im *Buch der Urkunden* nimmt es einen prominenten Platz ein.⁵⁰² Im hanzeitlichen Modell der Souveränität hat das „himmlische Mandat“, wie wir schon gesehen haben, dann eine Schlüsselrolle inne. Doch für die *Daoxue*-Tradition sollte eine andere Entwicklung ausschlaggebend werden:

Treuhänderschaft, bzw. Vertretung: der Souverän ordnet als Treuhänder des „Himmels“ (Lü verwendet wieder das Verb „anvertrauen“ *ji* 寄) die Ordnung der „Ränge und sozialen Unterschiede“ (*mingfen* 名分), ohne dass ihm diese vollständig übereignet würde („Wang ci Guo gong Jin hou yuma“, DLBY 7:65). Auch in einer von Schülern aufgezeichneten Bemerkung äußert er sich in einem ähnlichen Sinne über Kaiser Yangdi 煬帝 der Sui-Dynastie (reg. 605-617): der „Himmel“ lasse die Strafen und Belohnungen „treuhändisch“ (*ji zhi* 寄之) von diesem durchführen, der Kaiser könne „sich“ deshalb nicht „für die alleinige Macht halten“ (*zi zhuan* 自專) (siehe „Menren jilu shishuo“, LZLSJL 8:11b f.). In einem Text Chen Liangs findet sich dasselbe Motiv (CLJ 10:103; vgl. Tillmann (1994), S. 33). Dennoch kommt dieses Motiv der Treuhänderschaft an Bedeutung keinesfalls dem der Identität gleich.

⁵⁰¹ Mit dieser Analyse fasse ich Lü Zuqians Argument anlässlich des Todes von König Ling von Chu 楚靈王 (?-607 v.Chr.) zusammen (ZSZS 11:5b).

⁵⁰² Der „Himmel“, so die Vorstellung dort, verleihe dem menschlichen Herrscher ein „Mandat“, das ihn erst zur Regierung bevollmächtige; genauso könne ihm dieses „Mandat“ aber auch wieder entzogen werden, wenn seine Herrschaft nicht seine moralische Integrität (seine „sittliche Kraft“ *de* 德) beweise (cf. Creel (1970), S. 81-100, Kwong-loi Shun (1997), S. 15 ff.).

nachdem zuerst im Text des *Mengzi* das Konzept des „Mandats“ (*ming* 命) als einer ursprünglichen Natur des Menschen dem des „Wesens“ (*xing* 性) und des „Himmels“ (*tian* 天) angenähert wird,⁵⁰³ erweitert der wahrscheinlich hanzeitliche Text des *Zhongyong* die Reichweite des Konzepts „Mandat des Himmels“ und verlagert es unmittelbar in die menschliche Psyche, ohne dass diese auf den Souverän beschränkt bliebe: es bezeichnet eine innate Anlage aller Menschen (und hat damit vordergründig die politische Sphäre verlassen).⁵⁰⁴

In der Songdynastie soll sich aus der Lektüre der beiden Texte *Mengzi* und *Zhongyong* eine neue Begriffskonstellation ergeben. Das Konzept *tianming* bezeichnet bei den Cheng-Brüdern immer wieder ein „vom Himmel allen Menschen verliehenes Wesen“, welches das ethische Potential des Individuums verkörpert, zugleich aber auch mit dem „Wesen“ der Natur ineinsfällt: der Mensch ist Teil des Kosmos und ist von ihm vollständig durchdrungen. Auf diese Weise wird das menzianische Konzept des „Mandates“ (*ming* 命) vollständig in eine Theorie des „(menschlichen) Wesens“ (*xing* 性) eingegliedert.⁵⁰⁵ Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum Hu Hong in seinem Werk *Kenntnis der Lehren* (*Zhiyan* 知言) insistiert, dass der Weise darum wisse, „dass das Mandat des Himmels am eigenen Körper kultiviert

⁵⁰³ Siehe Robert Eno (1990), S. 99-130, insbesondere 106 ff., 120 ff. Das Binom *tianming* selbst tritt im *Mengzi* nicht auf, doch ist es indirekt präsent in Passagen über die Funktion des „Himmels“ in der Transition der Herrschaft (z.B. 2A/7, 2B/13, etc.). Für das Konzept *ming* siehe z.B. *Mengzi* 5A/6, 7A/1, 7A/2, vgl. Kwong-Loi Shun (1997), S. 79 ff.

⁵⁰⁴ Siehe die Anfangsworte des *Zhongyong*, in denen *tianming* und *xing* adäquiert werden (SSZJJZ 17). Vgl. auch Loewe (1999), S. 778.

⁵⁰⁵ Eine Passage Cheng Yis, die im *Jinsi lu* zitiert wird, zeigt diese Identifikation: der Kaiser Shun brauche (und könne auch) nicht auf das Reich einzuwirken in seiner Herrschaft, denn in seiner Verkörperung des Weges (*dao*) und des „himmlischen Mandates/der vom Himmel verliehenen innaten Natur“ ist dieses als Ganzes gegeben, ohne Vermehrung oder Verminderung durch eine äußere Macht erleiden zu können (siehe *Jinsi lu* I:21); es handelt sich hier auch um das einzige Auftreten des Binoms in dieser Anthologie (vgl. Pan Fu'en (1988), S. 331 ff., insbesondere 334 ff., 340 f., und Peter Bol (1992), S. 311-316). Für Zhu Xis spekulativen Begriff des *tianming* siehe z.B. Chen Lai (2000), S. 194-208. Die deutsche Übersetzung als „Wesen“ ist nur tentativ; da es keine klare dualistische Grenzziehung zwischen Innen und Außen (Subjekt und Objekt) gibt, umfasst *xing* auch Bestandteile der äußeren Natur (A.C. Graham übersetzt es als „Nature“, siehe Graham (1958), S. 44). A.C. Graham schreibt: „The great innovation of the Ch'êngs, as we have seen, is the elevation of principle to the place formerly occupied by heaven; and this involves treating 'heaven' and its 'decree', as well as the 'Way', as merely names for different aspects of principle.“ (Graham (1958), S. 23). Die Konzepte *ming*, *xing* und *li* werden anders gesagt hochgradig ineinander verschränkt, was die kritische Rekonstruktion ungemein erschwert (vgl. auch die Bemerkungen Mou Zongsans über Hu Hong's Theorie des „Wesens“, Mou Zongsan (1968-69), Bd. 2, S. 446 ff.).

wird“ (*shengren zhi tianming cun yu shen zhe* 聖人，知天命存於身者);⁵⁰⁶ und es wird klar, warum Zhu Xi bei seinen verschiedenen Versuchen, den Begriff des „(menschlichen) Wesens“ genauer zu fassen, beständig um die Texte des *Mengzi* und *Zhongyong* kreist.⁵⁰⁷

In welchem Maße Lü Zuqian den Cheng-Brüdern verpflichtet ist, zeigt sich immer wieder deutlich. Genauso wie Zhu Xi trennt auch er nicht die *politische* (als „Mandat des Himmels“) von der *spekulativen* Bedeutung (als „dem Menschen vom Himmel verliehenes Wesen“), sondern amalgamiert beide. In seinem Kommentar zum *Buch der Urkunden* wird dieses *quid pro quo* immer wieder deutlich. So schreibt er dort einmal: „Das himmlische Mandat ist die höchste Unparteilichkeit; ergreift man es, dann dauert es fort, lässt man es aber los, so vergeht es.“ (*tianming zhigong, cao ze cun, she ze wang* 天命至公，操則存、舍則亡) – damit beschreibt er die zhouzeitliche Garantie politischer Legitimität mit den Worten Mengzis über die menschliche Natur.⁵⁰⁸ Das „himmlische Mandat“ sei unergründlich „wie ein gefahrvoller tiefer Schlund“ (*ruo juan shen yuanzhe* 若隕深淵者), deshalb fürchteten es die Herrscher, heißt es zu einer anderen Passage; wenn der Einzelne seinen eigenen „Herz-Geist“ prüfe („an der Stelle zwischen Ergreifen und Loslassen“ *wu xin cao she zhi ji* 吾心操舍之際), werde er diese Wahrheit leicht einsehen⁵⁰⁹ – derart wird die politische Legitimitätsfrage nicht nur vollständig mit dem Selbstkultivierungsdiskurs der *Daoxue*-Gemeinschaft identifiziert, sondern zudem *universalisiert*: nicht nur die Zhou-Könige erfahren die Wirklichkeit dieses „Mandats“ in ihrem Inneren, sondern jeder Einzelne in der songzeitlichen Gegenwart, der bereit ist, sich den Anforderungen der Selbstkultivierung zu stellen.

Eine besondere Bedeutung kommt Lü Zuqian zufolge im *Buch der Urkunden* dem Abschnitt „Ohne Muße“ („Wu yi“ 無逸) zu, das dieser „der Text über den Ursprung der Ordnung“ (*zhiyuan zhi shu* 治源之書) sei: in ihm werden die Orientierungsmarken des spirituellen Prozesses benannt, in dessen Verlauf sich der Herrscher das „himmlische

⁵⁰⁶ ZY „Yinyang“, S. 9.

⁵⁰⁷ Siehe Zhang Liwen (2001), S. 106 f., Chen Lai (2000), S. 194-208.

⁵⁰⁸ „Duofang“, ZDXLSS 28:316 f. Die Formel *cao ze cun, she ze wang* stammt aus *Mengzi* 6A/8, in dem die ursprüngliche Natur des Menschen verhandelt wird (vgl. Yang Bojun (1960), S. 263).

⁵⁰⁹ „Junshi“, ZDXLSS 26:299. Die Zeichen *cao she* dürften wieder auf *Mengzi* 6A/8 verweisen. Lü Zuqian benutzt hier die Wendung „mein Herz-Geist“ (*wu xin* 吾心) und unterstreicht damit, dass es sich um den Geist jedes Einzelnen handelt, nicht aber exklusiv um den Geist der Zhou-Könige.

Mandat“ sichert.⁵¹⁰ In diesem Abschnitt paraphrasiert Lü Zuqian einmal die Wendung *tianming zidu* 天命自度 – im ursprünglichen Kontext wahrscheinlich zu übersetzen als: „(König Zhongzong 中宗, d.i. Taiwu 太戊 der Shang-Dynastie) kannte den Befehl des Himmels“ – folgendermaßen:

... 天宗常以天明自律也。維天之命存於心，流行於天下，著見於祲象。內體道心之微，外觀天下之公，仰因祲象之示，參驗省察，不違其則。所謂以天命自律也。

„... Zhongzong legte sich beständig mithilfe des Mandates des Himmels selbst Beschränkungen auf. (Dies heißt aber:) Das Mandat des Himmels ist im Herz-Geist (des Souveräns) aufbewahrt und wird (dort) kultiviert, es kreist (daraufhin) in der ganzen Welt und wird sichtbar in der Wolkenhalo um die Sonne (in den Naturerscheinungen?); im Inneren (muss es darum gehen), die Feinheit des *Dao*-Geistes zu erfahren, im Äußeren aber den Geist des Allgemeinen in der Welt zu erschauen; (der Souverän) befolgt die Hinweise der Wolkenhalo um die Sonne und untersucht in der Introspektion sein Inneres, ohne dessen Regeln zu verletzen. Dies heißt ‚sich mit dem Befehl des Himmels selbst Beschränkungen auferlegen‘.“⁵¹¹

Mindestens drei Einsichten lassen sich aus dieser Passage entnehmen: (1) Lü Zuqian siedelt das „Mandat des Himmels“ in der psychischen Wirklichkeit des Souveräns an; (2) durch einen Prozess der Selbstkultivierung ist der Souverän in der Lage, dieses „Mandat“ aus seinem Inneren in die äußere Welt zu projizieren, es in ihr Gestalt annehmen zu lassen; (3) eine Beschränkung der souveränen Macht ist nur aus dem Inneren des Souveräns selbst zu initiieren, sie kann nicht von außen erfolgen.⁵¹² An verschiedenen Stellen finden sich identische

⁵¹⁰ ZXDLS 25:287. Das Kapitel „Wuyi“ enthält die Ermahnungen des Zhougong 周公, der den zukünftigen Thronhabern des Herrscherhauses von Zhou ins Gewissen redet und zu diesem Zweck die mustergültige Herrschaft vergangener Souveräne preist. Lü Zuqian analysiert in seinem Kommentar die Merkmale des königlichen Geistes: (1) er „konzentriert sich auf die Stille“ (*zhu jing* 主靜), pflege also ein quietistisches Leben im Sinne Zhou Dunyis, (2) er „stärkt sich selbst“ (*ziji* 自彊), (3) er „spannt sich in der Nahrung (des Geistes) an“ (*caocun* 操存), so dass sowohl Qi, als auch Blut harmonisch kreisen, und (4) er widme sich der „inneren Sammlung“ (*shoulian* 收斂) (ZXDLS 25:289).

⁵¹¹ „Wuyi“, ZXDLS 25:289. Das Binom *jinxiang* stammt aus dem *Zhouli*, „Chunguan zongbo“, ZL 3.60/47/10. Auch wenn *jinxiang* hier ein vordergründig äußeres Naturphänomen bezeichnet, ist aus dem Zusammenhang klar, dass Lü Zuqian hier den ganzen Kosmos als Erscheinung des „Herz-Geistes“ betrachtet.

⁵¹² Man beachte, dass Lü Zuqian hier auch das Binom *daoxin* bemüht, das ja bekanntlich bei Zhu Xi eine herausragende Bedeutung erlangen soll (siehe Liu Shuxian (1995), S. 235 ff., vgl. auch Tillman (1987), S. 42). Übrigens wird dieser Terminus schon bei Su Dongpo wichtig (siehe Hervouet (1978), S. 17 f.).

Überlegungen.⁵¹³

Bedauerlicherweise ist sowohl Lü Zuqians Exegese des *Mengzi*, als auch die des *Zhongyong* Fragment geblieben.⁵¹⁴ Die bisherige Analyse zeigt jedoch klar auf, welchen entscheidenden Stellenwert diese beiden Texte für ihn hatten und in welchem Maße die Idee eines internalisierten „himmlischen Mandates“ sein Denken bestimmt hat.⁵¹⁵ Das „himmlische Mandat“ ist ursprünglich im Geist des Souveräns präsent, der danach streben muss, es durch einen Prozess der Selbstkultivierung auf die ganze äußere Welt auszuweiten.⁵¹⁶ Alle Menschen besitzen zwar in gleicher Weise dieses „himmlische Mandat“: aber dem Souverän kommt offensichtlich eine Sonderstellung zu, die jedoch m.E. niemals direkt von Lü Zuqian reflektiert wird.

Das Ergebnis dieser Internalisierung hat er erstaunlicherweise schon früh und zwar in seinem *Donglai boyi* benannt: die politische und die natürliche („himmlische“) Sphäre fallen ineins, sie sind nicht mehr strikt voneinander zu trennen. Mythische Herrscher wie Yao oder Shun realisierten diese Identität vollgültig, sie waren imstande, alle Naturphänomene an ihrem eigenen Leib wahrzunehmen; deshalb benötigten sie keine astronomischen Instrumente mehr zur Messung der Naturphänomene, denn der einzige Maßstab lag in ihnen selbst.⁵¹⁷ Da

⁵¹³ Besonders hervorgehoben zu werden verdient eine Passage aus dem *Zuozhuan*-Kontext: in einer berühmten Rede entwickelt Herzog Kang von Liu 劉康公 im Jahr 578 v.Chr. sein Verständnis des „Mandates“ (*ming*). Lü Zuqian hebt hervor, dass diese Lehre aus Werken wie dem *Zhongyong*, *Yijing* und *Shijing* stamme und den Ursprung der Daoxue-Tradition darstelle (siehe „Chengzi shou zuo yu she, bu jing“, ZSZS 6:12a). Sodann entwickelt er sein Konzept des „Mandates“, das ihm zufolge beständig in der Welt „kreise“ (*liuxing* 流行), solange es dem Prozess der Kultivierung ausgesetzt sei. An dieser Passage überschneidet sich interessanterweise das psychologische Vokabular („egoistische Intentionen“ *siyi* 私意, „menschliche Begierden“ *renyu* 人欲) mit Vorstellungen über die Natur des Kosmos (so bezieht sich Lü Zuqian hier auf eine Lehre des „Wirkstoffes“ (*qi* 氣), siehe ZSZS 6:11b f.; vgl. Pines (2002b), S. 96 f.). Vgl. auch die verwandten Ausführungen im *Zuoshi zhuan xushuo* (ZSZXS 8:10b).

⁵¹⁴ In seinem Text „Zhongyong jijie zhiyi“ (DLLTSbieJ 16:2b-3b) bietet er einige kritische Glossen zu Begriffen des Hauptstroms der *Daoxue*-Tradition an, entwickelt jedoch keine kohärente Exegese. Die Vorlesungsmitschriften seiner Schüler zum *Mengzi* sind relativ umfangreich, doch war offenbar zu Lüs Lebzeit keine Publikation geplant (siehe „Menren jilu Mengzi shuo“, LZLSJL juan 7).

⁵¹⁵ Darin unterscheidet er sich von Chen Liang, der dem *Zhongyong* (und dem *Daxue*) nur eine sekundäre Rolle zuwies (He Jun (2004), S. 215 f.).

⁵¹⁶ Lü Zuqians Überlegungen ähneln denen Zhu Xis grundsätzlich: dieser begründet die Legitimität des Souveräns unter Rückgriff auf die „himmlische Ordnung“ (*tianli*) oder auf das „himmlische Mandat/das vom Himmel verliehene Wesen“ (siehe Zhang Liwen (2000), S. 106 f.). Beide Konzepte werden selten strikt getrennt; viel spricht dafür, dass Zhu Xi sie letztendlich als identisch angesehen hat (Zeng Chunhai (1997), S. 1026 f.).

⁵¹⁷ Siehe „Shalu beng“, DLBY 11:110 ff. Lü stützt seine Argumentation mit einem Hin-

Yao und Shun direkte Metaphern für die politische Macht sind, ist die Bedeutung dieser Aussage klar: hier wird das „cosmic feeling“ – die Vereinigung des Subjekts mit dem Kosmos, das in der *Daoxue*-Tradition von so großer Bedeutung ist – vollständig auf den Souverän projiziert: dieser wird damit zum Zentrum der Natur, die mit ihm vollständig verschmilzt. Die Sprache der Selbstkultivierung kreist um den „Herz-Geist“, also um das Subjekt, den Einzelnen. Indem aber Lü Zuqian den Selbstkultivierungsdiskurs auf die Person des Souveräns projiziert, eignet dieser sich die Idee der Ausweitung des Subjekts an und genau in diesem Moment wird die Idee seiner Beschränkung durch eine äußere Grenzziehung sinnlos. Der Souverän kann, wenn überhaupt, nur sich selbst Schranken auferlegen.

Lü Zuqians Denken kennt nicht nur einen sehr aktivistischen Begriff des menschlichen Handelns, sondern darüber hinaus nimmt auch die Figur des Weisen bei ihm alle Züge eines omnipotenten Akteurs an.⁵¹⁸ Beide Elemente dürften sein Verständnis des Souveräns nachhaltig beeinflusst haben und die Idee einer Beschränkung der imperialen Macht

weis auf Zhang Zais Vision eines „cosmic feeling“, wie es insbesondere in der „Westinschrift“ entwickelt wird („Alle Wesen zwischen Himmel und Erde sind mein Leib.“ (*tiandi wanwu jie wu ti ye* 天地萬物皆吾體也), hieß es dort, cf. ZZJ, S. 62 f. vgl. *Jinsi lu* II:89). Lü Zuqian verstärkt diese Argumentation außerdem mit einem Hinweis auf Mengzis *locus classicus* „von einem Körper und einem Strom“ (*tongti tongliu* 同體同流, DLBY 11:111, vgl. *Mengzi* 7A/13, Yang Bojun (1960), S. 305 f.). Die unmittelbar politische Reichweite dieser Analyse wird deutlich aus den vorangegangenen Überlegungen Lüs, in denen er über die politische Funktion des „Himmels“ als Mittel zur Beschränkung souveräner Macht analysiert. – Der Gedanke, dass die Macht des Kaisers grundsätzlich nicht von außen „beschränkt“ (*caizhi* 裁制) werden könne, wird auch in der *Yijing*-Exegese formuliert („Menren jilu Yishuo“, LZLSJL 1:25b).

⁵¹⁸ So schreibt er, dass, während zur Lebzeit Kongzis das „Mandat des Himmels“ zugunsten der Zhou-Könige noch unverändert gegolten habe, es zur Zeit Mengzis bereits verändert und keine Stabilisierung – keine Reform, kein „Ordnen“ (*zhengdun* 整頓) – des Herrscherhauses mehr zu erwarten gewesen sei – auf diese Weise entkräftet er mit anderen Worten den Vorwurf Sima Guangs, Mengzi habe sich dem Zhou-Haus gegenüber illoyal verhalten (ZSZS 17:1b f.). Ein anderes Mal macht er sogar das „Mandat des Himmels“ selbst zum direkten Objekt der Verbes „ordnen“ (*zhengdun*) – und evoziert damit zweifellos den aktivistischen Geist der Epoche Wang Anshis (ZYZS 17:2a). Dass sich dahinter immer noch der Einfluss Wang Anshis verbirgt, ist zu vermuten; dies dürfte jedoch schwerlich zu erhärten sein. Es ist zu vermuten, dass dieses Modell des Herrscher als Weiser in der Tat auf Wang Anshi zurückweist. Yang Shi kritisierte Wang Anshi für ein zu aktivistisches Konzept eines allmächtigen Weisen (siehe Ren Feng (2005), S. 205). Bei Lü Zuqian tritt der Weise allmächtig und unbegrenzt auf insbesondere im *Donglai boyi* und in den Vorlesungsmitschriften zum *Yijing*. Es stünde zu untersuchen, inwiefern sich seine Vorstellung des „Weisen“ von Zhu Xi und anderen, eher moralisch ausgerichteten Gelehrten unterscheidet (zum Problem des „Weisen“ in der *Daoxue*-Tradition vgl. einen Aufsatz von Azuma Jūji 吾妻重二, „*Daoxue de shengren guan ji qi lishi tese*“ 道學的聖人觀及其歷史特色, in: Zhu Jieren (2001), S. 143 ff.).

durch äußere Mächte für lange Zeit als nicht notwendig erscheinen lassen. Da keine äußeren Phänomene mehr den Besitz des „himmlischen Mandats“ anzeigen können, fällt es ganz der Psyche des Souveräns anheim und wird damit Teil seiner notwendigerweise privaten Erfahrung – mit anderen Worten: es wird *esoterisch*. Eine gravierende Konsequenz ist, dass damit auch nicht mehr die Möglichkeit gegeben ist, von außen (von einem Hofbeamten) einen *cordon sanitaire* zu markieren. Doch Lü Zuqians Denken hat sich weiter entwickelt: während er im *Donglai boyi* die Idee einer Beschränkung verworfen hatte, sieht er spätestens im Jahr 1177 die Notwendigkeit, die Macht Xiaozongs „einzuhegen“. In seiner Throneingabe in diesem Jahr formuliert er eine scharfe Kritik von dessen autokratischer Macht. Dass er in dieser Throneingabe jedoch auf jeden Hinweis auf die herrscherliche Selbstkultivierung verzichtet hat, ist höchst bemerkenswert: offensichtlich traute er den Lehren der Cheng-Brüder über die moralische Vervollkommnung des Einzelnen nicht zu, die imperiale Macht wirkungsvoll zu beschränken.

3.5 Die Selbstkultivierung des Souveräns

Die Idee, dass der Geist des Souveräns der Ausgangspunkt der politischen Ordnung ist, scheint frappierend nur auf den ersten Blick: tatsächlich lassen sie durchaus Analogien in der europäischen Geistesgeschichte antreffen, etwa in den mittelalterlichen Lehren über einen Raum der reinen Souveränität („*gubernaculum*“), der mit dem gewöhnlichen Recht nicht angemessen umschrieben werden könne, ein Raum, in dem der Herrscher sich unter Beistand Gottes in die mystische Praxis der Macht einübt und die *arcana imperii* (die Geheimnisse der Macht, einschließlich der Wandelbarkeit der Zeitläufe, der Jahreszeiten und menschlichen Leidenschaften) entziffert.⁵¹⁹ Dennoch dürfte diese Wahrnehmung des herrscherlichen Geistes im chinesischen politischen Denken eine viel akutere Bedeutung gehabt haben. Insbesondere der Text

⁵¹⁹ Siehe J.G.A. Pocock (1975), S. 27 f. Die *arcana imperii* sind durchaus zu unterscheiden von der späteren Idee der „Staatsräson“ („*Ragion di Stato*“), die ja nichts anderes umschreibt als die Beseitigung der Limitierungen, die das klassische Naturrecht im Zuge des politischen Aristotelismus dem Souverän auferlegt hatte, damit also eine Form der Autonomisierung der politischen Sphäre markiert (vgl. Joachim Ritter (1998), Bd. 10, S. 66 ff.).

des *Mengzi* hat die entscheidenden Vorgaben für die songzeitliche Reflexion gemacht, indem er den Minister dazu verpflichtet hat, moralisch auf den Geist seines Fürsten einzuwirken, und darüber hinaus in dieser moralischen Überzeugungsarbeit den Ursprung einer idealen Ordnung gesehen hat.⁵²⁰

In der Songdynastie erfährt nicht nur der Text des *Mengzi* eine ungeahnte Aufwertung; auch die innere Dimension des Menschen und insbesondere des Kaisers erhält eine neue Relevanz.⁵²¹ In der *Daoxue*-Gemeinschaft vollzieht sich diese Entwicklung mit besonderer Dynamik: so scheint in den tagespolitischen Interventionen der Cheng-Brüder immer wieder die Überzeugung auf, dass der Schlüssel für die Neuordnung des Reiches in der Selbstkultivierung des Souveräns liege: sein Geist ist der Resonanzraum für die Transformation der Welt.⁵²² In der Songdynastie war die offene, direkte Remonstranz des Kaisers an der Tagesordnung, ja, wurde vom Hof gefördert;⁵²³ doch die Cheng-Brüder formten diesen Kommunikationskanal radikal um: es kam nicht darauf an, dem Kaiser politisch relevante Informationen oder Kritik zu liefern, sondern sein moralisches Sein selbst zu richten.⁵²⁴ Neben dem Text des *Mengzi* kam eine Schlüsselrolle dem des *Daxue* 大學 zu und zwar der hier

⁵²⁰ Man beachte insbesondere die Formel, der Minister habe „die Fehler im Herzen des Fürsten zurecht zu bringen“ (*ge jun xin zhi fei* 格君心之非, *Mengzi* 4A/20, Wilhelm (1994a), S. 121). Schon im frühen Konfuzianismus findet sich der Gedanke, dass das Volk dem Herrscher gegenüber die Pflicht habe, ihn „zu ermahnen“ (*jian* 諫), und aus dieser ist in vielen Dynastien eine „quasi institutionalisierte Kontrolle“ geworden (Roetz (1992), S. 122).

⁵²¹ Wie verbreitet die Idee, dass auch der Souverän zur „Geistesbildung“ angehalten werden müsse, zeigt die weite Verbreitung der Diskussion über die „Kunsthierarchie des Herz-Geistes“ (*xinshu* 心術) im songzeitlichen politischen Diskurs (siehe etwa *Sichao wenjianlu*, „Zhizhai Chen shi“, SCWJL 15).

⁵²² Siehe exemplarisch die Throneingabe Cheng Yis von 1050, „Shang Renzong huangdi shu“, *Henan Chengshi wenji*, juan 5, ECJ 510 ff.

⁵²³ Offene Kritik wurde in der Songdynastie zumeist toleriert; ein wesentlicher Faktor war die Bestimmung von Taizu 太祖 (reg. 960-75), dem Gründer der Songdynastie, die seine Nachfolger die Kritik von Beamten zu tolerieren anhielt und ihnen die Tötung von Anhängern der Gentry explizit untersagte (siehe James T.C. Liu (1962), S. 139, bzw. Liu Zijian (1970)). Zu dem System der offiziellen Remonstranz siehe auch Yu Yingshi (2003), Bd. 2, S. 270 ff.

⁵²⁴ Mit dieser Betonung der moralischen Perspektive der Remonstranz unterscheidet sich die *Daoxue*-Tradition deutlich von anderen Konfuzianern, die eher traditionelle Modelle fortsetzten; so legt auch ein nordsongzeitlicher Gelehrter wie Sima Guang großen Wert auf die Pflicht des Staatsdieners zur Remonstranz (Sariti (1972), S. 59 ff., 69 ff.); ihm war jedoch nicht daran gelegen, dass der Minister eine größere moralische Autorität als der Souverän bekomme – Remonstranz war für ihn aus praktischen Gründen unerlässlich: nur so konnte der Herrscher seine Kontrolle über sämtliche Informationskanäle und damit seine Macht sichern (Ji Xiao-bin (2004), S. 44 f.).

entworfenen *achtgliedrigen Kette der moralischen Transformation*: eine Neugestaltung der Welt ist diesem Text zufolge nur möglich, wenn zuerst, ausgehend von den tiefsten Schichten der menschlichen Psyche, der Einzelne sich selbst transformiert und dann, in konzentrischen Kreisen, nach und nach die ganze Welt mit seinem Wirken verwandelt.⁵²⁵ Der Kaiser hatte den Cheng-Brüdern zufolge, weitaus mehr als alle anderen Menschen, die Möglichkeit, diesen Transformationsprozess zu initiieren.

In den Sechziger und Siebziger Jahren war die Überzeugung von der Notwendigkeit moralischer Remonstranz unter den Gelehrten um Zhu Xi weit verbreitet; sie lässt sich genauso antreffen bei Zhang Shi, Zhu Xi, Chen Liang oder Lu Jiuyuan – Zhu Xi hat diese Idee jedoch zweifellos am konsequentesten und über den längsten Zeitraum angewandt.⁵²⁶ Seit seiner ersten Throneingabe von 1162 stellte er die moralische Vervollkommnung des Kaisers ins Zentrum seiner politischen Interventionen,⁵²⁷ obwohl er in seinen Throneingaben immer durchaus auch konkrete Politikvorschläge unterbreitete, stand die Einforderung der herrscherlichen Selbstkultivierung doch stets im Vordergrund.⁵²⁸ Mit einem Wort: „the imperial mind“ (Conrad Schirokauer) ist der einzige Ort, an dem die kaiserliche Souveränität verhandelt wird, an dem sie sich moralisch legitimieren kann.⁵²⁹ Noch radikaler als bei den Cheng-Brüdern wird der Text des *Daxue*, und zwar insbesondere die Formel „Richten des Herz-Geistes und das Vollkommenmachen der Absichten“ (*zheng xin*

⁵²⁵ Die acht Schritte dieser Bewegung werden oft als „acht Hauptpunkte“ (*ba tiaomu* 八條目) bezeichnet, nämlich die am Anfang des *Daxue* beschriebenen acht verschiedenen Transformationen, zu der z.B. das „Ausrichten der emotionalen und kognitiven Fähigkeiten“ (*zhengxin* 正心) oder das „In-Ordnung-Bringen der eigenen Familie“ (*qijia* 齊家) gehören (siehe SSZJJZ 3 f., vgl. ausführlich Andrew Plaks (2003), S. 57-60). Zu diesem Problem vgl. die „Begriffsbestimmung“ in Kapitel IV, Abschnitt 4.2.

⁵²⁶ Zur Funktion der Remonstranz in der *Daoxue*-Gemeinschaft, insbesondere bei Zhu Xi, siehe Yu Yingshi (2003), Bd. 2, S. 54 ff.; zu Zhu Xi vgl. auch Li Jinqun (1998), S. 85-86; zu Lu Jiuyuan siehe Robert Wallace Foster (1997), S. 222. Für eine vertiefte Analyse der Bedingungen der politischen Kommunikation in der *Daoxue*-Gemeinschaft vgl. Ma Kaizhi (2006).

⁵²⁷ Siehe „Renwu yingzhao fengshi“, ZZWJ 11:344-355; vgl. Su Jingnan (2003), S. 193 ff., Schirokauer (1962), S. 166, Shen Songqin (2005), S. 81 f. Erschwert wird die Analyse immer wieder durch die Tatsache, dass Zhu Xi (genauso wie die Cheng-Brüder) oft nicht genau unterscheidet zwischen dem Geist des Souveräns, dem Geist des einzelnen Individuums und dem Geist aller. Im *Zhuzi yulei* spricht er z.B. von einem einzigen „Herz-Geist“ der Bevölkerung (ZZYL 108:2688; vgl. auch die Metapher der „neunstöckigen Pagode“, die die Allgegenwart des herrscherlichen Geistes beschreibt, ZZYL 15:313).

⁵²⁸ Dies bestätigt auch Deng Guangming (1997), S. 190 f.

⁵²⁹ Dies schreibt Conrad Schirokauer über Zhu Xis wohl berühmteste Throneingabe von 1188 (Schirokauer (1978), S. 131).

cheng yi 正心誠意), zum Herzstück von Zhu Xis politischem Denkens.⁵³⁰

Es spricht einmal mehr für seine tiefe Verwandtschaft mit dem Denken der Cheng-Brüder, dass Lü Zuqian ebenfalls überzeugt war von der grundsätzlichen Notwendigkeit einer moralischen Remonstranz mit dem Ziel einer Vervollkommnung des herrscherlichen Geistes. Er bekennt sich immer wieder und bei den verschiedensten Anlässen zu der Formel „Richten des Herz-Geistes und das Vollkommenmachen der Absichten“ (*zheng xin cheng yi* 正心誠意) als zentralem Inhalt der Kommunikation mit dem Souverän.⁵³¹ An einer exemplarischen Stelle macht er als den wesentlichen Grund des Scheiterns von Fürst Huan von Qi die Tatsache fest, dass der Minister Guan Zhong „seine selbstkultivierenden (moralischen) Anstrengungen nicht auf den Herz-Geist des Souveräns gerichtet“ habe (*bu qu jun xin shang zuo gongfu* 不去君心上做工夫).⁵³² Unter dem Einfluss Mengzis anerkennt er zudem eine Pflicht des Ministers zur moralischen Erziehung des Souveräns.⁵³³ Er favorisiert zwar einen weniger aggressiven Stil der Remonstranz als z.B.

⁵³⁰ In den Eingaben Zhu Xis, so hat der chinesische Zhu Xi-Forscher Jin Chunfeng 金春峰 deutlich gemacht, findet sich darüberhinaus immer mehr die Tendenz zu einer verinnerlichten Fassung des herrscherlichen Geistes (Jin Chunfeng (1998), S. 319-321). Xiao Gongquan hebt die Bedeutung des *Daxue* als Kern des politischen Denkens Zhu Xis hervor (Xiao Gongquan (1993), S. 511). Die von *zhengxin* und *chengyi* beschriebenen inneren Zustände gehören entsprechend des *Daxue* der „inneren“ (psychischen) Sphäre des Einzelnen, bzw. des Souveräns an, aus der sich der Prozess der Selbstkultivierung, sowie der Prozess der moralischen Transformation der politischen Sphäre entfaltet (SSZJJZ 3, vgl. Kapitel IV, „Begriffsbestimmung“). Andrew Plak übersetzt *zhengxin* als „set straight the seat of their emotive and cognitive faculties“, *chengyi* aber als „achieve a state of integral wholeness in the inner depths of their consciousness“ (Plaks (2003), S. 5). Damit trifft er diese Charakteristik dieser beiden Zustände recht genau. Der Text des *Daxue* wurde von den Cheng-Brüdern als zentral angesehen, auch wenn die Formel *zhengxin chengyi* selbst nur zweimal in den heute erhaltenen Werken vorkommt und nie dem Kaiser vorgetragen worden ist (ECJ 188, 1251). In den tagespolitischen Schriften der Brüder finden sich jedoch zahllose Verweise auf die „Wesenstreue/Aufrichtigkeit“ (*cheng*) (ECJ 447, 450, 516, passim).

⁵³¹ Im Kontext des *Zuozhuan* siehe ZSZS 1:11b, 4:14a, 6:14a, 19:7b, ZSZXS 3:2, passim; im Kontext des *Yijing* siehe „Menren jilu Yishuo xia“, LZLSJL 2:19b; vgl. auch insbesondere „Menren jilu Shishuo shiyi“, LZLSJL 3:13a f.). Indem er dem *Daxue* eine solche Bedeutung zumisst, folgt er der von Cheng Yi begründeten Tradition – bei Zhou Dunyi, Zhang Zai und Cheng Hao bleibt der Text *Daxue* sekundär (siehe Mou Zongsan (2004), S. 113; Munro (1988), S. 160 ff., 165 ff.).

⁵³² ZSZS 2:6a.

⁵³³ Der Minister habe die Pflicht, den Souverän „anzurühren“ (*gan* 感), d.h. moralisch zu transformieren („Menren jilu Yishuo“, LZLSJL 2:3a f.). Inwieweit Lü Zuqians Verständnis der Remonstranz Mengzi verpflichtet ist, zeigen insbesondere seine zahllosen diesbezüglichen Analysen in seiner Exegese des *Mengzi* (siehe „Menren jilu Mengzi shuo“, LZLSJL 7:1b f., 7:7a ff., 7:9a ff., passim). Einen Überblick über seine verschiedenen Einsichten zur Remonstranz und zur politischen Kommunikation findet sich auch bei Pan Fu'en (1992), S. 143-155.

Chen Liang oder auch Zhu Xi, doch mindert dies nicht seine Überzeugung von ihrer Notwendigkeit.⁵³⁴

Doch dieser moralische Diskurs hat sich erstaunlicherweise nur bedingt in seinen Throneingaben niedergeschlagen. In der Throneingabe von 1170 findet sich zwar die indirekte Aufforderung, dass Kaiser Xiaozong sich der Vervollkommnung seines Geistes widmen möge zwar (unter Bezug auf das *Buch der Urkunden*, nicht auf den Text des *Daxue*); auch in seiner Schrift „Guanzhi ce“ bezieht er sich auf dieses Thema und empfiehlt Xiaozong die Konzentration auf das „himmlische“, d.h. das herrscherliche „Herz“ (*tianxin* 天心).⁵³⁵ Doch nimmt dieser Diskurs nicht die dominante Stellung ein, wie er sie bei Zhu Xi in diesen Jahren hat. In seiner Throneingabe aus dem Jahr 1177 schließlich fehlt dieser Diskurs ganz; obwohl er einräumt, dass „Chaos und Ordnung aus dem Herz-Geist des Souverän hervorgehen“ (*renzhu yi xin, shi zhi luan an wei zhi suo cong chu* 人主一心，實治亂安危之所從出), führt er seine Überzeugungsarbeit am herrscherlichen Geist mithilfe praktischer, ja realpolitischer Argumente durch. Die Formel „Richten des Herz-Geistes und das Vollkommenmachen der Absichten“ schließlich taucht in seinen tagespolitischen Interventionen überhaupt nicht auf.

Wie ist dieser Widerspruch zu erklären? Hat Lü Zuqian vielleicht vermeiden wollen, sich allzu eng mit dem Erbe der Cheng-Brüder zu assoziieren? Er scheute nicht davor zurück, die Formeln „ehrfürchtig und sorgsam“ (*zhiwei jingye* 祇畏兢業),⁵³⁶ bzw. sorgsam und in Schauern“ (*jingwei zhiju* 兢業祇懼)⁵³⁷ zu verwenden, die offensichtlich in einer direkten Beziehung zu Cheng Yis Wendung „respektvoll und in Schauern“ (*yanwei zhiju* 寅畏祇懼) stehen, die dieser in seiner berühmten Klassikervorlesung vor Kaiser Zhezong 1086/87 benutzt hatte.⁵³⁸ Wenn

⁵³⁴ Über den idealen Stil der Remonstranz äußert er sich in „Menren jilu zashuo yi“, LZLSJL 9:3a, vgl. eine analoge Passage, *ibid.*, 9:7b.

⁵³⁵ DLLTSwenJ 5:5a.

⁵³⁶ Im Jahr 1170 empfiehlt er als „Ursprung“ (*benyuan* 本原) einer zukünftigen Politik die Wendung „ehrfürchtig und sorgfältig“ (*zhiwei jingye* 祇畏兢業) („Shang Xiaozong huangdi lundui zhazi er shou“, DLLTSwenJ 3:4a-5b f.). In dem Text „Guanzhi ce“ von 1171 wandelt Lü Zuqian die Formel *zhiwei jingye* 祇畏兢業 in die *jingwei zhiju* 兢業祇懼 um, doch ist die Identität beider offenkundig. Beide Formeln stehen offenbar in einer direkten Beziehung zu Cheng Yis Formel *yanwei zhiju* 寅畏祇懼 in der berühmten Klassikerauslegung als Tutor von Kaiser Zhezong 1086/87, „Lun Jingyan di yi zhazi“ (*Henan Chengshi wenji*, juan 6, ECJ 539).

⁵³⁷ DLLTSwenJ 5:5a. Die Idee „respektvoll und ehrfürchtig“ (*yin gong zhi wei* 寅恭祇畏) taucht auch noch einmal in dem Text „Wei ren zuo lun han zhazi“, wahrscheinlich ebenfalls von 1170 oder 1171, auf (DLLTSwaiJ 5:6a-7a).

⁵³⁸ „Lun Jingyan di yi zhazi“ (*Henan Chengshi wenji*, juan 6, ECJ 539). Zum System der

Lü Zuqian anders gesagt die Formel „Richten des Herz-Geistes und das Vollkommenmachen der Absichten“ nicht benutzt hat, dann scheint dies nicht unbedingt aus einer solchen Rücksichtnahme zu erklären sein. Durchaus möglich erscheint, dass er Zweifel an der konkreten Wirksamkeit dieser Formel hatte oder sie sogar allmählich als irreführend begriffen hat (ähnlich wie Chen Liang)⁵³⁹ und sich aus diesem Gründen für eine pragmatischere, aber wahrscheinlich wirkungsvollere Kommunikation entschlossen hat.

Als er im Jahr 1177 aber auf jeden Hinweis auf den Selbstkultivierungsdiskurs der Cheng-Brüder verzichtete und seine Kritik an Xiaozong institutionell, bzw. unter Bezug auf das Eigeninteresse des Kaisers begründete, dürfte er damit deutlich auf Distanz zu Zhu Xis politischem Projekt am Hof gegangen sein. Auch wenn sie weiterhin ihr gemeinsames Engagement im Aufbau lokaler Institutionen verbinden sollte, hat sich Lü Zuqian im Jahr 1177 deutlich von Zhu Xis Vision des Herrschers distanziert. Für ihn war die Selbstkultivierung und damit die innere Dimension des Kaisers – „the imperial mind“ – nicht der einzig Hort legitimer Souveränität.

3.6 Zusammenfassung

Die bisherigen Reflexionen und verschiedenen Diskursebenen müssen wir jetzt noch einmal zusammenführen; erst dann kann der grundsätzliche Gehalt von Lü Zuqians Denken über den Souverän, bzw. die Souveränität deutlich werden.

Die Analyse der zahlreichen Motive und Themenfelder, auf denen sich Lü Zuqian mit der imperialen Macht beschäftigt, hat eins deutlich werden lassen: die sinnvolle Beschränkung, ja „Einhegung“ der kaiserlichen Macht stellt ein Leitmotiv seines politischen Denkens dar.⁵⁴⁰ Sei es im Werk *Donglai boyi*, in dem die Ursache für den staatlichen Kollaps oder den Fürstenmord immer wieder in der Person und im

“Klassikervorlesungen“ in Anwesenheit des Kaisers (*jingyan* 經筵) vgl. Zhu Ruixi (1996).

⁵³⁹ So kritisierte Chen Liang im Jahr 1178 in seiner berühmten Throneingabe die Formel *zheng xin cheng yi* 正心誠意 aus dem *Daxue* heftig (siehe den Text “Shang Xiaozong huangdi“, CLJ 1:8 f.).

⁵⁴⁰ Damit befindet er sich in Übereinstimmung sowohl mit den Cheng-Brüdern, als auch Zhu Xi, deren politisches Denken ebenfalls als der Versuch der Beschränkung imperialer Macht interpretiert worden ist (siehe Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 218 f., Liu Shuxian (1995), S. 544).

Wirken des Herrschers lokalisiert wird, sei es in der Analyse zum *Yijing*, in dem der Herrscher für allzu großes Selbstvertrauen und Kompetenzerweiterung kritisiert und eine vernünftige Handhabung seiner Macht (*liang li* 量力) gefordert wird, oder sei es in der Throneingabe von 1177, die diese Überzeugung zum ersten Mal in aller Offenheit am Hof ausspricht – überall wird das Selbstvertrauen eines Gelehrten sichtbar, der die Gentry eine größere Rolle am Hof spielen sehen möchte. Seine langjährigen Reflexionen zur imperialen Macht faßt Lü Zuqian in einem Brief an den Hofbeamten Zhou Bida so zusammen:

秦、漢以後，只患上太尊下太卑。

„Seit der Qin- und Han(Dynastie) ist das Grundübel, dass die Oberen zu ehrwürdig und die Unteren zu niedrig sind.“⁵⁴¹

Lü Zuqian äußert dies nun nicht etwa im Privaten, sondern in einem Brief an einen hohen Hofbeamten, der wenig später selbst Kanzler werden würde – der Aussage kommt also eine große Bedeutung zu, und Lü Zuqian dürfte sich sicher gewesen zu sein, dass der Empfänger dieses Briefes seine Kritik wenn nicht geteilt, so doch wenigstens toleriert haben wird. Hinter dieser Aussage verbirgt sich nichts anderes als die Überzeugung von der Notwendigkeit einer *paritätischen Herrschaft von Kaiser und Gentry*. In der Nördlichen Songdynastie hatte dieses Herrschaftsmodell wenigstens zeitweise und zwar insbesondere unter den Reformern Fan Zhongyan und Wang Anshi funktioniert: ein starker Kanzler hatte in Übereinstimmung mit breiten Teilen der Gentry die Entscheidungen des Kaisers nachhaltig beeinflussen können. Doch nachdem nicht nur spätere Kanzler wie Cai Jing oder Qin Kuai ihre Macht missbraucht, ja gegen breite Kreise der Gentry eingesetzt hatten, sondern sich die imperiale Macht zudem unter Gaozong und Xiaozong ausgeweitet hatte, war das paritätische Herrschaftsmodell in eine Krise geraten.⁵⁴² Wie unsere bisherige Analyse gezeigt hat, hielt Lü Zuqian, wie auch andere Gelehrte in der Nachfolge der Cheng-Brüder, trotzdem an diesem Modell fest.⁵⁴³

⁵⁴¹ Siehe den 14. Brief an Zhou Bida, DLLTSbieJ 9:4a. Lü Zuqian macht diese Beobachtung im Kontext einer Analyse der eigenen Petitionstätigkeit vor Xiaozong, was wieder einmal die Wichtigkeit eines angemessenen Verständnisses der Kommunikationsbedingungen zwischen Gentry und Kaiser für eine Analyse der Machtverhältnisse am Hofe unterstreicht.

⁵⁴² Siehe dazu die Analyse bei Yu Yingshi (2003), insbesondere Bd. 1, S. 287-312.

⁵⁴³ So z.B. (Yu Yingshis Analyse zufolge) Zhu Xi (siehe Yu Yingshi (2003), aber auch Hu

Für dieses „in Kooperation stehen“ (*xiangyu* 相與) von Kaiser und Gentry⁵⁴⁴ ist aber kein anderes Amt so entscheidend wie das Kanzleramt. Sowohl bei Wang Anshi, als auch bei Cheng Yi wird diese ungeheure Bedeutung des Kanzleramtes in der Songdynastie theoretisch reflektiert: der Kanzler ist der ideale Stellvertreter für die Interessen der Gentry.⁵⁴⁵ Sehr viel spricht dafür, dass diese positive Sicht des Kanzleramtes auch in Lü Zuqians Denken einen großen Stellenwert eingenommen hat;⁵⁴⁶ und als im Frühjahr 1178 der den Gelehrten um Zhu Xi relativ wohlgesonnene Beamte Shi Hao Kanzler wird, reagiert Lü Zuqian mit Euphorie – ein Indiz für die großen Hoffnungen, die er auf das Kanzleramt richtet.⁵⁴⁷ Und doch, sein Vertrauen in die Gentry und ihre Fähigkeit, *an der Seite, ja an der*

Hong: dieser warnte Gaozong scharf davor, die Gentry „geringzuschätzen“ (*qingyi* 輕疑) (siehe die Throneingabe „Shang Guang Yao huangdi shu“, HHJ 82). So nahm Hu Hong an, dass zwischen Souverän und Staatsdiener eine gleichberechtigte Wechselbeziehung bestehe (siehe z.B. auch die Schrift „Auflösung von (Sima Guangs) Zweifel am Mengzi“ („Shi yi Meng“ 釋疑孟), in der er Sima Guangs Kritik an Mengzi zurückweist, HHJ 325; vgl. Schirokauer (1981) und Chen Lai (2004), S. 114).

⁵⁴⁴ Dieses Binom steht direkt für diese paritätische Beziehung von Kaiser und Gentry ein; es findet sich immer wieder im Werk Lü Zuqians, siehe etwa „Shang Xiaozong huangdi lundui zhazi ershou“, DLLTSwenJ 3:4b f.; „Lizheng“, ZXDLS 29:334; und „Menren jilu Yishuo“, LZLSJL 2:20a. Besondere Beachtung verdient auch eine Passage, in der auf diese Weise das Wirken Zhougongs – an der Seite von König Cheng 成王 (reg. 1042/35-1006 v.Chr.) – charakterisiert wird („Menren jilu Yishuo“, LZLSJL 1:14a). Das Binom *xiangyu* stammt aus *Mengzi* 1B/1, Yang Bojun (1960), S. 57; *xiangyu* hat eine stärker philosophische Bedeutung bei Cheng Hao und beschreibt dort die Subjekt-Objekt-Identität, siehe Mou Zongsan (1968-69), Bd. 2, S. 241 f. Vielleicht ist auch die Verwendung dieses Binoms im *Zhuangzi* Vorbild gewesen (siehe z.B. im Kapitel „Dazongshi“, NHZJS 6:154).

⁵⁴⁵ Cheng Yis Definition des Kanzlers findet sich in „Lun jingyan di san zhazi,“ *Henan Chengshi wenji*, juan 6, ECJ 540; auch in der Betonung, dass das Amt des „Klassikermentors“ von grösster Bedeutung für eine gelungene Herrschaft sei, findet sich natürlich der Anspruch der Gentry, neben, ja über dem Kaiser das Reich zu regieren (siehe Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 308).

⁵⁴⁶ Dies zeigt u.a. eine hochinteressante Passage aus Lü Zuqians Analyse des Hexagrammes „Der Gegensatz“ („Kui“ 睽): in turbulenten Zeiten sei die vierte Linie auf sich allein angewiesen und müsse deshalb Partner finden, um die stärker werdenden *xiaoren* zurückzudrängen. Es komme darauf an, dass sich „Weise mit gleichem Geist und gleicher Tugend verbinden und sich gemeinsam erheben“ 同心同德之賢相與共立 („Menren jilu Yishuo“, LZLSJL 2:22a). Als Beispiel nennt Lü Zuqian den Fall der Kanzler Chen Ping 陳平 und Zhou Bo 周勃 der Han-Dynastie, die nur durch Kooperation die Familie Lü vom Hof entfernen konnten. Lü Zuqian stimmt außerdem in einem Brief Chen Liangs These zu, dass „die Regierung des Reiches (zum Aufgabenbereich) des Kanzlers gehört.“ 以國政歸丞相 (CLJ 149).

⁵⁴⁷ Zur Berufung Shi Haos siehe XZZTJ 146:3900, vgl. auch Su Jingnan (2003), S. 423 ff. Lü Zuqians Reaktion findet sich z.B. in seinem 5. Brief an Li Tao (DLLTSwaiJ 5:12b). Wenn es nicht sein früher Tod verhindert hätte, dürfte Lü Zuqian auch auf Zhou Bidas Berufung zum Kanzler im Jahr 1187 ähnlich reagiert haben (Zhou Bida wird im zweiten Monat des Jahres 1187 Kanzler, er bleibt in diesem Amt bis zum fünften Monat des Jahres 1189, siehe Wang Deyi (1978), S. 273).

Stelle des Kaisers das Reich zu regieren, erscheint oft erschüttert, hatte sich die Gentry doch nicht nur in endlosen Fraktionskämpfen zerfleischt, sondern auch – vermittelt durch das Wirken Wang Anshis – indirekt den Verlust Nordchinas bewirkt.

Im Denken Lü Zuqians ist immer wieder eine Tendenz zu einem relativ realistischen Menschenbild zu erkennen, das eher Vorgaben Xunzis, denn Mengzis gehorcht;⁵⁴⁸ aus diesem Blickwinkel muss ihm eine stärkere Disziplinierung der Gentry angebracht, ja nötig erschienen sein. Auch in seiner ambivalenten Sicht auf den Reformkanzler Wang Anshi spiegelt sich eine Ungewissheit über den Status der Gentry. Viel spricht dafür, dass solche und andere Zweifel die Ursache für die zahllosen Widersprüche in seinem Verständnis des Herrschers gewesen sind.⁵⁴⁹

Das konfuzianische politische Denken hat seit jeher ein höchst ambivalentes Verhältnis zur jeweiligen politischen Autorität unterhalten: immer ging es sowohl um die Manipulierung dieser Autorität zur Verwirklichung eigener Ziele, als auch um die Distanzierung von ihr zur Bewahrung der eigenen moralischen Unabhängigkeit. Indem Xiaozong in den Sechziger und Siebziger Jahren das Kanzleramt immer weiter aushöhlte, mussten die Hoffnungen auf eine Rückkehr zum paritätischen Herrschaftsmodell schwinden. Eine realistische Einschätzung der Lage konnte wahrscheinlich nur zu dem Schluss führen, dass als einzige Instanz, auf die sich die politischen Hoffnung richten konnte, die imperiale Macht übrig blieb.⁵⁵⁰ Nur so lassen sich Passagen erklären, in

⁵⁴⁸ So korrigiert er Mengzis Optimismus über den Menschen einmal (etwa in "Menren jilu Mengzi shuo", LZLSJL 7:29b) und stimmt einmal sogar Xunzis Behauptung über die "insuffiziente" Natur des Menschen zu (ibid, 7:6b). Lüs realistisches Menschenbild zeigt sich natürlich insbesondere im *Donglai boyi* (etwa in seiner Behandlung des Strafrechts, vgl. Kapitel IV).

⁵⁴⁹ Wie heikel sich das Verhältnis Lü Zuqians zum Kaiser gestaltet, zeigen insbesondere seine Überlegungen über die Kommunikation zwischen diesem und der Gentry. Lü Zuqian argumentiert einerseits, dass es im ureigensten Interesse des Kaisers liege, den Einwänden der Beamten Gehör zu schenken ("Guanzhi ce", DLLTSwenJ 5:4a); andererseits dürfe er jedoch auf keinen Fall auf einer Höhe mit den Beamten über seine Entscheidungen diskutieren (DLLTSwenJ 5:5b). Wahrscheinlich zeigt sich in dieser Sorge Lü Zuqians die Instabilität der imperialen Autorität in der Songdynastie, die anders als in der Tang-Dynastie oder in der frühen Song-Dynastie seit Wang Anshi nicht mehr neutral über den Fraktionskämpfen stand, sondern sich in der "öffentlichen Sphäre" engagieren musste, um ihre Entscheidungen durchzusetzen (siehe Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 434). Angesichts der Tatsache, dass die *Daoxue*-Gemeinschaft insbesondere über „Zensurat“ und „Remonstranzhof“ ihre Macht am Hof ausbaute (Yu Yingshi (2003), Bd. 2, S. 270-304), kommt der Analyse der politischen Kommunikation eine besondere Bedeutung zu (vgl. Marchal (2006)).

⁵⁵⁰ Es spricht viel dafür, dass sich schon bei Hu Anguo eine solche Re-Identifizierung mit der imperialen Macht vollzogen hat, forderte er doch im Jahr 1129 den Kaiser dazu auf,

denen Lü Zuqian von der Gentry die bedingungslose Unterwerfung unter die imperiale Macht einfordert:

君臣之間不可不說話。此皆士大夫愛身太重，量主太淺。

„Es ist nicht so, dass es zwischen Souverän und Minister unmöglich sei, (offen) zu sprechen. Der Grund (für diese Wahrnehmung) liegt einzig und allein darin, dass die Gentry ihr Leben zu sehr liebt, den Kaiser aber unterschätzt.“⁵⁵¹

Offensichtlich sucht er hier eine weit verbreitete Wahrnehmung der imperialen Macht zu widerlegen, indem er dieser einen moralischen Blankoscheck ausstellt. Aus dieser Mischung von bedingungslosen Glauben in den Kaiser und dem Eingeständnis der Machtlosigkeit der Gentry erklärt sich auch eine andere Passage: es sei tragisch, wenn der Herrscher die Worte seiner Minister nicht anhöre, doch noch tragischer sei es, wenn er sie erhöere, aber nicht wisse sie umzusetzen; denn während man im ersten Fall die Hoffnung bewahren könne, es gebe noch „Gründe für einen Umschwung (des herrscherlichen Willens)“ (*zhuanyi daoli* 轉移道理), bleibe einem im zweiten Fall nicht einmal mehr diese.⁵⁵² In einer solchen Passage schimmert die Verzweiflung auf, mit der Lü Zuqian sich an den Glauben an einen solchen „Umschwung“ klammert, der realistisch betrachtet vielleicht schon nicht mehr möglich ist. Dieser Glaube muss das Denken Lü Zuqians (und die Gemeinschaft als ganze) in den Siebziger Jahren bestimmt haben. Doch solange dieser „Umschwung“ noch nicht eingetreten ist, bleibt nur die Option, das Korsett der moralischen Imperative für die Gentry enger zu schnüren und zu hoffen, dass eines Tages eine moralisch integre Gentry den Kaiser mit ihrem moralischen Optimismus anstecken können würde (er hatte ja von „fünfzig oder sechzig Jahren“ gesprochen, die es abzuwarten gelte).⁵⁵³

Lü Zuqian hat kaum je mehr versucht, an das Bild des Kaisers als Universalherrscher, der im Zentrum des Kosmos steht, anzuknüpfen. In der Analyse des „Himmels“, bzw. des „himmlischen Mandates“, ist deutlich geworden, dass die imperiale Macht bei ihm weitgehend befreit

dem Kanzler die Verantwortung für die Tagespolitik zu entziehen (siehe Hans van Ess (2003a), S. 108 f.).

⁵⁵¹ „Menren jilu zashuo yi“, LZLSJL 9:2b. In einer Passage seiner *Mengzi*-Exegese erklärt er gar, dass die Herrscher noch nie die „Gelehrten“ (*shi* 士) „verachtet“ (*qing* 輕) hätten, sondern dass sich diese immer nur „selbst verachtet“ (*zi qing* 自輕) hätten („Menren jilu Mengzi shuo“, LZLSJL 7:8b, vgl. *Mengzi* VB/7, Yang Bojun (1960), S. 247 f.).

⁵⁵² ZSZS 16:2a ff.

⁵⁵³ „Menren jilu Yishuo“, LZLSJL 1:20a.

wird aus der Einbettung in kosmische Zusammenhänge, wie sie für die Han- und Tang-Dynastie bestimmend war.⁵⁵⁴ Doch offensichtlich stand er der Verinnerlichung des „mythischen Körpers“ (Ernst Kantorowicz)⁵⁵⁵ des Kaisers, wie sie bei den Cheng-Brüdern und Zhu Xi stattfand, zeitweise und insbesondere in späten Jahren durchaus kritisch gegenüber. Er war stärker der nordsongzeitlichen Idee einer paritätischen Herrschaft verpflichtet, wie sie in seiner Gegenwart kaum mehr als realistisch gelten konnte. Zudem behielt er einen pragmatischen Blick auf politische Macht, mit dem er quer zu der zunehmenden Moralisierung dieser Macht in der *Daoxue*-Gemeinschaft stand. In vieler Hinsicht ähnelt sein Bild des Souveräns dem der Cheng-Brüder, doch da bei ihm der Glaube an die politische Rolle der Gentry erschüttert ist, eignet dem Souverän weniger ein „virtueller“ Charakter als bei Cheng Yi oder Cheng Hao: wenn es noch Hoffnung auf eine politische Neugestaltung gibt, dann ruht sie für Lü Zuqian auf der Person des Kaisers. Auch Zhu Xis Herrscherbild ähnelt dem Lü Zuqians in vieler Hinsicht;⁵⁵⁶ doch Zhu Xis Selbstkultivierungsdiskurs führte dazu, dass er seit 1162 den Geist des Herrschers als alleinige Bezugsgröße hervorhob: der Herrscher müsse den Geist der mythischen Weisen wie Yao oder Shun in seinem Inneren

⁵⁵⁴ Soweit ich sehe, lassen sich Spuren dieses Modells nur selten im Denken Lü Zuqians antreffen, z.B. einmal aufzeigen, wo Lü Zuqian in der Sprache des *Yijing* den Herrscher quasi als kosmischen Agent im Mittelpunkt der Welt beschreibt (“Guanzhi ce”, DLLTSwenJ 5:5a f.).

⁵⁵⁵ Siehe Ernst Kantorowicz (1990). Kantorowicz hat in seiner berühmten Studie über „die zwei Körper des Königs“ aus dem Jahr 1957 nachgewiesen, wie in der mittelalterlichen Theologie zwischen der physischen, politischen und der mythischen Existenz des Souveräns unterschieden wurde; während erstere vergänglich war, sahen die mittelalterlichen Theologen in der zweiten die Ewigkeit der souveränen Macht ausgedrückt (Giorgio Agamben hat kürzlich versucht, diese Lesweise von Kantorowicz noch einmal philosophisch zu vertiefen und für die moderne Politik zu erschließen, siehe Agamben (2002), S. 101-113).

⁵⁵⁶ Das Herrscherbild Zhu Xis ist hochkomplex und noch nicht systematisch beschrieben worden. Yu Yingshi zufolge wählt der Souverän in Zhu Xis Modell nur den Kanzler aus, um sich dann auf eine Rolle als „moral leader“ zu beschränken (siehe Yu Yingshi (2003), Bd. 2, S. 244 f., Hymes/Schirokauer (1993), S. 28; vgl. Zhang Shanli (2001), S. 106 ff.). Bei dem Versuch Zhu Xis, die Macht des Kaisers zu beschränken, spielt das Konzept des „moralischen Standards des Kaisers“ (*huangji* 皇極) eine Schlüsselrolle, das aufs Engste mit seinem Inneren assoziiert war (siehe ausführlich Yu Yingshi (2003), Bd. 2, S. 383 ff.; vgl. Nylan (1992), S. 98). Abgesehen davon hat er die imperiale Macht auch mithilfe ritualistischer Modelle zu begrenzen versucht, doch nehmen diese Versuche offenbar nie die Bedeutung an, die die innerliche, moralische Dimension bei ihm besitzt (siehe z.B. seinen Text “Die Riten des Himmelssohns” (“Tianzi zhi li” 天子之禮), ZZWJ 69:3643-3644; vgl. Meng Shuihui (2003), S. 169 f.). Dem japanischen Sinologe Kojima Tsuyoshi 小島毅 zufolge hat Zhu Xi ein Modell der verinnerlichten, moralisch legitimierten Souveränität entwickelt (siehe Kojima (2002), S. 69 ff., 78 ff.; ich danke Prof. Kojima für den Hinweis auf diese Veröffentlichung).

wiedererstehen lassen, um so den Prozess der „Weitergabe des Herz-Geistes“ (*chuan xin* 傳心) bis in die Gegenwart zu verlängern; nur so könne er eine sinnvolle Politik beginnen.⁵⁵⁷ Auch wenn sich Ansätze zu dieser mythifizierten Sicht imperialer Macht bei Lü Zuqian finden, hat er sie letztlich doch nicht vollständig bejaht.

⁵⁵⁷ Vgl. Donald J. Munro (1988), S. 165 ff. Die Formel *chuan xin*, die ursprünglich aus dem Umfeld des Zen-Buddhismus stammt, wurde zuerst bei Hu Anguo konfuzianisch verwendet (Hans van Ess (2003a), S. 204).

Viertes Kapitel: Vom Geist der Institutionen

„And not only is the human heart a place of darkness which, with certainty, no human eye can penetrate; the qualities of the heart need darkness and protection against the light of the public to grow and to remain what they are meant to be.“ (Hannah Arendt)⁵⁵⁸

4.1 Einleitung

Die Songdynastie war eine Epoche, in der sich zentrale chinesische Institutionen neu formierten. Nach dem Chaos der „Fünf Dynastien“ (五代, 907-960) vermochte es der songzeitliche Staat in einer bis dato einmaligen Weise eine hochgradig ausdifferenzierte, zivile Organisationsform hervorzubringen, wie sie in Europa erst viele Jahrhunderte später entstehen würde.⁵⁵⁹ Wie Institutionen in China funktioniert haben, wie sie wahrgenommen und beschrieben worden sind, ist ein hochkomplexes Forschungsgebiet. Die Regierungsinstitutionen, also die Organe und Wirkungsformen der zentralen Macht, haben immer eine entscheidende Rolle in der konfuzianischen Tradition gespielt, doch haben sich die Regeln des deskriptiven, bzw. analytischen Zugriffs auf die Wirklichkeit der Institutionen durch die Jahrhunderte tief greifend verändert.⁵⁶⁰

⁵⁵⁸ Siehe Hannah Arendt, „The Social Question“, in: Peter Baehr (2000), S. 273.

⁵⁵⁹ Der chinesische Staat der Songzeit war sowohl Verwaltungs-, als auch Steuerstaat, d.h. er besaß eine fachlich spezialisierte Beamtschaft, die sich aus Steuern finanzierte; er konnte damit eine umfassende, zentralisierte Ordnung auf dem chinesischen Territorium gewährleisten, wie sie selbst etwa im Frankreich von Ludwig XIV. nur bedingt realisiert worden ist (für eine allgemeine Konturierung des chinesischen Zentralstaates in der mehr als zweitausendjährigen Geschichte siehe z.B. die Einleitung Jacques Gernets zu dem von S.R. Schram herausgegebenen Band über die Macht des Staates in der chinesischen Geschichte, cf. Schram (1987), S. xv-xxvii. Als ein chinesischsprachiges Überblickswerk bietet sich Bai Gang (1991) an).

⁵⁶⁰ Zu den von diesem Problem aufgeworfenen methodischen Fragen siehe z.B. die Überlegungen von Ma Hanbao 馬漢寶 in seinem Aufsatz „Zhongguo fazhishi zhi mingcheng yu yanjiu fanwei“ 中國法制史之名稱與研究範圍 (in: Liu Zenggui (2002), S. 1-16). Für einen Überblick über die Geschichte der Institutionen in China siehe z.B. den von J.L. Bishop herausgegebenen Band (Bishop (1968)); einen neueren Überblick über die songzeitlichen Institutionen gibt z.B. Zhang Xiqing (2001), man beachte auch den forschungsgeschichtlichen Rückblick bei Bao Weimin (2004).

Das Ziel unserer Untersuchung in diesem Kapitel muss sein, den genauen Begriff der Institutionalität bei Lü Zuqian zu erfassen.⁵⁶¹ In der Forschung ist immer wieder auf das ausgeprägte institutionelle Interesse Lü Zuqians hingewiesen worden, das ihn von anderen Anhängern der *Daoxue*-Tradition wie z.B. Zhu Xi oder Lu Jiuyuan unterschieden habe.⁵⁶² Doch bis heute fehlt eine systematische Untersuchung, die den Hintergrund dieses Interesses konturieren könnte. Es muss deshalb im Folgenden darum gehen, einige grundlegende Fragen zu klären: wie beschrieb Lü Zuqian einzelne Institutionen und die institutionelle Wirklichkeit? Welche Vision des Staates, der Staatsräson und der staatlichen Funktionsmechanismen besaß er?⁵⁶³ In welcher Weise suchte er seine Beschreibung institutioneller Zusammenhänge mit dem Diskurs der Cheng-Brüder zu verknüpfen, der ja immer wieder primär als primär individualethisch ausbalanciert und damit der institutionellen Wirklichkeit fremd beschrieben worden ist? Welche Bedeutung hat nicht zuletzt die tiefe Krise, in die der songzeitliche Staat mit dem Verlust Nordchinas gestürzt worden ist, in seinem Denken inne? Als Gelehrter, der lange Jahre am Hof diente und in den Kontext der zentralen

⁵⁶¹ Um Missverständnissen vorzubeugen, sei hier noch kurz der Begriff der "Institution" (oder abstrakter: "Institutionalität") summiert: "Institution", lateinisch „institutio“ (oft in der Bedeutung: "nicht hinterfragte Grundannahmen in der theologischen Exegese"), ist ein wichtiger Begriff der europäischen Geistesgeschichte, jedoch von einer relativen Unbestimmtheit. "Institutiones" bezeichnen rechtsgeschichtlich zuerst einen Teil der Justinianischen Gesetzgebung (und sind damit etymologisch durchaus vage mit dem chinesischen Binom *fadu* 法度 verwandt). In der Moderne wurde dann etwa der Begriff der „Institution“ bei Antoine de Saint-Just (1767-1794) wichtig: Institutionen nicht als äußerliche, heteronome Handlungsregulierungen, sondern als kulturell sedimentierte Beziehungsformen von Gesellschaft (im rechtsphilosophischen Sinne: im Besitz einer Legitimität, die über die äußerliche Legalität weit hinausgeht). Bei Max Weber wird eine Institution etwa als eine „Versachlichung“ eines Charismas beschrieben, d.h. als eine bestimmte soziale Wirklichkeit, die individuelle Normen und Strukturen veräußerlicht und zugleich reguliert (siehe Joachim Ritter (1976), Bd. 4, S. 418 ff.). In vieler Hinsicht ist damit ein Begriff der Institutionalität umrissen, in dem sich verwandte Motive der chinesischen Begriffsgeschichte spiegeln (siehe dazu die *Begriffsbestimmung* weiter unten).

⁵⁶² Siehe etwa Tillman (1982), S. 63, Tillman (1992a), S. 98, 127, oder Tang Qinfu (2000), S. 253 f.

⁵⁶³ "Staat" verstehe ich im folgenden als eine bestimmte geschichtliche Machtkonfiguration in China, nämlich einen institutionellen Flächenstaat mit einer klar abgegrenzten Herrschaftselite (siehe Schram (1987), S. xv-xxvii). Grundsätzlich gesprochen ähnelte der tangzeitliche Staat der Organisation eines Universal- oder Weltreiches (*tianxia* 天下), während der songzeitliche Staat durchaus schon Elemente besitzt, die für den modernen europäischen Staatsbegriff von grösster Bedeutung sind (z.B. ein klar abgegrenztes Territorium oder die Konkurrenzsituation mit anderen Staaten; vgl. Joachim Ritter (1998), Bd. 10, S. 2 ff.). Wenn Lü Zuqian das Konzept „Reich/Staat“ (*guo* 國) benutzt, reflektiert er häufig diese Wirklichkeit, die für ihn insbesondere *Zhanguo*-zeitliche Anklänge gehabt haben dürfte.

Hofinstitutionen eingebunden war, dürfte sich bei Lü Zuqian eine andere Zugangsweise zur institutionellen Wirklichkeit finden, als etwa bei Zhu Xi, der die längste Zeit seines Lebens eine Karriere fern des Hofes verfolgt hat. Zudem muss untersucht werden, ob die These zu erhärten ist, dass sich Lü Zuqian – genauso wie andere Anhänger der südsongzeitlichen *Daoxue*-Gemeinschaft – von dem Zentrum entfernt und der Peripherie zugewandt habe, um dort lokale Institutionen aufzubauen.⁵⁶⁴ Oder spielt für ihn doch eher der nordsongzeitliche Kontext eine Rolle, in dem Wang Anshi bekanntlich den zentralen Institutionen eine entscheidende Bedeutung für die Erneuerung der Reichspolitik zugewiesen hatte?

4.2 Ein Blick zurück

In der frühen konfuzianischen Tradition, bei Denkern wie Konfuzius, Mengzi oder Xunzi, wird die Realität der Hofinstitutionen in unterschiedlicher Weise reflektiert. Im *Lunyu* hebt Konfuzius primär auf den „ethischen Diskurs“ (Masayuki Sato), d.h. die Vervollkommnung der moralischen Integrität des Einzelnen, ab: wenn Konfuzius über die Ordnung der Zhou-Dynastie spricht, die es wiederherzustellen gelte, rückt nicht die institutionell verfasste, sondern die in menschlichen Beziehungen zu Tage tretende Ordnung ins Zentrum.⁵⁶⁵ Bei Mengzi findet sich ein noch einmal intensiviertes Interesse an Lehren der persönlichen Selbstkultivierung; immer wieder scheint die Überzeugung auf, dass der Mensch weniger durch äußere Formen wie Institutionen, Riten oder Gesetze eine ideale Gemeinschaft bilden könne, als im direkten Anschluss an die individuelle Sphäre des Menschen (quasi seine „Moralität“, im Gegensatz zur „Sittlichkeit“);⁵⁶⁶ und dennoch, auch im Text des *Mengzi* finden sich zahllose institutionelle Details.⁵⁶⁷ Xunzis

⁵⁶⁴ Diese These ist in der amerikanischen Sinologie immer wieder und zwar primär sozialhistorisch ausformuliert worden (siehe z.B. Hymes/Schirokauer (1993), S. 236). Peter K. Bol hat in einem Gespräch mit dem Verfasser (August 2005) diese These noch einmal bekräftigt und sie auch für Lü Zuqian als gültig bezeichnet.

⁵⁶⁵ Siehe beispielhaft *Lunyu* XII:11, in der das Regieren gänzlich auf die Unterhaltung menschlicher Beziehungen reduziert wird; vgl. Schwartz (1985), S. 93 f. Bei dieser sehr vereinfachten Darstellung stützte ich mich u.a. auf Masayuki Sato (2000), S. 93-99.

⁵⁶⁶ Siehe z.B. *Mengzi* 2A/2, 6A/6, 6A/13, 7A/21, passim; vgl. Benjamin J. Schwartz (1985), S. 269 ff., Kwong-loi Shun (1997), S. 67 f., 136 ff.

⁵⁶⁷ Siehe *Mengzi* 1B/7, 2A4-5 (über die Auswahl geeigneter Beamter), 1A/3, 1A/7 (über die Notwendigkeit der Landwirtschaft), 1A/3, 1A/7, 3A/3, 7A/14, passim (über die Wichtigkeit der Erziehung, bzw. eines Erziehungssystems), 1A/5, 2A/5, 3B/8 (die Besteuerung) und 1B/5, 3A/3 (über die Landverteilung); vgl. Benjamin J. Schwartz (1985),

Interesse an Riten und Institutionen übertrifft das Mengzis bei weitem; er ist sogar bereit, in den Gesetzesreformen des Staates Qin positive Errungenschaften zu erblicken.⁵⁶⁸ Für den späteren Diskurs über Institutionalität entscheidende Konzepte wie das der „Bestimmungen und Maße“ (*zhidu* 制度), der „Gesetze und Maße“ (*fadu* 法度), der „Riten“ (*li* 禮) und „Anordnungen/Gesetze“ (*fa* 法), treten in den Schriften dieser drei Denker in unterschiedlicher Weise auf und werden oft nicht genau ausdifferenziert, doch geben sie damit das Vokabular für die Diskussionen in den folgenden Jahrhunderten vor.⁵⁶⁹

Dieses intellektuelle Erbe wird in der Song-Dynastie in einer ganz neuen Weise wirkmächtig. In der Gentry ist seit dem späten 10. und frühen 11. Jahrhundert ein neues Interesse an institutionellen Fragestellungen zu erkennen, das vom Hof gefördert wurde.⁵⁷⁰ Zahllose Gelehrte wie Sun Fu 孫復 (992-1057), Hu Yuan 胡瑗 (993-1059), Shi Jie 石介 (1005-1045), Li Gou 李覲 (1009-59) oder auch Su Xun 蘇洵 (1009-1066) waren überzeugt von der Notwendigkeit einer Beschäftigung mit Institutionen der Vergangenheit, um auf diese Weise das Projekt einer „Neugestaltung der Welt“ (*jingshi* 經世), d.h. einer politischen Reform des Reiches, zu fördern.⁵⁷¹ In Texten wie den *Riten der Zhou-Dynastie* (*Zhouli*

S. 281 f., Kwong-loi Shun (1997), S. 64.

⁵⁶⁸ Siehe Sato (2000), S. 324 f., Schwartz (1985), S. 304 f. Xunzis Äußerungen über den Staat Qin finden sich im Abschnitt „Qiangguo“ (XZJJ 16:300 ff.).

⁵⁶⁹ Das Binom *zhidu* tritt im Xunzi immer wieder in der Bedeutung „Gesamt aus Anordnungen, Riten und anderen äußerlichen Verhaltensvorschriften, die eine politische Ordnung ausmachen“ auf, siehe etwa XZJJ 8:140, 9:172, passim; vgl. auch *zhi* 制 (Masayuki Sato: „the structure of government“) etwa in XZJJ 9:158. Im Mengzi und Lunyu tritt *zhidu* nicht auf, dafür aber *zhi* (z.B. in Mengzi 7B/34). Das Binom *fadu* tritt einmal in Lunyu XX:1 auf, jedoch nicht im Mengzi; im Xunzi tritt es mehrfach auf (siehe XZJJ 12:237, 27:511, 27:518, passim). Für *li* siehe etwa Lunyu II:2, XI:9, passim, vgl. Sato (2000), S. 190 ff.; siehe darüberhinaus z.B. Mengzi 6B/1, 7A/8, 7A/21, passim, vgl. Sato (2000), S. 200 ff.; für das Konzept *li* im Xunzi siehe insbesondere Sato (2000), S. 343 ff.). Für *fa* im Xunzi vgl. Sato (2000), S. 330 ff. Wenn im folgenden die Rede von der „institutionellen Wirklichkeit“ ist, dann umfasst dieser Terminus neben „harten“ Institutionen wie staatlichen Organen, Ämtern, geschriebenen Gesetze u.a. auch immer „weichere“ Formen wie Riten, o.ä.

⁵⁷⁰ Dieses Interesse zeigt sich z.B. in der neuartigen Gattung der „Gesammelten Statuten“ (*Huiyao* 會要), die die institutionelle Wirklichkeit der Vergangenheit zum Gegenstand macht; hier sind Werke zu nennen wie Wang Pus 王溥 (922-982) *Gesammelte Statuten der Tang-Dynastie* (*Tang Huiyao* 唐會要, siehe Hervouet (1978), S. 176 f.), die *Gesammelten Statuten der Fünf Dynastien* (*Wudai huiyao* 五代會要, *ibid*, S. 177), das monumentale Unternehmen der *Gesammelten Statuten der Song-Dynastie* (*Song Huiyao* 宋會要), das jedoch nicht in der Song-Dynastie beendet wurde (*ibid*, S. 177 f.) oder auch das Werk *Sämtliche Monographien* (*Tongzhi* 通志) des Zheng Qiao 鄭樵 (1104-1162) (*ibid*, S. 173 f.; vgl. Robert M. Hartwell (1971), S. 709 ff.; Schmidt-Glintzer (1982), S. 7).

⁵⁷¹ Zu Sun Fu, Hu Yuan und Shi Jie cf. Qian Mu (1977), S. 2 ff.; vgl. auch Hou Wailu (1984), Bd. 1, S. 31-45, und Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 67 ff. Die Bedeutung Hu Yuans erörtert sehr instruktiv Tze-Ki Hon in seiner Analyse von dessen Kommentar zum *Yijing*,

周禮) und den *Frühlings- und Herbst-Annalen* (*Chunqiu* 春秋) suchten sie Hinweise darauf, wie die zentralen Institutionen der Gegenwart gestärkt werden könnten.⁵⁷² Diesem neuen Bewusstsein von der Aufgabe staatlicher Institutionen wird eine für lange Zeit nachwirkende Form verliehen in Ouyang Xius um 1040 entstandenen Text „Über das Ursprüngliche“ („Benlun“ 本論): nur die zentralen „Einrichtungen“ (*zhi* 制) des Staates, heißt es darin, könnten die Wohlfahrt des Volkes gewährleisten und das Militär und die finanziellen Belange ausreichend steuern.⁵⁷³

Wang Anshis Denken und seine Tätigkeit als Reformers setzen in vieler Hinsicht die Einsichten dieser Gelehrten-Generation fort, um sie zugleich zu radikalieren.⁵⁷⁴ Das Ziel seiner Reformen war die Schaffung neuer, zentraler Institutionen, die zu einer finanziellen, militärischen und ideologischen Stärkung des Staates führen sollten;⁵⁷⁵ diese neuen Institutionen legitimierte er, indem er sie als in Übereinstimmung mit der institutionellen Ordnung der Zhou-Dynastie beschrieb. In seinen Reformen wurden institutionellen Kenntnisse der Beamten naturgemäß eine Schlüsselfunktion zugewiesen,⁵⁷⁶ doch schlossen sie nichtsdestotrotz – was oft übersehen wird – moralische Kenntnisse ein.⁵⁷⁷

siehe Tze-Ki Hon (2000), bzw. Tze-ki Hon (2005), S. 49 ff. Su Xun verfasste zwei Essays über die „agrарischen“ (*tianzhi* 田制) und „militärischen Einrichtungen“ (*bingzhi* 兵制) (cf. George Hatch (1993), S. 70 f.). Der Terminus *jingshi* wurde in der Song-Dynastie häufig gebraucht, häufig in der Bedeutung „durch alle Zeitalter hindurch“, mitunter jedoch auch in der Bedeutung „Ordering the world“ (Hymes, Schirokauer), „die Welt ordnen“, ja „Staatskunst“ (Hans van Ess); auch wenn nicht von einer *jingshi*-Schule gesprochen werden kann, ist doch die Wichtigkeit dieses Konzepts im politischen Diskurs der Song-Dynastie unbestreitbar (siehe Hymes/Schirokauer (1993), S. 56 f., Hans van Ess (2003a), S. 205, Fn. 43).

⁵⁷² Seit den Wirren der An Lushan-Revolution sahen Gelehrte im *Chunqiu* ein Mittel zur Neuordnung der Welt, und die Exegese dieses Klassikers durch Sun Fu und andere verkörperte die Forderung nach einer Zentralisierung der Macht und einer Stärkung der zentralen Regierungsinstitutionen (siehe Alan T. Wood (1995), vgl. Hymes, Schirokauer (1993), S. 14).

⁵⁷³ Siehe OYXQJ 17:288-293. Ouyang Xiu bearbeitete den ursprünglich dreiteiligen Text in späteren Jahren und unterdrückte den ersten Teil, in dem er seine Gedanken zu den zentralen „Einrichtungen“ insbesondere entwickelt hatte (Hymes, Schirokauer (1993), S. 14-16). Lü Zuqian schätzte diesen Text offensichtlich sehr, denn er nahm ihn sowohl ins *Guwen guanjian* (GWGJ A:47b-54a), als auch in sein *Songwen jian* auf (SWJ 94:11a-14b). Der erste Teil von Ouyang Xius Text fehlt jedoch in beiden Fassungen.

⁵⁷⁴ Siehe insbesondere Xia Changpu (1980).

⁵⁷⁵ Zu Wang Anshis theoretischem Verständnis der zentralen Institutionen (*zhidu*) siehe insbesondere Higashi Ichio (1980), Tsuchida Kenjiro (2002), S. 331-341, Peter Bol (1993), S. 131 f. Zu Wang Anshis politischem Denken im allgemeinen siehe Xia Changpu (1980) und (1989), bzw. Li Xiangjun (2000). Vgl. auch Kapitel V, Abschnitt 5.2.

⁵⁷⁶ Siehe Peter Bol (1989), S. 163 ff.

⁵⁷⁷ Die institutionelle Ausrichtung seines Denkens wurden von einem stark

Aufgrund seiner nachhaltigen politischen Wirkung beeinflusste Wang Anshis Diskurs über die Institutionen nachhaltig das Denken der Gelehrten in den folgenden Generationen.

So verwundert es nicht, dass auch die Gelehrten um Zhang Zai und die Cheng-Brüder – die Keimzelle der späteren *Daoxue*-Tradition – in einem komplizierten Verhältnis zu dem institutionellen Denken des Reformers standen; vielleicht gerade aus diesem Grund sind ihre Versuche, die institutionelle Wirklichkeit eigenständig zu denken, oft fragmentarisch geblieben. Einerseits gibt es im Denken der Cheng-Brüder einen starken moralisch ausgerichteten Diskurs (bez. der Selbstkultivierung des Einzelnen, bzw. seiner korrekten Interaktion mit den Mitmenschen), in dem die Bedeutung von Institutionen weitgehend negiert wird: gesellschaftliche Kohäsion wird hier nicht durch eine institutionell verfasste Staatsmacht oder durch eine Ritenordnung wie bei Sima Guang gewährleistet, sondern durch *familiäre Solidarität* und *moralisch begründete Beziehungen* zwischen den einzelnen Mitgliedern einer Gesellschaft: so stellt Cheng Hao in seiner berühmten Throneingabe von 1069 als das Ideal der Antike die „verwandtschaftliche Zuneigung und Kameraderie“ (*qinmu* 親睦) dar.⁵⁷⁸ Als Kitt, der das gesellschaftliche Ganze zusammenhält, fungiert primär die „Aufrichtigkeit/Wesenstreue“ (*cheng* 誠), d.h. die innere, bzw. moralische Dimension des Menschen (nicht aber seine gesellschaftliche, „zweite Natur“, also Gesetze oder Institutionen).⁵⁷⁹ Vor diesem Hintergrund

gesinnungsethisch geprägten Diskurs in der Balance gehalten, was ihn deutlich von einem Zeitgenossen wie Li Gou abhob (siehe Tillman (1982), S. 46-48, Liu (1959), S. 44 f.). Zu Wang Anshis Lehre über die Selbstkultivierung und seine ethische Perspektive gibt es einen englischen Aufsatz von Winston Wan Lo (Lo (1976)). Das Modell der Institutionen bei Sima Guang war dagegen konservativ angelegt und verneinte die Notwendigkeit einer Ausweitung (siehe Sariti (1972), S. 57); der Staat war für ihn – um seine berühmte Metapher zu verwenden – „das große Haus“ (*jushi* 巨室), das, wenn es stabil gebaut sei und der rituellen Hierarchie entspreche, über Jahrhunderte fort dauern könne (siehe seine berühmte Throneingabe „Jin wu gui zhuang“ 進五規狀, SWJ 48:18a), bzw. den programmatischen, ersten Kommentar Sima Guangs im *Zizhi tongjian* (ZZTJ 1:2-6), vgl. Xiao Gongquan (1968), S. 489, Peter Bol (1993), S. 152 ff.). In vieler Hinsicht mag Sima Guang stärker moralisch orientiert sein als Wang Anshi, doch sind sich beide einig in ihrem Vertrauen auf starke Institutionen (Sariti (1972), S. 74).

⁵⁷⁸ Siehe „Lun shishi zhazi“, *Henan Chengshi wenji*, juan 1, ECJ 453.

⁵⁷⁹ Dies wird besonders deutlich in Cheng Yis Kommentar zum *Yijing*, siehe Hon Tze-ki (2004). Die Cheng-Brüder ordneten anders gesagt die Analyse der institutionellen Zusammenhänge strikt der Analyse der inneren Motive der Akteure, die in den Institutionen wirkten, unter (Yu Yingshi (2003), Bd. 2, S. 39 f., vgl. auch Nylan (1992), S. 70 f.). Aus dieser Perspektive wurde Ouyang Xius Text „Über das Ursprüngliche“ heftig kritisiert, da er der inneren Natur des Menschen nicht genügend Rechnung getragen hätte (cf. Tillman (1982), S. 49).

verlor die Schaffung oder Umformung von Institutionen weitgehend ihren Sinn.

Andererseits lag mit Zhang Zais Lehren ein stärker institutionell ausgerichteter Diskurs vor und wurde Teil der späteren *Daoxue*-Tradition. Dieser Denker widmete sich ausführlich den Institutionen der Zhou-Dynastie und forderte hartnäckig die Wiederherstellung ihres ursprünglichen Aussehens ein (etwa die Ordnung der „Brunnenfelder“).⁵⁸⁰ Vielleicht unter diesem Einfluss scheinen die Cheng-Brüder um das Jahr 1068 (also zu Beginn von Wang Anshis Reformzeitalter) durchaus auch die Notwendigkeit institutioneller Reformen bejaht zu haben (und insbesondere Cheng Hao hat sich ja zeitweise sogar an der Seite Wang Anshis engagiert).⁵⁸¹

An dieser Stelle ist eine kurze *Begriffsbestimmung* notwendig: es gibt im Denken der Cheng-Brüder, sowie bei Zhang Zai eine prononcierte Reflexion über das Verhältnis von Subjekt und Objekt, bzw. die mögliche Einheitsstiftung zwischen beiden. In Cheng Haos berühmtem „Brief über die Beruhigung des (menschlichen) Wesens“ („Dingxing shu“ 定性書), wird dieses Verhältnis so beschrieben: es gebe ein „Innen“ (*nei* 內) und ein „Außen“ (*wai* 外), eine Sphäre des Individuums und eine Außenwelt, doch beide fallen ineins, wenn das Individuum einen Prozess der Selbsttransformation (Selbstkultivierung) initiiert habe.⁵⁸² Der Übergang von der inneren Sphäre in die äußere wird nun immer wieder mithilfe des Modells aus dem *Daxue* 大學 entworfen: dort wird eine *achtgliedrige Kette der moralischen Transformation* beschrieben, die ihren Ausgangspunkt hat in den tiefsten Schichten der menschlichen Psyche und von da aus in einer Serie von konzentrischen Kreisbewegungen auf das Ganze der politischen, sozialen und kosmischen Welt (*tianxia* 天下) ausgreift. Mit anderen Worten: die Transformation des *Selbst* ist nicht zu trennen von der Transformation der *Außenwelt*, beide sind Bestandteile eines einzigen

⁵⁸⁰ Siehe Kasoff (1984), S. 13 f., 47.

⁵⁸¹ Eine solche grundsätzliche Zustimmung zeigt z.B. eine Passage aus Cheng Haos Throneingabe „Lun wang ba zhazi“ von 1068 (*Henan Chengshi wenji*, juan 1, ECJ 451 f.). Als weitere Beispiele zu nennen sind etwa die im *Jinsi lu* zitierten, institutionell orientierten Passagen Cheng Yis über das System der kaiserlichen Mentoren (*Jinsi lu* IX:4) oder das Schul- und Akademiesystem (*Jinsi lu* IX:5). Zu der Beziehung zwischen den Cheng-Brüdern und dem Reformier vgl. Kapitel VI.

⁵⁸² Siehe „Dingxing shu“, genauer gesagt: „Da Hengqu Zhang Zihou xiansheng shu,“ in: *Henan Chengshi wenji*, juan 2, ECJ 460 f. Auch das Konzept des „(menschlichen) Wesens“ (*xing* 性) bei Cheng Hao, das des „Herz-Geistes“ (*xin* 心) bei Zhang Zai und – wenngleich in modifizierter Form – das der „Wesenszusammenhänge“ (*li* 理) bei Cheng Yi impliziert die Vorstellung einer letzten Einheit von Welt und Individuum (siehe dazu ausführlich Mou Zongsan (2004), S. 101 ff.).

Prozesses. In diesem Modell ist offensichtlich eine Vorrangigkeit der inneren Sphäre impliziert; mit anderen Worten: wenn die Cheng-Brüder das menschliche Handeln in der äußeren Welt beschreiben (und dazu gehört ihr Wirken in institutionellen Zusammenhängen), argumentieren sie zumeist aus dem Blickwinkel des menschlichen Inneren. Dennoch, dies heißt gerade eben nicht, dass die beiden Sphären in der konkreten Denkbewegung strikt auseinander gehalten würden: so spricht Cheng Hao in seiner berühmten Throneingabe von 1069 gleichzeitig über die Sphäre des „Innen“ (wie z.B. „menschliche Empfindungen“ *renqing* 人情) und über die Sphäre des „Außen“ (nämlich über das Strafrecht, die Landverteilung oder die Begräbnisriten).⁵⁸³ Mit einem Wort: beide Sphären durchkreuzen sich beständig, ja, sie stellen im Grunde ein einziges Kontinuum dar und sind nicht voneinander zu trennen.⁵⁸⁴

Der spätere Eindruck, die Cheng-Brüder und ihre Anhänger hätten den Institutionen des Staatswesens keine entscheidende Funktion mehr bei der Erneuerung der Gesellschaft zugeordnet, sondern ganz auf das

⁵⁸³ Siehe „Lun shishi zhazi“, *Henan Chengshi wenji*, juan 1, ECJ 452 ff.

⁵⁸⁴ In der Forschung wird zwar immer wieder getrennt zwischen einer inneren (moralischen, bzw. gesinnungsethischen) und einer äußeren (sozio-politischen) Sphäre, doch ist fraglich, ob diese Unterscheidung den Intentionen der Cheng-Brüder wirklich gerecht wird; auch die Unterscheidung zweier (oder mehr) Diskurse, die diese beiden Sphären abbilden (in diesem Sinne Hoyt C. Tillman (1992a), S. 9), verdient durchaus eine kritische Überprüfung, da sie die Einheit des Diskurses, in dem sich den Cheng-Brüdern ihr Denken repräsentiert haben dürfte, allzu schnell preiszugeben droht. Die beiden Sphären werden in der chinesischsprachigen Forschung oft als eine Sphäre des „Weisen im Inneren“ (*neisheng* 內聖) und eine des „Königs im Äußeren“ (bzw. nach außen) (*waiwang* 外王) bezeichnet; diese beiden Binome stammen ursprünglich aus dem Abschnitt „Tianxia“ 天下 des *Zhuangzi* (NHZJZS 33:606); insbesondere bei Guo Xiang 郭象 (?-318 n. Chr.) wird die in ihnen enthaltene Polarität zu einem entscheidenden Instrument der philosophischen Welterschließung (cf. Brook Ziporyn (2003)). Im *Daoxue*-Kontext wird diese Formel – so weit ich sehe – zum ersten Mal von Cheng Hao verwandt: Shao Yongs Philosophie wird von ihm gepriesen als die „Lehre von (der Existenz als) Weiser im Inneren und König im Äußeren“ (*neisheng waiwang zhi xue* 內聖外王之學, siehe *Songshi*, SS 427:12728, vgl. Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 34). Dennoch, diese Formel taucht kein einziges Mal in der heutigen Edition der Cheng-Brüder auf; auch bei Zhang Zai findet sich diese Formel nicht; dass sie darüberhinaus nicht ein einziges Mal in den *Zhuzi yulei* auftaucht, sollte zu Vorsicht veranlassen. Es gibt zwei wichtige Aufsätze taiwanischer Forscher zu dieser Formel und ihrer historischen Bedeutung, siehe Chen Ruoshui (1981) und Chen Xiyuan (1995). Insbesondere ist umstritten, in welchem Verhältnis die von *neisheng* und *waiwang* bezeichneten Sphären zueinander stehen; Chen Xiyuan behauptet, dass „Innen“ und „Außen“ keine zeitliche oder logische Folge bezeichne, sondern dass beide eher als sich wechselseitig interpenetrierend vorzustellen seien. In einem ähnlichen Sinne hat Yu Yingshi – nach heftiger Kritik von Liu Shuxian und Yang Rubin (siehe Liu Shuxian (2003), bzw. (2004), und Yang Rubin (2003), bzw. (2004)) – *neisheng* und *waiwang* als „ein einziges Kontinuum“ (*lianxu ti* 連續體) bezeichnet (Yu Yingshi (2004b)); in gewisser Weise widerspricht er damit seiner zuvor vorgetragenen These einer Vorrangigkeit der äußeren Sphäre (Yu Yingshi (2003)).

Individuum vertraut,⁵⁸⁵ dürfte mit anderen Worten nur partiell richtig sein; ein Grund, warum er so breite Wirkung haben konnte, ist in der frühen Rezeptionsgeschichte der *Daoxue*-Tradition zu suchen. Während Zhang Zais Schultradition um das Jahr 1100 in der historischen Obskurität verschwunden zu sein scheint, fand das Erbe der Cheng-Brüder zahllose Nachfolger, die es jedoch tief greifend transformierten.⁵⁸⁶ Unter Schülern der ersten und zweiten Generation wie Xie Liangzuo 謝良佐 (1050 – ca. 1120), Zhang Jiucheng 張九成 (1092-1159) oder Li Tong 李侗 (1093-1163) verengte sich der Horizont auf die innere Sphäre: die äußere, politische und historische Wirklichkeit einschließlich der Institutionen gehörten bei diesen Gelehrten nicht mehr zum Einzugsbereich des Ichs, das mithilfe z.B. meditativer Techniken aus dem Strom der weltlichen und politischen Bezüge herausgehoben wurde.⁵⁸⁷ Aus dieser Perspektive musste Wang Anshis institutionelle Reform als zu *äußerlich*, ja bestimmt von einem allzu *instrumentellen* Verständnis des Menschen wahrgenommen werden.⁵⁸⁸

Wie sehr jedoch auch die von den Cheng-Brüdern herkommende, intellektuelle Tradition in sich gespalten war, zeigt das Beispiel der Hu-Familie: in Hu Anguos 胡安國 (1074-1138) berühmten *Kommentar zum Chunqiu* (*Chunqiu zhuan* 春秋傳) spielen institutionelle Belange kaum eine Rolle, sondern der „Herz-Geist“ des Souveräns ist der einzige verbindliche Maßstab für die äußere Welt, quasi die einzige *Quelle des Politischen*.⁵⁸⁹ Auf der anderen Seite betonte sein Sohn Hu Yin 胡寅

⁵⁸⁵ Siehe Qian Mu (1937), S. 1-5; Metzger (1977), S. 76, Schirokauer/Hymes (1993), „Introduction“.

⁵⁸⁶ Siehe Kasoff (1984), S. 143 ff.

⁵⁸⁷ Dieser Prozess der Verinnerlichung wird sehr instruktiv von He Jun beschrieben (He Jun (2004), S. 14 ff., 25 ff., 52 ff.). Oft fand mit dieser Verinnerlichung eine Annäherung an buddhistische Lehren statt, in denen „Phänomene“ (*shi* 事) der äußeren Sphäre bekanntlich als grundsätzliches Hindernis betrachtet wurden (siehe dazu den Exkurs bei Hans van Ess (2003a), S. 156 ff.).

⁵⁸⁸ Bekanntlich griff als erster Yang Shi 楊時 (1053-1135) den Reformers scharf an (siehe Schirokauer (1993), S. 219). So blieben die Schüler Zhang Zais Xie Liangzuo zufolge ohne tiefere philosophische Einsichten, weil sie sich zu sehr in institutionelle Studien vertieft hätten – sie „versanken in Strafen und Amtsrängen, Maßen und Zahlen“ 溺於刑名度數之間 (siehe *Shangcai yulu* 上蔡語錄, juan 3, 3; vgl. aber auch ZZYL 101:2564). Diese Kritik wird bei Zhu Xi fortgesetzt und wurde in Wang Anshis Biographie in den *Annalen der Song* aufgenommen und damit in gewisser Weise zum kanonischen Urteil über den Reformers (SS 327:10553).

⁵⁸⁹ Die historische Welt der *Chunqiu*-Ära wird mit anderen Worten ausschließlich unter moralischen, bzw. gesinnungsethischen Maßstäben beschrieben. He Jun hat genau beschrieben, wie sich dieser Prozess der Verinnerlichung auf die Exegese des *Chunqiu* bei Hu Anguo ausgewirkt hat (He Jun (2004), S. 66 ff.). Zum Text des *Chunqiu zhuan* vgl. auch Yves Hervouet (1978), S. 39 f., und Hans van Ess (2003a), S. 201-208. Eine systematische Untersuchung zu Hu Anguos *Chunqiu*-Exegese bietet Song Dingzong (2000). Für

(1098-1056) in seiner virulenten Feindschaft gegen den Buddhismus die Bedeutung der institutionell-sozialen Ordnung.⁵⁹⁰ Insbesondere im Denken seines Bruders Hu Hong 胡宏 (1105-1161) schlägt sich diese neue Affirmation der äußeren Wirklichkeit nieder: erst im „Tätigkeit(sbereich)“ (*yong* 用) zeige sich die Vollständigkeit des „Wesenskerns“ (*ti* 體) – was aber dieser „Tätigkeit(sbereich)“ ist, hält er in einem bemerkenswerten Brief an Zhang Shi fest: „Brunnenfeldsystem, Lehnsordnung, Schulen und Militärsysteme sind allesamt die Größe, (die entsteht aus) der Geistesanstrengung und Sorge um die Praxis in der Person des Weisen“ 井田、封建、學校、軍制，皆聖人竭心思致用之大者也。⁵⁹¹

So nimmt es nicht wunder, dass in den Sechziger und Siebziger Jahren des 12. Jahrhunderts unter den Gelehrten, die sich auf das geistige Erbe der Cheng-Brüder berufen, zwei Gruppierungen unterschieden werden können:⁵⁹² einerseits solche Gelehrte, die sich stärker um Fragen der Selbstkultivierung sorgten, etwa Zhang Shi, Zhu Xi und andere,⁵⁹³ andererseits aber eine Gruppe, die sich stärker für institutionelle Belange interessierte und deren Mitglieder sich offenbar auf die Präfekturen Wuzhou 婺州 (Jinhua 金華) und Yongjia 永嘉 in der heutigen Provinz Zhejiang konzentrierte: z.B. Zheng Boxiong 鄭伯熊 (1127-1179), Xue

ein Beispiel, wie das Motiv des „Herz-Geistes“ die Exegese präformiert, siehe Hu Anguo's Glosse zu Yingong 11, CQHZ 3:10a ff. Hans van Ess hat ausführlich dargestellt, wie die Hu-Familie an das Erbe der Cheng-Brüder anzuknüpfen gesucht hat (siehe van Ess (2003a), S. 125-144).

⁵⁹⁰ Hu Yins Buddhismuskritik bündelt sich in seinem Werk *Chongzheng bian* 崇正辯 aus dem Jahr 1134, dem wahrscheinlich gründlichsten Versuch einer Buddhismuskritik innerhalb der *Daoxue*-Tradition (vgl. die Analyse in Hans van Ess (2003a), S. 172 ff.).

⁵⁹¹ „Yu Zhang Jingfu,“ HHJ 131, vgl. He Jun (2004), S. 100 f., Qian Mu (1977), S. 138 f. Hans van Ess bietet in seiner Studie zur Hu-Familie einen Überblick über den Inhalt des *Zhiyan* (van Ess (2003a), S. 305-309); insbesondere im letzten Abschnitt des *Zhiyan*, „Die Zentralebene“ („Zhongyuan“ 中原), wird die Insistenz Hu Hongs auf einer politischen Reform deutlich (HHJ 44-48); zur Datierung vgl. die Diskussion bei van Ess (2003a), S. 291 f. Für eine genauere Analyse des institutionellen Denkens und seiner Verbindung mit der Dichotomie von „Wesenskern“ (*ti* 體) und „Tätigkeit(sbereich)“ (*yong* 用) im Denken Hu Hongs siehe Yang Zuhan (2001).

⁵⁹² Hiermit folge ich Peter Bol (2002), insbesondere S. 34 ff. Dass eine solche Abgrenzung nur bedingt Gültigkeit hat, versteht sich von selbst: es gab durchaus eine rege Kommunikation zwischen den Gelehrten, und es bezweifelt werden kann, ob sie in der Wahrnehmung ihrer Zeitgenossen deutlich voneinander zu unterscheiden gewesen sind.

⁵⁹³ Zhu Xis Zweifel an institutionellen Lösungen für die Krise der songzeitlichen Politik und Lebenswelt sind bekannt (siehe ausführlich Richard von Glahn (1993), S. 249 ff.); insbesondere hat er sich immer wieder zugunsten einer Reduktion der von ihm als exzessiv angesehenen zentralen Institutionen ausgesprochen (ibid, S. 216 f.). Bedauerlicherweise fehlt der Forschung bis heute eine genauere Analyse des institutionellen Diskurses bei Zhu Xi. Eine detaillierte Darstellung von Zhu Xis Vorstellungen zu den unterschiedlichen Institutionen findet sich bei Meng Shuhui (2003), S. 165-197; vgl. auch Ogata Ken'ichi (1996).

Jixuan 薛季宣 (1134-1173), Chen Fuliang, Chen Liang 陳亮 (1143-94), Ye Shi 葉適 (1150-1223), Tang Zhongyou 唐仲友 (1136-88), u.a.⁵⁹⁴ Es spricht viel dafür, dass beide Gruppen in ähnlicher Weise das Erbe der Cheng-Brüder als verbindlich ansahen und in unterschiedlicher Weise ihre Erklärungsversuche zur inneren und äußeren Welt fortsetzten.

4.3 Die Vermittlerposition Lü Zuqians

Es ist ein Charakteristikum Lü Zuqians, dass er sein ganzes Leben lang zwischen diesen zwei Gruppierungen vermittelt hat, ohne sich jemals festzulegen auf eine Zugehörigkeit zu einer der beiden. In seiner Biographie in den *Annalen der Song-Dynastie* (*Songshi* 宋史) wird er als Schüler der Lehrtradition der Cheng-Brüder und Zhang Zais vermerkt – wahrscheinlich ist damit *in nuce* die grundsätzliche Spannung seines Denkens benannt, das sich beständig zwischen der Beschreibung der inneren und äußeren Wirklichkeit bewegte.⁵⁹⁵ Lü Zuqians intellektuelles Netzwerk war extrem weit gespannt und umfasste Gelehrte der unterschiedlichsten Provenienz. Er unterhielt eine enge Freundschaft mit

⁵⁹⁴ Cf. Qian Mu (1977), S. 228 f. Die oft als "Yongjia-Schule" (*Yongjia xuepai* 永嘉學派) bezeichnete intellektuelle Lehrtradition begann mit Zhou Xingji 周行己 (jinshi 1091), der in den Norden reiste und bei Cheng Yi u.a. in die Lehre ging (über Zhou Xingjis Leben und Werk informiert ausführlich Zhou Mengjiang (1992), S. 47-64, vgl. auch 16-34; einen historischen Abriss der Yongjia-Schule gibt Tillman (1982), S. 59 ff.; siehe aber auch Zhang Yide (1994), S. 105-135. Chen Fuliangs institutionelles Interesse ist besonders markant ausgeprägt mit Werken wie dem *Lidai bingzhi* 歷代兵制, dem *Yongjia xiansheng bamian feng* 永嘉先生八面鋒, das seine politisch-philosophischen Reflexionen enthält, oder das *Zhouguan zhidu jinghua* 周官制度精華 (siehe Yves Hervouet (1978), S. 184 f. und 325 f.; vgl. auch Franke (1976), S. 103-107; zum *Zhouguan zhidu jinghua* cf. Pan Fu'en (1992), S. 56). Obwohl die Werke Xue Jixuans nur spärlich überliefert sind, ist mit Titeln wie dem *Jiuguo tuzhi* 九國圖志 und dem *Han bingzhi* 漢兵制 ein deutliches historisch-institutionelles Interesse nachzuweisen (vgl. Zhou Mengjiang (1992), S. 71). Auch Ye Shi beschäftigt sich in seinem Werk ausführlich mit Fragen der Gründung und Legitimität von zentralen Institutionen und der Regierungspraxis – insbesondere ist hier das Werk *Fadu zonglun* 法度總論 zu nennen (siehe Yves Hervouet (1978), S. 426 f.; vgl. Franke (1976), S. 1251-54, Qian Mu (1977), S. 227, Xiao Gongquan (1968), S. 473-488). Zur Person Tang Zhongyous siehe den Aufsatz von Zhu Ruixi (Zhu Ruixi (1989)).

⁵⁹⁵ Siehe SS:434:12874. Zu erwähnen ist darüberhinaus, dass Lü Zuqians institutionelles Interesse innerhalb der Jinhua-Tradition extreme wirkmächtig gewesen ist und spätere Versuche einer institutionell ausgerichteten Geschichtsschreibung bei Zheng Boqian 鄭伯謙 (*jinshi* 1190), Wang Yinglin 王應麟 (1223-96) und anderen beeinflusst hat (zu Zheng Boqian vgl. Zhou Mengjiang (1992), S. 27, f., zu Wang Yinglin siehe Christian Soffel (2004)). Der Einfluss, den Lü Zuqian auf spätere Gelehrte der Zhedong-Region ausgeübt hat, z.B. Song Lian 宋濂 (1310-81), ist schwer zu bestimmen, scheint aber eher indirekter Natur gewesen zu sein (vgl. John W. Dardess (1983), S. 156 ff.).

Xue Jixuan, der sich besonders für die zentralen Institutionen, die Verteidigung gegen die Dschurdschen und politische Reformen interessierte.⁵⁹⁶ Seine Beziehung zu Chen Fuliang, einem direkten Schüler Xue Jixuans, war seit (wahrscheinlich) Herbst 1170 ebenfalls eng.⁵⁹⁷ Auch mit Ye Shi, dessen Prüfung zum *jinshi* Lü Zuqian im Jahr 1178 überwachte, tauschte er sich regelmäßig aus; Ye Shi kam im Jahr 1181 sogar persönlich nach Jinhua, um seiner Trauer um den verstorbenen Freund Ausdruck zu geben.⁵⁹⁸ Nicht zuletzt verband Chen Liang und Lü Zuqian ein besonders enges Freundschaftsverhältnis.⁵⁹⁹ Diese Beziehungen, die Lü Zuqian über viele Jahre hinweg unterhielt, spiegeln seine erstaunliche intellektuelle Offenheit wider; auch wenn er mitunter Kritik übte – so beharrt er z.B. in Briefen an Chen Fuliang auf der Wichtigkeit der Selbstkultivierung und kritisiert damit offensichtlich dessen allzu starkes institutionelles Interesse –, bleiben diese Versuche der Beeinflussung doch relativ vage; er hat sich nie aggressiv von seinem Gegenüber abzusetzen gesucht, wie dies Zhu Xi getan hat.⁶⁰⁰ Umgekehrt versuchte Lü Zuqian jedoch auch nicht,

⁵⁹⁶ Siehe Niu Pu (1998), S. 51 ff. Lü stand zwischen 1171 und 1173 in regelmäßigem Kontakt mit ihm; außerdem scheint er den Kontakt Xue Jixuans mit Zhu Xi vermittelt zu haben. Zhou Mengjiang zufolge lernten sich Lü Zuqian und Xue Jixuan im Jahr 1171 kennen (Zhou Mengjiang (1992), S. 209; vgl. Niu Pu (1998), S. 91). Anders als Zhu Xi, dessen Beziehung mit Xue Jixuan eine Krise durchlief (Niu Pu (1998), S. 91 ff.), gibt es kein Anzeichen für ein Überwürfnis Lüs mit Xue. Zhu Xi scheint ihn mehrmals vor Xue Jixuans Lehren gewarnt zu haben, denn Lü Zuqian sah sich genötigt, ihn nach einem Besuch des Xue Jixuan in Jinhua zu beruhigen (siehe DLLTSbieJ 7:15b). Der Briefwechsel mit ihm ist nicht in den Werken Lü Zuqians überliefert; man beachte aber Lü Zuqians auffällig langen Nekrolog auf Xue Jixuan („Xue Changzhou muzhi ming,“ DLLTSwenJ 10:7b-12b).

⁵⁹⁷ Siehe Pan Fu'en (1992), S. 57. Zur Datierung des Beginnes ihrer Freundschaft siehe die Analyse bei Zhou Mengjiang (1992), S. 110. Soweit ich sehe, ist kein Briefwechsel überliefert (im ZZJ gibt es einen Brief an Lü Ziyue, ZZJ 37:2a f., vgl. CFLWJ 37:470). Auch Zhu Xi hielt interessanterweise engen Kontakt mit Chen Fuliang, ja kooperierte in politischen Fragen sogar mit ihm (siehe dazu Niu Pu (1998), S. 93 ff.). Zum Denken Chen Fuliangs gibt es kaum Forschungsliteratur; zur Einführung siehe Zhou Mengjiang (1992), S. 85-106.

⁵⁹⁸ Siehe Zhou Mengjiang (1992), S. 144-154. Es ist kein Briefwechsel zwischen Ye Shi und Lü Zuqian erhalten. Aufgrund seines frühen Todes wissen wir nicht, welche Position Lü Zuqian in der späteren Auseinandersetzung zwischen Zhu Xi und Ye Shi eingenommen hätte (zu dieser Auseinandersetzung siehe He Jun (2004), S. 245-282). Zhou Mengjiang analysiert die Beziehung zwischen der Schule von Yongjia und der von Jinhua ausführlich (siehe Zhou Mengjiang (1992), S. 112-118).

⁵⁹⁹ Siehe Tillman (1982), S. 65 f., 180 f.

⁶⁰⁰ Siehe einige kurze Briefe an Chen Fuliang in DLLTSbieJ 10:1a f. In einem leider nur fragmentarisch erhaltenen Brief warnt Lü Zuqian den Briefpartner vor einer Haltung, die sich – wie er mit einer Xunzi'schen Formel schreibt – an den „(äußeren) Phänomenen erfreue“ (*xi shi* 喜事) und auf diese Weise zu einer Vernachlässigung der Selbstkultivierung (der Bildung des „Herzens“ *fangcun* 方寸) führen könne (DLLTSbieJ 10:1b). Hier scheint das Binom *xishi* die Grenzlinie zwischen den beiden Männern zu markieren – doch zeigt sich an anderer Stelle, dass Lü Zuqian dieses durchaus positiv

aktiv vor Zhu Xi oder Zhang Shi für sein eigenes institutionelles Interesse zu werben.⁶⁰¹ Im Briefwechsel Lü Zuqians mit Zhu Xi, Zhang Shi oder auch Lu Jiuyuan in den Sechziger und Siebziger Jahren fehlen institutionelle Probleme weitgehend; so werden z.B. in der berühmten Debatte, die sich Zhu Xi, Zhang Shi und Lü Zuqian zu Beginn der Siebziger Jahre über Hu Hong's *Kenntnis der Lehren* geliefert haben, ausschließlich Probleme behandelt, die der individuelle ethischen Sphäre zugehören, institutionelle Probleme wie die „Brunnenfelder“ oder die Stellung des Kaisers in der Bürokratie werden dagegen ausgespart.⁶⁰² Mit einem Wort: die Vermittlerposition, die Lü Zuqian bezogen hat, spiegelt einerseits seine unvoreingenommene, inklusive Haltung gegenüber der von Zhang Zai und den Cheng-Brüdern begründeten Tradition wieder; andererseits führte sie jedoch womöglich auch dazu, dass er nicht versucht hat, institutionelle Themen stärker in den Prozess der Neuschreibung der *Daoxue*-Tradition durch Zhu Xi einzubringen, ja, dass sein eigenes Denken sich von der bald Gestalt annehmenden *Daoxue*-Gemeinschaft nach dem Gusto Zhu Xis entfremdete.

sehen konnte: in einer Äußerung gegenüber seinen Schülern heisst, es dass es nicht darum gehe, die „Phänomene“ ganz zu beseitigen (um den Zustand zu realisieren, in dem man „natürlich dem Lauf der Dinge folgt“ *wu shi* 無事), sondern darum, sich wie Xunzi an den „Phänomenen zu erfreuen“ (siehe „Yu xuezhe ji zhudi,“ DLLTSbieJ 10:26b, vgl. XZJJ 2:43). Zhu Xi hat sich dagegen immer wieder mit sehr klaren, denkerischen Alternativen von Briefpartnern abzusetzen gesucht.

⁶⁰¹ Lü Zuqian empfiehlt Zhu Xi zwar z.B. mehrfach Xue Jixuan und dessen Denken (siehe den 20. Brief, DLLTSwenJ 7:15b f.; den 21. Brief, DLLTSwenJ 7:16 a f., und den 24. Brief, DLLTSwenJ 8:1b), doch vertieft er dies nie gedanklich.

⁶⁰² Diese Aussage gilt unter dem Vorbehalt, dass diese Diskussion nicht unbedingt vollständig überliefert worden ist: neben dem Briefwechsel von Zhang Shi, Zhu Xi und Lü Zuqian dokumentiert diese Diskussion insbesondere Zhu Xis Text „Huzi Zhiyan yiyi“ 胡子知言疑義 (siehe ZZWJ 73:3696-3706; vgl. Su Jingnan (2001), S. 456). In dem Briefwechsel zwischen Zhu Xi und Lü Zuqian tauchen vereinzelt institutionelle Fragen auf (über das Prüfungssystem, etwa im 4. Brief Zhu Xis an Lü Zuqian, ZZWJ 33:1281, über die Korrektur der Feldergrenzen im Kreis Xingzi 星子, siehe den 69. Brief Zhu Xis, ZZWJ 34:1351, passim), doch kommt es nie zu einer Diskussion zwischen den beiden über die grundsätzliche Bedeutung von Institutionen. Zhu Xi kritisiert Lü für vieles, aber nie direkt für sein institutionelles Interesse. So kritisiert er in einem oft zitierten Brief zwar Lüs Interesse am *Zuozhuan*, erwähnt aber nicht explizit die institutionelle Ausrichtung seiner Exegese (6. Brief Zhu Xis, ZZWJ 33:1284). In einem anderen wichtigen Brief fragt Zhu Xi bei Lü nach, ob das Werk *Jingqi* 精騎 (offenbar ein Werk zur Vorbereitung auf die Staatsprüfungen) von ihm stamme und hebt dann zu einer Kritik dieses Textes an, die diesen jedoch ausschließlich unter Aspekten der Komposition und gedanklichen Kohärenz aufschlüsselt (siehe den 26. Brief Zhu Xis, ZZWJ 33:1303). Auch vor Zhang Shi wird Lü Zuqians institutionelles Interesse sichtbar (z.B. DLLTSwenJ 7:4b ff., insbesondere 5a), wird jedoch ebenfalls nicht stärker von ihm expliziert. Zhang Shi war als Anhänger der Hunan-Schule in den Siebziger Jahren zweifellos stark an praktischen Fragen interessiert, was sich z.B. in seinen Kommentaren zum *Mengzi* und zum *Lunyu* zeigt (beide von 1173, vgl. Hervouet (1978), S. 41 und 43).

4.4 Lü Zuqians historisch-institutionelles Denken

Lü Zuqians institutionelles Interesse ist Teil seines breiteren historischen Interesses und kaum trennscharf von diesem abzusetzen.⁶⁰³ Er könnte damit eine familiäre Tradition fortgesetzt haben, der er jedoch zweifellos neue Impulse verliehen hat.⁶⁰⁴ Sein Denken wird im *Sung Yuan xue'an* mit einer Formel aus dem „Xiang“-Kommentar des Hexagramms „Des Großen Zähmungskraft“ („Dachu“ 大蓄) zusammengefasst: „In großem Umfange vergangene Worte und Taten studieren, um die eigene sittliche Kraft zu nähren“ (*duo shi qianyan wangxing, yi chu qi de* 多識前言往行，以畜其德).⁶⁰⁵ Diese Verquickung von historischen Studien und moralischer Selbstkultivierung scheint es nahe zu legen, ihn mit einem Gelehrten wie Sima Guang zu vergleichen, umso mehr diese Formel auch am Anfang von Shenzongs Vorwort zum *Zizhi tongjian* auftritt.⁶⁰⁶ Doch zeigt eine andere Wendung, dass dieser Vergleich mit Sima Guang es nicht vermag, Lü Zuqians Interesse an der Erforschung vergangener Institutionen ausreichend zu umschreiben: in seinem Vorwort zum *Dashi ji* benutzt Lü Zuqian die Formel: „die sittliche Kraft nähren (mit dem Zweck) des praktischen Engagements“ (*chu de zhi yong* 畜德致用) – genau mit dieser „Nutzanwendung“ des historischen Wissens eröffnet sich eine andere Perspektive als bei Sima Guang.⁶⁰⁷

Was genau ist eine Institution für Lü Zuqian, was ist institutionelle Wirklichkeit? Der Wortschatz, mit dem Lü operiert, ist von einer großen Vielfaltigkeit: immer wieder verwendet er Konzepte wie

⁶⁰³ Tang Qinfu zeichnet ein Porträt der historischen Forschung Lü Zuqians und vergleicht sie mit der Zhu Xis, siehe Tang Qinfu (2000), S. 252-275.

⁶⁰⁴ Für genauere Rückschlüsse auf den Ursprung von Lü Zuqians institutioneller Ausrichtung fehlt bisher die Forschungsgrundlage. In der Familie Lüs finden sich z.B. Gelehrte wie Lü Gongzhu oder Lü Xizhe (1036-1114), die einerseits Wang Anshis Reformplänen gewogen waren, andererseits aber auch die Lehren der Cheng-Brüdern schätzten. Auch bei Lü Benzong (1084-1145) könnte ein institutionelles Interesse vorhanden sein, doch fehlt der Forschung bisher eine genauere Studie (siehe SS 376:11635 ff., vgl. auch Pan Fu'en (1992), S. 13). Zu Lü Benzongs bekanntem Text „Guanzhen“ 官箴 bemerkt D. Twitchett, dass es „much less moralistic than one might expect“ sei (siehe Yves Hervouet (1978), S. 171).

⁶⁰⁵ Siehe SYXA 51:1654, vgl. Pan Fu'en (1992), S. 16, vgl. YJ 3:24. Das Zeichen *chù* 畜 (auch mit Lesung *xù*) steht hier für *chù* 蓄. Vor kurzem hat noch einmal Tang Qinfu die Angemessenheit dieser Formel zur Beschreibung von Lü Zuqians spezifischer historiographischer Methode verteidigt (Tang Qinfu (2000), S. 257).

⁶⁰⁶ Siehe „Zizhi tongjian xu“, ZZTJ 33.

⁶⁰⁷ DSJ 1:1, vgl. Tang Qinfu (2000), S. 255 f.

„Einrichtung“ (*zhi* 制), „Einrichtungen und Maße“ (*zhidu* 制度), „Anordnungen und Maße“ (*fadu* 法度), „Maße und Zahlen“ (*dushu* 度數), „Maße“ (*du* 度) oder auch „die Einrichtungen und überkommenen Bestimmungen“ (*diangu* 典故); manchmal finden sich zusammengesetzte Wendungen wie das „institutionelle Gesamt der Einrichtungen und des kulturellen Besitzes“ (*dianzhang wenwu zhi zhi* 典章文物之制).⁶⁰⁸ Doch an welche konkreten Institutionen denkt Lü Zuqian in solchen und anderen Formeln? In den Rubriken seines Werkes *Einrichtungen aller Epochen, ausführlich erklärt* (*Lidai zhidu xiangshuo*), in dem er sich vorgenommen hat, die Entwicklung der „aus Anordnungen, Riten und anderen Einrichtungen konstituierten Ordnung“ (*zhidu*) in der chinesischen Geschichte zu beschreiben, lässt sich eine erste Antwort finden: in diesem Werk handelt Lü Zuqian nicht nur das Schulwesen, die verschiedenen Systeme der Besteuerung, die Landverteilung und militärische Organisationsformen ab, sondern bezieht darüber hinaus auch Währungssysteme und Geldkreislauf, die Opfer (*sishi* 祀事), ja sogar das Transportwesen und die Verwaltung von Pferdebesitz ein. Sein Verständnis der institutionellen Wirklichkeit umfasst offensichtlich einen sehr breiten Ausschnitt der Realität, der keineswegs nur auf „harte“ Formen der Institutionalität oder solche, die der Hofosphäre zugehören, beschränkt ist.⁶⁰⁹

⁶⁰⁸ Siehe Passagen wie *Zuoshi zhuan*, „Kan Zuoshi guimo“, ZSZS juanshou 1b, ZSZS 19:5a, *Zengxiu Donglia shushuo*, „Lizheng“, ZXDLS 29:336, passim. Vgl. die im folgenden zitierten Passagen.

⁶⁰⁹ Darüberhinaus ist auch die Klassifizierung seines Werkes *Zuozhuan leibian* 左傳類編 (vgl. Liu Zhaoren (1986), S. 41 f.) interessant: dieser Text ist nach neunzehn „Hauptpunkten“ (*mu* 目) geordnet, zu denen einerseits die wichtigsten Staaten der *Zhanguo*-Zeit gehören, andererseits aber verschiedene Bereiche wie das „System der Territorialfürsten“ (*zhuhou zhidu* 諸侯制度), „Sitten“ (*fengsu* 風俗), „Riten“ (*li* 禮), „Clans“ (*shizu* 氏族), die „Beamtenhierarchie“ (*guan* 官制), „Staatsfinanzen“ (*cai* 財用), „Strafen“ (*xing* 刑), „das Militär“ (*bing* 兵制) und „Geographie“ (*dili* 地理). Aller Wahrscheinlichkeit nach orientiert sich Lü Zuqian mit dieser Klassifizierung an Vorbildern aus der enzyklopädischen Literatur wie z.B. dem *Tongzhi* 通志, in dem ganz ähnliche Kategorien auftreten (siehe Hervouet (1978), S. 173). Ein verlorengegangenes Werk Lü Zuqians (wenngleich nicht ganz gesicherter Zuschreibung), das *Donglai xiansheng liang Han cailun* 東萊先生兩漢財論, mag sein Interesse an den Staatsfinanzen unterstreichen (siehe Liu Zhaoren (1986), S. 53).

4.5 Entwicklungsgeschichte

In unserer Analyse der Methode Lü Zuqians hatten wir seine Beziehung zu Zhu Xi und damit zu einem wichtigen Vertreter der *Daoxue*-Tradition schon einmal dargestellt und dabei die These einer allmählichen Entwicklung Lü Zuqians, an deren Ende eine Entfremdung von Zhu Xi stand, zu erhärten gesucht. Diese These soll nun noch einmal aus dem Blickwinkel der Polarität zwischen „Innen“ und „Außen“, bzw. der von moralisch und institutionell fokussiertem Diskurs, vertieft diskutiert werden.

Lü Zuqians institutionelles Interesse ist bereits Ende der Sechziger Jahre nachweisbar. In einem Unterrichtscurriculum aus dem Jahr 1169 hebt er deutlich auf institutionelle Themen wie den „Verdienst eines Reiches“ (*guogong* 國功), „Anordnungen der Regierung“ (*zhengling* 政令) und „Parteiungen“ (*dang* 黨) ab.⁶¹⁰ Doch scheint dieses Interesse keineswegs im Vordergrund seines denkerischen Horizontes gestanden zu haben. Mit dem *Donglai boyi* von etwa 1168 beabsichtigt er, wie es im Vorwort heißt, „Irrtümer über den moralischen Zustand eines Menschen und Fehler bezüglich der durch die Sinne gewonnenen Kenntnisse“ (*xinshu zhi chai, jianwen zhi wu* 心術之差、見聞之誤) zu korrigieren; während letzteres offensichtlich die Richtigstellung historischer Details meint, benennt ersteres das eigentliche Leitmotiv des *Donglai boyi*: die Analyse der Handlungsmotive wichtiger Akteure aus der *Chunqiu*-Ära, in deren Verlauf Lü Zuqian immer wieder mithilfe subtiler psychologischer Schlüsse traditionelle Urteile revidiert.⁶¹¹ Dementsprechend sind institutionelle Erörterungen in diesem Werk eher selten, sie werden nie bestimmend für den Argumentationsgang oder das Argumentationsziel.⁶¹² Die äußere Welt wird als Teil dieser psychischen

⁶¹⁰ „Jichou kecheng“, DLLTSbieJ 12:14b und 11b. Das Binom *guogong* 國功 kommt bezeichnenderweise in Zhu Xis *Zhuzi yulei* nicht vor; es lässt sich vor der Han-Dynastie nur einmal nachweisen und zwar im *Shangjun shu* 商君書 („Suandi“, SJS 6/9/30).

⁶¹¹ „Xu“, DLBY, S. 1, vgl. Shen Yucheng (1992), S. 237 f. Mit dem Binom *jianwen* könnte er hier auf Zhang Zais Konzept des durch die Sinnesorgane erlangten Wissens anspielen (vgl. Kasoff (1984), S. 90 f.). Zu Recht ist behauptet worden, dieses Werk enthalte Lü Zuqians „inward-oriented ethics“, nämlich „the workings of the moral and the immoral mind in the events“ (so Hilde de Weerd, die damit eine These von Ji Xiao-bin 冀小斌 fortführt, siehe De Weerd (1998), S. 104). Immer wieder lehnt sich Lü Zuqian gedanklich an Mengzi und rhetorisch an Zhuangzi an (für den Einfluss der Psychologie Mengzis siehe exemplarisch den Abschnitt „Chu Wuwang xin dang“ (DLBY 5:180-185); zum Einfluss Zhuangzis auf Lü Zuqian vgl. Du Haijun (2003), S. 77).

⁶¹² Lü Zuqian widmet sich nur am Rande institutionellen Themen, wie z.B. den Gesetzen und der Landverteilung unter der Zhou-Dynastie (siehe „Jin Chenggong wei gongzu,“

Wirklichkeit beschrieben: entweder in Übereinstimmung mit Mengzis (oder Zhang Zais) idealistischem Diskurs über den „Herz-Geist“, der die ganze Welt in sich einzuschließen vermöge,⁶¹³ oder in Rückgriff auf Konzepte wie dasjenige der „Wesenszusammenhänge“ (*li* 理) oder die Kosmologie des *Yijing*.⁶¹⁴

In den Siebziger Jahren hat sich Lü Zuqian in zahllosen Projekten engagiert: die historisch-exegetische Arbeit am *Zuozhuan*, die Klassikerexegese (*Mengzi*, *Lunyu*, *Zhongyong*, etc.), nicht zuletzt auch der Kompilation des *Jinsi lu*. Eines der wenigen Werke, die er zu seinen Lebzeiten drucken lässt, ist ein exegetisches Werk zum *Shijing*.⁶¹⁵ Darüber hinaus liegt uns ein Konvolut von Vorlesungsmitschriften und posthum von Schülern herausgegebenen Texten vor; zumeist ist eine exakte Datierung dieser Mitschriften nicht möglich. Dennoch lässt sich eine tentative Entwicklungsgeschichte rekonstruieren, an dessen Endpunkt das *Dashi ji* steht, an dem Lü Zuqian erst in den letzten Jahren seines Lebens zu arbeiten begann. Im Laufe dieser Entwicklung hat sich Lü Zuqians institutionelles Interesse immer weiter verstärkt: sein Denken ist mit anderen Worten nicht – wie vielleicht zu erwarten gewesen wäre – im Laufe der Zeit stärker unter den Einfluss der von Zhu Xi (oder auch Lu Jiuyuan) entwickelten verinnerlichteten Fassung der Cheng-Brüder geraten, sondern hat sich von dieser entfernt.

In der Exegese-geschichte des *Zuozhuan* zeigt sich diese Entwicklung am deutlichsten. Lü Zuqian hat nach der Abfassung des *Donglai boyi* diesem Text im wesentlichen noch zwei weitere Kommentarwerke gewidmet: das *Zuoshizhuan shuo* 左氏傳說 (auch *Zuoshi shuo* 左氏說) und das *Zuoshi zhuan xushuo* 左氏傳續說. Ersteres ist aller Wahrscheinlichkeit die Mitschrift von Vorlesungen, die Lü Zuqian an seiner Akademie gegeben hat; bei zweitem handelt es sich um einen (unvollständigen) Interlinearkommentar. Das *Zuoshi zhuan xushuo* ist eindeutig nach dem *Zuoshizhuan shuo* entstanden, wahrscheinlich in der zweiten Hälfte der Siebziger Jahre.

Bereits auf den ersten Blick fällt auf, dass Lü Zuqians für das *Donglai*

DLBY 24:249 f.).

⁶¹³ Siehe insbesondere *Mengzi* 7A/4, Yang Bojun (1960), S. 302, bzw. Kasoff (1984), S. 93 ff. Dieses idealistische Vokabular findet sich z.B. in einem langen Abschnitt über die Bedeutung der Träume im *Zuozhuan* (siehe „Jin Wengong meng yu Chuzi buo,“ DLBY 15:151 f.).

⁶¹⁴ Siehe exemplarisch den Text „Zheng Gongzi Manman yu wei qing,“ DLBY 25:256 ff.

⁶¹⁵ Siehe das Werk *Lüshi jiashu dushiji* 呂氏家塾讀詩記, vgl. Liu Zhaoren (1986), S. 39-41, Du Haijun (2003), S. 182 ff.

Boyi prägende Beschäftigung mit den inneren Motiven der historischen Akteure im *Zuoshi zhuanshuo* fortgeführt wird, in dem letzteren Werk jedoch nicht mehr erkennbar ist. Insbesondere tritt das Vokabular der Cheng-Brüder, das mit der inneren Wirklichkeit des Menschen verbunden ist, stark zurück: einzelne Termini, die es verdienen, exegetische Achsen des *Donglai boyi* genannt zu werden, verlieren im *Zuoshi zhuan xushuo* weitgehend an Bedeutung: der „Herz-Geist“ (*xin*), der „Weise“ (*shengren* 聖人), die „himmlische Ordnung“ (*tianli* 天理) oder auch die „Begierde“ (*yu* 欲).⁶¹⁶ Im *Zuoshi zhuan xushuo* steht die Beschreibung historischer Realien im Vordergrund: Details wie das Kalenderwesen, rituelle Details, die verschiedenen Systeme der Besteuerung, das *touhu* 投壺-Spiel und anderes.⁶¹⁷ Wenn einmal das psychologisierende, spekulative Vokabular der Cheng-Brüder oder Zhang Zais auftritt, dann nur in stark verkürzter Form.⁶¹⁸ Einige Beispiele sollen diesen Befund verdeutlichen: während Lü Zuqian im *Donglai boyi* und im *Zuoshi zhuanshuo* die berühmte Geschichte von Li Ke 里克 (?-650 v. Chr.) und Li Ji 麗姬 vorrangig unter dem Aspekt des „Menschseins“ (*weiren* 為人) des Li Ke erörtert und den psychologischen Konflikt schildert, in den der Beamte aufgrund des Handelns der *femme fatale* Li Ji gerät,⁶¹⁹ fehlt diese

⁶¹⁶ Diese Aussage stützt sich auf eine tentative Schätzung, die mithilfe der Computerdatenbank des *Siku Quanshu* der Academia Sinica erstellt wurde (und die natürlich mit gewisser Vorsicht ausgewertet werden muss): *xin* tritt im DLBY 625-mal, im ZSZS 275-mal und im ZSZXS 65-mal auf; *shengren* im DLBY 94-mal, im ZSZS 26-mal, im ZSZXS 17-mal; *tianli* im DLBY 34-, im ZSZS 4- und im ZSZXS 1-mal; *yu* im DLBY 317-, im ZSZS 208- und im ZSZXS 190-mal auf.

⁶¹⁷ Lü Zuqian gibt in diesem Werk ausführliche Auskünfte über historische Realien wie das Kalenderwesen (ZSZXS 5:6a), die Ritenordnung (ZSZXS 7:7b), auf Landbesitz erhobene Steuern (ZSZXS 10:2b), das Beamtenwesen der Qin (ZSZXS 9b:5b), Trauerriten (ZSZXS 10:7a), Zhou-zeitliche Beamten (ZSZXS 152-158) oder das *touhu* 投壺-Spiel (ZSZXS 10:4b; bei dem antiken *touhu*-Spiel kam es darauf an, Pfeile in einen Krug (*hu*) zu werfen).

⁶¹⁸ Der metaphysische Diskurs der Cheng-Brüder ist weitgehend abwesend: z.B. findet sich eine der zentralen Passagen im *Zuoshi zhuanshuo* – die Kommentierung der berühmten Rede des Fürsten Kang von Liu über die Riten, in der Lü Zuqian im Anschluss an *Daxue* und *Zhongyong* ausführlich seine Vision einer harmonischen Ordo von „innerer“ und „äußerer“ Welt dargestellt hatte, im *Zuoshi zhuan xushuo* nur noch in aller Kürze und mit dem Schwergewicht auf der „äußeren“ Sphäre (siehe ZSZXS 8:10b, vgl. ZSZS 6:11b ff. Vgl. Pines (2002b), S. 96 f., Yang Bojun (1981), S. 860 f.) Wesentlicher Inhalt dieser Rede, schreibt Lü im *Zuoshi zhuan xushuo*, sei die Einheit von „Opfern“ (*si* 祀) und „Feldzügen“ (*rong* 戎), also ausschließlich die „äußere“ Sphäre, und obzwar Lü Zuqian noch auf *Daxue* und das *Zhongyong* hinweist, verbindet sie keine innere Notwendigkeit mehr mit der Rede.

⁶¹⁹ Li Ke widersetzte sich als Beamter den Plänen des Fürsten Xian 獻公 (reg. 676-651) von Jin 晉, seinen ältesten Sohn zugunsten seines Sohnes Xi Qi 奚齊, den er mit seiner Mätresse Li Ji hatte, abzusetzen. Nach dem Tod des Fürsten ließ Li Ke den Sohn der Li Ji hinrichten und setzte Prinz Yiwu 夷吾, den späteren Fürst Hui 惠公 (reg. 650-637), als

psychologische Perspektive im *Zuoshi zhuan xushuo*: hier argumentiert Lü Zuqian nicht mehr aus der Innenperspektive des Li Ke, sondern bezieht sich auf die Wahrnehmung des Volkes.⁶²⁰ Eine andere aufschlussreiche Episode ist die des Königs Wen von Chu 楚文王 (reg. 689-677): dieser kam bei seinem Kriegszug gegen den Staat Shen 申 auch durch den Staat Deng 鄧, in dem einer seiner Verwandten, Fürst Qi 祁公, herrschte; obwohl Fürst Qi von der eigenen Familie dazu aufgefordert, König Wen zu töten, die Hand gegen den eigenen Neffen nicht erhob, sollte dieser wenig später den Staat Deng vernichten.⁶²¹ Im *Donglai boyi* argumentiert Lü Zuqian psychologisierend dahingehend, dass die Familie des Fürsten Qi ein wesentliches Prinzip nicht verstanden habe: das Wohl eines Staates hänge nie von dem Zustand der Gegner ab, sondern immer von dem eigenen Zustand.⁶²² Im *Zuoshizhuan xushuo* verlässt er die individualethische Sphäre:⁶²³ hier heißt es nun, dass der Untergang des Staates Deng seine Ursache allein in der Tatsache habe, dass Fürst Qi die institutionelle „Restauration“ (*zhengdun* 整頓) seines Staates versäumt habe.⁶²⁴ Ein drittes Beispiel sei mit der berühmten Schlacht von Yanling 鄢陵 (575 v. Chr.) angeführt: während diese im *Zuoshi zhuan shuo* zum Anlass für eine längere Passage über den Weisen wird, der weder im „Inneren“, noch im „Äußeren“ je Unheil erleiden könne (*wei shengren neng wainei wuhuan* 惟聖人能外內無患), fehlt dieser idealistische Diskurs im *Zuoshi zhuan xushuo* – die Schlacht ist nur noch ein historisches Ereignis wie andere auch, dessen Beschreibung sich in einer Aufreihung von Waffen und Verletzungen erschöpft.⁶²⁵ Mit einem Wort: während im

Nachfolger ein. Doch dieser ließ ihn unmittelbar nach der Thronbesteigung exekutieren. Lü Zuqian geht es im *Donglai boyi* um den Konflikt zwischen Li Ke und Li Ji, die seine Stellung offen herausfordert (siehe „Jin Xiangong shi Xun Xi fu Xi Qi“, DLBY 11:108 ff.; vgl. *Zuozhuan*, Xigong 10, vgl. Yang Bojun (1981), S. 332 f.; siehe außerdem „Li Ke jian Jinhou shi taizi fa Dongshan Gaoluo shi“, DLBY 9:85 ff., vgl. *Zuozhuan*, Mingong 2, Yang Bojun (1981), S. 268 f.). Im *Zuoshi zhuan shuo* kreist Lü Zuqians Interpretation ebenfalls um die Psychologie des Li Ke (siehe „Taizi Shensheng fa Dongshan Gaoluo shi“, ZSZS 2:12b f.; vgl. auch „Li Ji yu sha Shensheng“, ZSZS 2:13b ff., *Zuozhuan*, Xigong 4, Yang Bojun (1981), S. 296 ff.).

⁶²⁰ Lü Zuqian erörtert hier die Frage, ob die Herrschaft des Fürsten Hui legitim gewesen sei oder „Prinzipien“ (*li* 理) und „Gerechtigkeit / Angemessenheit“ (*yi* 義) verletzt habe (siehe ZSZXS 4:4a f. und 4:9a f.). In einer anderen Passage nutzt er diese Episode für eine Analyse der Machtverhältnisse in Jin (siehe ZSZXS 4:4a f., vgl. Yang Bojun (1981), S. 296).

⁶²¹ Zur allgemeinen Interpretation diese Stelle siehe Pines (2002b), S. 35 f.

⁶²² „Deng san sheng qing sha Chu Wenwang,“ DLBY 5:48 f. Diese Passage bezieht sich auf das Ereignis im Jahr Zhuanggong 6.3 im *Zuozhuan* (vgl. Yang Bojun (1981), S. 169 f.).

⁶²³ Im *Zuoshi zhuan shuo* findet sich keine diesbezügliche Passage.

⁶²⁴ ZSZXS 3:3a. Vgl. auch die interessante Parallelstelle ZSZXS 2:6a, wo Lü noch einmal die unterstreicht, dass der Mord an König Wen keinen Sinn mache.

⁶²⁵ ZSZXS 8:2a ff., vgl. ZSZS 7:1a ff. Die berühmte Schlacht von Yanling, einer der letzten

Donglai boyi Lü Zuqians Interesse noch ganz der Innenperspektive des Menschen gegolten hatte und diese auch im *Zuoshi zhuan shuo* noch ausführlich behandelt wird, verschwindet sie im *Zuoshi zhuan xushuo* fast vollständig und die äußere, institutionelle Sphäre rückt ins Zentrum der Exegese.

Dass es sich bei dieser Verschiebung nicht um eine zufällige Veränderung handelt (die etwa zu erklären wäre durch das Genre des Interlinearkommentars im *Zuoshi zhuan xushuo*), zeigt die Analyse der beiden Werke *Lidai zhidu xiangshuo* und *Dashi ji*. Ersteres – wahrscheinlich eine Sammlung von Unterrichtsmaterial für seine Akademie – dürfte zu Lebzeiten Lü Zuqians nicht publiziert worden sein; bis kurz vor seinem Tod scheint er zudem Änderungen vorgenommen zu haben. Lü Zuqian beschreibt darin ausschließlich Phänomene der institutionell-politischen Geschichte, dagegen glänzen die zentralen Konzepte der Cheng-Brüder wie „Herz-Geist“ (*xin* 心), „egoistische Begierden“ (*yu* 欲), „Menschlichkeit“ (*ren* 仁) etc. durch weitgehende Abwesenheit.⁶²⁶ Dagegen macht Lü Zuqian eigene Konzepte stark, etwa das der „Prinzipien der Herrschaft“ (*zhiti* 治體).⁶²⁷ Mit einem Wort: das *Lidai zhidu xiangshuo* verkörpert einen weitgehenden Bruch mit der im *Donglai boyi* präsenten Perspektive, in der der Schwerpunkt auf der Analyse der

Höhepunkte der jahrzehntelangen Auseinandersetzung zwischen den Staaten Jin und Chu, fand im Jahr Chenggong 16 statt (vgl. Yang Bojun (1981), S. 882).

⁶²⁶ Der Rekurs auf innere Motive geschieht im *Lidai zhidu xiangshuo* nur äußerst selten, etwa in einer Formulierung wie der „Intention der Ahnen bei der Erstellung eines Gesetzes“ (*zuzong lifa shenji* 祖宗立法深意, 4:8b) oder der von der „archaischen Intention“ (*guyi* 古意, *ibid.*, 7:9a); doch wird die Analyse dieser Motive nie bestimmend für den Fortgang der Argumentation. Das Buch *Mengzi* wird zwar hier und da als ein Stichwortgeber sichtbar, genauso das Buch *Guanzi*, das *Zhouli* und andere Texte (für *Mengzi* siehe LDZZXS 3:13b, 8:8a, *passim*; für *Guanzi* siehe *ibid.*, 1:5a, 8:7b, *passim*; für das *Zhouli* siehe *ibid.*, 12:4a, *passim*). Als zentrales Motiv, das die Analyse vorantreibt, ist ein vager Kausalbegriff erkennbar: so fragt Lü Zuqian immer wieder nach den Gründen für bestimmte Veränderungen: „die Gründe, warum“ (*suoyiran* 所以然), „aus welchem Grund“ (*hegu* 何故) (für die Verwendung von *suoyiran* siehe z.B. LDZZXS 1:5a, für *hegu* siehe z.B. 4:9a). Die Ursache für bestimmte institutionelle Entwicklungen wird kaum je in den inneren Motiven historischer Akteure lokalisiert, sondern in ihrem Handeln, bzw. in einem größeren historischen Prozess. Es gibt nur vage Anklänge an das Vokabular der *Daoxue*, etwa in dem Gegensatz von „Wurzel“ (*ben* 本) versus „Ausnahme“ (*quan* 權) (siehe *ibid.*, 7:9a), in einer Passage über „egoistische Begierden“ (*siyu* 私欲, LDZDXS 6:2a) oder über das „Gemeinwohl“ (*gong* 公) und die „Mitmenschlichkeit“ (*ren* 仁) (*ibid.*, 14:3a). Es kommt zudem vor, dass er aus einer institutionellen Perspektive argumentiert und dies *explizit* macht (man beachte z.B. die Wendung „wenn man (diesen Sachverhalt) aus der institutionellen Perspektive erörtert“ *ruo yi zhidu lun zhi* 若以制度論之, LDZDXS 12:3a).

⁶²⁷ *Lidai zhidu xiangshuo*, LDZZXS 6:3a. Zu diesem Konzept vgl. die Analyse in Kapitel V, Abschnitt 5.5.

inneren Motive der Akteure liegt.

Ein Sonderfall ist das *Dashi ji*. Da es in den letzten Jahre, ja Monate seines Lebens verfasst wurde, stellt es den (wenngleich ungewollten) Abschluss von Lü Zuqians denkerischer Karriere dar.⁶²⁸ Diese „Chronik“ steht in der Nachfolge von Sima Guangs *Zizhi tongjian*; das Werk ist unvollständig, deshalb wissen wir nicht, welche endgültige Form Lü Zuqian ihm verleihen wollte. Doch in der Form, in der es uns erhalten ist, lassen sich eindeutig zwei Urteile treffen: anders als Zhu Xi in seinem *Tongjian gangmu* geht es Lü Zuqian in den einzelnen Einträgen des *Dashi ji* selten um eine moralische Bewertung von Ereignissen oder Akteuren, sondern sein primäres Interesse ist eine philologisch-kritische Revision des *Zizhi tongjian* und die genaue Analyse historischer Institutionen.⁶²⁹ Dies heißt zweitens, dass außer einigen wenigen Referenzen (z.B. zu Hu Hong)⁶³⁰ der Diskurs der *Daoxue*-Tradition durch Abwesenheit glänzt. So gibt es im *Dashi ji* keinen einzigen Eintrag über die „sittliche Kraft des Souveräns“ (*junde* 君德), jene zentrale Bezugsgröße für das politische Denken Zhu Xis und der Cheng-Brüder.⁶³¹ Im programmatischen Vorwort unter dem ersten Eintrag zum Jahr 481 v. Chr. findet sich zwar

⁶²⁸ Siehe die Darstellung in Lü Zuqians Tagebuch, dem „Gengzi xinchou riji“ (DLLTSwenJ 15:9b-31b).

⁶²⁹ So widmet sich Lü Zuqian ausführlich dem Problem der Rechtssphäre, siehe die Analyse in Abschnitt 4.7; vgl. auch die Beschreibung und Analyse bei Liu Zhaoren (1986), S. 48 ff.

⁶³⁰ Lü Zuqian zitiert z.B. dessen Definition von *fengjian* und *junxian*, dabei kommt auch der Begriff *tianli* vor (siehe DSJ 7:6 f.).

⁶³¹ Man beachte etwa seine Erzählung der Ereignisse zu Beginn der Qin-Dynastie (siehe DSJ 7:1 ff.). Tang Qinfu hat nachgezeichnet, wie Zhu Xi in der Redaktion seines *Tongjian gangmu* sich allmählich von der Vorstellung gelöst hat, eine moralische Erzählung in Nachahmung des *Chunqiu* formen zu müssen – traditionellerweise wurde in jedem Detail der „narrative“ dieses Textes eine moralisch gewichtete Aussage des Konfuzius vermutet (die sogenannte Methode „Lob und Tadel“ *baobian* 褒貶, siehe Joachim Gentz (2001), S. 7, 87); da Tang Qinfu Zhu Xis Wende auf etwa das Jahr 1186 datiert, folgert er, dass Lü Zuqian diesen Schritt nicht vollzogen habe (siehe Tang Qinfu (2000), S. 189 f., 272 ff.). In der Tat lassen sich bei Lü Zuqian Belege finden, dass er in seiner *Chunqiu*-Exegese die exegetische Technik von „Lob und Tadel“ noch vorausgesetzt hat (siehe insbesondere das „Chunqiu jiangyi“ 春秋講義 von 1170, DLLTSbieJ 13:1a-7a). Doch steht seine Exegese des *Zuozhuan* bereits zu diesem frühen Zeitpunkt in einem deutlichen Spannungsverhältnis zu dieser Form der moralisch ausgerichteten Erzählung. Im *Dashi ji* lässt sich nun nicht nur die „Lob und Tadel“-Technik nicht antreffen, auch die neue moralisch fokussierte Erzählung Zhu Xis im *Tongjian gangmu* fehlt. In einer Passage seines kurzen Textes „Grundlagen für die Lektüre von Geschichtswerken“ („Dushi gangmu“ 讀史綱目) unterscheidet Lü verschiedene institutionell-administrativen Analysekatoren auf der einen Seite (z.B. die Bürokratie, das Militär, die Besteuerung, etc.) und fügt eine separate Kategorie über die „sittlichen Kraft des Souveräns“ (*junde* 君德) hinzu (siehe „Dushi gangmu“, DLLTSbieJ 14:1a ff.) – damit ist klar, dass er letztere unabhängig von den ersteren erörtert sehen will.

ein Verweis auf die „innere“ Sphäre gemäß der Cheng-Brüder;⁶³² doch bleibt unklar, wie der Leser des *Dashi ji* seine „innere“ Sphäre durch diese Lektüre bilden kann, mit anderen Worten: wie die Ereignisse in den Prozess der Selbstkultivierung eingebettet werden können.⁶³³ Augenfällig hat sich Lü Zuqian im *Dashi ji* auf eine *externe Beschreibung* der Ereignisse zurückgezogen, in der er historische Institutionen diskutiert, doch auf eine *Beschreibung der inneren, moralischen Dimension* weitgehend verzichtet.

Vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen lässt sich die These einer Entwicklung von Lü Zuqians Denken kaum noch bestreiten: Lü Zuqian hat sein Interesse an der inneren Sphäre des Menschen nach und nach zurückgestellt für eine primär externe Beschreibung menschlichen Handelns (bei der die institutionelle Wirklichkeit ein besonderes Gewicht hat). Inwieweit diese Entwicklung notwendig, inwieweit sie *endgültig* war, ist schwer zu beurteilen. Lü Zuqian hat bis zum Schluss an die Notwendigkeit und Wichtigkeit der Selbstkultivierung geglaubt und ging offenbar davon aus, dass er sich in einer späteren Phase seines Lebens wieder stärker mit der Selbstkultivierung (der „Konzentration“ *quye* 趨約) beschäftigen würde.⁶³⁴

4.6 Die Lösung auf der Ebene des philosophischen Diskurses

Indem Lü Zuqian an verschiedenen Stellen seines Werkes die Bedeutung der Selbstkultivierung und moralischen Introspektion relativiert, unterscheidet er sich deutlich von Gelehrten wie Xie Liangzuo oder Li Tong, die sich ganz auf die „innere“ Perspektive konzentriert hatten. Da aber genau diese immer wieder als der eigentliche Kernbestand der Lehrtradition der Cheng-Brüder dargestellt worden ist, stellt sich die Frage, ob Lü Zuqian auf diese Weise nicht doch letztendlich aus der *Daoxue*-Tradition ausgeschert ist. Zhu Xi dürfte genau diesen Zweifel benannt haben, wenn er in einer Äußerung kurz vor seinem Tod (in den Jahren zwischen 1198 und 1200) behauptet hat, dass in dem Denken seines

⁶³² Siehe die Formel *xude zhiyong* 畜德致用 (DSJ 1:1).

⁶³³ Lü Zuqian zitiert in den einleitenden Passagen zudem ausführlich aus Cheng Yis „Vorwort zum *Chunqiu*“ und anderen Zentraltextrn der *Daoxue*-Tradition; doch die Aufnahme dieser Texte funktioniert hier wie eine Collage, ohne dass diese Textstücke mit der Erzählung der historischen Ereignisse verwebt worden wären (siehe *Dashi ji*, „Tongshi“, juan 2, 6 ff.).

⁶³⁴ Siehe den siebten Brief an Zhou Bida, DLLTSbieJ 9:2b.

verstorbenen Freundes die „ethischen Zusammenhänge“ (*daoli* 道理) und das „Fertigen und Handeln“ (*zuowei* 作為) auseinander gefallen seien, denn Lü Zuqian habe sich einmal derart ausgedrückt:

仁義道德與度數刑政，介然為兩塗，不可相通。

„Mitmenschlichkeit und Gerechtigkeit, der rechte Weg und die sittliche Kraft einerseits und Maße und Zahlen, Strafen und das Regieren andererseits sind zwei vollkommen voneinander getrennte Sphären (wörtlich: Wege), und es ist unmöglich, sie miteinander zu vermitteln.“⁶³⁵

Eine solche Äußerung ist im überlieferten Corpus der Werke Lü Zuqians m.W. nicht nachweisbar. Es mag sich um eine mündliche Äußerung handeln, die nicht überliefert ist, es könnte sich jedoch auch um eine bewusste Zuspitzung (oder vielleicht sogar Verdrehung) Zhu Xis handeln. Die Suche nach einer absoluten Einheit (d.h. einer vollständigen Integration sämtlicher Lebensbezüge) im „rechten Weg“ (*dao*) ist einer der hervorstechendsten Wesenszüge des Denkens der Cheng-Brüder und ihrer Nachfolger.⁶³⁶ In diesem Denkhorizont kam der Herstellung dieser Einheit eine hervorstechende Bedeutung zu. Zhu Xi legte immer wieder Wert darauf, dass sein Denken nicht nur die authentischen Intentionen der Cheng-Brüder fortsetzte, sondern auch, dass er allein eine sinnvolle Einheit der verschiedenartigen Sphären herzustellen vermochte – anders als sein Lehrer Li Tong bezog er dabei durchaus auch die „äußere“ Sphäre ein.⁶³⁷ Und doch, er war mit extremer Sorgfalt darauf bedacht, Kenntnisse über diese „äußere“ Sphäre als zweitrangig, ja ohne Wert in sich, abzuwerten; zu keinem Zeitpunkt hat er institutionelles Wissen *unabhängig und ohne den Kontext von moralischen Werten* vermittelt.⁶³⁸

⁶³⁵ ZZYL 103:2604 f. Dieser Ausspruch wurde von dem Schüler Shen Xian 沈憫 aufgezeichnet, der nach dem Jahr *wuwu* 戊午 (1198) in Zhu Xis Nähe weilte (vgl. *Zhuzi yulei*, ZZYL “Lu xingshi,” S. 15).

⁶³⁶ Siehe etwa Peter Bol (1989), S. 183 ff., Mou Zongsan (2004), S. 91 ff.

⁶³⁷ Zhu Xi war z.B. durchaus bereit, historisches Realwissen über das Funktionieren einer Dynastie in das Curriculum seiner Studenten aufzunehmen (siehe de Bary, Bell (2003), S. 368).

⁶³⁸ Zhu Xi neigte dazu, umfassende, ins Detail gehende Kenntnisse in der Frühphase der Erziehung, in der alle Sorgfalt der Ausbildung eines moralisch verantwortlichen Subjekts zu gelten habe, als überflüssig zu betrachten (vgl. Langley (1980), S. 171; zu Zhu Xis Vision der Erziehung siehe auch Peter K. Bol (1986), insbesondere S. 183-185, und de Bary (1986), insbesondere S. 192, 194 f., 206 ff.). Hoyt C. Tillman hat in einem kürzlich gehaltenen Vortrag Zhu Xis und Lü Zuqians Konzept der Erziehung kontrastiert (siehe Tillman (2005); ich danke Prof. Hoyt C. Tillman für die Überlassung seines Manuskriptes). Die Analyse hier dient nur dazu, einige Schlaglichter auf entscheidende Diskrepanzen

Genauso wie er Wang Anshi vorwerfen würde, nur eine insuffiziente Einheit zwischen den beiden Sphären hergestellt und sich allzu sehr auf die „äußerlich sichtbaren Formen, die Namen, Maße und Zahlen“ (*xingdu* 形名度數) versteift zu haben,⁶³⁹ kritisierte Zhu Xi seinen Freund Lü Zuqian: dieser habe es nicht vermocht, die individualethische Sphäre (durch Introspektion gewonnene moralische Einsichten) mit der äußeren Sphäre (institutionell-historisch) zu verbinden. Doch trifft dieser Vorwurf Lü Zuqian wirklich?

Interessanterweise gibt es einzelne Hinweise dafür, dass Lü Zuqian selbst sich einer Spannung zwischen seinem institutionellen Interesse und der inneren Logik der *Daoxue*-Tradition gewahr geworden ist. Zu Beginn der Siebziger Jahre war Zhu Xi intensiv mit dem Aufbau einer Schülerschaft beschäftigt und gleichzeitig darum bemüht, seine eigene Gemeinschaft von anderen Schulen abzugrenzen; dies muss unter den Gelehrten eine Atmosphäre erzeugt haben, die von diversen Anschuldigungen vergiftet war. In einem Brief aus dem Jahr 1173 empfiehlt Lü Zuqian seinem Freund Zhu Xi einmal nachdrücklich Xue Jixuan, der zu dieser Zeit bereits als ein institutionell ausgerichteter Denker wahrgenommen wurde; nach einigen lobenden Worten über den Gelehrten schreibt er:

... 於世務二三條，如田賦、兵制、地形、水利，甚曾下工夫，眼前殊少見其比。渠亦甚有惓惓依鄉之意。義理不必深窮之說，亦嘗扣之，云初無是言也。

... (In der Erforschung) einiger für die Gegenwart entscheidender Angelegenheiten, wie z.B. der Bodenbesteuerung, des Militärs, der Beschaffenheit der Böden oder Wasserbauprojekten, hat (Xue Jixuan) große Anstrengungen unternommen; in der Gegenwart ist kaum einer zu sehen, der ihm darin gleich käme. Er hat auch ein ausgeprägtes Interesse daran, sich Gleichgesonnenen (d.h. unserer Gemeinschaft) anzuschließen. Ich habe ihn auch einmal bezüglich des Satzes 'Die moralischen Zusammenhänge brauchen nicht allzu tief erforscht zu werden', befragt; er hat

der beiden Männer zu werfen. Dennoch darf nicht übersehen werden, dass auch Zhu Xi sich ausgiebig mit vergangenen Institutionen beschäftigt hat und ihnen in einer wenn auch nur indirekten Weise Wichtigkeit für die Gegenwart zugemessen hat. Ron-Guey Chu hat aufgezeigt, dass Zhu Xis „öffentliche Aushänge“ (*bang* 榜), die am ehesten zur Erziehung breiter Massen beitragen konnten, um die öffentliche Moral, die Sitten, rituelle Vorschriften und religiösen Praktiken kreisen, selten aber direkt Gesetze und den Gehorsam gegenüber der staatlichen Autorität ansprechen (siehe Ron-Guey Chu (1989), S. 270 ff.).

⁶³⁹ Diese Position findet sich z.B. in dem Text „Du liang Chen jianyi yimo“ (ZZWJ 70:3502-10, insbesondere 3507). Für die Übersetzung des Binoms *xingming* siehe Wing-tsit Chan (1967), S. 363 f.

geantwortet, dass er dies nie (damals nicht?) geäußert habe.“⁶⁴⁰

Ein bemerkenswertes Dokument, das Aufschluss gibt über die Spannungen, die damals zwischen den Gelehrten geherrscht haben müssen. Lü Zuqians hohe Meinung von Xue Jixuan geht aus diesem Brief hervor, doch bekennt er sich klar zu der Gemeinschaft um Zhu Xi, die zuvor offensichtlich Angriffe gegen Xue Jixuan unternommen hatte. Die „moralischen Zusammenhänge“ in dem inkriminierten Satz bezeichnen nun nichts anderes als die „innere“ Sphäre, in der sich – den Cheng-Brüdern zufolge – Werte wie „Mitmenschlichkeit“ (*ren* 仁), „Vertrauen“ (*xin* 信) oder „Gerechtigkeit“ (*yi* 義) durch Introspektion, bzw. die unmittelbare Erfahrung erschließen. Lü Zuqian verwirft hier diesen Satz – und zeigt damit die Grenze auf, vor der jedes institutionelle Interesse innehalten muss. Da Zhu Xis Kritik an Lü Zuqian genau an der von diesem Satz bezeichneten Problematik einsetzen sollte, könnte es durchaus sein, dass Lü Zuqian mit diesem Brief auch seine eigene Position vor den Schülern Zhu Xis verteidigt hat).

In einem Brief an Zhang Shi, der aller Wahrscheinlichkeit nach ebenfalls aus den frühen Siebziger Jahren datiert, spricht er die Brisanz seiner Studien direkt an und macht einen seltenen Versuch, sie zu rechtfertigen:

⁶⁴⁰ Siehe den 20. Brief an Zhu Xi, DLLTSbiej 7:15b f.; vgl. Qian Mu (1977), S. 226. Es gibt kein Indiz dafür, dass sich dieser Brief auf ihr Treffen im Jahr 1165 bezieht, wie dies Niu Pu angenommen hat (Niu Pu (1998), S. 92 f.; vgl. auch die partielle Übersetzung dieses Briefes dort). Lü Zuqian erwähnt, dass Xue Jixuan sich in der Vergangenheit stark für die „praktischen Lehren“ (*shigong zhi xue* 事功之學) interessiert habe, in einer Beamtenanstellung jedoch von diesem Abstand genommen habe. Das Binom *yili* wird in der *Daoxue*-Tradition in zwei Bedeutungen verwendet: einmal bezeichnet es einen bestimmten Kommentarstil, die „rationalen Glossen“ (*yili*), der sich durch eine vorwiegend argumentative Haltung und skeptische Infragestellung der überkommenen Lehrmeinungen auszeichnete und die freie Assoziation neuer Ideen förderte (in diesem Sinne übersetzt Achim Mittag *yili* als „sinngemäße(n)“ oder „diskursive(n) Auslegung“, siehe Mittag (1996), S. 49). Eine Prämisse dieser Haltung war, dass jeder Einzelne durch Anwendung seiner eigenen Vernunft Zugang zum „Weg“ (*dao*) erlangen könne. Dieser Stil wurde zuerst von Gelehrten unter der Führung von Hu Yuan und Liu Chang 劉敞 (1019-1068) in den Vierziger Jahren des 11. Jahrhunderts propagiert; ein Beispiel für diesen Stil ist der Kommentar zum *Shangshu* von Su Dongpo, *Dongpo shuzhuan* 東坡書傳 von etwa 1100 (vgl. die ausführliche Analyse von G. Hatch in Yves Hervouet (1978), S. 13 ff.). Zhu Xi benutzt *yili* im *Zhuzi yulei* zwar mitunter in einer ähnlichen Bedeutung – z.B. in ZZYL 8:146 –, doch verbindet er mit *yili* weitaus häufiger eine andere Bedeutung: *yili* repräsentiert eine Wertesphäre, die Konzepte wie *li* 理, *dao* 道, *ren* 仁, etc. in sich einschließt (so etwa ZZYL 4:75, 8:131, passim). In diesem Sinne übersetzt James T.C. Liu das Binom als „moral principles“ (Liu (1993), S. 338). In der vorliegenden Passage liegt zweifellos die zweite Bedeutung vor.

國朝典故，亦先考治體本末及前輩出處大致，於〈大畜〉之所謂「畜德」、明道之所謂「喪志」，毫釐之間，不敢不致察也。但恐擇善未精，非特自誤，又復誤人。

„Was die die Einrichtungen und überkommenen Bestimmungen unserer Dynastie angeht: hier sollte man zuerst den Grund und die Erscheinungen der Herrschaftsprinzipien, bzw. die Beamtenkarrieren unserer Vorfahren eruieren; (diese Art der Forschung) liegt haargenau in der Mitte zwischen dem, was (im Hexagramm) ‚Dachu‘ als das ‚Nähren der sittlichen Kraft, und dem, was von Mingdao (Cheng Hao) als der ‚Verlust des Willens‘ bezeichnet wird: und meiner Meinung nach ist es unverzichtbar, diese genau zu ergründen. Nur steht zu befürchten, dass man, sollte man bei seiner Auswahl nicht subtil genug (vorgehen), nicht nur sich selbst, sondern auch andere irreführt.“⁶⁴¹

Augenscheinlich ist sich Lü Zuqian genau bewusst, bei seinen institutionellen Studien auf einem schmalen Grat zu wandern: immer droht die Gefahr, dass über dem Anhäufen institutioneller Kenntnisse der Einzelne seine ethische Integrität (und Autonomie) vernachlässigt. Trotzdem verteidigt er die Notwendigkeit solcher Studien, ja verknüpft sie sogar unmittelbar mit dem Prozess der Selbstkultivierung: administrativ-institutionelle Kenntnisse sollten zum Gegenstand des „Ergründens“ (*zhicha* 致察) werden, eine Tätigkeit, die Li Tong oder auch der frühe Zhu Xi auf den engen Zirkel der Introspektion des Individuums beschränkt hatten.⁶⁴² Auf wie wenig Zustimmung er mit dieser Position stoßen sollte, zeigt die Reaktion Zhang Shis: dieser warnt den Freund in einem späteren Brief (der vielleicht sogar der direkte Antwortbrief sein

⁶⁴¹ Siehe den sechsten Brief an Zhang Shi, DLLTSbieJ 7:5a f. Lü Zuqians Brief ist nur fragmentarisch erhalten, so dass der Kontext dieser Passage nicht rekonstruiert werden kann. Bei den Zeichen von ... *yi xian*... 亦先 bis ...*da zhi*... 大致 könnte es sich um eine nachträgliche Hinzufügung handeln, in der vorliegenden Edition sind sie in verkleinerter Form gedruckt. Das Binom *sangzhi* 喪志 stammt aus der Formel *wanwu sangzhi* 玩物喪志 (*Shangshu*, „Lüqi“, ZXDLS 18:206) und ist ein gängiger Topos bei Cheng Hao und Cheng Yi, bzw. in der späteren *Daoxue*-Tradition (siehe etwa *Jinsi lu* II:27, II:57, XI:5; vgl. auch ZZYL 5:90, 53:1297, passim). Lü bezieht sich hier wahrscheinlich auf eine der beiden Äußerungen der beiden Brüder, die ins *Jinsi lu* aufgenommen worden sind (*Jinsi lu* II:27 und XI:5; vgl. *Henan Chengshi yishu*, juan 3, ECJ 60, *Henan Chengshi yishu*, juan 1, ECJ 8). Für das Binom *zeshan* 擇善 vgl. auch *Lunyu* VII:27.

⁶⁴² Dass Lü die Vokabeln von Selbstschau, Formeln wie *zhicha* 致察, *shengcha* 省察 etc., direkt auf Institutionen bezieht, läßt sich bei Zhu Xi so nicht finden, der diese Formeln immer nur auf die unmittelbare Lebenswelt bezieht. Zu Lü Zuqians Theorie der Selbstkultivierung vgl. die Analyse bei Pan Fu'en (1992), S. 270 ff. Zum Verständnis von *zhicha* bei Zhu Xi und in der Hunan-Schule siehe ausführlich Mou Zongsan (1968-69), Bd. 2, S. 474 ff. Zhang Shi vertrat unter dem Einfluss Hu Hong einen Standpunkt, bei dem die alltägliche Erfahrung eine größere Rolle für den Prozess der Selbstkultivierung spielte (Chen Gujia (1991), S. 32 ff.).

mag), dass man beim empirischen Studium (wörtlich: beim „Ergründen der Feinheiten in den Dingen“ *zhicha yu wuqing zhi xi* 致察於物情之細) auf jeden Fall stets die „moralischen Zusammenhänge“ (*yili*) als Ausgangspunkt wählen müsse.⁶⁴³

Doch genau diese „moralischen Zusammenhänge“ sind offensichtlich in Lü Zuqians intellektuellem Horizont immer mehr an den Rand gerückt. Er hat zwar nie in Frage gestellt, dass am Anfang des Bildungsprozesses die Beschäftigung mit den in der Introspektion gewonnenen moralischen Wirklichkeit zu stehen habe (und keine empirischen Kenntnisse);⁶⁴⁴ doch *de facto* hat er seinen Studenten insbesondere administrativ-institutionelles und geschichtliches Wissen vermittelt.⁶⁴⁵ Angesichts des Nachdrucks, mit dem sich Lü Zuqian mit solchen Kenntnissen beschäftigt hat, ist nun zu erwarten, dass in seinem Werk weitere Versuche einer Begründung dieser Kenntnisse anzutreffen sind.

In der Tat: es gibt solche Versuche. Lü Zuqian hat verschiedene Begründungsfiguren herangezogen, die ihm zur Verfügung standen. In seinem *Donglai boyi* ist der Diskurs über den „Herz-Geist“ beherrschend und sichert diese Einheit von innerer und äußerer Sphäre – Lü Zuqian spricht selbst durchaus von einer Polarität zwischen „Innen“ (*nei* 內) und „Außen“ (*wai* 外).⁶⁴⁶ Es ist kaum zu sehen, wie in einem solchen Werk die

⁶⁴³ Siehe den ersten Brief Zhang Shis an Lü, NXJ 25:891 f. In diesem Brief erwähnt Zhang Shi die Unterscheidung zwischen *chude* 畜德 und *sangzhi* 喪志, die Lü Zuqian in seinem Brief hervorgehoben hatte (NXJ 25:891). Lüs Brief ist zu kurz, um eine sichere Datierung zu erlauben; anders Zhang Shis Brief: da dort Zhu Xis Werk *Yu Meng jingyi* 語孟精義 erwähnt wird, dürfte dieser Brief nicht vor dem Frühjahr 1172 verfasst worden sein (das Werk ging im Frühjahr 1172 in Druck, vgl. Su Jingnan (2001), S. 458); da Zhang Shi andererseits aber auf Xue Jixuan anspielt, muss der Brief vor dessen Tod im siebten Monat des Jahres 1173 verfasst worden sein. Mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit kann also auch Lü Zuqians Brief auf den Zeitraum zwischen 1172 und 1173 datiert werden.

⁶⁴⁴ Dies zeigt etwa eine Passage aus seiner Exegese des *Lunyu* zeigen, siehe „Menren jilu Lunyu shuo“ LZLSJL 6:5a, wo Lü die Passage *Lunyu* VIII:4 diskutiert (vgl. auch Zhu Xis analoge Interpretation in ZZYL 35:913-921, insbesondere 914 und 917).

⁶⁴⁵ Dies zeigt sich auch besonders deutlich in seinen Prüfungsfragen, in denen er Fragen stellt über äußere Einrichtungen wie Steuersysteme, Riten, die Landesverteidigung (Militär), die Organisation der Zentralverwaltung (siehe z.B. die 4., 8., 11. und 12. im ersten juan des DLLTSwaij). In einer Prüfungsfrage, in der er das Thema des „Ordens“ (*zhi* 治) grundsätzlich aufwirft, spricht er von der Ambiguität historischer Phänomene, wo positive Qualitäten immer negativen ähneln können, und fordert seine Schüler auf, bei der Diskussion der „Prinzipien der Herrschaft“ (*zhiti*) zu äußerster Achtsamkeit auf (DLLTSwaij 1:3b f.). In einer Prüfungsfrage kritisiert er die Vorstellung, dass die Worte „Finanzen und Waren“ (*caihuo* 財貨) nicht über die Lippen eines Konfuzianers (*ruzhe* 儒者) kommen dürften (14. Prüfungsfrage, DLLTSwaij 2:7a).

⁶⁴⁶ Siehe etwa eine Passage, in der Lü Zuqian an Mengzi angelehnt schreibt, dass „sämtliche“ Phänomene dieser Welt „sich in einem Gleichfluss mit meinem Herz-Geist befinden, ohne trennende Schranken“ 皆與吾心同流而無間 („Jin Wengong meng yu Chuzi

beiden Sphären als voneinander getrennt angesehen werden könnten.⁶⁴⁷ In einer Passage in seinem *Donglai boyi* expliziert er diese Identität beider Sphären einmal am Beispiel eines Ministers der *Chunqiu*-Ära: wenn dieser im Privaten nicht in der Lage sei, sich zu einer moralisch integren Person zu bilden, scheitere er in der Öffentlichkeit, z.B. auf dem diplomatischen Parkett (bei der Bildung von zwischenstaatlichen Allianzen).⁶⁴⁸ In der Exegese des *Zuozhuan* greift er auch auf andere Modelle zurück, z.B. das einer Polarität von „Herz-Geist“ (*xin* 心) versus „Spur“ (*ji* 跡), wie sie bei Wang Tong 王通 (584?-617) prominent geworden ist: Lü Zuqian zufolge manifestiere sich die geistige Sphäre („Herz-Geist“) in der äußeren Sphäre („Spur“), diese sei keinesfalls von ersterer zu trennen.⁶⁴⁹ Aber auch in

bo“, DLBY 15:151 f.; vgl. *Mengzi* 7A/13, Yang Bojun (1960), S. 305 f.). Das Binom *wujian* 無間 ist ein wichtiges Konzept bei den Cheng-Brüdern und der späteren *Daoxue* (mitunter tritt es auch als *wu jian* 無間斷 auf). In der vorhanzeitlichen Literatur nimmt das Binom vor allem im *Guanzi* („Xinshu shang“, GZ 2:64-2, 2:64-10) eine prononcierte Bedeutung an; im *Lunyu* tritt es einmal, aber in einer anderen Bedeutung auf (als „keinen Makel entdecken“, siehe *Lunyu* VIII:21, vgl. Wilhelm (1994b), S. 96). Im *Jinsi lu* tritt es sechsmal auf, z.B. im berühmten Vorwort Cheng Yis zu seinem *Yijing*-Kommentar und zwar in der oft zitierten Wendung „Der ruhende Wesenskern (der Welt, der 10.000 Dinge) und ihr Tätigkeitsbereich sind von einer und der nämlichen Quelle; es gibt daher zwischen beiden – dem Unwahrnehmbaren also und dem sinnlich Zugänglichen – keine trennenden Schranken.“ 體用一源，顯微無間 (*Jinsi lu* III:49; vgl. „Yizhuan xu,“ ECJ 689; meine Übersetzung folgt der Übersetzung Olaf Grafs, siehe Graf (1953), Bd. 1, S. 293). Für den Dualismus zwischen „Innen“ und „Außen“ siehe insbesondere den Abschnitt „Zheng Gongzi Manman yu wei qing,“ DLBY 25:256 f.

⁶⁴⁷ Zhu Xi stand der Möglichkeit einer solchen Einheit bekanntlich wesentlich kritischer gegenüber und sprach nur davon, dass der Mensch mithilfe einer Extension des eigenen Geistes die „Prinzipien“ aller Dinge einsehen könne (vgl. Tillman (1987), S. 39 f.).

⁶⁴⁸ Siehe „Chen Wufu ru Zheng qi meng sha ru wang“, DLBY 2:17 f. Lü Zuqian bedient sich hier der Polarität von „verborgen“ (*yin* 隱) und „offenbar“ (*xian* 顯); zudem klingt der Text *Daxue* gegen Ende an, wenn er von der Vorrangigkeit der Familie vor dem Reich spricht.

⁶⁴⁹ Das Konzept der „Spur“ (*ji*) aus dem Zhuangzi ist bei Guo Xiang zu einer philosophisch wichtigen Metapher entwickelt worden (siehe Ziporyn (2003), S. 31-50); für *ji* bei Zhuangzi siehe z.B. „Tiandi“, NHZJZS 12:252). Wang Tong entwickelte daraus die Polarität zwischen der „Spur“ und dem „Herz-Geist“ und sucht mit ihrer Hilfe eine eher realpolitisch orientierte Analyse vergangener Herrscher durchzuführen (siehe *Zhongshuo* 中說, *Sibu congkan* Ed.; vgl. ausführlich Saitō Ikkō (1988) (für den Hinweis auf diesen Artikel bin ich Dr. Wang Guoyao 王國堯 zu Dank verpflichtet); eine kritische Einführung in Wang Tong, dessen historische Existenz unklar ist, gibt Howard J. Wechsler (1977)). Wang Tongs Wirkung auf Gelehrte wie Li Gou, die Cheng-Brüder, aber auch Zhu Xi ist unbestreitbar (He Jun (2004), S. 226); er war zudem Gegenstand der Klassikerprüfungen jener Zeit (SS 156:3649). Die Cheng-Brüder haben Wang Tongs These, „Spur“ und „Herz-Geist“ könnten voneinander getrennt werden, verurteilt (siehe Graham (1958), S. 88; vgl. auch *Jinsi lu* (III:28, XIII:9 und XIV:13). Für Lü Zuqian scheint diese Polarität von großer Bedeutung gewesen zu sein, bezieht er sich doch auch einmal in der *Zuozhuan*-Exegese auf sie und sucht sie methodisch fruchtbar zu machen (es gehe darum, schreibt er, „mithilfe der Spur das Innere ergründen, mithilfe des Aufgezeichneten das Nichtaufzeichnenbare ergründen, mithilfe des Sichtbaren das Unsichtbare ergründen“ 以

anderen Werkzusammenhängen favorisiert er eine sehr enge Einheit zwischen „innerer“ und „äußerer“ Sphäre, die er offensichtlich in einem Verhältnis der Interpenetration sieht.⁶⁵⁰ Zum Abschluss sei noch eine Passage aus seinem Kommentar zum *Buch der Urkunden* zitiert, die aller Wahrscheinlichkeit nach aus der Mitte der Siebziger Jahre datiert;⁶⁵¹ dort charakterisiert er den Bildungsprozess, den das Individuum idealerweise zu durchlaufen habe, einmal nach dem Vorbild der Erziehung, die Zhougong dem König Cheng 成王 (reg. 1042/35-1006 v.Chr.) hat zukommen lassen:

昔之教者，蓋有示以制度文爲，使之自造上達之妙者矣；亦有微發端倪，使之推於事物之際者矣。本末雖未嘗相離，然語之各有其方。惟周公之於成王，博之以庶官，而物無所遺；約之以一心，而他無所事。博約具舉，體用畢陳。

„Unter den Lehrern der Vergangenheit gab es solche, die (nur) Institutionen und Kultur unterrichteten und (ihre Schüler) dazu anhielten, sich selbst die Wunder der ‚höheren Sphären‘ beizubringen; und es gab solche, die bis ins feinste Detail die philosophischen Subtilitäten aufdeckten und (ihre Schüler) dazu brachten, diese auf sämtliche Angelegenheiten und Lebewesen auszuweiten. Auch wenn der Grund und die Erscheinungen noch nie auseinander gefallen sind, gibt es verschiedene Methoden, sie in Worten zu fassen. Zhougong (erzog) König Cheng, indem er (seinen Geist) mit den verschiedenen Beamten(titeln) erweiterte und dabei kein Detail ausließ; und (er) konzentrierte (den Geist des Königs Cheng) wieder unter Hinweis auf (den Umstand, dass es) nur einen einzigen Herz-Geist gibt und nichts außerhalb dieses (Herz-Geistes) ist. (In einer solchen Erziehung) sind Erweiterung und Konzentration (des menschlichen Geistes), Wesenskern und Tätigkeits-(bereich)

他跡考他心，以所載考所不載，以形見考所不形見；ZSZS 17:4a f.; vgl. Tang Qinfu (2000), S. 257; vgl. auch die analoge Passage, in der er Cheng Yi fortführt, cf. LZLSJL 1:32a f.; vgl. *Zhouyi Chengshi zhuan*, juan 2, ECJ 828 f.). Zhu Xi kritisiert Lü Zuqian einmal für sein angeblich falsches Verständnis dieser Polarität, doch nennt er keine Gründe für diese Kritik (siehe Zhu Xis Brief an Lü Zujian, ZZWJ 48:2168). Es gibt kein Anzeichen dafür, dass Lü Zuqian „Spur“ und „Herz-Geist“ getrennt hätte.

⁶⁵⁰ Die „menschlichen Beziehungen“ (*lun* 倫) und die „Wesenszusammenhänge“ (*li* 理) seien wie „Innen- und Außenseite des Weges“ (*dao zhi biaoli* 道之表裏) („Menren jilu Yishuo xia“, LZLSJL 2:17a f.). Vgl. auch die Passage über die Kapitel „Ohne Muße“ („Wuyi“ 無逸) und „Gründung der Regierung“ („Lizheng“ 立政), die er in einer komplementären Beziehung sieht (ZXDLS 29:329). In der sicherlich als programmatisch zu verstehenden Analyse des allerersten Hexagrammes im *Yijing* entwirft Lü eine verwandte Gedankenfigur: wenn der moralische Selbstkultivierungsprozess abgeschlossen ist, sei die „faktische Einheit von Innen und Außen“ *nei wai yi ti* 內外一體 möglich („Menren jilu Yishuo shang“, LZLSJL 1:2b f.).

⁶⁵¹ Er begann mit der Unterweisung seiner Studenten im *Shangshu* erst im Jahr 1173 (siehe Liu Zhaoren (1986), S. 37).

vollständig enthalten.“⁶⁵²

Hier rekurriert Lü Zuqian auf mehrere Modelle gleichzeitig, um das Verhältnis zwischen „innerer“ und „äußerer“ Sphäre, bzw. moralischem und institutionellem Wissen zu konturieren: (1) auf ein Modell der „Erweiterung“ von „Innen“ nach „Außen“ (*tui* 推), (2) auf ein Modell von „Wesenskern“ versus „Tätigkeit(sbereich)“ (*tiyong* 體用), bzw. „Grund“ versus „Erscheinungen“ (wörtlich: „Wurzel“/„Zweig“ *benmo* 本末); und (3) auf ein Modell des „Herz-Geistes“ à la Zhang Zai, der alle Phänomene der Welt in sich einschließt. Lü Zuqian entwickelt nicht genauer, in welcher Beziehung diese drei Modelle zueinander stehen – wahrscheinlich liegt uns hier ein sprechendes Beispiel für die „composite nature“ (Hoyt C. Tillman) von Lü Zuqians Denken vor: er war bereit, disparate Konzepte koexistieren zu lassen.⁶⁵³ Dennoch gilt: es spricht nichts dafür, dass Lü Zuqian je explizit der „äußeren“ Sphäre eine Vorrangigkeit vor der „inneren“ Sphäre zugewiesen hätte. Da er sich auch immer wieder auf das im *Daxue* beschriebene Modell der moralischen Transformation der Welt bezieht,⁶⁵⁴ ist seine geistige Affinität mit der *Vorstellung einer grundsätzlichen Einheit* bei den Cheng-Brüder unbestreitbar.

In diesem Punkt unterscheidet Lü Zuqian sich deutlich von Zeitgenossen, die versucht haben, die „äußere“ Sphäre *in direkter Auseinandersetzung mit dem Vokabular der Cheng-Brüder* aufzuwerten. So soll Ye Shi in den Neunziger Jahren einen radikalen Bruch mit Zhu Xi (und mit dem Erbe der Cheng-Brüder) vollziehen und zu einer, in der Forschung manchmal als „materialistisch“ beschriebenen Position

⁶⁵² „Lizheng“, ZDXLSS 29:336. Mit dem Verb „erweitern“ (*tui* 推) bezieht sich Lü Zuqian natürlich auf Mengzi und die Problematik der „Extension“ (siehe die Analyse in Yung Sik Kim (2004)). Die Wendung *zhidu wenwei* stammt aus dem Nekrolog des Xing Shu 邢恕 auf Cheng Hao, in dem dessen Kenntnisreichtum gelobt wird, der alles, eben auch institutionelles Wissen eingeschlossen habe (*Henan Chengshi yishu*, „Fulu“, ECJ 333; vgl. *Jinsi lu* IX:19). Das Binom *shangda* stammt aus *Lunyu* XIV:35, wo Konfuzius zwischen einem „Lernen der Angelegenheiten in den unteren Sphären“ (*xiaxue* 下學) und einem „Erlangen dessen, was in höheren Sphären liegt“ (*shangda* 上達) unterscheidet (vgl. SSZJJZ 157 f., vgl. Lau (1979), S. 129). Das Binom *duanni* ist ebenfalls von großer Bedeutung im *Daoxue*-Diskurs; es stammt aus dem Kapitel „Dazongshi“ des *Zhuangzi* (NHZJZS 6:156). *Ben mo* ist hier mit aller Wahrscheinlichkeit als begriffliches Pendant zu der berühmten Dichotomie zwischen „Wesenskern“ und „Tätigkeit(sbereich)“ (*ti yong* 體用) zu lesen (siehe dazu etwa David Gedalecia (1974)).

⁶⁵³ Vgl. in einem ähnliche Sinne die Analyse bei Hou Wailu (1984), Bd. 1, S. 350 f.

⁶⁵⁴ Immer wieder wird sie aufgenommen: ZSZS 1:11b, 19:7b, passim. Und in einem Zitat aus Hu Hong im *Dashi ji*, siehe DSJ 7:5. Auch im Zusammenhang des *Yijing* („Menren jilu Yishuo xia“, LZLSJL 2:19b).

vorstoßen, derzufolge die materiale Sphäre einen intrinsischen Wert besitze und keinesfalls der geistigen Sphäre nachzuordnen sei (Ye Shi hat diese Position mithilfe der Dichotomie „Gerät“ *qi* 器 versus „Weg“ *dao* 道 ausformuliert).⁶⁵⁵ Interessanterweise gab es nun schon in den Siebziger Jahren in der nächsten Umgebung Lü Zuqians – etwa bei Xue Jixuan – die Position, der zufolge das „materiale Gerät“ deutlich vom „Weg“ zu trennen sei und in einer noch relativ vage bestimmten Form autark sei,⁶⁵⁶ doch hat Lü Zuqian diese Versuche nicht aufgegriffen. Ebenso hat er niemals versucht, seine institutionelle Orientierung in der Exegese von Texten wie dem *Mengzi*, dem *Lunyu* oder dem *Yijing* auszuformulieren.⁶⁵⁷ Auch Lü Zuqian war an einer gedanklich verbindlichen und endgültigen Lösung der ihm von den Cheng-Brüdern hinterlassenen Probleme interessiert;⁶⁵⁸ es bleibt deshalb unklar, warum er die Verschiebung seines Interesses gegen Ende der Siebziger Jahre nicht in Form einer direkten Infragestellung des zentralen Vokabulars der Cheng-Brüder umgesetzt hat. Insbesondere gegen Ende seines Lebens hat er ja durchaus Zweifel an dem Projekt Zhu Xis gehabt;⁶⁵⁹ es fehlt ihm jedoch offenbar der Wille, diese Tradition offen herauszufordern.

⁶⁵⁵ Niu Pu zufolge stimmten beide, Zhu Xi und Ye Shi, in dem Glauben überein, dass der immaterielle „Weg“ in der materialen Welt verkörpert sei und beide nicht voneinander getrennt werden könnten; doch in der Frage der logischen Abfolge vertraten sie unterschiedliche Standpunkte: während Zhu Xi darauf bestand, dass der „Weg“ ethisch und logisch wichtiger sei als die materiale Welt, war für Ye Shi die Vorrangigkeit der materialen Basis unbestreitbar (Niu Pu (1998), S. 103-112; vgl. auch die Analyse bei Zhang Yide (1994), S. 250 ff., und Zhou Mengjiang (1992), S. 216 ff.).

⁶⁵⁶ Siehe Zhou Mengjiang (1992), S. 76 f.

⁶⁵⁷ Einzelne Versuche – wie der Entwurf der „Prinzipien der Herrschaft“ (*zhiti* 治體, siehe Kapitel V) oder sein häufiger Gebrauch der Wendung „ein Werk schaffen und eine institutionelle Ordnung hinterlassen“ *chuangye chuitong* 創業垂統 aus *Mengzi* 1B/14 – hat es gegeben, doch fordern sie die Perspektive der Cheng-Brüder nicht grundsätzlich heraus. Für die letztere Formel siehe etwa ZSZS 5:3b f., oder in der Exegese des *Shangshu*, z.B. „Dagao“, ZSDLSS 19:227). Das Binom *chuangye* dürfte zudem auf die Idee einer institutionellen Restauration der Song-Dynastie verweisen (vgl. etwa den Gebrauch in ZZTJ 191:6013).

⁶⁵⁸ Dieses Interesse an einer grundsätzlichen Lösung belegt z.B. ein Brief an Chen Liang (wahrscheinlich Ende der Siebziger Jahre), in dem er davon spricht, dass ihre Generation bei der „Erörterung des Regierens“ (*lun zheng* 論政) unbedingt „die Wurzel (der Missetände) ausreißen“ müsse (*chanchu genyuan* 剷除根源) und nicht bei den Details stehenbleiben dürfe (siehe DLLTSwaiJ 10:3a f., CLJ 16:197).

⁶⁵⁹ Siehe die Analyse in Kapitel I.

4.7 Selbstdisziplinierung oder Unterwerfung unter Gesetze?

Auf wohl keinem anderen Gebiet zeigt sich die hochgradige Ambivalenz der *Daoxue*-Tradition so deutlich wie auf dem Gebiet der Gesetze, bzw. der Rechtssphäre.

In der Songdynastie war die Rechtssphäre extrem ausdifferenziert, die songzeitliche Gesetzgebung ist von einer beeindruckenden Größe.⁶⁶⁰ Der Forscher Guo Dongxu 郭東旭 zählt für die Zeit zwischen 960 und 1265 nicht weniger als 242 Gesetzwerke, davon allein 90 Gesetzeswerke unter der Herrschaft Shenzongs.⁶⁶¹ Das Verhältnis der songzeitlichen Gelehrten zu dieser Rechtssphäre ist jedoch bisher kaum je systematisch erschlossen worden.⁶⁶² Im Reformzeitalter Wang Anshis rückte die Idee einer Transformation der Gesellschaft durch die Rechtssphäre in den Mittelpunkt. Durch eine groß angelegte „Gesetzesreform“ (*bianfa* 變法) sollte das songzeitliche Staatswesen auf die Höhe der gesellschaftlichen Entwicklungen gebracht werden und eine vertiefte Gesetzesherrschaft der Reform der Lebenswelt dienen.⁶⁶³ Wahrscheinlich z.T. in Reaktion auf

⁶⁶⁰ Studien zum Wesen des songzeitlichen Rechtssystems sind zahlreich. Als Einführung in einer westlichen Sprache bietet sich McKnight (1992), S. 1-33 oder auch McKnight (1987) an; als repräsentative neuere chinesischsprachige Studien seien genannt: Guo Dongxu (1997), Dai Jianguo (2000) und Zhang Xiqing (2001), S. 279-382; ein Gesamtüberblick über die chinesischsprachige Forschung zu den Rechtsinstitutionen der letzten hundert Jahre findet sich in Bao Weimin (2004), S. 93-132. Als japanisches Standardwerk ist Nida Noboru (1941) zu nennen.

⁶⁶¹ Siehe Guo Dongxu (1997), S. 17. Bis auf das *Song xingtong* 宋刑統 und das *Qingyuan tiaofa shilei* 慶元條法事類 sind diese Werke nicht erhalten.

⁶⁶² Forschungsarbeiten zu Wahrnehmung und Verständnis des Rechtssystems durch songzeitliche Gelehrte sind eher selten. Chinesischsprachige Forscher, in dem Bemühen, eine Theoriesgeschichte des chinesischen Rechts zu schreiben, haben sich selbstverständlich auch der Song-Dynastie gewidmet: siehe insbesondere Zhang Guohua (1994), S. 58 ff., 199 ff., Wang Jieqing (1982), S. 656-734, und Ma Xiaohong (2003), S. 189-205. Doch ist die geistesgeschichtliche Dimension der Rechtssphäre bislang kaum je systematisch-kritisch erschlossen worden. Einen kritischen, wenngleich auch eher historisch als geistesgeschichtlich orientierten Versuch in diese Richtung stellt ein von Lao Nap-yin (d.i. Liu Liyan 柳立言) herausgegebener Band dar (Liu Liyan (2001)). Darüberhinaus sind zu konsultieren: für die Cheng-Brüder Pan Fu'en (1988), S. 150-163, für Sima Guang Wang Jieqing (1982), S. 691-699, für Chen Liang Hoyt C. Tillman (1994) und schließlich für Zhu Xi Zhang Liwen (2001), S. 118-127, Wang Jieqing (1982), S. 723-734, Cui Yongdong (1995), Zhou Shuangmei (1999) und Yu Yisheng (1989). Für die post-songzeitliche Situation siehe John D. Langlois (1982).

⁶⁶³ Siehe Peter Bol (1993), S. 160, James T.C. Liu (1959), S. 45 ff., Li Xiangjun (2000), S. 129-138, 274-276, Wang Jieqing (1982), S. 680-690. Ein Indiz für diese neue Rolle der Rechtssphäre ist die Einführung neuer Prüfungen, die ausschließlich legales Wissen zum Gegenstand hatte, siehe Deng Guangming (1976), S. 74 f. Deng Guangming sieht deutlich

diese Reform entwickelten die Cheng-Brüder ihre Sicht auf den Menschen: dieser müsse idealerweise ohne Ablenkung von äußeren Anreizen oder Strafen nur seiner inneren Natur folgen. Die Rechtssphäre, und das heißt insbesondere das Strafrecht, wurde deshalb – in Übereinstimmung mit Mengzi – als nachrangiges Instrument gesellschaftlicher Ordnungstiftung angesehen.⁶⁶⁴

Vor diesem Hintergrund bietet Lü Zuqians Blick auf die Rechtssphäre einige sehr interessante Erkenntnisse für die Analyse seines institutionellen Denkens.⁶⁶⁵ Zweifellos schätzt er die Rechtssphäre schon früh sehr hoch; so heißt es einmal im *Donglai boyi*:

以經爲律，以傳爲按，以同時人爲左驗，平反而昭雪之。

„Den Klassikertext (des *Chunqiu*) nehme ich als Strafgesetzbuch, die Kommentare als Untersuchungsschrift und die Zeitgenossen (d.h. die Akteure der *Chunqiu*-Ära) als zusätzliche Urteilevidenz – so kann ich (frühere Urteile) umkehren und (Fehlentscheidungen) revidieren.“⁶⁶⁶

Indem er seine Tätigkeit als Exeget des *Zuozhuan* mit einem Gerichtsprozess vergleicht, legt er eine sachliche, quasi juridisch kalte Vernunft an den Tag, die Fakten sammelt, bewertet und dabei insbesondere auf psychologische Motive abzielt. Es nimmt nicht wunder, dass im *Donglai boyi* Gesetzen eine zentrale Bedeutung zugesprochen wird. Die Funktion von „Gesetzen und Einrichtungen“ (*fa zhi* 法制) wird einmal mit der folgenden Metapher konturiert: in demselben Sinne, wie die Füße eines Pferdes nicht „außer Kontrolle zu geraten“ (*si* 肆) wagten, weil es

legalistische Züge in Wang Anshis Regierungspraxis.

⁶⁶⁴ Im *Mengzi* finden sich kaum je Äußerungen über Gesetze (abgesehen vielleicht von *Mengzi* 4A/1), aber äußerer Zwang und Strafen – und die Rechtssphäre wurde in der konfuzianischen Tradition weitgehend mit dem Strafrecht identifiziert – werden strikt verurteilt (siehe Roger T. Ames (1983), S. 120 f., Kwong-loi Shun (1997), S. 163 ff.) Über Cheng Yi und Cheng Haos Verständnis der Funktion von Gesetzen Pan Fu'en (1988), S. 150-163. Hu Hongs Verständnis wird in Wang Liwen (1996), S. 80-83, skizziert. Über Sima Guang informiert Wang Jieqing (1982), S. 691-699. Li Gous Position wird im Kontrast zu der Position Wang Anshis von Xia Changpu (siehe Xia Changpu (1989), S. 47 ff., 55-58) und von Wang Jieqing skizziert (Wang Jieqing (1982), S. 661-672).

⁶⁶⁵ Seine Sicht auf die Rechtssphäre ist in der Vergangenheit öfters summarisch dargestellt worden: die Betonung der Gesetzesherrschaft und die Forderung nach strengen Strafgesetzen wurde hervorgehoben (Pan Fu'en 潘富恩 und Xu Yuqing 許餘慶), seine legalistischen Züge wurden betont (Tang Qinfu 湯勤福) und einer positiven Sicht von Gesetzen an sich (Hoyt C. Tillman); die einzige detaillierte Analyse von Lü Zuqians Verständnis der Rechtssphäre findet sich bei Pan Fu'en (1992), S. 155-165; vgl. Tang Qinfu (2000), S. 265, Tillman (1992a), S. 95, Tillman (1982), S. 63 f.

⁶⁶⁶ „Danbo qing zi yu Shuji“, DLBY 22:226.

vom Zaumzeug gebändigt werde, so wagten die Intentionen des Menschen nicht „sich gehen zu lassen“, weil es die „Gesetze und Einrichtungen“ gebe; wenn es solche Barrieren aber nicht gebe, würde die „wahre Natur“ (*zhenqing* 真情) der Menschen zu Tage treten.⁶⁶⁷ Immer wieder wirft Lü Zuqian einen nüchternen Blick auf den Menschen: die Welt des *Zuozhuan* ist eine Welt der Intrigen, die „Furcht“ (*ju* 懼) ist der hauptsächliche Antrieb des Menschen, und strenge Gesetze erfüllen eine Abschreckungsfunktion.⁶⁶⁸ Hier zeigt sich eine deutliche Distanz zum Optimismus Mengzis.

Darüber hinaus können zwei Beobachtungen gemacht werden. Einerseits steht diese positive Sicht der Rechtssphäre ein für den Optimismus, dass die gesellschaftliche Wirklichkeit mithilfe der Rechtssphäre geformt werden könne. Insbesondere in zwei Werken, im *Lidai zhidu xiangshuo* und im *Dashi ji*, wird dies sichtbar. Im *Lidai zhidu xiangshuo* widmet Lü Zuqian sich ausführlichen Analysen der Rechtssphäre, und zwar nicht nur des Strafrechts, sondern auch des Zivilrechts, und setzt den songzeitlichen Gesetzgeber, der seit Wang Anshis Reform mehr oder weniger aktiv die Gesellschaft zu steuern sucht, selbstverständlich voraus.⁶⁶⁹ Die Bewertung einzelner Gesetze gehorcht dabei nicht einem individuellethischen Standard, sondern es geht ausschließlich um „Vor- und Nachteile“ (*deshi* 得失) aus der Perspektive des Gesetzgebers.⁶⁷⁰ Der Befund im *Dashi ji* bestätigt diese Interpretation. Hier dokumentiert Lü Zuqian akribisch die Entwicklungsgeschichte der *Qin-Statuen* (*Qinlü* 秦律), obwohl diese ja traditionell von konfuzianischen Gelehrten verfemt wurden; die verschiedenen Maßnahmen des Reformers Shang Yangs werden bei Lü Zuqian nicht nur dokumentiert, sie werden darüber hinaus auch immer wieder zu eigenständigen Einträgen, während

⁶⁶⁷ „Qi Lu zhan Changshao“, DLBY 6:56; vgl. Pan Fu'en (1992), S. 164. Vgl. auch die Überlegungen zur Notwendigkeit der Gesetze im Abschnitt „Chu Jiang gui pin er jian ni“, DLBY 17:172 f.

⁶⁶⁸ „Zheng Bo qin Chen dahu“, DLBY 2:16 f.

⁶⁶⁹ Er zeichnet die Entwicklung der „Gesetze über das Transportwesen“ (*zaoyun zhi fa* 漕運之法) nach, von den relativ kleinen Staaten der drei Dynastien und der Zhou-Herrschaft zu den enormen Flächenstaaten von Han und Tang, die eine genaue Gesetzgebung erforderlich machten (LDZDXS 4:6a f.). Auch die „Salzgesetzgebung“ (*yanfa* 鹽法) ist ein weiterer exemplarischer Fall: ausführlich erörtert Lü, wie der chinesische Staat sein Produktionsmonopol für Salz organisierte (LDZDXS 5:5a-6b).

⁶⁷⁰ DLLTSwaij 1:7a f. Der Lü Zuqian nahestehende Tang Zhongyou sah im *Zuozhuan* den einzigen Text, in dem der Funktionszusammenhang des Rechts (*yongfa* 用法) klar erläutert würde (siehe Zhu Ruixi (1989), S. 48). Vgl. auch die Passage im *Donglai boyi*, in dem die „Wirksamkeit“ (*xiao* 效) eines Gesetzes aus der Perspektive des Gesetzgebers erörtert wird („Wei Wengong da bu zhi yi“, DLBY 9:88 f.).

sie bei Sima Guang noch im narrativen Fluss nahezu unsichtbar gewesen sind.⁶⁷¹ Mit anderen Worten: während es Sima Guang aus verschiedenen Gründen – vor allem wegen des Konflikts mit Wang Anshi – daran gelegen war, in seiner Darstellung Berichte über Gesetzesreformen (*bianfa* 變法) abzuschwächen,⁶⁷² richtet Lü Zuqian auf diese sein besonderes Augenmerk. Dass sich nicht zuletzt im *Jinsi lu* eine Aussage Wang Anshis über das Strafrecht findet, verdanken wir Lü Zuqian, der diese, offenbar gegen Zhu Xis Widerstand, bei der Kompilation dieses Werkes durchgesetzt hat.⁶⁷³

Noch eine zweite Beobachtung kann gemacht werden: während Lü Zuqian im *Donglai boyi* noch von einem Konflikt zwischen menschlicher Natur und Rechtssphäre ausgegangen war, trägt er in späteren Jahren mehrfach eine Position vor, der zufolge Gesetze nichts anderes sind als Ausdruck dieser Natur. In einer berühmten, von Schülern aufgezeichneten Bemerkung heißt es, dass in den verschiedenen Kategorien des songzeitlichen Rechts (den „Statuten“ (*lü* 律), „Verfügungen“ (*ling* 令), „Bestimmungen“ (*ge* 格) und „Präzisierungen“ (*shi* 式)) unmittelbar die „menschlichen Gefühle und die inneren Zusammenhänge der Dinge“ (*renqing, wuli suo zai* 人情·物理所在), bzw. der „Wirkstoff (bestehend aus) Mitmenschlichkeit und Gerechtigkeit“ (*renyi zhi qi* 仁義之氣) vorhanden seien.⁶⁷⁴ Mit einem Wort:

⁶⁷¹ Siehe diesbezügliche Passagen wie DSJ 3:2, 3:19, 6:25, 7:5, 7:18, 8:2, 9:57, passim. Darüberhinaus findet sich immer wieder eine erstaunlich neutrale Analyse der Gesetzesreform Shang Yangs: etwa wenn Lü Zuqian bemerkt, Shang Yang habe es, anders als frühere Herrscher, vermocht, Riten und Gesetze bis in die untersten Schichten der Bevölkerung zu verbreiten (damit übernimmt er die Begründung, die Shang Yang selbst seinem Gesetz gegeben hatte, siehe DSJ 3:18, vgl. ZZTJ 2:56); oder wenn er anlässlich der Einrichtung von „für die Gesetzesauslegung zuständigen Beamten(ämtern)“ (*faguan* 法官) ausführlich aus einer Passage im Buch *Shangjun shu* 商君書 zitiert, in der beschrieben werden, wie sichergestellt werden kann, dass die Bevölkerung von dem präzisen Wortlaut der Gesetze erfährt (DSJ 3:3f., vgl. *Shangjun shu*, „Dingfen“, SJS 26/31/14 ff.; vgl. auch die Darstellung in ZZTJ 2:46 ff.). – Nachdem die *Qin-Statuten* lange Zeit verloren waren, haben die Funde von Yunmeng 雲夢 einen genaueren Eindruck dieser Texte ermöglicht (siehe A.F.P. Hulswé (1985), S. 14-19).

⁶⁷² Diese Beobachtung findet sich bei Zhang Yuan (1997), S. 597. Sima Guangs Kritik an Wang Anshis Gesetzreformen findet sich emblematisch in dem an diesen adressierten Brief „Yu Wang Jiefu shu“ vorgetragen, siehe SWJ 113:10a-18b, insbesondere 15b.

⁶⁷³ Siehe *Jinsi lu* IX:20, vgl. *Henan Chengshi waishu*, juan 10, ECJ 406; vgl. Graf (1953), S. 580 f.). In dieser Passage scheint Wang Anshi – in den Worten eines der Cheng-Brüder – den insuffizienten Charakter der Gesetze festzuhalten, doch ist aus ihr ebenso eine grundsätzliche Hochschätzung der Rechtssphäre herauszulesen (siehe Wing-tsit Chen (1967), S. 233 f., JSLJ 9:259; vgl. auch Ichikawa (1975), S. 484). Für Zhu Xis Kommentar siehe ZZYL 96:2474.

⁶⁷⁴ „Menren suo ji zashuo yi“, LZLSJL 9:8a; vgl. Tillman (1992a), S. 95. Ich danke Prof. Huang K’uan-ch’ung 黃寬重 für seine Hilfe bei der Übersetzung dieser Passage. Für die

die Rechtssphäre ist nicht etwa an sich insuffizient (wie ihr zahllose Gelehrte unter dem Einfluss Mengzis vorgehalten hatten), sondern sie *verbürgt*, ja *hält in sich aufgespeichert* die wahre menschliche Natur.⁶⁷⁵ Mit dieser Identifizierung von kodifiziertem Recht und moralischen Werten bringt er eine einflussreiche Position zum Ausdruck, die nicht nur bei neokonfuzianischen Gelehrten in Jinhua große Wirkung haben würde, sondern die auch entscheidende Züge der weiteren rechtsgeschichtlichen Entwicklung in der Ming- und Qing-Dynastie vorwegnehmen sollte.⁶⁷⁶

Kehren wir noch einmal zu der zuvor behandelten Frage zurück, inwieweit Lü Zuqians Denken eine Einheit zwischen „innerer“ und „äußerer“ Sphäre realisiert hat, so legt die Analyse seines Verhältnisses zur Rechtssphäre einen paradox wirkenden Schluss nahe: *in diesem starken Interesse an der „äußeren“, institutionellen Sphäre spiegelt sich nicht ein Zweifel an der Einheit der beiden Sphären, sondern vielmehr ein tiefer Glaube an diese Einheit*. Nur deshalb konnte Lü Zuqian auch noch in der Rechtssphäre, die ja oberflächlich betrachtet den Menschen von außen zu disziplinieren scheint, nichts anderes als eine Manifestation der inneren Natur des Menschen erblicken.⁶⁷⁷

vier Kategorien des songzeitlichen Rechts siehe McKnight (1992), S. 62.

⁶⁷⁵ Diese positive Sicht findet sich auch z.B. im „Vorwort zur Ediktensammlung aus der Ära Jianlong (960-963)“ („Jianlong bianchi xu 建隆編敕序“, DLLTSwaij 4:7a-8a). In einer Briefstelle behauptet Lü Zuqian ebenso, dass die „natürlichen menschlichen Empfindungen“ (*ren qing* 人情), „die Intention der Gesetze“ (*fa yi* 法意) und die „aus den Klassikern gewonnenen Einsichten“ (*jing zhi* 經旨) identisch seien (Brief an Pan Shilang, DLLTSbiej 9:9b). Brian McKnight übersetzt *renqing* in einem juristischen Kontext als „humane moral sense“ oder „human moral feelings“, im Sinne eines allgemein-menschlichen Vermögens, einen Konflikt entsprechend dem Gedanken der Fairness zu schlichten, bzw. ein Urteil zu fällen (siehe T.C. Liu und McKnight (1999)). Auch anderswo unterstreicht Lü Zuqian, dass politisches Engagement sinnvoll innerhalb der Rechtssphäre stattfinden könne, sie also nicht transzendieren müsse (siehe „Du Hanshi shoubi“, DLLTSbiej 15:6a); Lü Zuqian äußert dies am Beispiel des Huang Ba 黃霸 (?-51 v. Chr.), der als hanzeitlicher Lokalbeamter, nachdem nach der Unterdrückung der Revolte von 80 v. Chr. der hanzeitliche Hof ein äußerst striktes Strafreime praktizierte, die Strafgesetze mit einer relativen Milde ausgelegt hatte (vgl. auch DLLTSwaij 1:6a f., ZZTJ 24:795 ff., passim, Loewe (2000), S. 165 f.). Der Gedanke, dass *innerhalb* der bestehenden Rechtssphäre politisches Engagement möglich ist, findet sich bemerkenswerterweise auch bei den Cheng-Brüdern (siehe *Jinsi lu* X:41).

⁶⁷⁶ In der Jinhua-Tradition wurden schon bald nach Lü Zuqian positive Modelle für eine Integration der Rechtssphäre in den Hauptstrom der moralischen *Daoxue*-Lehren entworfen: so suchte Xu Qian 許謙 (1270-1337) das Strafgesetz aufzuwerten, und forschte Wu Lai 吳萊 (1297-1340) über die Tang-Strafgesetzgebung und forderte unter den Yuan die Wiedereinführung eines geschriebenen Rechts (siehe Tillman (1994), S. 78). Diese Identifizierung findet sich auch in dem für die chinesische Rechtsgeschichte entscheidenden Werk *Qingming ji* 清明集 (siehe Guo Dongxu (1997), S. 616, und insbesondere Brian E. McKnight und James T.C. Liu (1999)).

⁶⁷⁷ Damit dürfte Lü Zuqian dem Denken Hu Hongts verwandt sein, der beide Sphären,

4.8 Lü Zuqians „Staatswissenschaft“

Die Südliche Songdynastie ist ein Zeitalter großer Umbrüche. Die Denker jener Epoche haben unterschiedliche Antworten auf die Krisis der chinesischen Kultur, ja des chinesischen Staates entwickelt. Im institutionellen Denken Lü Zuqians ist der wohl hervorstechendste Zug seine „Lehre von dem Staatsgebilde“ (*guoti zhi xue* 國體之學).⁶⁷⁸ Das Konzept des „Staatsgebildes“ (*guoti*) nimmt in der Ideengeschichte Chinas vor 960 kaum eine Bedeutung an, sondern ist aufs Engste verknüpft mit der politischen Sprache des nordsongzeitlichen Hofes; dort benennt dieses Konzept die innere Gliederung, sozusagen die Struktur, des Staates.⁶⁷⁹ Lü Zuqian vollzieht nun einen entscheidenden Schritt, wenn er von einer „Lehre des Staatsgebildes“ spricht: er verleiht ihm damit eine gewisse Autonomie – auf diese Weise tritt die „Lehre von dem Staatsgebilde“ in eine starke Spannung zu einer Formel wie der von der „Lehre über die Grundlage der Weisen“ (*shengmen genben zhi xue* 聖門根本之學), mit der

nämlich „Gesetze und Einrichtungen“ (*fazhi* 法制) und den „rechten Weg und die sittliche Kraft“ (*daode* 道德) ebenfalls in einem Verhältnis der direkten Identität gedacht hat (siehe Zhiyan, „Xiushen“, HHJ 6). Bezeichnend ist, dass Hu Hong in seinem Abschnitt über die „Selbstkultivierung“ (*xiushen* 修身) auch von den Gesetzen spricht, also keineswegs die beiden Sphären streng voneinander abgrenzt (siehe Zhiyan, „Xiushen“, HHJ 6). Zhu Xis Rechtsverständnis ist in vieler Hinsicht – trotz aller Polemik – dem Lü Zuqians verwandt. Über Zhu Xi instruiert Zhang Liwen (2001), S. 118-127; siehe außerdem Wang Jieqing (1982), S. 723-734, Cui Yongdong (1995), Zhou Shuangmei (1999) und Yu Yisheng (1989).

⁶⁷⁸ Siehe die Prüfungsfrage für seine Schüler, „Cewen“, DLLTSwaij 2:7a.

⁶⁷⁹ Für einen Überblick über das Verständnis des „Staates“ in der Songdynastie Hymes/Schirokauer (1993), S. 12 ff.). Einen guten Eindruck von der Verwendung des Konzepts *guoti* verschafft ein Blick in die elektronische Datenbank des *Siku quanshu*: das Binom *guoti* erscheint nur neunmal im *Zizhi tongjian*, aber 74-mal im *Xu Zizhitongjian changbian*; auch noch im *Jianyan yilai xinian yaolu* tritt es 43-mal auf, was für die unveränderte Wichtigkeit dieses Konzepts in den Diskussionen des Hofes in den Jahrzehnten nach 1127 spricht. Am Hof der Nördlichen Song war es Usus, dass der Staatsrat, d.h. der Kanzler (*zaixiang*), die beiden Vizekanzler (*canzhi zhengshi*) und der Militärbevollmächtigte (*shumishi*) zwei- oder dreimal pro Woche sämtliche „das Staatssystem betreffenden“ (*shigan guoti* 事幹國體) Angelegenheiten erörterten (cf. Dagmar Schäfer, „Die Legitimation der Beamten in der Song-Dynastie“, in: Dieter Kuhn (1995), S. 87). Interessanterweise scheint das Binom für Wang Anshi eine besondere Bedeutung gehabt zu haben (es tritt – laut elektronischer Datenbank *Siku quanshu* – in den *Linchuan ji* 12-mal auf, weitaus häufiger als bei Zeitgenossen). Peter Bol zufolge bezeichnet es bei dem Reformier „the normative form of the state“ (Bol (1986), S. 171). Das Binom *guoti* taucht m.W. nur einmal in den Werken der Cheng-Brüder auf (siehe „Xie guan gou Chongfu gong zhuang,“ *Henan Chengshi wenji*, juan 6, ECJ 559); auch bei Zhang Zai nimmt es keine Bedeutung an.

Lü Zuqian das Erbe der Cheng-Brüder bezeichnet.⁶⁸⁰ Da er diese „Lehre von dem Staatsgebilde“ in einer Prüfungsfrage erwähnt, spricht alles dafür, dass er auf diese Weise direkt an die politische Reflexion des Hofes anschloss.

Welche konkrete Gestalt nimmt diese „Staatswissenschaft“ an? Sie bedeutet, den Blick auf das Staatsgebilde als ganzem zu richten; sie bezeichnet mit anderen Worten kein *view from nowhere*, sondern der Blick des Kaisers, Kanzlers, bzw. hoher Hofbeamter. Insbesondere in seiner Auslegung des *Zuozhuan* wird dies deutlich: immer wieder betont Lü Zuqian dort die Perspektive des Fürsten, bzw. „desjenigen, der ein Reich lenkt“ (*wei guo zhe* 爲國者),⁶⁸¹ Genauer wird diese eigentümliche Anschauung des „Staatsgebildes“ anlässlich der Reformen des Zi Chan 子產 (?-522 v.Chr.) beschrieben:

大抵士君子要識微慮遠，有高見遠識而能推原存亡之所以然，方謂之通達國體。若不能如此，只隨事上看，必學有所未至也。

„Grundsätzlich gesprochen sollte Gelehrte und Edle den subtilsten Bereich (der Ereignisse) kennen und seine Gedanken auf (die Ereignisse in der) Ferne richten; nur wenn (er) tiefe Einsichten und weit reichende Kenntnisse hat und (außerdem) die Ursache von Erhalt und Vergehen (daraus) abzuleiten imstande ist, kann man (ihn) einen Kenner des Staatsgebildes nennen. Wenn (er) dazu nicht in der Lage ist, sondern seine Beobachtungen nur den (jeweils eintretenden, zufälligen) Ereignissen folgen, so (bedeutet dies), dass seine Bildung notwendigerweise noch Unzulänglichkeiten aufweist.“⁶⁸²

Beschrieben wird hier, wie sich der Gelehrte ausgehend von breiten Kenntnissen über die Wirklichkeit eines Staates mithilfe „kausaler“ Deduktion die tieferen Wirkzusammenhänge erschließt und damit zu einem echten Verständnis des „Staatsgebildes“ vorstößt. Dass das Konzept der „Staatswissenschaft“ im Zusammenhang mit dem Reformers Zi Chan auftaucht, dürfte wiederum kein Zufall sein: die Wissenschaft des Staatsgebildes ist unmittelbar mit der Reform desselben

⁶⁸⁰ Für diese Formel siehe z.B. „Menren jilu Mengzi shuo“, LZLSJL 7:4b.

⁶⁸¹ Siehe ZSZS 14:8a. Vgl. auch die Formel „wer einen Staat lenkt“ (*wei guojia zhe* 爲國家者) in ZSZS 15:10b, oder auch die Formel „wer einen Staat besitzt“ (*you guojia zhe* 有國家者, ZSZS 9:6b), bzw. „wer einen Staat anzusehen (versteht)“ (*guan guo* 觀國, ZSZS 13:6a und 9:7a). bzw. die Wendung „derjenige, der über die Reichsagenda entscheidet“ (*duan guolun zhe* 斷國論者) (ZSZS 3:7b und 15:3a).

⁶⁸² ZSZS 10:5a.

verknüpft.⁶⁸³

In der Auslegung des *Zuozhuan* wird Lü Zuqians Vision des Staates denn auch eindrucksvoll sichtbar: der Staat ist ein hochgradig stratifiziertes Ganzes, in dem jedem Einzelnen ein fester Platz zugewiesen wird, ein Gebilde, das „fest zu stehen vermag“ (*neng gu* 能固), das autark ist und die größtmögliche „Stärke des Reiches“ (*guoshi* 國勢) realisieren kann – Qualitäten, über die im Augenblick der Gründung eines Staatsgebildes (*li guo* 立國) entschieden wird.⁶⁸⁴ Diese Stärke darf sich jedoch nicht auf reine physische Macht gründen, sondern muss in dem Inneren der Untertanen (in ihrem gemeinschaftlichen Zusammenhalt) begründet sein.⁶⁸⁵ Auch im *Lidai zhidu xiangshuo* steht das „Geschick unseres Staatswesens“ (*wo guojia zhi ming* 我國家之命) im Vordergrund.⁶⁸⁶ Die verschiedenen Abschnitte dieses Textes behandeln die

⁶⁸³ Für Lü Zuqian besteht das besondere Talent des Zi Chan darin, dass er die verschiedenen Merkmale eines Staates wie ein Arzt, der den Puls beschaut, sachlich zu untersuchen und daraus Schlüsse über die objektive Macht und die künftige Entwicklung eines Staates zu ziehen versteht (ZSZS 9:7a f.; vgl. *Zuozhuan*, Xianggong 30.8, Yang Bojun (1981), S. 1174 f.). Die Bedeutung des Zi Chan für Lü Zuqian wird in Kapitel V, Abschnitt 5.4, erörtert. Viel spricht zudem dafür, dass das Binom *guoti* mit dem Binom „Prinzipien der Herrschaft“ (*zhiti* 治體) unmittelbar verwandt ist (siehe dazu Kapitel V).

⁶⁸⁴ Diese Vision wird etwa sichtbar in der Rede des Shi Fu 師服 (Mitte des 8. Jahrhunderts v. Chr.), eines und Beraters von Fürst Zhao 昭侯 von Jin (reg. 745-740) über die Gründung eines Staates, die von Lü Zuqian als „der Haupt- und Zentralpunkt“ (*da gangmu* 大綱目) des *Zuozhuan* bezeichnet wird (ZSZXS 2:1a f., vgl. *Zuozhuan*, Huangong 2.8, Yang Bojun (1981), S. 94 f.; siehe in diesem Sinne auch ZSZS 2:11b, ZSZS 18:5a, 20:4b, DLLTSwaij 1:8a, vgl. Pan Fu'en (1992), S. 205). Im vorhanzeitlichen Denken findet sich das Binom *guoshi* zweimal im Kapitel „Shan zhishu“ des *Guanzi* (GZ 3:82-8 und 3:82-12).

⁶⁸⁵ Unbestreitbar ist, dass Lü Zuqians Denken eine Affirmation der reinen Macht kennt: in den immer wiederkehrenden Passagen über Konzepte wie „Kraft“ (*li* 力) und „die bloße Macht der Umstände und die reine Kraft“ (*shi li* 勢力) kann eine gewisse gedankliche Nähe zu legalistischen Denkern diagnostiziert werden (siehe Tang Qinfu (2000), S. 265 f.; zu *shi* vgl. Ames (1983), S. 65 ff.). Dennoch, immer wieder betont er zugleich die grundsätzliche Instabilität äußerer Macht, die nicht dauern kann (siehe etwa ZSZS 18:6b). Die Kritik an einer falsch verstandenen „Stärke“ (*qiang* 強) gehört denn auch zum Kamerton seiner *Zuozhuan*-Lektüre: auf dem Gipfelpunkt der Macht eines Staates trägt er immer schon den Keim des Verfalls in sich (siehe ZSZS 4:11a). König Ling von Chu ist untergegangen, weil er echte „Stärke“ (*zhen qiang* 真強) nicht erkennen konnte und seine Macht nur auf einer kurzzeitigen Kontraktion von „leerem Wirkstoff“ (*xu qi* 虛氣) beruhte (ZSZS 11:6a ff.). Der wahre Grund eines Staates ist Lü Zuqian zufolge nicht äußere Stärke, sondern die moralische Verfassung seines Volkes (ZSZS 20:3b), die vor allem in einer existenziellen Krise sichtbar wird (ZSZS 20:14a). In diesem Sinne ordnet Lü einmal die „Vervollkommnung des Selbst“ (*chengji* 成己) eindeutig dem „Abwägen von Kraft“ (*liangli* 量力) über („Sui pan Chu“, DLBY 12:120 ff.; vgl. de Weerd (1998), 103 f.).

⁶⁸⁶ LDZDXS 11:6b. Das Binom *guojia* 國家 hat in der vorsongzeitlichen Geschichte oft die Bedeutung der „Familie des Herrschers“, der „regierenden Elite“, bzw. dann auch die der „Welt als einer Familie“ (siehe Gan Huaizhen (2004), S. 207-258; vgl. Nathan Sivan (1995)). Hier dürfte es sich auf den songzeitlichen Staat beziehen, der nicht nur als Besitz des Kaisers, sondern auch der Gentry angesehen worden ist.

Wissensbereiche, die ein Beamter beherrschen muss, um erfolgreich *am Hof* und *im Sinne des Staatswesens* Entscheidungen zu treffen – es geht anders gesagt nicht um den Gelehrten, der sich fern des Hofes um moralische oder lokale Belange sorgt.⁶⁸⁷ Darüber hinaus widersetzt sich sein Verständnis des Staates als einer administrativen Einheit dem Modell der Reichsbevölkerung als einer „Familie“, das die Cheng-Brüder entworfen hatten.⁶⁸⁸

Darüber hinaus hat seine „Staatswissenschaft“ im *Lidai zhidu xiangshuo* noch einen weiteren höchst bemerkenswerten Aspekt: er scheut nicht davor zurück, den Zugriff auf die gesellschaftlichen Reichtümer detailliert und in einer technisch-administrativen Perspektive zu erörtern. Lü Zuqian geht in seiner Diskussion aus von dem „großen Profit des Staates“ (*guojia zhi dali* 國家之大利) und diskutiert aus diesem Blickwinkel Fragen der Geldwirtschaft und der staatlichen Monopole auf Salz oder Alkohol.⁶⁸⁹ Bekanntlich verkörpert Wang Anshi den in der vormodernen Geschichte Chinas in diesem Umfang wohl einmaligen Versuch einer aktiven Steuerung der gesellschaftlichen Reichtümer, bei der der „Nutzen/Profit“ unter Verweis auf Mengzis ins Zentrum der Politik gerückt wurde.⁶⁹⁰ Eine solche Steuerungspolitik wurde bei den

⁶⁸⁷ Dies wird z.B. deutlich im Gebrauch der Wendung „die Regierung führen“ (*weizheng* 爲政, siehe LDZDXS 3:15a und 12:4a, passim). Dieser beständige Blick auf die Gesamtheit wird deutlich in einer Passage, in der Lü Zuqian die Bürde beschreibt, die die horrenden Militärkosten dem Staatswesen auferlegen: vom „Sohn des Himmels“ über die Großminister bis zu den „kleinen Bütteln“ auf der Ebene der Lokalverwaltung herrscht die Furcht vor der „Steuereintreibung“ (*julian* 聚斂) (siehe *Lidai zhidu xiangshuo*, „Bingzhi, xiangshuo“, LDZDXS 11:7a).

⁶⁸⁸ Siehe insbesondere „Cewen“, DLLTSwaiJ 2:6b f.

⁶⁸⁹ Siehe *Lidai zhidu xiangshuo*, „Qianbi xiangshuo“, LDZDXS 7:10a f. Zum Salzmonopol vgl. LDZDXS 5:5a-6b); darin erörtert er ebenfalls die Politik Wang Anshis, der den „Profit“ aus dieser Einkommensquelle weiter vergrößern wollte, damit aber aus organisatorischen Gründen letztlich gescheitert sei: vor diesem Hintergrund empfiehlt Lü einen kontrollierten Zugriff auf den gesellschaftlichen Reichtum (ibid, 6b). Zur Geschichte der Salzgesetzgebung siehe Dai Yixuan (1957) und Guo Dongxu (1997), S. 297-304; in der westlichen Sinologie hat sich seit vielen Jahren Hans-Ulrich Vogel der Erforschung der chinesischen Salzgeschichte gewidmet, siehe insbesondere Vogel (1990).

⁶⁹⁰ Bekanntlich ist die Dichotomie von „Nutzen/Profit“ (*li* 利) versus „Rechtschaffenheit“ (*yi* 義) ein Leitmotiv konfuzianischen Denkens (vgl. Pines (2002b), S. 199-203; Schuhmacher (1993), S. 20 ff.; Hoyt C. Tillman übersetzt *li* als „advantage“, „profit“ oder „utility“, cf. Tillman (1994), siehe auch Li Minghui (2001a), S. 154 ff.). Seit Konfuzius im *Lunyu* negativ über den „Profit“ gesprochen hat (siehe *Lunyu* IV:16, XIV:12), hat dieser eine grundsätzlich pejorative Bedeutung angenommen. Das Ziel von Wang Anshis Politik war es, „dem Volk Nutzen zu bringen“ (*limin* 利民) (Liu Chengguo (2006), S. 45 f.); Wang Anshi fand diesen Gedanken im Text des *Mengzi* wieder: dort wird zwar an einem *locus classicus* der „Nutzen“ negativ bewertet (siehe die Passage in *Mengzi* 1A/1, in der *Mengzi* die Formel „dem Reich Nutzen bringen“ *li wu guo* 利吾國 als Egoismus des Königs Hui von Liang interpretiert hat; Lü Zuqian sucht interessanterweise die Schärfe

Cheng-Brüdern als eine Politik verstanden, die zur Beförderung egoistischer Motive in weiten Kreisen der Bevölkerung führte und damit moralisch nicht vertretbar war; sowohl Zhang Shi, als auch Zhu Xi und Lu Jiuyuan haben deshalb gegen jeglichen direkten Bezug auf den „Profit“ größte Vorbehalte gehabt.⁶⁹¹ Dass sich bei Lü Zuqian nun eine solche neutrale Erörterung des „Profits“ (also ein realistischer Umgang mit ökonomischen Gewinnen auf einer volkswirtschaftlichen Ebene) und damit eine Nähe zu der neuen von Wang Anshi begründeten „Staatsräson“ findet, unterstreicht einmal mehr seine Distanz zu der *Daoxue*-Tradition.

Mit einem Wort: auf die Krise des Staates im 12. Jahrhundert antwortete Lü Zuqian mit einem bewussten Bekenntnis zu diesem Staat und seinen Interessen.⁶⁹² Er hat sich zwar – genauso wie Zhu Xi – in der Gründung von lokalen Institutionen wie Akademien oder „gemeinschaftlich genutzten Kornspeichern“ (*shecang* 社倉) engagiert,⁶⁹³ dennoch hat er den Staat als ein wichtiges, wenn nicht sogar das wichtigste Instrument für eine politische Umgestaltung des Reiches betrachtet.⁶⁹⁴

4.9 Zentrum versus Peripherie

Bereits im 11. Jahrhundert hatte das Songreich anerkennen müssen, dass es nicht mehr wie die Tangdynastie mit Selbstverständlichkeit die Rolle eines Universalreiches, das die gesamte bekannte Welt einschloss, spielen konnte, sondern sich mit einer geringeren Rolle als ein Reich unter

aus dieser Passage zu nehmen, siehe „Menren jilu Mengzi shuo“, LZLSJL 7:1a), doch steht die materielle Wohlfahrt des Volkes zweifellos im Zentrum von Mengzis Reflexion (siehe insbesondere *Mengzi* 1A/7, vgl. Kwong-loi Shun (1997), S. 166 ff., und Jörg Schumacher (1993)). Der Reformersuchte mithilfe einer positiven Fassung des „Profits“ (siehe Luo Jiexiang (1993), S. 50-67) und durch eine umfangreiche Steuergesetzgebung den gesellschaftlichen Reichtum direkt abzuschöpfen (siehe Angela Schottenhammer (2003/04)).

⁶⁹¹ Siehe Chen Gujia (1991), Zhang Liwen (2001), S. 429 ff., und Robert Wallace Foster (1997).

⁶⁹² Hoyt C. Tillman spricht richtigerweise von dem „commitment to nationwide political issues and historical and institutional studies“ als einem, ja dem entscheidenden Moment, das Lü Zuqian von Zhu Xi und Zhang Shi unterschied (Tillman (1992a), S. 86).

⁶⁹³ Siehe Richard von Glahn (1993).

⁶⁹⁴ Lü Zuqian hat zwar lokale „Getreidespeicher“ gegründet, doch hat er in seinem *Lidai zhidu xiangshuo* eindeutig dem Staat die zentrale Aufgabe bei der Bewältigung von Hungerkatastrophen zugewiesen (siehe „Huangzheng“, LDZDXS 8:1a-9b).

anderen begnügen musste: als „a Lesser Empire“ (Wang Gungwu).⁶⁹⁵ Die Eroberung Nordchinas durch die Dschurdschen bedeutete noch eine weitere Demütigung, stand sie doch für den Verlust des Herzlandes der chinesischen Zivilisation und damit auch die Gefahr einer kulturellen Isolierung. Dennoch, zur Lebzeit Lü Zuqians gab es in der Gentry offenbar eine weit verbreitete Tendenz, sich mit den Umständen zu arrangieren und den *Status quo* nicht mehr offen herauszufordern.⁶⁹⁶ Diese Haltung barg eine Gefahr in sich: wenn die Gentry bereit war, sich mit dem *Status quo* zu arrangieren, bedeutete dies nichts anderes, als das Ende des traditionellen Modells chinesischen Selbstverständnisses: der Universalstaat, mit der Gewissheit, dass die chinesische Kultur im Zentrum der Welt lag. Wie sehr das Verhältnis von Zentrum und Peripherie zur Zeit Lü Zuqians durcheinander geraten war, zeigt symptomatisch eine seiner Prüfungsfragen: darin legt er dar, dass die Beamenschaft sich theoretisch stets im Zentrum (d.i. am Hof) und nie in der Peripherie, engagiere, da sie nur so in Übereinstimmung mit den „Machtgegebenheiten der Welt“ (*tianxia zhi shi* 天下之勢) politisch handeln könne; *de facto*, stellt er dann fest, sei dies in der Gegenwart jedoch nicht mehr gegeben, die Gentry verhalte sich diesen „natürlichen Umständen“ zuwider.⁶⁹⁷

Lü Zuqian war dennoch pragmatisch genug, um zu wissen, dass es einer realistischen Einschätzung der eigenen Situation – d.h. insbesondere der geringen Entscheidungsmacht des Hofes von Lin'an-fu – bedurfte, um sinnvoll politisch zu handeln. Ein solches Bewusstsein klingt an, wenn er in einem Brief an Zhang Shi schreibt, die *Daoxue*-Gemeinschaft müsse die Effektivität ihres politischen Handelns unter Beweis stellen – auch wenn

⁶⁹⁵ Siehe dazu ausführlich Morris Rossabi (1983), darin insbesondere Wang Gungwu, „The Rhetoric of a Lesser Empire: Early Sung Relations with Its Neighbors“, S. 47 ff.

⁶⁹⁶ Lü Zuqian bedauert einmal, dass die südsongzeitliche Elite von „Angelegenheiten des Staates“ (*guojia zhi shi* 國家之事) keine Ahnung mehr habe („Menren jilu Zhouli shuo“, LZLSJL 4:4b f.; vgl. Pan Fu'en (1992), S. 413). Die These, dass sich in der Südlichen Songdynastie ein neues Modell des chinesischen „Reiches“ (*guo* 國) als Teil einer multipolaren Welt herausgebildet habe, das an die Stelle des tangzeitlichen Modells eines „Universalreiches“ (*tianxia* 天下) getreten sei, in dem ein Universalherrscher die kulturellen Werte und die materielle Wohlfahrt der ganzen zivilisierten Welt gewährleisten habe, ist von verschiedenen Forschern vorgebracht worden, u.a. John Winthrop Haeger (1971), James T.C. Liu (1988) und Peter Bol (2002); vgl. auch Hartmann (2003), S. 35. Die Diskussion, ob es im 12. Jahrhundert Vorformen eines „chinesischen Nationalismus“ gegeben habe, muss ebenfalls in dieser Perspektive verstanden werden (siehe dazu Rolf Trauzettel (1975), S. 199-213; und Hoyt C. Tillman (1979), S. 403-428). Über die Sicht tangzeitlicher Gelehrter auf den Staat informiert David McMullen (1987), S. 59-85.

⁶⁹⁷ Siehe die sechste Prüfungsfrage, DLLTSwajj 2:3b f.

dies nur in „(diesem) kleinen Reich und (mit diesem) winzigen Volk“ (*xiao guo gua min* 小國寡民) möglich sei.⁶⁹⁸ Genau hier dürfte der tiefere Grund für Lü Zuqians Interesse am *Zuozhuan* zu suchen sein: da dieses Werk eine Periode der Zersplitterung (der Mehrstaatlichkeit) beschreibt, erlaubt der Wettkampf zwischen den einzelnen Staaten, Vergleiche zwischen den Staaten zu ziehen und aus diesen objektive Kenntnisse für die „Staatswissenschaft“ zu gewinnen.

Lü Zuqian hat ein akutes Bewusstsein von songzeitlichen Grenzen und der Notwendigkeit der Grenzbefestigung.⁶⁹⁹ Zweifellos speist sich dieses Bewusstsein aus der neuen geopolitischen Situation des Reiches. Doch anders als Chen Liang finden sich bei ihm wenig Indizien dafür, dass er einen „Proto-Nationalismus“ vertreten hätte: er ist am Hof nicht als eifernder Verfechter einer militärischen Lösung der Dschurdschenfrage aufgefallen, und obgleich er in seiner Exegese des *Zuozhuan* Wert auf die Abwehr der Fremdvölker legt,⁷⁰⁰ findet sich bei ihm keine Theorie des „korrekten Wirkstoffes“ (*zhengqi* 正氣) wie bei Chen Liang, die dessen „Proto-Nationalismus“ eine besondere Schärfe verleihen sollte.⁷⁰¹

Lü Zuqians Denken verkörpert offensichtlich ein hochkomplexes Verständnis der südsongzeitlichen politischen Konstellation. Er benutzte öfters die Formel „Welt und Staatswesen“ (*tianxia guojia* 天下國家): darin dürfte sich durchaus eine gewisse Unsicherheit über die Bestimmung und Bedeutung des songzeitlichen Reiches aussprechen.⁷⁰² In vieler Hinsicht hat er die neue Konstellation des „Lesser Empire“ reflektiert; dennoch scheint die Überzeugung von der universalen Bedeutung der chinesischen Kultur immer noch zu stark genug gewesen zu sein, als dass er wie Chen Liang seine Zuflucht zu aggressiveren Ideen hätte nehmen müssen.⁷⁰³

⁶⁹⁸ Siehe den Brief an Zhang Shi, DLLTSwenJ 7:5a. Mit den beiden Zeichen *xiao guo* dürfte Lü Zuqian sich vage auf Mengzi beziehen, der bekanntlich seine Hoffnungen gerade darauf setzte, in einem kleinen Staat wie Teng 滕 zuerst seine politische Vision in die Tat umsetzen zu können (siehe *Mengzi* 1B/13, Yang Bojun (1960), S. 49).

⁶⁹⁹ Der eigene Abschnitt über die „militärischen Lager“ (*tuntian* 屯田) zeigt sein verschärftes Bewusstsein für die Grenze und militärische Situation der Song („Tuntian“, LDZDXS, juan 10; vgl. Qi Xia (1997)).

⁷⁰⁰ Siehe Passagen wie ZSZS 19:4a oder *ibid.*, 4:12b.

⁷⁰¹ Chen Liang hatte erklärt, dass nur die Angehörigen der chinesischen Zivilisation diesen „korrekten Wirkstoff“ besäßen (siehe Tillman (1979), S. 418, Tillman (1979), S. 413, und Rolf Trauzettel (1975)). Lü Zuqian spricht mitunter davon, dass nur China die sittliche Ordnung besitze (ZSZS 4:8b), und es findet sich einzelne Polemik gegen Fremdvölker, doch wird diese nicht zu einem beherrschenden Thema wie bei Chen Liang.

⁷⁰² „Menren jilu shishuo“, LZLSJL 8:13a.

⁷⁰³ Yuri Pines hat in einem kürzlich erschienenen Artikel die nachhaltige Bedeutung unterstrichen, die „The Great Unity Paradigm“, d.h. die Idee der politischen Einheit des

4.10 Zusammenfassung

In diesem Kapitel haben wir das Verhältnis Lü Zuqians zu den Institutionen, bzw. der institutionellen Wirklichkeit ausgeleuchtet. Es ist dabei klar geworden, in welchem Maße er sich engagiert hat in der Beschreibung und Analyse institutioneller Zusammenhänge. Sein gedanklicher Hintergrund ist tief von konfuzianischen Werten bestimmt, die insbesondere von der Lektüre des *Mengzi* und anderer Haupttexte der *Daoxue*-Tradition geformt worden sind. Eine besondere Rolle kommt dabei dem Erbe der Cheng-Brüder zu: Lü Zuqians starkes institutionelles Interesse hat nie dazu geführt, dass er sich zu einer auf die moralische „Geistesbildung“ (Olaf Graf) verengten Sicht auf dieses Erbe bekannt hätte, wie sie Gelehrte wie Li Tong oder Xie Liangzuo verkörpert haben; er hat immer versucht, zwischen dem Interesse an Institutionen (und der historischen Wirklichkeit) und der Selbstkultivierung des Individuums zu vermitteln. Aus diesem Grund hat sein institutionelles Interesse auch nicht dazu geführt, dass er wie Chen Liang oder einige Jahre später Ye Shi das individualethische Vokabular der Cheng-Brüder offen in Frage gestellt oder umzuformen gesucht hätte. Er hat sich immer im Einklang mit den Cheng-Brüdern gesehen, doch nach Mitteln und Weg gesucht, das Interesse der Gelehrten an der institutionellen Wirklichkeit wach zu halten.

Unter den Institutionen hat er dem Staat die größte Bedeutung zugemessen. Lü Zuqian hat sich zwar lokal engagiert; doch bedeutet dies nicht, dass er damit die Unmöglichkeit eines Engagements am Hof eingestanden hätte. Mit der Idee einer „Staatswissenschaft“ hat er darüber hinaus bewusst die Tendenz innerhalb der Gentry, sich vom Zentrum und

als chinesisch betrachteten Territoriums, in der chinesischen Geschichte seit der *Zhangguo*-Zeit besessen hat (siehe Pines (2000)). Die songzeitliche Entwicklung ist durchaus verschieden von früheren Jahrhunderten der Reichsteilung, deshalb vermag es Lü Zuqian, sich in seiner politischen Reflexion direkt auf die Mehrstaatlichkeit der späten *Chunqiu*-Ära zu beziehen. – Damit dürfte klar sein, dass auf Lü Zuqians Denken weder die These einer Lokalisierung, noch die eines Verlustes der Idee staatlichen Aktivismus zutrifft – diese beiden Thesen bestimmen weite Teile der amerikanischen Forschung zur Südsongzeitlichen Gentry, sie sind jedoch zumeist soziologisch oder historisch formuliert worden, jedoch kaum je geistesgeschichtlich (eine zusammenfassende Darstellung bietet die „Introduction“ von Conrad Schirokauer und Robert P. Hymes, Hymes, Schirokauer (1993), S. 1-58; vgl. aber auch Peter Bol (1993), S. 187 ff., Richard von Glahn (1993), S. 221 ff.).

dem politischen Engagement am Hof abzuwenden, zu korrigieren gesucht. In einem Brief an den hohen Beamten Zhou Bida schreibt er einmal:

但近世職無大小，多以趣過目前爲俗，眇然爲國家深計長慮，善類不敢望之它人也。
 „Doch ist es in der Gegenwart sowohl unter (den Beamten) in hohen, wie auch in niedrigen Ämtern weit verbreitet, die Dinge, die direkt vor ihren Augen liegen, als normal anzusehen und sich (deshalb) nur vage für die langfristigen Pläne und Interessen des Staates einzusetzen. (Deshalb) darf unsere Gemeinschaft die Hoffnungen nicht auf Andere setzen (sondern muss ganz allein auf sich selbst vertrauen).“⁷⁰⁴

Bemerkenswert ist hier, mit welchem Nachdruck Lü Zuqian das Interesse des Staates, als ausschlaggebend für die *Daoxue*-Gemeinschaft ansieht. Dass er dies in einem Brief an Zhou Bida, einem einflussreichen Hofbeamten tut, beweist, dass Lü Zuqians Forderung offensichtlich von vielen anderen Gelehrten am Hof geteilt wurde. Während Zhu Xi immer stärker betonte, dass seine Anhänger dem politischen Engagement am Hof eher fremd gegenüberstanden, und seine Gemeinschaft in relativer Ferne zum Hof aufbaute,⁷⁰⁵ ist Lü Zuqian offensichtlich auch (und vielleicht insbesondere) daran interessiert, in der Hofbeamtschaft selbst die *Daoxue*-Gemeinschaft zu verbreiten. Diese Offenheit gegenüber dem Interesse des Staates sollte jedoch in den Achtziger und Neunziger Jahren in der Gemeinschaft weitgehend verschwinden, an ihre Stelle sollte eine deutlich stärker verinnerlichte Fassung der Cheng-Brüder treten, die nur noch bedingt an die institutionelle Wirklichkeit anschloss.⁷⁰⁶ Lü Zuqian Bereitschaft, Institutionen unabhängig von dem Diskurs über die Selbstkultivierung zu erörtern, ist das indirekte (wenngleich nicht gedanklich vollzogene) Eingeständnis, dass beide Sphären getrennt werden können; insofern kündigt sich bereits in Lü Zuqians Denken die spätere Entwicklung an: da eine strikte, sich aus dem Inneren des Menschen, bzw. aus der Introspektion herleitende Ethik nicht in die Logik

⁷⁰⁴ DLLTSbiej 9:5b. Im Briefwechsel mit Zhou Bida diskutiert Lü Zuqian immer wieder die „Staatsräson“ (vgl. auch DLLTSbiej 9:4b ff.).

⁷⁰⁵ Siehe insbesondere Ichiki Tsuyuhiki (2002).

⁷⁰⁶ Dies zeigt sich etwa daran, dass Chen Liangs Position einer Vermittlung von „Profit“ (*li*) und „Rechtschaffenheit“ (*yi*) von Zhu Xi in den Jahren nach 1184 unter den Verdacht des Abwechertums gestellt und auf diese Weise in der Gemeinschaft isoliert wurde – hernach war es kaum noch möglich, so wie Lü Zuqian im *Lidai zhidu xiangshuo* offen über den „Profit“ des Staates zu sprechen (für die Debatte zwischen Zhu Xi und Chen Liang siehe Su Jingnan (2003), S. 597-647, vgl. Tillman (1994), S. 2 f., 85 ff.).

der staatlichen Institutionen einzufügen war, fielen die beiden Sprachen auseinander und es blieben auf der einen Seite eine Sprache der moralischen sozialen Beziehungen, auf der anderen Seite eine der administrativen Techniken und ökonomischen Prozesse (die jedoch deutlich abgewertet wurde).⁷⁰⁷ Die Kompilation des *Jinsi lu* ist somit eigentlich das Ergebnis zweier einander widerstrebender Denker und insofern ist sein Zustandekommen paradox.⁷⁰⁸ Wahrscheinlich können die hinteren Abschnitte dieser Anthologie am ehesten als der Versuch Lü Zuqians interpretiert werden, ausgehend von seinen eigenen Beobachtungen und philosophischen Schlüssen die institutionelle Wirklichkeit aufzuwerten;⁷⁰⁹ dennoch liegt der Schwerpunkt des Werkes eindeutig auf der Selbstkultivierung, und wahrscheinlich verstanden schon seine ersten Leser die institutionellen Passagen nur als Anhängsel der „Kunst der Menschenbehandlung“ (Olaf Graf), nicht aber als autonome Sphäre.⁷¹⁰ Die Möglichkeit, dass Lü Zuqians

⁷⁰⁷ Dies zeigt Robert Hymes am Beispiel Huang Zhens 黃震 (1213-80), siehe Hymes/Schirokauer (1993), S. 35 f., 280 ff. Interessanterweise empfiehlt Peng Fei 彭飛 (13. Jahrhundert), der Herausgeber des *Lidai zhidu xiangshuo*, von einer ähnlichen Diagnose ausgehend, Lü Zuqians Lehren gerade aus dem Grund, dass sie eine solche Einheit beider Sphären darstellten (siehe Peng Fei, „Vorwort“ zum *Lidai zhidu xiangshuo*; vgl. auch Peter Bol (2002), S. 36).

⁷⁰⁸ Die Redaktion des *Jinsi lu* war ja nichts anderes als der Versuch Zhu Xis und Lü Zuqians, die verschiedenen Lehren der nordsongzeitlichen Gelehrten Zhou Dunyi, Zhang Zai, Cheng Hao und Cheng Yi zusammenzufassen – und damit zugleich der neuen Bewegung eine feste Form zu geben, die in den Auseinandersetzungen der Gegenwart hilfreich sein konnte. Die Anthologie behandelt bekanntlich die Selbstkultivierung des Einzelnen (vgl. Wm. Theodore de Barys Analyse, de Bary (1986), S. 200 ff., siehe auch Olaf Graf (1953 und (1970)). Philip J. Ivanhoe hat den Zweck des *Jinsi lu* in einer ausführlichen Interpretation des Titels unmissverständlich deutlich gemacht (siehe Ivanhoe (1988), insbesondere S. 274 f.). Inwieweit diese Anthologie das Denken dieser vier Denker angemessen wiedergibt, ist eine andere Frage, die hier nicht erörtert werden kann.

⁷⁰⁹ Zahllose Passagen des *Jinsi lu* verkörpern ein prononciertes Interesse an institutionellen und administrativen Belangen des Hofes (siehe z.B. *Jinsi lu* VIII:15, VIII:18, und insbesondere Abschnitt IX, etwa IX:6, IX:12, 13 und 18, passim). Da Zhu Xi institutionellem Wissen – insbesondere in der Frühphase der Ausbildung, der das *Jinsi lu* ja dienen sollte – keinen großen Wert eingeräumt hat, spricht viel dafür, dass sich in dieser Auswahl Lü Zuqians genuines Interesse niedergeschlagen hat. Interessant ist auch der Blick auf all das, was nicht ins *Jinsi lu* aufgenommen wurde, insbesondere offenbar mehrere Passagen, in denen das staatliche Prüfungssystem aus einer individuellethischen Perspektive kritisiert wurde. Zhu Xi erklärt nachträglich, dass diese, heute natürlich nicht mehr genauer identifizierbaren Passagen auf Lü Zuqians Widerstand hin nicht aufgenommen wurden, und bedauert dies (dies geht aus einem Brief Zhu Xis an Shi Ziyun 時子雲 hervor, siehe „Da Shi Ziyun“, ZZWJ 54:2581 f.; vgl. Yu Wanli (2003), o.S.). Tatsächlich finden sich mindestens drei Passagen im *Jinsi lu*, in denen das Prüfungssystem kritisch gesehen wird (siehe *Jinsi lu* VII:24, VII:35 und XIV:17); richtig ist jedoch, dass hier keine direkte Verbindung zur Selbstkultivierung gezogen wird.

⁷¹⁰ Die Länge der einzelnen Kapitel unterstreicht diesen Eindruck: das sechste Kapitel

„Staatswissenschaft“ in der Gemeinschaft weiter entwickelt werden würde, war damit nicht gegeben.

enthält 22, das achte Kapitel 25, das neunte Kapitel 27 Passagen – deutlich weniger als die ersten vier Kapitel (51, 111, 78 und 70 Passagen).

Fünftes Kapitel: Das Problem der Reform

„(Ein Schüler) fragte: ‚Angenommen, Hengqu 橫渠 (Zhang Zai) und Mingdao 明道 (Cheng Hao) wären damals in den Hofdienst berufen worden und (der Kaiser) Shenzong hätte ihre Lehren vollständig aufgegriffen – wäre es ihm zu dann einem späteren Zeitpunkt möglich gewesen, nach eigenem Gutdünken zu handeln (zizuo 自做)?‘

(Zhu Xi) antwortete: ‚Keineswegs. Angenommen die beiden Meister hätten ihren (idealen) Souverän gefunden, dann hätten sie doch mit dem Einwirken auf seinen Herz-Geist begonnen: und (mit der moralischen Perspektive) als Grundlage hätten sie alle (anderen Gelehrten) zur Mithilfe aufgefordert. Sobald aber der Herz-Geist des Kaisers einmal gerichtet gewesen wäre, hätte dieser, auch wenn er es irgendwann einmal gewollt hätte, nie wieder nach eigenem Gutdünken handeln können (tari sui yu ziwei, yi bu ke 他日雖欲自爲，亦不可).‘“

(Zhuzi yulei)⁷¹¹

5.1 Einleitung und Fragestellung

Unter den historischen Bedingungen der Songdynastie, die die *Daoxue*-Gemeinschaft und damit das Denken über den „Rechten Weg“ bestimmend formieren sollten, ist das vielleicht herausragendste das Problem der politischen Reform. Mit dem Problem der Reform ist einerseits die Frage des politischen Aktivismus angesprochen, der in welcher Form auch immer auf eine Veränderung der politischen Umstände abzielt; andererseits beinhaltet es jedoch auch konkreter die Idee einer politischen Reform, wie sie nur in einem institutionellen Rahmen angeschoben werden kann. Die *Daoxue*-Gemeinschaft scheint vordergründig betrachtet weit entfernt von jedem Geist des politischen Aktivismus, schließlich wird hier der „letzte Wesenszusammenhang (der Dinge)“ (*zhili* 至理) verhandelt, der in der Lebenswelt – im „Raum von

⁷¹¹ ZZYL 130:3096. Meine Übersetzung ist tentativ.

alltäglicher Tätigkeit, Essen und Trinken“ (*riyong yinshi zhi jian* 日用飲食之間) – anwesend ist, und es geht um „das reine, unermessliche Weltall“ (*jingjie kongkuo di shijie* 淨潔空闊底世界), bzw. um einen Zustand des Einzelnen, in dem es „keiner künstlichen Anstrengungen“ (*wu shi* 無事) mehr bedarf; mit einem Wort: in einer solchen *harmonia mundi* scheint energisches, politisch motiviertes Handeln überflüssig.⁷¹²

Doch ist im Laufe der bisherigen Untersuchung bereits deutlich geworden, wie stark die *Daoxue*-Vertreter am Hof engagiert waren: sie waren anders gesagt keineswegs nur *mandarins fainéants*, die der Welt ausschließlich kontemplativ begegneten. Am besten verkörpert wohl Chen Liangs Biographie – seine mehrfachen Zusammenstöße mit der Staatsmacht, seine Wutausbrüche und Gefängnisaufenthalte – diese nervöse Unruhe, die von der radikalen Transformation des Inneren direkt auf die politische Sphäre abstrahlte.

Die Untersuchung der Person Lü Zuqians kann in dieser Hinsicht neue Aufschlüsse bringen. Unsere bisherige Analyse hat nicht nur das starke institutionelle Interesse Lü Zuqians belegt, sondern auch nachgewiesen, wie er in verschiedenen tagespolitischen Äußerungen zwischen 1160 und 1181 Reformen am Hof angemahnt hat. Es kommt nun darauf an einen Schritt weiterzugehen und sich zu fragen, aus welchen Quellen seines Denkens sich diese Idee der Reform speist. Was genau umfasst die Reform für ihn? Wie begründet er sie theoretisch? In welchem Verhältnis steht die Idee der Reform zu seinen anderen Begriffen? Insbesondere gilt es dabei zu klären, wie sein Verhältnis zu Wang Anshi und dessen Reformprojekt war. Einerseits war Lü Zuqian konkreter in die Regierungspraxis eingespannt als z.B. Zhu Xi oder Lu Jiuyuan; deshalb wäre zu erwarten, dass seine politische Position gemäßiger ausgefallen ist. Der angebliche Gegensatz zwischen einem philosophisch tiefen und radikalen Zhu Xi und einem konservativen, eher lavierenden und imgrunde „kompromisslerischen“ (*tuoxiexing* 妥協性) (Qian Mu) Lü Zuqian hat denn auch die Forschung bis heute geprägt,⁷¹³ in diesem Sinne

⁷¹² Siehe ZZYL 1:3, 9:156, passim. Der von *wu shi* beschriebene Zustand – „natürlich dem Lauf der Dinge folgen, sich ihnen nicht widersetzen“ – ist der Ziel des spirituellen Prozesses, den Cheng Haos berühmter Brief „Dingxing shu“ beschreibt (siehe *Henan Chengshi wenji*, juan 2, ECJ 461, bzw. *Mengzi* 4B/26, Yang Bojun (1960), S. 196; vgl. Tao Xisheng (1963), Bd. 5, S. 98). Man beachte auch Lü Zuqians subtile Fassung der Spannung zwischen *wu shi* 無事 und *you shi* 有事 („Menren jilu Yishuo“, LZLSJL 1:18a). Für eine Passage Lü Zuqians über den „Weg“, der immer anwesend ist und nie verdunkelt werden kann, siehe z.B. „Menren jilu Yishuo“, LZLSJL 2:4b.

⁷¹³ Siehe Qian Mu (1992), S. 200. Dort spricht Qian Mu davon, dass Lü Zuqian der „revolutionäre“ Geist Zhu Xis u.a. wegen seiner Herkunft aus einer wohlhabenden,

hat auch die amerikanische Sinologin Hilde de Weerd die Vermutung geäußert, dass die Gelehrten aus Zhejiang in ihrem „political reasoning“ das pragmatische Kalkül von „Vor- und Nachteil“ (*lihài* 利害) in den Vordergrund gerückt und damit grundsätzlichen Reformen grundsätzlich eher ablehnend gegenübergestanden hätten.⁷¹⁴

Doch es gibt Indizien dafür, dass diese Sicht so nicht zutrifft. Im Jahr 1191, also ein Jahrzehnt nach Lü Zuqians Tod, hat Zhu Xi eine erstaunliche Äußerung über seinen Freund getan:

但使伯恭爲相，果能盡用三代法度否？

„Doch gesetzt selbst, Bogong (d.i. Lü Zuqian) wäre (damals) Kanzler geworden, hätte er wirklich in allen Belangen auf das Vorbild der drei Dynastie zurückgreifen können?!“⁷¹⁵

Aus dieser Äußerung und ihrem Kontext, in dem Zhu Xi eine realistischere Bezugnahme auf die „drei Dynastien“ einfordert, spricht eine lebendige Betroffenheit Zhu Xis über die politische Karriere seines verstorbenen Freundes. Darüber hinaus impliziert diese Äußerung zweierlei: (1) Lü Zuqian hatte Zhu Xi zufolge zu seiner Lebzeit theoretisch durchaus die Möglichkeit, Kanzler zu werden und damit – genauso wie Wang Anshi – einen gestaltenden Einfluss auf die Reichspolitik zu haben; und (2) Lü Zuqian war anscheinend in einer Weise politisch engagiert, wie sie Zhu Xi im Jahr 1191, also nach den zahllosen Kämpfen, die die *Daoxue*-Gemeinschaft in den Achtziger Jahren mit dem Hof ausgetragen hatte, nicht mehr plausibel erschien; und dieses Engagement bestand offenbar in nichts anderem als einer groß angelegten (institutionellen) Reform, die eine direkte Imitation der Gesellschaftsordnung in der mythischen Vorzeit anstrebte.⁷¹⁶ Auch wenn diese Äußerung nicht viel mehr als ein Wortfetzen ist, tritt in ihr doch ein Lü Zuqian vor unsere Augen, der nicht zu der Beschreibung Qian Mus passen will. Nur eine genauere Analyse kann hier Klarheit schaffen.

politisch bestens vernetzten Familie gefehlt habe.

⁷¹⁴ Siehe De Weerd (1998), S. 86 ff.

⁷¹⁵ ZZYL 134:3217 f. Diese Äußerung ist von dem Schüler Huang Shengqing 黃升卿 aufgezeichnet worden, der im Jahr *xinhai* 辛亥 (1191) Äußerungen Zhu Xis überhörte (vgl. „*Zhuzi yulei xingshi*“, ZZYL 16). Es ist unklar, ob Zhu Xi hier an einen konkreten Zeitpunkt denkt. Das Binom *fadu* ist wörtlich als „Anordnungen (Gesetze) und Maße“ zu übersetzen; diese Bedeutung dürfte hier durchaus mitschwingen.

⁷¹⁶ Zum Problem der „drei Dynastien“ siehe die ausführliche Analyse in Kapitel VI.

5.2 Ein Rückblick

Das 11. Jahrhundert war ein widersprüchliches Zeitalter mit zahllosen geistesgeschichtlichen Facetten; doch ein entscheidendes Moment ist das Bewusstsein einer grundsätzlichen Krise. Die Songdynastie bestand noch nicht lange, aber in der Gentry hatte sich bereits die Wahrnehmung verbreitet, dass das Reich drei grundsätzliche Missstände aufwies (die in der Geschichtsschreibung gewöhnlich als die „drei Übel“ (*san rong* 三冗) zusammengefasst werden): (1) eine zu große und im Unterhalt zu kostspielige Armee, (2) eine zu große Zahl von Beamten in der Hofbürokratie, und (3) zu große Ausgaben im Haushalt des Hofes.⁷¹⁷ Die erstarkten Kitan im Norden (Liao 遼-Dynastie, 916-1125) und das tangutische Xixia-Reich 西夏 (1038-1227) im Nordwesten zwangen die Song-Dynastie in eine geopolitische Konkurrenzsituation und verschärften das akute Krisenbewusstsein. Die Modernisierungstendenzen einer Gesellschaft, die sich immer stärker einer neuartigen ökonomischen Rationalität öffnete, eine neue Mobilität und Internationalität werden dieses Bewusstsein verstärkt haben. Vor diesem Hintergrund bildete sich etwa in der Mitte des 11. Jahrhunderts in der Gentry ein breiter Konsens über die Dringlichkeit einer Neugestaltung der Reichspolitik heraus. Dieses Reformbewusstsein zeigte sich aber auch in anderen Sphären: z.B. in den zahllosen Ansätzen zu einer Landreform, in der Gründung von „Gemeinschaftsverträgen“ (*xiangyue* 鄉約), in der Forderung nach einer von der Lokalverwaltung ausgehenden Neuordnung des Reiches, aber auch in kulturellen und literarischen Neuerungen.⁷¹⁸ Diese Grundströmung der Gesellschaft konkretisierte sich in zwei für die politische Geschichte entscheidenden Reformprojekten: einerseits in der Reform der „Zehn Punkte“ Fan Zhongyans 范仲淹 (989-1052) in den Jahren 1043/44 (unter Kaiser Renzong 仁宗, reg. 1023-1063) und andererseits natürlich in Wang Anshis Reform unter

⁷¹⁷ Siehe Ji Xiao-bin (2005), S. 10.

⁷¹⁸ Die radikalste Interpretation hat ohne Zweifel Yu Yingshi vorgelegt, siehe Yu Yingshi (2003), insbesondere Bd. 1, S. 253 ff. Vgl. aber auch Qi Xia (2001), S. 54-95. Die „Gemeinschaftsverträge“ (*xiangyue*) waren lokale Assoziationen, die zum Ziel hatten, den Zusammenhalt ihrer Mitglieder zu fördern und für eine Verbesserung der Sitten und des Verhaltens der einzelnen Mitglieder zu sorgen; der erste, bekannt gewordene „Gemeinschaftsvertrag“ ist der von Lü Dajun 呂大均 (1031-1082) im Jahr 1077. Auch im Denken Zhu Xi spielen die „Gemeinschaftsverträge“ eine große Rolle (siehe dazu den einschlägigen Aufsatz von Monika Übelhör, Übelhör (1989)).

Shenzong 神宗 (reg. 1068-1085).⁷¹⁹ Es spricht alles dafür, dass diese beiden Reformen durch einen breiten Konsens innerhalb der Gentry ermöglicht wurden. Diese beiden Reformen unterschieden sich zwar der Form nach – erstere war der Versuch einer graduellen Reform, in der insbesondere die Selektion der Beamten stärker unter moralische Gesichtspunkte gestellt werden sollte, letztere eine radikale, die Gentry sehr schnell verstörende Umformung der zentralen Institutionen –, doch gehorchten sie offenbar derselben gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Logik.⁷²⁰

Eine besondere Beachtung verdient nun die Reform Wang Anshis. Mit Recht kann sie als eins der einschneidendsten Ereignisse in der politischen Geschichte der Songdynastie angesehen werden, das nicht nur die heftigen Fraktionskämpfe der folgenden Jahrzehnte auslöste, sondern vielleicht sogar – so jedenfalls der schwer zu erhaltende Vorwurf in der traditionellen Geschichtsschreibung – den Sturz der Nördlichen Song verursacht hat. Wang Anshi kam im Jahr 1068 an den Hof und wurde 1069 von dem jungen Kaiser Shenzong in den Staatsrat berufen; 1070 wurde er zudem Kanzler. Doch schon Anfang 1069 hatte die eigentliche Reformära begonnen; in rascher Folge führte Wang Anshi verschiedene Reformmaßnahmen durch, die die bisherigen Institutionen des

⁷¹⁹ Die Reformen Fan Zhongyans hatten eine Verbesserung des materiellen Wohls des Volkes zum Ziel, suchten dies jedoch nicht mit institutionellen Maßnahmen zu erreichen, sondern mit einer Reorganisation der Prüfungsinhalte und einer Verbesserung des moralischen Zustandes der Beamtenschaft (siehe Peter Buriks (1956) und Peter Bol (1992), S. 160-175, 183 f.). Zur Persönlichkeit und zum Werk Wang Anshis gibt es eine unüberschaubare Forschungsliteratur. Auf chinesischer Seite sind insbesondere Deng Guangmings (Deng Guangming (1975)) und Qi Xias Studie bis heute verbindlich (Qi Xia (2000)). Im Westen ist insbesondere James T. C. Lius einschlägige Monographie zu nennen (James T.C. Liu (1959)). Für die umfangreichste, neuere westliche Interpretation der politischen Vision Wang Anshis siehe Peter K. Bol (1993), S. 128-192. Auch H.R. Williamsons Studie von 1937 enthält wertvolles Material, insbesondere umfangreiche Übersetzungen aus Wang Anshis *wenji* 文集 (Williamson (1937)). Die Reformen Wang Anshis sind eins der am besten erforschten Themen der Songdynastie, u.a. auch, weil ihre Bewertung bis heute direkte politische Implikationen für das Verständnis der chinesischen Politik (insbesondere der Reformen der Post-Mao-Ära) besitzt. Die moderne chinesischsprachige Forschung ist so unübersichtlich, dass es bereits eine Geschichte dieser jahrzehntelangen Forschung gibt, siehe Li Huarui (2004).

⁷²⁰ Siehe Deng Guangming (1975), S. 137-153; Qi Xia (2001), S. 54-169. James T.C. Liu hat einmal vier grundsätzlich verschiedene Wege der Reform im songzeitlichen China unterschieden: (1) eine moralische Erneuerung mithilfe einer Reform des Erziehungswesens; (2) die administrative Disziplinierung der Gesellschaft mithilfe eines strikten Systems von Belohnung und Strafe; (3) die radikale institutionelle und ideologische Umformung des Status quo (wie sie Wang Anshi unternommen hat); und (4) eine stellenweise betriebene, inkonsequente Verbesserung des Status quo (siehe James T.C. Liu (1993), S. 344).

Staatswesens von Grund auf verändern sollten. Ziel war nicht nur die Vergrößerung der Staatsfinanzen und die Stärkung des Militärs, sondern auch die Herstellung einer neuen, gemeinschaftlichen Einheit des Reiches.⁷²¹ Der Reformers schuf zur Koordinierung seiner Politik sogar eine eigene Institution, die berühmte "Kommission für die Finanzplanung" (*sansi tiaolisi* 三司條例司).⁷²² Während er sich zu Beginn seiner Reform noch der breiten Unterstützung der Bevölkerung sicher sein konnte,⁷²³ wuchs der Widerstand schnell, da seine Reformen die Interessen der bisherigen Eliten zu verletzen drohten. Unter heftigster Kritik – man verwies auf das angebliche Leiden der Bevölkerung und die ungünstigen Erscheinungen in der natürlichen Welt –⁷²⁴ gab Wang Anshi sein Kanzleramt 1074 auf. Lü Huiqing 呂惠卿 (1032-1111, nicht verwandt mit Lü Zuqian), ein enger Anhänger von Wang Anshi, der für kurze Zeit das Kanzleramt innehatte, musste wegen Nepotismus und verschiedener Fehlentscheidungen bald zurücktreten, so dass Wang Anshi ein zweites Mal im Jahr 1075 zum Kanzler berufen wurde. Im folgenden Jahr zog er sich dann jedoch endgültig zurück.

Trotzdem blieb die Gesetzgebung des Reformers in den kommenden Jahren weitgehend in Kraft. Insbesondere setzte der Hof seine aggressive militärische Außenpolitik fort und führte zwischen den Jahren 1081 und 1085 einen kostspieligen Krieg gegen das Reich der Tanguten, der in

⁷²¹ Die wichtigsten Reformgesetze waren u.a.: (1) das System der staatlichen Kreditpläne, das "Gesetz der Grünen Sprossen" (*qingmiao fa* 青苗法; auch *changping fa* 常平法), das Ende 1069 in Kraft trat; in seinem Rahmen organisierten kommissarische Beamte die Vergabe von Krediten an die ländliche Bevölkerung; (2) das "Gesetz über den Regierungshandel" (*shiyi fa* 市易法), das zu Beginn des Jahres 1072 in Kraft trat und das Handelsinstitutionen schuf, die in den damaligen Handelzentren die reichen Händler in der Rolle der Grossisten ablösen sollte und den Hof direkt mit den Kleinhändlern Waren handeln und Kredite an sie vergeben ließ; (3) das "Gesetz über die Nachbarschaftszellen" (*baojia fa* 保甲法), das Ende des Jahres 1070 Gesetz wurde; ihm zufolge wurden alle Haushalte in Einheiten von zehn, fünfzig und fünfhundert eingeteilt, ein System, das dazu diente, die Bevölkerung nicht nur zu überwachen, sondern auch Militär zu rekrutieren und Steuern einziehen zu können; und (4) das "Gesetz über die Dienstverpflichtung" (*muyi fa* 募役法), das 1071 in Kraft trat und die bisherigen Zwangsdienste der Bevölkerung beendete, dafür aber Teile der Bevölkerung zu Diensten in untergeordneten Regierungsämtern verpflichtete (vgl. die ausführliche Darstellung bei Peter Bol (1993), S. 168 ff., vgl. Paul J. Smith (1993), S. 76 ff., James T.C. Liu (1959), S. 4-7, Higashi Ichio (1980), S. 43-90, Qi Xia (2001), S. 122-161 und für den Wortlaut der Gesetze S. 259-279, sowie in großer Ausführlichkeit Henry Raymond Williamson (1937), S. 131-346.

⁷²² Zur Funktion dieser "Kommission" siehe die ausführliche Analyse bei Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 318 ff.

⁷²³ Siehe Qi Xia (2001), S. 99 f.

⁷²⁴ Siehe Liu (1959), S. 8.

einem Debakel enden sollte.⁷²⁵ Erst mit dem Tode Shenzongs 1085 kam die Fraktion der Gegner Wang Anshis, oft als „konservativ“ bezeichnet, an die Macht, die zuvor in Luoyang exiliert gewesen war.⁷²⁶ Die folgenden, zum Teil mit brutalen Mitteln geführten Auseinandersetzungen zwischen Reformern und Reformgegnern dauerten mehrere Jahre an.⁷²⁷ Letztendlich sollte die Reformfraktion die Oberhand behalten: zu Beginn des Jahres 1103 setzte sich Cai Jing 蔡京 (1040-1126) in einem mehrjährigen Machtkampf durch und beherrschte als Kanzler unter dem Kaiser Huizong 徽宗 (reg. 1101-26) in den folgenden zwei Jahrzehnten die Reichspolitik. Diese Periode wurde traditionell oft als eine moralisch höchst zwielichtige Periode beschrieben. In der Tat gründete Cai Jing seine Herrschaft auf staatlich organisierte Säuberungen und die Exilierung einer großen Zahl von Beamten.⁷²⁸ Darüber hinaus etablierte er ein

⁷²⁵ Die Kriege zwischen dem Songreich und den Tanguten beschreibt ausführlich Paul Forage (1991).

⁷²⁶ Die intellektuelle Geschichte dieser Exilgruppe in Luoyang – namentlich ihres Einflusses auf die *Daoxue*-Tradition schreibt Freeman (1975).

⁷²⁷ Nach dem Tode Shenzongs übernahm seine Mutter Xuanren 宣仁 (1021-1093) die Regierungsgeschäfte für ihren noch unmündigen Enkel den späteren Zhezong (1076-1100). Ihre Herrschaftsperiode, die Ära Yuanyou 元祐 (1086-1093), wird als Periode der „Gegen-Reform“ bezeichnet. Im Jahr 1085 wurde Sima Guang (?-1086) Kanzler, der die Reformen Wang Anshis weitgehend rückgängig machte und die Beamten schasste (zur Figur des Sima Guang vgl. Peter Bol (1993), S. 219-22, 233-46, Sariti (1972) und Ji Xiao-bin (1998), bzw. Ji Xiao-bin (2005)). Damit begann die sogenannten „Fraktionskämpfe von Luo-Shu-Shuo“ (*Luo Shu Shuo dangzheng* 洛蜀朔黨爭), nämlich der Machtkampf zwischen den drei regionalen Machtgruppierungen der Anti-Reformer, der bis Ende der Achtziger Jahre andauern sollte (diese drei Fraktionen waren: die Fraktion *Shuo* aus dem Nordwesten Chinas, angeführt von Liu Zhi (1030-1097), der den politischen Mainstream repräsentierte und pragmatisch ausgerichtet war; die nordöstliche *Luo* genannte Fraktion, die um Cheng Yi gruppiert war, der einen strikt moralistisch-rituell ausgerichteten Kurs verfocht; die dritte Fraktion aus Sichuan scharte sich um Su Dongpo (1036-1101), der eine relativ pragmatische Politik vertrat und heftig gegen ideologische Konformität polemisierte). Im Jahr 1093, mit dem Tod der Kaiserinmutter, endete diese Periode, und Zhezong 哲宗 übernahm die Macht. Unter der Regierungsära Shaosheng 紹聖 (1094 bis 1098) wurde die Politik Shenzongs fortgeführt und Wang Anshis Anhänger wurden an den Hof zurückgerufen. Nach dem Tod Zhezongs (1100) schien das Pendel noch einmal zurückzuschwingen: unter Kaiserin Qinsheng (1045-1101) wurden noch einmal zahllose Anhänger der Konservativen, wie Sima Guang, Wan Yanbo, rehabilitiert. Doch mit ihrem Tod setzte sich der Einfluss des neuen Kaisers Huizong durch. Dieser rehabilitierte die Anhänger Wang Anshis, die ihre Macht endgültig festigen konnten mit dem Aufstieg Cai Jings zum Kanzler zu Beginn des Jahres 1103. Zur Figur des Cai Jing vgl. Hartman (2001) und natürlich Rolf Trauzettel (1964). Zur Herrschaft Cai Jings siehe auch die ausführliche Analyse in Kondô (1995). Ausführlich beschäftigt sich Ari Daniel Levine in seiner Dissertation von 2002 mit den späten nord-songzeitlichen Fraktionskämpfen und den ideologischen Verstrickungen des Hofes unter Huizong, siehe Ari Daniel Levine (2002).

⁷²⁸ Er führte Proskriptionslisten (*dangji* 黨籍) von Gegner ein, auf Stelen im ganzen Reich verbreitet, siehe Helmolt Vittinghoff (1975).

System staatlicher Schulen, verbreitete eine Ideologie der Reform und legte die Steuerpolitik, wie Wang Anshi, auf eine finanzielle Stärkung des Staates an.⁷²⁹ Besonders verheerend war jedoch seine Außenpolitik: da er in der Allianz mit den Dschurdschen gegen die Liao 遼 keinem eindeutigen Kurs folgte, lösten die Dschurdschen diese Allianz auf und attackierten die Song. Nachdem sie erfolgreich die Hauptstadt Kaifeng belagert hatten, musste Huizong den Thron an seinen Sohn, Qinzong 欽宗 (reg. 1126-27) abgeben; dieser kapitulierte im Jahr 1127 angesichts der militärischen Übermacht der Dschurdschen.

Aus der Perspektive der Südlichen Songdynastie war kaum noch ein objektives Urteil über das Reformwerk selbst möglich, da die Zuspitzung der späteren Auseinandersetzungen (und der Verlust Nordchinas) den Blick auf den Reformier extrem politisiert hatten. Doch was bedeuteten die Reformen Wang Anshis objektiv? Hier sind drei entscheidende Perspektiven zu nennen: (1) Wang Anshis Staat versuchte, durch eine aktive ökonomische Steuerpolitik die Probleme des 11. Jahrhunderts zu bewältigen. Damit verkörperte er zweifellos den Vollzug der in der Songdynastie angelegten Modernisierungstendenzen.⁷³⁰ (2) Wang Anshis Reform war der Versuch einer Stärkung und Expansion des Staates, wie sie in der Songdynastie (und auch in späteren Jahrhunderten) einmalig war. Conrad Schirokauer und Robert P. Hymes haben die Leistung von Wang Anshi und seinen Nachfolgern verglichen mit den Versuchen europäischer Staatsführer seit dem 16. Jahrhundert, „nation-building“ zu unternehmen, um mit den Nachbarstaaten konkurrieren zu können.⁷³¹ (3) Wang Anshis Reform, die ja ihren Ausgang nahm mit dem Zusammentreffen zwischen dem jungen und reformwilligen Kaiser Shenzong und dem energischen Wang Anshi, quasi ein *kairós* in der songzeitlichen Geschichte,⁷³² stellte nicht zuletzt den Höhepunkt des politischen Selbstbewusstseins der Gentry dar, die hier in Kooperation mit dem Herrscher einen Großteil ihrer politischen Forderungen durchzusetzen vermochte: und dazu gehörte insbesondere die Forderung

⁷²⁹ Siehe John Chaffee (1995), S. 77 ff.

⁷³⁰ Siehe Tao Xisheng (1963), Bd. 5, S. 99. In Peter Bols Worten: „From an historical perspective the New Policies was a programmatic response to the larger changes that had taken place in the centuries after Xuanzong. It was an activist government, where officials planned and drew up specific sets of rules to effect their goals.“ (Peter K. Bol (2001b), S. 133).

⁷³¹ Siehe Hymes/Schirokauer (1993), S. 49. Vgl. auch Bol (1993), S. 136.

⁷³² Als ein solcher – ein „Moment, wie er nur alle tausend Jahre zu finden ist“ (*qianzai yi shi* 千載一時) – charakterisierte Zhu Xi das Zusammentreffen der beiden Männer (ZZYL 130:3095; vgl. Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 221).

nach einer Neuordnung der gesellschaftlichen, kulturellen *und* individuellen Sphäre – um mit Yu Yingshi zu sprechen, die „Restauration einer hierarchischen Ordnung“ (*chongjian zhixu* 重建秩序).⁷³³

5.3 Lü Zuqian und das Erbe eines Reformers

Es ist eine oft beschriebene, aber selten in ihrer Bedeutung vollständig erschlossene Tatsache, dass abgesehen von Zhou Dunyi mit seinem wohl daoistisch inspirierten Quietismus alle für die spätere *Daoxue*-Tradition entscheidenden Gelehrten mehr oder weniger direkt in das Reformprojekt Wang Anshis involviert waren. Zhang Zai war anfangs von Wang Anshis Reform begeistert, um sich wenig später mit ihm zu überwerfen.⁷³⁴ Cheng Hao war unter dem Reformers an entscheidender Stelle tätig.⁷³⁵ Cheng Yi nahm größten Anteil, wurde jedoch später aus der Hauptstadt verbannt und litt lange unter der sich auf Wang Anshis Erbe berufenden Politikergeneration. In der Forschung gibt es zumindest drei miteinander konkurrierende Erklärungsansätze, um diese relative Nähe zwischen Reformers und *Daoxue*-Gemeinschaft zu erklären: (1) oft ist betont worden, dass Cheng Yi, Cheng Hao und Zhang Zai Gegner Wang Anshis waren und ihre Philosophie aus dieser Gegnerschaft entwickelten, bzw. entscheidende Impulse aus ihr bezogen;⁷³⁶ (2) es ist darüber hinaus eine mittlere Position entworfen worden, derzufolge Sima Guang und Cheng Yi in ihrem ritualistisch-ethischen Zugang an die Reformen des Fan Zhongyan anknüpften und damit ein alternatives, nicht-institutionelles Modell der Reform favorisierten;⁷³⁷ (3) eine dritte Position – die wohl

⁷³³ Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 217.

⁷³⁴ Zhang Zai beleidigte Wang Anshi in einem berühmt gewordenen Treffen und lehnte es ab, in dessen Dienste zu treten (SS 427:12723). Dennoch beharrte er in seinem Glauben an das *Zhouli* als Grundlage von tiefgreifenden Reformen und ist damit aufs Tiefste Wang Anshi verpflichtet (cf. Tao Xisheng (1963), Bd. 5, S. 88).

⁷³⁵ Am deutlichsten wird diese Unterstützung in der Tätigkeit Cheng Haos in der von Wang Anshi gegründeten „Kommission für die Finanzplanung“, dem eigentlichen Motor der Reform (Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 73). Der Bruch fand statt, weil Wang Anshi gegen den Widerstand zahlreicher Beamter an Lü Huiqing festhielt (ibid, Bd. 1, S. 236).

⁷³⁶ Siehe Qian Mu (1937), S. 1-5, Michael Freeman (1974) und Metzger (1977), S. 75 f.). Peter Bol hat kürzlich noch einmal mit Verve behauptet, dass die Cheng-Brüder die Reform des Reiches zurückgestellt hätten, um sich ganz auf die individuelle Sphäre zu konzentrieren (siehe Peter Bol (2004), S. 77). Peter Bol hat diese These insofern erweitert, als er hier den tieferen Grund für die Entfremdung der südsongzeitlichen *Daoxue*-Gemeinschaft (und damit weiter Kreise der Gentry) von dem Hof und damit den Beginn der späteren „localization“ der Gentry gesehen hat.

⁷³⁷ Siehe Deng Guangming (1975), S. 137-153. Tze-ki Hon hat behauptet, dass Cheng Yi in

radikalste – hat zuletzt Yu Yingshi vorgebracht: nicht nur die *Daoxue*-Gelehrten der Nördlichen Songdynastie, sondern auch die der Südlichen, hätten in derselben Logik wie Wang Anshi primär politisch und reformorientiert agiert – mit einem Wort, Zhu Xi habe in einem „Post-Wang Anshi-Zeitalter“ (*Hou Wang Anshi shidai* 後王安石時代) gelebt.⁷³⁸ Erstaunlicherweise haben alle drei Positionen gemeinsam, dass der Person des Reformers (bzw. der von ihm geprägten Idee der politischen Reform) eine Schlüsselfunktion für die geistige Innenausstattung der zukünftigen *Daoxue*-Tradition zugewiesen wird.

Die politischen und intellektuellen Bedingungen der südlichen Songdynastie sind nicht identisch mit denen des 11. Jahrhunderts, sondern spitzen diese in vieler Hinsicht noch einmal zu. Der Hof und die Gelehrten gingen in den Sechziger und Siebziger Jahren des 12. Jahrhunderts von anderen Voraussetzungen aus, als während der Herrschaft Shenzongs. Grundsätzlich muss die Idee einer Reform des staatlichen Gebildes dem folgenden Widerstreit ausgesetzt gewesen sein: einerseits bot es sich auf keinen Fall an, in einer Zeit der Schwächung der Zentralmacht die Idee einer Reform vorzubringen, da jede Veränderung der bestehenden Hofinstitutionen das Risiko einer Schwächung, wenn nicht gar des Zusammenbruches des Staates in sich trug (umso mehr der Zusammenbruch der Nördlichen Songdynastie immer wieder den Reformen Wang Anshis angelastet wurde); andererseits musste genau dieser Zusammenbruch der Nördlichen Songdynastie aber auch als Symptom einer tiefen Malaise des songzeitlichen Staates verstanden werden: ein Bewusstsein, das den Ruf nach einem grundsätzlichen Neuanfang, ja einer Reform, nur schüren konnte (nicht zuletzt war der Ruf nach Reformen in der Nordsong immer unter dem Eindruck einer äußeren Bedrohung erfolgt).⁷³⁹ Da Wang Anshis Reform ja auch insbesondere auf

seinem *Yijing*-Kommentar, den er im Jahr 1099 beendete, also lange nach der Kanzlerschaft Wang Anshis, bzw. Sima Guangs, an die Reformen Fan Zhongyans anschloss (siehe Hon Tze-ki (2004), S. 212 f.).

⁷³⁸ Yu Yingshi legt damit gleichzeitig eine neue Periodisierung der Songgeschichte vor, nämlich: eine erste „Periode des Aufbaus“ (*jianli qi* 建立期), die ihren Höhepunkt im Hofe Renzongs findet und in der sich weitverbreitetes Bewusstsein von der Notwendigkeit einer Restauration antiker (vorgeschichtlicher) Institutionen und Werte findet; eine „Periode der Ausgestaltung“ (*dingxing qi* 定型期), die dieses Bewusstsein in den Reformen insbesondere Wang Anshis realisiert, und (3) eine „Periode der Transformation“ (*zhuanxing qi* 轉型期), die grob gesagt die Südliche Songdynastie, d.h. konkret gesagt das 12. Jahrhundert, benennt und eine komplexe Verwindung dieses Reformbewusstseins zeitigt (siehe Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 18 f.).

⁷³⁹ Siehe Thomas A. Wilson (1995), S. 37 f. Da der songzeitliche Staat in dem neuen „Asian geopolitical system“ existierte, in der er nur ein gleichberechtigter Konkurrent

die militärische und finanzielle Stärkung des Reiches abgezielt hatte, konnte eine Wiederholung einer solchen Reform als natürliche Voraussetzung für die Wiedereroberung des Nordens erscheinen. Zwischen diesen beiden Polen dürfte das Nachdenken in der Bürokratie, bzw. in der Gentry beständig oszilliert sein.⁷⁴⁰

Wie schon bemerkt steht die *Daoxue*-Gemeinschaft in einem vielfach gebrochenen Verhältnis zu der Person, dem Reformwerk und den Lehren Wang Anshis.⁷⁴¹ Sehr viel Polemik ist im Spiel, seitdem Cheng Hao die Lehren Wang Anshis einmal als ein „nach-dem-Winde-Haschen“ (*zhuo feng* 捉風) bezeichnet hat.⁷⁴² Seit Yang Shi 楊時 (1053-1135) war es unter den Schülern, bzw. Anhängern der Cheng-Brüdern gängig, dem Reformen den Untergang der Nördlichen Songdynastie anzulasten.⁷⁴³ Ein häufig gehörtes Urteil besagte, dass seine Reformen scheitern mussten, weil seine Lehre über die „innere“ Sphäre (*neisheng* 內聖) verfehlt gewesen sei und deshalb weite Kreise der Beamtenschaft in die Irre führen musste.⁷⁴⁴ Es gab in der *Daoxue*-Gemeinschaft der Sechziger Jahre also bereits eine Tradition scharfer Polemik gegen Wang Anshi. Dass die Lehren erst unter Cai Jing, dann aber auch unter Gaozong, bzw. dem Kanzler Qin Kuai, und auch noch unter Xiaozong staatliche Orthodoxie waren, hat es vielen

unter anderen war, war der Hof zu einer in vieler Hinsicht aktiven Steuerungspolitik gezwungen: so können die Errungenschaften auf Gebieten wie dem Bergbau, der Metallurgie, der Bewaffnung und dem Schiffsbau, bzw. ihre Nutznießung durch den Hof als Reaktion auf diese neue geopolitische Situation erklärt werden (Paul J. Smith (1993), S. 80 f.).

⁷⁴⁰ Diese Überlegungen verdanke ich einem Gespräch mit Liu Liyan 柳立言 (Academia Sinica) im April 2005.

⁷⁴¹ Den wohl letzten und höchst umstrittenen Versuch einer systematischen Analyse dieses Verhältnisses hat Yu Yingshi unternommen, siehe Yu Yingshi (2003). Siehe auch den Artikel von Deng Guangming, „Wang Anshi zai Beisong rujia xuepai zhong de diwei“ 王安石在北宋儒家學派中的地位, in: Deng Guangming (1997), S. 177-192. Jedes Urteil über Wang Anshi zur Zeit Lü Zuqians muss genau darauf abgefragt werden, ob es (1) die philosophischen und anderen Lehren Wang Anshis, (2) seine persönliche Integrität, (3) das Reformprojekt oder (4) die Fortführung, ja Manipulation dieses Projektes unter Huizong und dem Kanzler Cai Jing betrifft. Schließlich ist immer zu vergegenwärtigen, dass jedes Urteil über den Reformen politisch hochsensibel war.

⁷⁴² *Henan Chengshi yishu*, juan 19, ECJ 255; vgl. die bei Yu Yingshi zitierte Parallelstelle (Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 74 f.).

⁷⁴³ Die Katastrophe der Jahre 1126/27 bot eine Gelegenheit, die Politik Wang Anshis und Cai Jings zu attackieren. Yang Shi war der erste aus den Reihen der *Daoxue*-Gemeinschaft, der in einer Throneingabe 1126 Wang Anshi direkt verantwortlich machte (XZZTJ 96:2527 f.; vgl. Mittag (1993), S. 13 ff.). In der *Daoxue* wurde als eigentliche Ursache für das Scheitern der Reformen Wang Anshis die unzureichende Ausgestaltung seiner „inneren“ Lehre begriffen (siehe Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 174).

⁷⁴⁴ Zu Wang Anshis spekulativer Lehre über die „innere“ Sphäre gibt es einen Artikel von Winston Lo, siehe Lo (1976). Zu dem Zusammenhang zwischen Wang Anshis Lehre und dem Fall der Nordsong informiert auch Achim Mittag (1996), S. 48.

Gelehrten der Südlichen Songdynastie darüber hinaus erheblich erschwert, ein sachliches Verhältnis zu Wang Anshi zu entwickeln.⁷⁴⁵ Wie lässt sich vor diesem Hintergrund Lü Zuqians Verhältnis zu dem Reformler beschreiben?

Einige von Lü Zuqians Vorfahren unterhielten engen Kontakt mit Wang Anshi, ja waren sogar in dem Reformprojekt selbst engagiert, doch ist kein einheitlicher Standpunkt zu erkennen.⁷⁴⁶ In seiner Kindheit und Jugend wird Lü Zuqian früh auf harsche Urteile über den Reformler gestoßen sein – so war etwa sein Lehrer Lin Zhiqi 林之奇 (1112-1176) ein erklärter Feind Wang Anshis.⁷⁴⁷ In der *Daoxue*-Gemeinschaft, in die er allmählich hineinwuchs, waren solche Urteile vorherrschend, umso mehr ja am Hof immer noch Wang Anshi hochgeschätzt wurde: in den Sechziger Jahren war es aber ein essentielles politisches Interesse von Gelehrten wie Zhang Shi, Zhu Xi, aber auch Lü Zuqian, am Hof die Lehren der Cheng-Brüder zu propagieren. Insbesondere Zhu Xi war hier die treibende Kraft; wenn er sich immer wieder mit stark polemischen Äußerungen über den Reformler hervortat, muss dies offenbar primär als Versuch der Einheitsstiftung verstanden werden, als Versuch, die verschiedenen Anhänger der Cheng-Brüder um sich zu scharen – nicht nur waren solche Urteile hoch gefährlich, sie verkörperten auch eine offene Herausforderung des herrschenden politischen Konsens.

Als Anhänger der Cheng-Brüder äußerte sich denn auch Lü Zuqian

⁷⁴⁵ Zur Bedeutung Wang Anshis am Hof Gaozongs siehe insbesondere Kondo (1979). Eine Darstellung findet sich auch in Achim Mittag (1996) und Bol (1989), S. 161 ff. Ja, noch mehr: der südsongzeitliche Hof griff auf administrative Kenntnisse (insbesondere der Finanzverwaltung) der Ära Cai Jings zurück: Gaozong nahm Lü Yihao wieder in Dienst, der die Finanzexperten Cai Jings und Wang Anshis weiterbeschäftigte (siehe Mittag (1993), S. 21, Schottenhammer (2003/04), S. 191).

⁷⁴⁶ Der Minister Lü Gongbi 呂公弼 (1007-73) favorisierte als Lösung für die Krise, in die die Regierung Kaisers Shenzong kurz nach 1067 hineingeraten war, eine konservative Agenda und war Gegner Wang Anshis (Ji Xiao-bin (2005), S. 154 f.). Andererseits wurde Lü Gongzhu als Kanzler unter Wang Anshi so unverzichtbar, dass der Reformler ihm eine entscheidende Aufgabe in seiner Reform zuwies; späterhin kritisierte Lü Gongzhu den Reformler dennoch mit scharfen Worten (siehe z.B. SS 336:10773). Auch Lü Dalin 呂大臨 (1046-1092) unterhielt nicht nur enge Verbindungen zu den Cheng-Brüdern, sondern auch zu Wang Anshi (Pan Fu'en (1992), S. 7). Doch viel deutet daraufhin, dass die Familie die meiste Zeit über vermittelnd zwischen Reform- und Antireform-Partei gewirkt und sich nie eindeutig in einer Fraktion engagiert hat. So verlor zwar Lü Benzong 呂本中 (1084-1045) unter dem Kanzler Qin Kuai sein Amt, doch ist er nicht zur radikalen Fraktion der „hawks“ zu rechnen, die eine sofortige militärische Lösung der Dschurdschenfrage anstrebten (cf. Tillman (1992a), S. 106; vgl. zu der Familie Lü im allgemeinen auch die Bemerkungen bei Pan Fu'en (1992), S. 4, 7, 11).

⁷⁴⁷ Lin Zhiqi verglich einmal die Schuld Wang Anshis am Untergang der Song mit der Schuld, die traditionell Wang Bi 王弼 (226-249) und He Yan 何晏 (?-249) am Untergang des Reiches Wei 魏 zugeschrieben wurde (SS 12861).

immer wieder kritisch über Wang Anshi. Da diese (insbesondere Cheng Yi) zum Objekt politischer Verfolgungen geworden waren, war es nur natürlich, dass er sich zu ihnen bekennen und die beinahe diktatorische Herrschaft Cai Jings verdammen sollte.⁷⁴⁸ Auch noch kurz vor seinem Tod scheint in seinen Augen festgestanden zu haben, dass Widerstand gegen Wang Anshi moralisch gerechtfertigt war.⁷⁴⁹ Seine wohl schärfste Verurteilung des Reformers findet sich in der „Notiz über (die Gründung) der Akademie zur Weißen-Hirsch-Grotte“ („Bailu dong shuyuan ji“ 白鹿洞書院記), die er für Zhu Xis Akademiegründung in Nankang angefertigt hat und die diesem wahrscheinlich politische Rückendeckung geben sollte.⁷⁵⁰

Lässt man aber diesen moralisierenden Diskurs einmal beiseite, findet sich eine erstaunliche Bereitschaft Lü Zuqians, den Reformers und seine Leistungen nüchtern zu erörtern. Er fand es sinnvoll, sich intensiv mit dem Denken Wang Anshis zu beschäftigen, und hielt z.B. auf dessen Lehre über die Selbstkultivierung durchaus hohe Stücke (während die meisten Gelehrten der Gemeinschaft insbesondere diese Lehren verdammt).⁷⁵¹ Teil dieser Studien scheint die Abfassung eines (nicht erhaltenen) Kataloges über die Schriften Wang Anshis gewesen zu sein, der *Bücherkatalog des Grafen von Jing (d.i. Wang Anshi) (Jing Gong mulu 荆公目錄)*.⁷⁵² Dieses Interesse veranlasste ihn dazu, Zhu Xis Kompilationsprinzipien in den *Aufzeichnungen der Worte und Taten*

⁷⁴⁸ So übt er einmal deutliche Kritik an Cai Bian 蔡卞 (1052-1112), dem Schwiegersohn Wang Anshis und Bruder von Cai Jing (im „Menren jilu Mengzi shuo“, LZLSJL 7:22b f.). Auch die Wang Anshi nahestehenden Kanzler Lü Huiqing und Zhang Dun 章惇 (1035-1105) werden von ihm scharf kritisiert (siehe „Menren jilu Yishuo“, LZLSJL 2:25b f.).

⁷⁴⁹ In den von Schülern notierten Aufzeichnungen „Gengzi suoji“ aus dem Jahr 1180 findet sich eine Passage, in der Lü Zuqian auf Liu Zhizhong 劉執中 (?-?) angesprochen wird, der zuerst die Zusammenarbeit mit Wang Anshi verweigert, dann aber schließlich doch mit ihm kooperiert hatte. Lü Zuqian verurteilt dies unter Hinweis auf die mangelnde persönliche Integrität des Liu Zhizhong (DLLTSwaiJ 5:28a.).

⁷⁵⁰ Siehe „Bailu dong shuyuan ji“, DLLTSwenJ 6:4a-5a.

⁷⁵¹ So schreibt Lü Zuqian in einem Brief, er profitiere von den Schriften Ouyang Xius, Wang Anshis und Su Dongpos, um „den Grund zu nähren“, d.h. sich ethisch zu bilden (*yi yang genben* 以養根本, siehe „Yu neidi Zeng Dekuan“, 1. Brief, DLLTSbieJ 10:23b). Bei Zhu Xi heisst es wiederholt, Wang Anshi habe den „Herzensgebrauch“ (*xinshu* 心術), d.h. die Lehren über die „innere“ Sphäre, ruiniert (z.B. ZZYL 130:3099, 132:3169).

⁷⁵² Zhu Xi schrieb nach dem Tod seines Freundes eine kurze Widmung für diesen Katalog, siehe „Ti Bogong suo mo Jinggong mulu“, ZZWJ 82:4037 f. Zhu Xi lenkt in der Widmung die Aufmerksamkeit von der historisch-empirisch interessierten Lektüre hin zu einer stärker ethisch motivierten Lektüre – offenbar ist ihm die Intention des Autors Lü Zuqians nicht Garantie genug, dass Wang Anshis Texte richtig verstanden wird. Der Katalog ist m.W. nicht erhalten.

berühmter Staatsdiener unter drei Kaisern (*Sanchao mingchen yanxinglu* 三朝名臣言行錄) in Frage zu stellen: offensichtlich störten ihn darin die zahllosen Polemiken gegen den Reformier.⁷⁵³ Hier zeigt sich, dass er daran interessiert war, Wang Anshis Leistung sachlicher zu erörtern, als dies in *Daoxue*-Kreisen gemeinhin möglich war. Offenbar war es ihm daran gelegen, in der Gemeinschaft Verständnis für die Lehren Wang Anshis zu wecken und eine nüchternere Auseinandersetzung zu fördern. Damit stand er nun keineswegs allein da: so war z.B. auch sein enger Freund Lu Jiuyuan ein begeisterter Anhänger Wang Anshis;⁷⁵⁴ und auch wenn Zhu Xi selten zugab und er die Feindseligkeiten gegen den Reformier immer wieder anfachte, verdankte er dem Reformier viel und schätzte ihn – jenseits aller Fraktionskämpfe – durchaus hoch.⁷⁵⁵ In der Sphäre des Hofes war dies jedoch wahrscheinlich unmöglich: zu sehr stand Wang Anshi (bzw. die Cheng-Brüder) für einen ideologischen Konflikt, der noch keineswegs zu Ende war;⁷⁵⁶ doch in einer institutionell ausgerichteten Schrift wie dem *Lidai zhidu xiangshuo* taucht der Reformier und sein politisches Werk immer wieder auf. Auch ins *Jinsi lu* nahm Lü Zuqian – gegen den Widerstand Zhu Xis – eine Äußerung Wang Anshis über das Strafrecht, also ein Element der unmittelbar institutionellen Sphäre, auf.⁷⁵⁷ Offensichtlich fesselte Lü Zuqian nicht nur die Lehre über die

⁷⁵³ Siehe die Darstellung in Pan Fu'en (1992), S. 418. Das *Sanchao mingchen yanxinglu* wird zusammen mit dem separaten Werk *Wuchao mingchen yangxinglu* 五朝名臣言行錄 auch oft zusammengefasst unter dem Titel *Bachao mingchen yanxinglu* 八朝名臣言行錄 (siehe ZZQS 12:331-907). In dem Wang Anshi gewidmeten Abschnitt finden sich auch in der heutigen Edition noch zahlreiche Episoden, die ihn in einem schlechten Licht erscheinen lassen (ZZQS 12:536-68).

⁷⁵⁴ Eine äußerst positive Sicht Wang Anshis findet sich in Lu Jiuyuans Text „Jingguo Wang wen gong citangji“, XSQJ 19:4a-6a. Er verteidigt zudem die grundsätzliche Notwendigkeit der Reform und verteidigt Wang Anshi gegen seine Gegner, siehe insbesondere die Passage in „Yulu xia“, XSQJ 35:8b. Lu Jiuyuan stimmte Wang Anshi in der grundsätzlichen Notwendigkeit von Reformen zu (vgl. Tao Xisheng (1963), Bd. 5, S. 129 f., und die ausführliche Analyse bei Robert Wallace Foster (1997), S. 213-224).

⁷⁵⁵ Dies ist mehrfach aufgezeigt worden, z.B. in Conrad Schirokauer (1990), bzw. (1993), oder natürlich auch in Yu Yingshi (2003).

⁷⁵⁶ Dies zeigt insbesondere die Affäre um Lü Zuqians *Songwen jian*: in dieser Anthologie, in der die juan 41 bis 62 unzählige nordsongzeitliche Throneingaben enthalten, finden sich nur zwei Throneingaben Wang Anshis, im Vergleich zu 9 von Ouyang Xiu, 4 von Cheng Hao, 6 von Cheng Yi oder 11 von Sima Guang. U.a. findet sich dort Wang Anshis wichtige Eingabe von 1068 über die verschiedenen institutionellen Probleme der Songdynastie („Bainian wu shi zhazi“ 百年無事劄子; für eine Bewertung dieser Eingabe vgl. Xiao Gongquan, S. 466); es fehlt aber die berühmte „Zehntausend-Worte-Eingabe“ („Yanshi shu“ 言事書) an Renzong von 1058, die Wang Anshis politische Vision enthält. Dennoch wurde Lü Zuqian von dem Beamten Wang Huai scharf angegriffen für die – wie er es sah – einseitige Bevorzugung der Cheng-Brüder (vgl. die Analyse in Kapitel II).

⁷⁵⁷ Siehe *Jinsi lu* IX:20, vgl. die Analyse in Abschnitt 4.7.

Selbstkultivierung, sondern insbesondere die Tatsache der institutionellen Reform selbst. Mit anderen Worten: auch wenn er sich gelegentlich polemisch über die Person Wang Anshis äußert, ist er von dem Werk und Zeitalter dieses Mannes fasziniert: *in nucleo* wird dies deutlich an der Tatsache, dass er sich wenige Monate vor seinem Tod noch einmal in die Lektüre von Throneingaben der Ära Xining 熙寧 (1068-1078), also der Hochzeit der Reform, vertieft hat.⁷⁵⁸

5.4 Die Idee der Reform

Die Person Wang Anshis fungiert in vieler Hinsicht wie ein Störfeuer: sie zieht alle Aufmerksamkeit auf sich, lenkt damit aber zugleich ab von wichtigeren Dingen. Die irritierende Wirkung seiner posthumen Existenz verdeckt, dass Wang Anshi nur für eine viel breitere Strömung des nordsongzeitlichen Reformbewusstseins stand. Nach der Rekonstruktion von Lü Zuqians Verhältnis zu Wang Anshi muss es deshalb darum gehen, die Bedeutung der Reform auf einer tieferen Ebene seines Denkens zu erörtern.

Im Kapitel über die politische Karriere Lü Zuqians hatten wir die komplizierten Wechselbeziehungen zwischen ihm, bzw. anderen gleichgesonnenen Gelehrten, und der Hofbürokratie, bzw. dem Kaiser bereits analysiert. Unter anderem waren dabei die folgenden zwei Punkte deutlich geworden:

(1) Lü Zuqian tritt in seinen Throneingaben als ein überzeugter Verfechter von tief greifenden Veränderungen der Reichspolitik auf, die vom Zentrum ausgehen müssen; er geht weniger auf einzelne Details ein, sondern fordert eine grundsätzliche personelle und institutionelle Erneuerung der Hofpolitik;

(2) Lü Zuqian hat sich in den Jahren von 1170 bis 1177 zu einem entschiedenen Kritiker des autoritären Herrschaftsstils Xiaozongs entwickelt, dem er 1177 das Modell einer paritätischen Herrschaft entgegenstellt.

Diese beiden Einsichten ergänzen, ja überschneiden sich genau besehen: das Ziel Lü Zuqians ist es, dass die Gentry wieder vollgültig an

⁷⁵⁸ "Nianpu", DLLTSwenJ "fulu" 1:8a.

der Reichspolitik teilnimmt, wie es unter der Herrschaft von Kaiser Renzong, bzw. Shenzong der Fall gewesen ist. Um dieses Ziel zu erreichen, sind „große Pläne“ nötig, genauso wie „eine grundsätzliche personelle Erneuerung in der Bürokratie und eine große Reform“ (*da jinghua, da chuzhi, da yinge* 大經劃、大黜陟、大因革), wie er 1171 geschrieben hat. Seine Sorge galt damals insbesondere der Möglichkeit, dass der Kaiser nur partielle Veränderungen vornehmen könnte, z.B. nur einzelne Beamten austauschen, ansonsten aber die Bürokratie weiter ihren bisherigen Gang weitergehen lassen könnte.⁷⁵⁹ In dieser Forderung zeigt sich zweifellos der starke Voluntarismus des Wang Anshi, der auf institutionelle Reformen abzielte, nicht aber der eher moderate Reformgeist eines Fan Zhongyan, der die moralische Erneuerung der Beamtenschaft favorisierte.⁷⁶⁰

Wie aber ist dieser Reformwille aber in Lü Zuqians philosophischem Diskurs verankert? Die Ursprünge dieses politischen Voluntarismus sind nirgendwo klarer anzutreffen als im *Mengzi*. Dieser Text enthält wie kaum ein anderes Werk der chinesischen Philosophie einen radikalen politischen Idealismus: eine sinnvolle, gerechte und ethisch legitime Politik ist möglich, und zwar ist sie auf der Stelle zu realisieren, wenn der Souverän sich dazu entschließt, eine „Regierung der Mitmenschlichkeit“ (*renzheng* 仁政) zu führen, bzw. eine gestalterische Politik zu betreiben (eine Politik des „großen Tätigseins“ *da you wei* 大有爲).⁷⁶¹ Noch stärker als etwa im Text des *Lunyu* wird im *Mengzi* die optimistische Grundhaltung sichtbar,

⁷⁵⁹ Siehe „Guanzhi ce“, DLLTSwenJ 5:5b, vgl. 5:6a.

⁷⁶⁰ Dies wird auch durch eine andere Beobachtung gestützt: Lü Zuqian hat in seinem methodisch sehr wichtigen Text „Dushi gangmu“ die Analyse der Personalpolitik (*yongren* 用人) hinter die des „Ortes der Handlungsmacht“ (*shiquan suozaizai* 事權所在) gesetzt und damit augenscheinlich die Sphäre, in der Fan Zhongyan das Reich zu reformieren gesucht hatte, als nachrangig angesehen (siehe „Dushi gangmu“, DLLTSbieJ 14:1b).

⁷⁶¹ Das Ideal einer „Regierung der Mitmenschlichkeit“, in der der Souverän die Wohlfahrt des Volkes ins Zentrum seines Regierens stellt, mithilfe seiner „Mitmenschlichkeit“ die Zustimmung aller gewinnt, in der politischen Sphäre nicht nach „Profit“ (*li* 利) strebt und Gegner nur mit friedlichen Mitteln unterwirft, nimmt im *Mengzi* einen entscheidenden Platz ein (siehe insbesondere *Mengzi* 3A/3, vgl. Yang Bojun (1960), S. 117 ff.; vgl. auch *Mengzi* 1B/11, 1B/12, 4A/1, 2A/1, passim; vgl. Kwong-loi Shun (1997), S. 163-173). Richard Wilhelm übersetzt *renzheng* treffend als „mildes Regiment“ (Wilhelm (1994a), S. 93). Bei Xunzi findet sich eine Weiterentwicklung dieses Gedankens in seiner Lehre von einer Politik der „Mitmenschlichkeit und Rechtschaffenheit“ (*renyi* 仁義), siehe XZJJ 15:280; vgl. Sato (2000), S. 270 f.). Die Formel *you wei* 有爲 taucht immer wieder im *Mengzi* auf (siehe 3A/1, 4A/10, 7A/29, passim). Die Formel *da you wei zhi jun* 大有爲之君 (Richard Wilhelm: „ein Fürst, dem Großes zu vollbringen bestimmt ist“) taucht dort einmal auf (*Mengzi* 2B/2, vgl. Yang Bojun (1960), S. 89; vgl. Wilhelm (1994a), S. 79). Für Wang Anshis aktivistische Politik vgl. Qi Xia (2001), S. 75 f., Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 180 ff.

dass die Menschen ursprünglich dazu geeignet seien, in einer idealen politischen Gemeinschaft zu leben, und dass diese Gemeinschaft in naher Zukunft realisiert werden könne. Bekanntlich wurde der *Mengzi*, der lange Jahrhunderte über in der chinesischen Exegesegeschichte eine eher nachrangige Rolle hatte, zum ersten Mal von Wang Anshi auf den herausragenden Platz gehoben, den dieser Text in den folgenden Jahrhunderten behalten sollte.⁷⁶² Indem die *Daoxue*-Gemeinschaft dem Reformier in der Aufwertung Mengzis folgte, musste sie grundsätzlich dessen politischen Idealismus fortsetzen. Doch wie genau geschah dies bei Lü Zuqian?

Dieser politische Idealismus steht bei ihm zuerst einmal für das Selbstbewusstsein einer Gentry, die davon überzeugt ist, dass jedem ihrer Mitglieder (*shidaifu* 士大夫) der soziale Aufstieg ins politische Zentrum möglich ist.⁷⁶³ Die politische Welt ist entzifferbar für die Absichten und Plänen des Einzelnen, der politische Raum ist gestaltbar: damit ist eine Grundbedingung für das nordsongzeitliche Selbstverständnis der Gentry benannt. Kurz vor seinem Tod schreibt Lü Zuqian im *Dashi ji* emphatisch, dass nur Mengzi gewusst habe, dass der „Weg der Könige nah und einfach (zu realisieren)“ sei (*wangdao zhi jin qie yi* 王道之近且易).⁷⁶⁴ Der „Weg der Könige“ steht zweifellos für ein Bewusstsein einer idealen Ordnung, wie sie nach Überzeugung vieler Gelehrter in der mythischen Antike Bestand gehabt habe und wie mithilfe eines starken Souveräns wieder in der Gegenwart realisiert werden könne.⁷⁶⁵ Während sich bei Zhu Xi im Laufe der Achtziger Jahre diese politische Vision immer mehr zu einem unerreichbaren Standard entwickelt, an dem menschliche Geschichte gemessen wird und der dazu führt, dass ein pessimistischer Kammerton fast alle geschichtlichen Analysen Zhu Xis durchdringt,⁷⁶⁶ ist

⁷⁶² Siehe Xiao Gongquan (1993), S. 466 f., Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 174-184. Vgl. auch Wolfgang Ommerborn (2005a) und (2005b).

⁷⁶³ Siehe „Menren jilu Mengzi shuo“, LZLSJL 7:23a f.

⁷⁶⁴ „Dashi ji jieti“ juan 3, DSJ 225. Auch Wang Anshi spricht in seiner berühmten Throneingabe „Yanshi shu“ von 1058 davon, dass Mengzi zufolge der „Weg der Könige“ „leicht zu realisieren“ sei (*yi xing* 易行) (WLCQJ 39:225). Dies ist zweifellos ein altes Motiv des politischen Denkens Chinas, das hier jedoch – unter dem Einfluss Mengzis – eine neue Aktualität erhalten hat.

⁷⁶⁵ Vgl. dazu die Ausführungen in Kapitel VII.

⁷⁶⁶ Siehe Conrad Schirokauer, „Chu Hsi's Sense of History,“ in: Hymes/Schirokauer (1993), insbesondere S. 214 ff. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit ist es nicht möglich, zu einer genaueren Bewertung Zhu Xis vorzustoßen; insbesondere verdiente die Frage, ob sich Zhu Xis Verständnis der Geschichte im Laufe der Jahrzehnte allmählich transformiert hat, eine vertiefte Untersuchung. Schirokauer stützt sich in seinem Aufsatz m.E. zu sehr auf den späten Zhu Xi (wie er im *Zhuzi yulei* überliefert ist) und berücksichtigt zu

in Lü Zuqians Werk noch wenig von diesem Pessimismus zu spüren. Wie ein roter Faden durchzieht das Motiv des „großen Tätigseins“ (*da you wei* 大有爲) seinen Kommentar zum *Yijing*.⁷⁶⁷ Immer wieder kehrt dieses Motiv wieder – besonders deutlich, wenn er einmal schreibt, dass in der politischen Sphäre die „Aufrichtigkeit ausgeweitet werden“ müsse (*tui cheng* 推誠), so wie es Zhougong 周公 getan habe, der an der Seite des Zhou-Königs vermocht habe, „groß zu wirken und seinen Gestaltungswillen in großem Umfang tätig werden“ zu lassen (*da you de er zhi da xing* 大有得而志大行).⁷⁶⁸

Für dieses „große Tätigsein“ das Wort der „Reform“ zu verwenden, ist streng genommen irreführend. Der Begriff „Reform“ bezeichnet im europäischen Sprachschatz die schrittweise Umformung eines politischen Systems hin zu einem neuen Zustand; doch auf Mengzi würde eher der Begriff der politischen „Reaktion“ zutreffen, bzw. des Begriffes der „Revolution“ in seinem ursprünglichen Sinn: geht es ihm doch um die Wiederherstellung eines weit in die Vergangenheit zurückreichenden, noch nicht korrumpierten Zustandes der Gemeinschaft. Wang Anshi, der sich aller Wahrscheinlichkeit nach bewusst gewesen ist, dass er mit seinen Maßnahmen institutionelles Neuland betrat, sprach denn auch nicht von einer „Reform“, sondern nur von der Rückkehr zu einem vergangenen Zustand: mithilfe der *Riten der Zhou* (*Zhouli*) und anderer Texte suchte er gezielt den Eindruck zu erwecken, dass diese neuen Gesetze erfolgreich den Geist der antiken Institutionen imitierten. Für Lü Zuqian hat sich der Gedanke einer institutionellen Transformation ebenfalls primär nicht als „Reform“, sondern als „Restauration“ dargestellt.

Der Gedanke einer „Restauration“ vergangener Institutionen ist das alles beherrschende Motiv in seiner Exegese des *Zuozhuan*. Wie kaum ein anderes Werk ist dieser Text eine Verfallsgeschichte: von Jahr zu Jahr zerfällt in der *Chunqiu*-Ära die Ordnung der Zhou-Dynastie, erodiert die politische Zentralmacht, verlieren herrschende Klassen ihre Machtstellung.⁷⁶⁹ Lü Zuqians verschiedene Kommentarwerke sind fokussiert auf diesen Zerfallsprozess der institutionellen Wirklichkeit der

wenig sein Denken in früheren Jahren.

⁷⁶⁷ Siehe „Menren jilu Yishuo“, LZLSJL 1:20a, 1:25b, 1:33a, 1:34a, passim; insgesamt zähle ich diese Wendung 16-mal in den Mitschriften zum *Yijing*. Im *Yijing*-Kommentar Cheng Yis ist diese Wendung ähnlich wichtig und steht für einen prononcierten politischen Aktivismus im Geiste Mengzis (insbesondere *Zhouyi Chengshu zhuan*, ECJ 791; vgl. auch ECJ 881, 914, passim).

⁷⁶⁸ „Menren jilu Yishuo shang,“ LZLSJL 1:14a.

⁷⁶⁹ Siehe etwa Pines (2002b), S. 6.

Zhou-Dynastie und auf Mittel und Wege, wie ihre ursprüngliche Ordnung wiederhergestellt werden kann.⁷⁷⁰ Die politischen Institutionen müssen zu diesem Zweck „in Ordnung gebracht“, bzw. „restauriert“ werden (*zhengdun* 整頓, manchmal auch *andun* 安頓): die Idee einer „Restauration“ impliziert damit nichts anderes als eine Rückkehr zur ursprünglichen Perfektion der Institutionen in der Zhou-Dynastie (auch wenn de facto in den einzelnen Staaten durchaus neue Institutionen geschaffen werden)...⁷⁷¹ Lü Zuqians Verständnis der *Chunqiu*-Ära ist deshalb insbesondere geprägt von denjenigen Politikern, deren Bemühungen um eine „Restauration“ (*zhengdun*) über Auf- und Niedergang eines Staates entscheidet. König Ling von Chu 楚靈王 habe zwar versucht, die „Erdaltäre wieder in Ordnung zu bringen“ (*zhengdun sheji* 整頓社稷), doch sei seine Politik nicht im Einklang mit dem Volk gestanden und deshalb gescheitert.⁷⁷² Unter der Herrschaft von König Ping 平王 sei das Chu-Reich dann zwar „der Restauration ein wenig näher gekommen“ (*shao zhengdun* 稍整頓), doch aufgrund äußerer und innerer Gründe – u.a. der Revolte des Fei Wuji 費無極 (fl. etwa 528-515) – sei Chus Macht weiter verfallen.⁷⁷³ Fürst Huan 桓公 von Qi 齊 habe „die strategischen Vorteile der ganzen Welt in seiner Person vereinigt und sämtliche Angelegenheiten der Welt in Ordnung gebracht“ (*zongji tianxia zhi shi, zhengdun tianxia zhi shi* 總集天下之勢、整頓天下之事);⁷⁷⁴ obwohl er „Hegemon“ war und den Zhou-König respektlos behandelt habe, verdiene er wegen seines klaren Bekenntnisses zur Reform und der Abwehr der Fremdvölker Lob.⁷⁷⁵ Wie sehr seine Reflexion dabei von den

⁷⁷⁰ Siehe ZSZS 6:10a, vgl. ZSZS 16:8a.

⁷⁷¹ Das Binom *zhengdun* tritt meiner Zählung zufolge im *Zuoshi zhuanshuo* 15-mal auf. Für die Verwendung des Binoms *andun* siehe z.B. im Hexagramm „Mingyi“ (siehe „Menren jilu Yishuo“, LZLSJL 2:14b ff.). Auch anderswo nimmt die Idee der „Restauration“ eine zentrale Bedeutung an: so macht Lü Zuqian sie zum Schlüssel seiner Auslegung des Hexagrammes „Arbeit am Verdorbenen“ („Gu“ 蠱) (siehe „Menren jilu Yishuo“, LZLSJL 1:18a; bei Cheng Yi bleibt diese Idee noch sehr vage, vgl. ECJ 788 ff.). Ein Blick in die *Zhuzi yulei* zeigt, dass auch bei Zhu Xi dieses Binom durchaus in der Bedeutung einer politischen Restauration anzutreffen ist (z.B. ZZYL 33:803, 108:2684, passim); auf keinen Fall nimmt es jedoch eine so zentrale Bedeutung an wie im Oeuvre Lü Zuqians. Bei ihm steht es zudem häufiger für ein bestimmtes „Sich sammeln“ des Geistes (z.B. ZZYL 38:1001 f., 46:1174, passim).

⁷⁷² ZSZS 11:5a.

⁷⁷³ ZSZS 12:5b.

⁷⁷⁴ ZSZS 2:1b.

⁷⁷⁵ ZSZS 2:4b. Der einzige Kritikpunkt, den Lü Zuqian an Fürst Huans Werk findet, ist der Umstand, dass sein Reformwerk die Errungenschaften der früheren Könige zu verdunkeln gedroht habe – ein Detail, das prismatisch die hochdialektische Beziehung zwischen einer institutionellen Reform als Herstellung eines Neuen und als Restauration der Vergangenheit aufscheinen lässt (siehe ZSZS 2:1b f.; vgl. auch Tang Qinfu (2000), S.

songzeitlichen Umständen geprägt ist, zeigt sich immer wieder, so z.B. wenn Lü Zuqian den letzten, noch politisch mächtigen Herrscher des Staates Jin, Fürst Dao 晉悼公 (reg. 572-558) dafür kritisiert, dass er nicht wie Zhuge Liang 諸葛亮 (181-234) zuerst sein eigenes Reich „in Ordnung gebracht“ (*zhengdun*) habe, bevor er sich dann in einen Feldzug gegen die Barbaren gestürzt habe.⁷⁷⁶ Die historische Analogie zur Situation der Songdynastie, die sich ja seit ihren Anfangsjahren in ständigen Abwehrkämpfen gegen die Außenwelt verzehrt, liegt hier auf der Hand. Dass Lü Zuqian, wenn er über Restauration in der *Chunqiu*-Ära spricht, implizit immer das Thema der Reform in der Songdynastie behandelt, wird am deutlichsten wohl in seiner Analyse der Figur des Gongsun Qiao 公孫僑 (?-522 v. Chr.), bekannter unter dem Namen Zi Chan 子產. Dieser war einer der bedeutendsten Staatsmänner des Staates Zheng 鄭, der von 543 bis 522 v. Chr. zahllose institutionelle und ökonomische Reformen auf die Bahn brachte.⁷⁷⁷ Während Lü Zuqian im *Donglai Boyi* (also Ende der Sechziger Jahre) dieser Figur offenbar keine Bedeutung zumisst,⁷⁷⁸ nimmt Zi Chan einen prominenten Platz im *Zuoshi zhuan* (aus den Siebziger Jahren) ein.⁷⁷⁹ Lü Zuqian analysiert in diesem Kommentarwerk ausführlich die ursprüngliche Agenda Zi Chans und seine Regierung,⁷⁸⁰ das von ihm eingeführte System der Bodenverteilung und nicht zuletzt auch die Widerstände, auf die seine Reform in der Bevölkerung gestoßen ist.⁷⁸¹ Die Ausführlichkeit, mit der er sich dem Reformen widmet, verdeutlicht – bei aller Kritik, die Lü Zuqian für Zi Chan übrig hat –,⁷⁸² dass das Thema der Reform von größter Bedeutung für ihn war.⁷⁸³ Sein

265). Insbesondere hebt Lü Zuqian auch hervor, dass Fürst Huans Rolle insgesamt positiv gewesen sei, weil er sich zur Reform bekannt habe – und zwar obwohl er eine moralisch zweifelhafte Politik betrieben habe.

⁷⁷⁶ ZSZS 7:12b.

⁷⁷⁷ Zur historischen Figur des Zi Chan siehe Michael Loewe (1999), S. 584 f., Pines (2002b), S. 75 f., 168 f., 313.

⁷⁷⁸ Nur zweimal erscheint der Name im Haupttext des *Donglai boyi*, siehe „Chu zi ci Zeng bojin,“ DLBY 11:112 f., und „Zhou Shufu xiang Gongsun Ao er zi,“ DLBY 16:163 f.; beide Male fungiert der Name des Reformers jedoch nur als Gegenstand eines Vergleiches ohne eine entscheidende Bedeutung für den Gang der Argumentation.

⁷⁷⁹ Der Name tritt laut elektronischer *Siku-quanshu*-Datenbank 116-mal im *Zuoshi zhuan* auf, siehe z.B. ZSZS 8:9b f., ZSZS 9:7b ff., ZSZS 9:10b ff., ZSZS 10:4a ff., passim.

⁷⁸⁰ Siehe ZSZS 9:7b ff., vgl. *Zuozhuan*, Xianggong 30.13, Yang Bojun (1981), S. 1180.

⁷⁸¹ Siehe ZSZS 10:4a ff., vgl. *Zuozhuan*, Zhaogong 4.6, Yang Bojun (1981), S. 1254.

⁷⁸² So kritisiert er die Reformen der Strafgesetze durch Zi Chan im Jahr 536 v. Chr. (siehe ZSZS 10:6b ff., vgl. *Zuozhuan*, Zhaogong 6.3, Yang Bojun (1981), S. 1274 ff.).

⁷⁸³ Auch anderen Reformern schenkt er seine Aufmerksamkeit, so etwa Guan Zhong (siehe die Analyse in Kapitel III) oder Wei Yan 蔦掩 (?-?), der als Großmarschall von Chu die Besteuerung neu regelte und zu diesem Zweck auch den Boden neu vermessen ließ (ZSZS 8:9a f.).

abschließendes Urteil über den Reformier ist positiv: entscheidender Faktor bei diesem Urteil sind nicht individuelle ethische Kriterien, sondern Zi Chans exzellentes praktisch-instrumentelles (!) Wissen von den Funktionsgesetzen eines Staatsgebildes – wie ein Arzt habe er kranke Staaten sofort zu erkennen vermocht.⁷⁸⁴ Zi Chan verkörpert in Lü Zuqians Denken offensichtlich wie kein anderer den Glauben an eine aktive Steuerung der Politik.⁷⁸⁵

In der Bewunderung für Zi Chan und andere Reformier zeigt sich unverkennbar der praktische Zug in Lü Zuqians politischem Denken. Da umgekehrt eine Figur wie Yan Hui 顏回 (der berühmte Schüler des Konfuzius), der ja bei den Cheng-Brüdern eine ungeheure Aufwertung erfahren hatte und für eine Verinnerlichung der *Daoxue*-Tradition (und damit eine Negation des Politischen) steht, in seinem Denken kaum präsent ist,⁷⁸⁶ spricht sehr viel für die Annahme, dass er dem Engagement in der politischen Sphäre die größte Priorität beigemessen hat. Das eigentliche Ziel des Engagements eines Beamten in dieser Sphäre ist aber die institutionelle Reform.

5.5 Lü Zuqians Entwurf einer Sphäre des Politischen

Das Bewusstsein der Gestaltungsmacht – und damit des politischen Möglichkeitsraums – eines jeden Anhängers der Gentry steht und fällt mit dem Zugang zu den Institutionen. Solange der Hof genügend Gelehrte

⁷⁸⁴ Er habe sofort erkannt, dass der Staat Chen 陳 zum Untergang verdammt war (ZSZS 9:7a f.).

⁷⁸⁵ Dieser Gedanke einer aktiven Steuerung der Politik wird deutlich in einer Passage wie derjenigen, in der Lü Zuqian behauptet, dass auch das "Mandat des Himmels" „geordnet“ werden könne (*zhengdun tianming* 整頓天命, cf. ZSZS 17:2a). Dass die Figur des Zi Chan im *Zuoshi zhuan* größte Bedeutung annimmt, in dem späteren Kommentar zum *Zuozhuan* (dem *Zuoshi zhuan xushuo*) aber wieder zurücktritt, könnte die Vermutung nahelegen, dass sich darin eine Abnahme von Lü Zuqians Reformengagements nach 1175 widerspiegeln. Es zeigt sich bei genauerer Analyse jedoch, dass das Leitmotiv einer institutionellen Reform auch diesen Kommentar bestimmt – insofern spricht alles dafür, dass dieses Reformbewusstsein nicht geschwunden ist. Im *Zuoshi zhuan xushuo* hat die Figur des Reformiers Zichan zwar an Bedeutung deutlich eingebüßt (sein Name tritt nur noch circa 30-mal auf, es gibt nur eine einzige längere Passage über ihn, siehe ZSZXS 10:2b). Doch bleibt das Thema der Reform, bzw. Restauration im Zentrum von Lü Zuqians Aufmerksamkeit – ja, tritt sogar in gewisser Weise noch stärker in den Vordergrund, da das methodische Vorwort („Gangling“ 綱領) zum *Zuoshi zhuan xushuo* insbesondere um das Binom *zhengdun* kreist (siehe insbesondere ZSZXS „Gangling“, 9b).

⁷⁸⁶ Einmal erwähnt er Yan Hui in seiner Exegese des *Mengzi*, siehe "Menren jilu Mengzi shuo", LZLSJL 7:31b.

rekrutiert, findet sich dieser Optimismus bestätigt und es erscheint sinnvoll, sich in den vorhandenen Institutionen zu engagieren und auf eine Transformation dieser Institutionen hinzuarbeiten. Wie sehr Lü Zuqian in den Sechziger und Siebziger Jahren noch von diesem Optimismus durchdrungen war, zeigt nun eine weitere Denkfigur: die von ihm konzipierte *Sphäre des Politischen*.

Es lohnt sich, in diesem Zusammenhang mit der Untersuchung eines kurzen Textstückes Lü Zuqians zu beginnen. Zu einem bestimmten, nicht mehr genauer datierbaren Zeitpunkt seiner Lehrtätigkeit hat er sich der Kommentierung des *Lunyu* gewidmet; seine Vorlesungen wurden von seinen Schülern aufgezeichnet und sind in dieser Form auf uns gekommen. Der Text des *Lunyu* erhält eine enigmatische Äußerung des Konfuzius, die eine spekulative Lektüre geradezu herausfordert. Der Schüler Ran You 冉由 wird dort von Konfuzius gefragt, warum er erst so spät heimgekommen wäre; Ranyou antwortet, er habe „Regierungsgeschäfte“ (zheng 政) im Hause der Herrscherfamilie des Staates Lu 魯 (der Familie Ji 季氏) zu erledigen gehabt. In einer überraschenden Wendung schließt Konfuzius kategorisch aus, dass es sich bei der Tätigkeit seines Schülers um „Regierungsgeschäfte“ gehandelt habe; sondern es könnten nur „Besorgungen“ (shi 事) gewesen sein, da er – der Meister – sonst auf jeden Fall davon Nachricht bekommen hätte.⁷⁸⁷

Lü Zuqian versteht diese Passage so, dass Konfuzius mit dieser Äußerung seinen Schülern den Unterschied zwischen

⁷⁸⁷ 冉子退朝。子曰：「何晏也？」對曰：「有政。」子曰：「其事也。如有政，雖不吾以，吾其與聞之。」(*Lunyu* XIII:14, vgl. Lau (1979), S. 120); vgl. „Menren jilu Lunyu shuo“, LZLSJL 6:7a f.). Richard Wilhelm übersetzt zheng als „Regierungsarbeit“ und shi als „Geschäfte“ (Wilhelm (1994b), S. 134). Aus dieser Kommentarpassage wird übrigens auch in Lü Zuqians Biographie im *Song Yuan xue'an* zitiert (SYXA 51:1659). Jishi 季氏 ist das bekannte Aristokratengeschlecht, das seit 601 v. Chr. gewöhnlich die Regierungsgeschäfte im Staat Lu führte; im Jahr 517 vertrieb Ji Pingzi 季平子 dann den Fürsten Zhao 昭公 und usurpierte auch de facto die Macht (reg. 517-505). Zur Lebzeit des Konfuzius herrschte Jisun Fei 季孫肥 (auch bekannt unter dem posthumen Namen Ji Kangzi 季康子), ein Enkel von Ji Pingzi, als Minister von Fürst Ai 哀公 (vgl. auch *Lunyu* XII:17, 18, 19, etc.; die Gespräche zwischen Konfuzius und Jisun Fei, bzw. Fürst Ai werden von D.C. Lau auf den Zeitraum 484-479 datiert, siehe Lau (1979), S. 177). Welcher Natur Ran Yous Tätigkeit am Hof gewesen ist, bleibt unklar. – Die zentralen politischen Fragen der Song-Dynastie finden sich in dieser Passage, bzw. ihrem historischen Hintergrund wieder: ein entschlossener, aber höchst umstrittener Reformler, die tiefe Erschütterung des politischen Status quo, die unmittelbar das Überleben des Staates bedroht, der Versuch, sich von diesem Reformler theoretisch abzugrenzen (auch wenn dies kaum überzeugend gelingt), nicht zuletzt die Überzeugung, dass das wahre Wissen über eine erfolgreiche Reform ausschließlich in den Lehren des Konfuzius zu finden sei.

„Regierungsgeschäften“ und bloßen „Besorgungen“ habe klarmachen wollen: „Besorgungen“ seien die „Riten, Einzelheiten und alles, was von den jeweils zuständigen Beamten geregelt wird“ (*pinjie, tiaomu, yousi suo zhang zhe* 品節、條目、有司所掌者); „Regierungsgeschäfte“ aber seien all jene „Richtlinien, die einen unmittelbaren Einfluss haben auf Ordnung oder Chaos, Auf- oder Niedergang eines Staates“ (*xi guojia zhiluan, xingshuai zhi dagang* 係國家治亂、興衰之大綱). In einer anderen Formulierung fügt er hinzu, dass, während „Regierungsgeschäfte“ darauf abzielten, „ein ganzes Zeitalter zu lenken“ (*zongtong yi dai* 總統一代), „Besorgungen“ bloß zum Ziel hätten, „in Übereinstimmung mit den Zeitumständen den Status quo zu bewahren“ (*sui shi wei chi* 隨時維持).⁷⁸⁸ Wang Yunwu 王雲五 hat in Lü Zuqians Ausdifferenzierung einen frühen Versuch erblickt, zwischen politischen (Richtungsentscheidungen treffenden) und administrativen Ämtern zu unterscheiden.⁷⁸⁹ Doch wird klar, dass diese Interpretation die Intention Lü Zuqians nicht erschöpft, wenn man sich den historischen Hintergrund vergegenwärtigt: zur Zeit des Konfuzius herrschte im Staat Lu die Familie der Ji, d.h. Herrscher Jisun Fei 季孫肥 (?-468, reg. 492-468 v. Chr.); dieser führte, offenbar in zeitweiliger Absprache mit Konfuzius, Reformen im Staat Lu durch.⁷⁹⁰ Vergegenwärtigt man sich diese besondere Beziehung zwischen Konfuzius und seinem Herrscher, wird die tiefere Bedeutung dieser Passage für Lü Zuqian klar: genauso wie die Cheng-Brüder über lange Jahre hinweg eine heikle Beziehung zu dem Reformier unterhielten, stand Lü Zuqian zufolge auch Konfuzius in einem Spannungsverhältnis zu dem Reformier Jisun Fei: einerseits berät Konfuzius diesen, andererseits sucht er sich zugleich jedoch von ihm abzugrenzen, indem er abstreitet, dass es sich bei Jisun Feis Maßnahmen um „Regierungsgeschäfte“ handle: denn das Wissen, wie wirkliche, grundsätzliche Reformen durchzuführen sind, liegt ja bei Konfuzius allein.⁷⁹¹ Mithilfe dieses Dialoges hat Konfuzius Lü

⁷⁸⁸ Vgl. analoge Passagen im Kommentar zum *Shangshu*, „Dagao“, ZDXLSS 19:224 f., „Luogao“, *ibid.*, 23:268, „Lizheng“, *ibid.*, 29:340, o.ä.

⁷⁸⁹ Siehe Wang Yunwu (1969), S. 290 f.

⁷⁹⁰ Lü Zuqian referriert in der oben diskutierten Passage auf eine Episode im *Zuozhuan* aus dem Jahr 484 v.Chr., in der derselbe Ran You, diesmal als Gesandter des Jisun Fei, Konfuzius zu einer möglichen Reform der „Bodensteuer“ (*tianfu* 田賦) befragt; Konfuzius äußert jedoch keine eindeutige Meinung, sondern verweist darauf, dass jede Reform sich die Ritualordnung unter Zhougong zum Vorbild nehmen solle (*Zuozhuan*, Aigong 11.7, vgl. Yang Bojun (1981), S. 1667 f.). Dass Konfuzius dem Jisun Fei als Berater für seine Steuerreform beiseite stand, wird auch von einer Passage im *Lunyu* (*Lunyu* XI:17) und einer im *Mengzi* (*Mengzi* 4A/14) gestützt (vgl. Lau (1979), S. 177 f.).

⁷⁹¹ Man beachte auch, dass Konfuzius in *Lunyu* XI:17 (vgl. auch *Mengzi* 4A/14) sich deut-

Zuqian zufolge seinen Schülern eine Ahnung von dem wahren politischen Wissen vermitteln wollen, das nichts anderes sei als das Wissen um die „Prinzipien der Herrschaft“ (*zhiti* 治體), nämlich die „Leitlinien für die Lenkung eines Staates“ (*weiguo zhi dagang* 爲國之大綱). Mit anderen Worten: das wahre Wissen des Politischen bestehe darin, ausgehend von einer Vision des Ganzen den Staat zu führen, nicht aber sich in den Details der Regierung zu verlieren.⁷⁹² Wahre Politik besteht in einer Umformung des Status quo, nicht in seiner Bewahrung.

Das Konzept der „Prinzipien der Herrschaft“ gehört zu einem der charakteristischen Konzepte Lü Zuqians.⁷⁹³ Es tritt in zahllosen Passagen seines Werkes auf, am häufigsten wohl in seinem Kommentar zum *Buch der Urkunden*.⁷⁹⁴ In seiner Throneingabe von 1177 nimmt dieses Konzept eine Schlüsselfunktion ein: mit seiner Hilfe versucht er Xiaozong zur Rückkehr zum institutionellen Rahmen der paritätischen Herrschaft unter Renzong und Shenzong zu bewegen.⁷⁹⁵ Dass das Konzept *zhiti* im Zusammenhang des *Jinsi lu* auftaucht, dürfte aller Wahrscheinlichkeit auch auf Lü Zuqians Intervention zurückgehen.⁷⁹⁶ Wenn er in einem Brief an Qiao Dezhan 喬德瞻, der aller Wahrscheinlichkeit nach aus den frühen

lich von seinem Schüler Ran You distanziert, ja, seine Schüler sogar zur offenen Kritik an diesem auffordert.

⁷⁹² Wenn ein Gelehrter das „Herrschen“ (*zhi* 治) erörtern wolle, schreibt Lü Zuqian an anderer Stelle, dürfe er nicht die Details untersuchen, sondern müsse mit der „Hauptsache“ (*dati*) beginnen (ZSZS 16:7a).

⁷⁹³ Dies belegt u.a. die Tatsache, dass es in dem ihm gewidmeten Abschnitt des *Song Yuan xue'an* allein fünfmal auftritt (SYXA 51:1653, 51:1656, 51:1663 und 51:1670). Olaf Graf übersetzt *zhiti* als „Grundzüge der Regierung“ (Graf (1953), Bd. 2, S. 501), Li Zhenxing 李振興 dagegen als „Agenda für die Regierung des Reiches“ (*zhiguo de tiyao* 治國的提要) (siehe Li Zhenxing (1991), S. 343).

⁷⁹⁴ Schon im *Donglai Boyi* taucht das Binom zweimal auf (siehe „Wei Wengong dabu zhi yi“, DLBY 8:89, sowie „Zheng bo qin Chen dahu“, DLBY 2:15 f.). Insbesondere in der Exegese des *Shujing* wird das Binom dann wichtig (circa 14-mal im ZDXLSS, z.B. „Luogao“, ZDXLSS 23:268, „Lizheng“, *ibid.*, 29:335, vgl. 29:336, *passim*). Sehr instruktiv ist auch eine Passage im „Dushi gangmu“, DLLTSbieJ 14:2a; auch in zwei Prüfungsfragen wird deutlich, welch großen Stellenwert Lü Zuqian diesem Begriff zugewiesen hat (siehe die 5. Prüfungsfrage, DLLTSwaiJ 1:3b f., vgl. die 14. Prüfungsfrage, *ibid.*, 1:7a).

⁷⁹⁵ Siehe „Chunxi si nian lundui zhazi ershou“, DLLTSwenJ 3:7b ff.

⁷⁹⁶ Bemerkenswert ist zudem, dass der achte Abschnitt des *Jinsi lu* nicht nur als „Zhiguo ping tianxia zhi dao“ 治國平天下之道 bekannt ist, sondern auch – dem Kommentator Ye Cai 葉采 (fl. 1248) zufolge – als „Prinzipien der Herrschaft“ (*zhiti* 治體, siehe Chen Rongjie (1992), S. 385). Es ist nicht mehr möglich, hier den direkten Einfluss Lüs nachzuweisen, doch kann durchaus vermutet werden, dass diese wahrscheinlich nachträgliche Titelwahl einer Intention Lüs korrespondiert, mit diesem achten Abschnitt die vorangehenden Abschnitte, die um das Individuum zentriert sind, auszubalancieren. Für diese Vermutung spricht, dass er auch an anderer Stelle *zhiti* als Rubrik verwendet hat: so stellt es auch in Lü Zuqians Werk *Guanshi leibian* 觀史類編 eine eigene Kategorie dar (vgl. Liu Zhaoren (1986), S. 59).

Siebziger Jahren datiert, berichtet, dass er die Sommerpause an seiner Akademie dazu nutzen wolle, mit einigen Freunden „die Prinzipien der Herrschaft unserer Dynastie zu ordnen“ (*zhengdun guochao zhiti* 整頓國朝治體), wird der Bezug dieses Konzeptes zur Tagespolitik deutlich.⁷⁹⁷

Was also genau bedeutet es? Wie wir schon gesehen haben, ist das Konzept unmittelbar mit der Idee der gestalterischen Lenkung, ja Reform des Staates verknüpft. Einerseits eignet ihm eine „weiche“ Seite: es ist die herrschende Ideologie, der „Geist eines Zeitalters“.⁷⁹⁸ Andererseits beschreibt es offensichtlich auch eine Vision des staatlichen Gebildes als Ganzem, wobei auch dessen „harte“, institutionelle Seite wichtig wird. Vielleicht könnte es am besten als eine Struktur verstanden werden, die sowohl materiale, als auch immateriale Aspekte umfasst – so wie sie nahe gelegt wird von dem Zeichen *ti* 體, „Körper“, „Gliederung“, „Wesenskern“. Genau dieses Zeichen verbindet Lü Zuqians Konzept wahrscheinlich mit nordsongzeitlichen Vorstellungen (etwa bei Sima Guang), denen zufolge eine einzige identische Struktur (des Staatswesens) alle Dynastien hindurch fort dauert und dass eine korrekte Politik des Wissens um diese Struktur bedarf.⁷⁹⁹

Das Konzept der „Prinzipien der Herrschaft“ hat ein gedankliches Pendant in dem Konzept der „Essenz“ oder „Hauptsache“ (*dati* 大體).⁸⁰⁰

⁷⁹⁷ DLLTSbieJ 10:22a. Für den im Brief erwähnten Wang Zizheng 王子正 aus Huzhou lässt sich keine weitere Information in Lü Zuqians Werken finden; es dürfte sich um einen Schüler Lüs handeln; auch Qiao Dezhan ist sonst nicht weiter bekannt. In einem Brief an Zhang Shi aus den frühen Siebzigern knüpft Lü Zuqian das Binom *zhiti* unmittelbar an den Prozess der Selbstkultivierung (DLLTSbieJ 7:5a f., vgl. die Analyse im Kapitel über die Institutionen; vgl. auch „Menren jilu shishuo“, LZLSJL 8:4a). Cheng Hao hielt dagegen nur die Kenntnis des „rechten Weges der Herrschaft“ (*zhidao* 治道), womit er wahrscheinlich die moralische Dimension der Politik meinte, für nötig (siehe z.B. *Jinsi lu* IX:2).

⁷⁹⁸ In dieser Bedeutung etwa in *Zengxiu Donglai shushuo*, „Luogao“, ZXDLS 23:268.

⁷⁹⁹ Sima Guang war davon überzeugt, dass sich eine einzige „Struktur“ (*ti* 體) in allen Dynastien erhält, dass also die Regeln des politischen Handelns zu jeder Zeit identisch sind (siehe Peter Bol (1992), S. 236). So geht aus einem Kommentar Sima Guangs im *Zizhi tongjian* – zugleich dem einzigen Auftreten dieses Binoms hier – hervor, dass es unverzichtbar sei, dass der Souverän um diese „Prinzipien der Herrschaft“ wisse müsse (ZZTJ 27:881). Auch im *Jinsi lu* gibt es eine Äußerung, in der einer der Cheng-Brüder hervorhebt, dass es bei politischen Erörterungen auf die „Struktur“ (*ti* 體) ankomme (*Jinsi lu* II:31), doch wird dieser Gedanke bei den Cheng-Brüdern offensichtlich nicht weiter ausgeführt. Lü Zuqians Verständnis von *zhiti* könnte darüberhinaus auch von Hu Hong geschichtsphilosophisch wichtigem Konzept der „Struktur“ (*ti*) beeinflusst sein, die in allen Zeiten gleich ist und damit quasi die Einheit der geschichtlichen Zeit sichert (siehe Conrad Schirokauer, „Hu Hong as Historian“, in: Thomas H.C. Lee (2004), S. 126, vgl. Hu Hong, „Huangwang daji xu“, HHJ 165).

⁸⁰⁰ In der oben zitierten Kommentarpassage zum *Lunyu* verwendet Lü Zuqian *zhiti* und *dati* äquivalent. Die beiden Binome sind natürlich allein durch das Zeichen *ti* eng

So schreibt Lü Zuqian einmal:

大抵爲政有大體，爲國有大勢。

„Im Allgemeinen (sollte es so sein), dass es in der Praxis des Regierens eine Hauptsache gibt und im Lenken eines Staates eine sich aus den spezifischen Umständen ergebende Gesamtlage.“⁸⁰¹

Hier wird deutlich, dass *dati* präziser als „Agenda“ zu übersetzen wäre, denn augenscheinlich beschreibt es hier ein ganz spezifisches Bewusstsein für *das Wesentliche* in der Politik, das das politische Handeln idealerweise anleitet.⁸⁰² Mit anderen Worten: genauso wie das Konzept der „Prinzipien der Herrschaft“ ist auch das der „Hauptsache“ unmittelbar der Sphäre des Herrschers und der Regierungspraxis zugeordnet. Wie wir schon bei der Analyse des *Lunyu*-Zitats gesehen hatten, geht es Lü Zuqian insbesondere um die makropolitischen Entscheidungen, die den Staat als ganzen betreffen (z.B. in der Außen- und Wirtschaftspolitik).⁸⁰³ Angesichts von Lü Zuqians Insistieren auf der Notwendigkeit, sich vom Status quo frei zu machen, quasi um energisch „durchzuregieren“, spricht sehr viel dafür, dass er mit dem Konzept der „Hauptsache“ unmittelbar anschließt an Wang Anshi: hatte dieser doch am Ende seiner wohl berühmtesten Throneingabe, der „Zehntausend-Worte- Eingabe“ („Yanshi shu“ 言事書) von 1058, in der er seine Reformvision zum ersten Mal am Hofe vorgestellt hatte, voll Selbstbewusstsein behauptet, dass er direkt auf „die Hauptsache des Staates“ (*guojia zhi dati* 國家之大體) zu sprechen gekommen sei – und damit meint Wang Anshi nichts anderes als die anzustrebende Reform des Prüfungssystems, der Gesetze und der zentralen Institutionen.⁸⁰⁴ Für Lü

miteinander verbunden.

⁸⁰¹ ZSZS 6:9b.

⁸⁰² Deshalb wäre im vorliegenden Zitat *dashi* 大勢 vielleicht ebenfalls besser als „Bewusstsein für die sich aus den spezifischen Umständen ergebende Gesamtlage“ zu übersetzen.

⁸⁰³ Die Entscheidungen des Kaisers, schreibt er einmal, betreffen unmittelbar die „Prinzipien der Herrschaft“ (siehe „Wei ren zuo lun han zhazi“ , DLLTSwaiJ 5:6b). Ebenso statuiert er, dass der Fürst eines Staates der *Chunqiu*-Epoche „höchstpersönlich die Hauptsache von Sicherheit und Gefahr, Ordnung und Chaos (seines Staates) kennen“ müsse (*zi shi anwei zhiluan zhi dati* 自識安危·治亂之大體, ZSZS 3:13a). In Lü Zuqians Analyse des Reformers Zi Chan war bereits deutlich geworden, dass er insbesondere die Wirtschafts- und Außenpolitik für besonders wichtig hält. Vgl. auch die Passage in ZSZS 16:7a, die die Bedeutung von *dati* in der Erörterung politischer Phänomene unterstreicht.

⁸⁰⁴ Siehe „Yanshi shu“, WLCQJ 39:227; zum Inhalt dieser Throneingabe siehe Peter Bol (1993), S. 160 ff.

Zuqian stand offensichtlich fest, dass nur genaue Kenntnisse von den „Prinzipien der Herrschaft“, nämlich Einsichten in das Gesamt des Staates, die politischen Probleme lösen könnten, vor denen der songzeitliche Hof in den Sechziger und Siebziger Jahren stand.⁸⁰⁵

Einer Beobachtung Zhang Zais zufolge waren im Umkreis der Cheng-Brüder nur wenige bereit, bei ihrem Nachdenken über die Hofpolitik auch den „Prinzipien der Herrschaft“ (*zhiti*) ihre Aufmerksamkeit zu schenken.⁸⁰⁶ Wir verstehen den politischen Diskurs der nordsongzeitlichen *Daoxue*-Gemeinschaft noch zu wenig, um den Gehalt dieser Äußerung vollständig ausschöpfen zu können. Doch viel spricht dafür, dass diese Weigerung der Gelehrten um die Cheng-Brüder nichts anderes als der Versuch war, Abstand von der Vision einer institutionellen Reform à la Wang Anshi zu gewinnen. Mit anderen Worten: die Cheng-Brüder suchten auf dem Niveau eines individualethischen oder rituellen Diskurses politische Probleme zu erörtern (sie sprachen über den „rechten Weg des Herrschens“ *zhidao* 治道), um nicht wie Wang Anshi über institutionelle Probleme im Großen sprechen zu müssen.⁸⁰⁷ Indem Lü Zuqian das Konzept der „Prinzipien der Herrschaft“ aber in gewisser Weise rehabilitiert und ins Zentrum seiner Überlegungen stellt, vollzieht er einen entscheidenden Perspektivwechsel: bei der Erörterung, wie ein Staat zu regieren sei, geht er nicht primär von der Perspektive des Individuums aus (der Herrscher, der Beamte, etc.), sondern von der des Staates als ganzem (als Institution).⁸⁰⁸ Die eigentliche Pointe ist mit anderen Worten: Lü Zuqian

⁸⁰⁵ Nur wenn die „sich aus den Umständen ergebende Gesamtlage und die Hauptsache“ (*dashi dati* 大勢大體) gewendet würden, sei eine Restaurierung möglich, schreibt er einmal in der *Zuozhuan*-Exegese – diese Äußerung kann durchaus auf seine Gegenwart übertragen werden (siehe ZYZS 6:9b, 6:10b). In einem Brief an Zhu Xi verwendet Lü das Binom *dati* darüberhinaus einmal in einem prononciert politischen Sinne, in der Bedeutung der „Agenda“ der *Daoxue*-Gemeinschaft (siehe den 44. Brief Lü Zuqians an Zhu Xi, DLLTSbieJ 8:8b).

⁸⁰⁶ Siehe „Luoyang yilun“, *Henan Chengshi yishu*, juan 10, ECJ 110.

⁸⁰⁷ Wang Hui hat im Anschluss an Qian Mu beobachtet, dass Wang Anshi mit seiner Reformideologie die Erörterung der konkreten politischen Fragen so sehr monopolisiert habe, dass die Cheng-Brüder und andere Gelehrte nur auf die Erörterung abstrakterer Fragen ausweichen konnten (siehe Wang Hui (2004), Bd. 1, S. 245). In dem Sinne, in dem die Cheng-Brüder zwischen einem essentiell-normativen (dem „Grund“ *ben* 本) und einem handlungspragmatischen (der „Angelegenheit“ *shi* 事) Aspekt des „rechten Weges der Herrschaft“ (*zhidao* 治道) unterscheiden (*Jinsi lu* VIII:18), kann das Binom *zhiti* vielleicht zu letzterem gerechnet werden; dennoch nimmt es bei ihnen keine besondere Bedeutung an (z.B. einmal im „Shang dian zhazi“, siehe ECJ 447), insbesondere fehlt die spezifisch holistische Perspektive.

⁸⁰⁸ Sein theoretischer Eigensinn zeigt sich darin, dass er einmal so weit geht, die „Prinzipien der Herrschaft“ dem „rechten Weg der Herrschaft“ voranzustellen und sich damit

entwirft hier eine genuine *Sphäre des Politischen*, die zur Legitimierung einer aktiven Reformpolitik dient, die sich nicht von Einwürfen individualethischer Natur irritieren lässt, ja, die diese sogar in einem gewissen Maße neutralisiert.⁸⁰⁹

Mit diesem Entwurf einer politischen Sphäre steht Lü Zuqian in der *Daoxue*-Gemeinschaft der Sechziger und Siebziger Jahre allein da. Bei Zhu Xi nehmen die beiden Konzepte keine eigenständige Bedeutung an; generell neigt er bei der Erörterung von Problemen, die in der politischen Sphäre auftreten, zu einer individualethisch fokussierten Lesweise: der Mensch steht im Zentrum, nicht das staatliche Ganze.⁸¹⁰ Sogar bei Chen Liang wird das Konzept der „Hauptsache“ (*dati*) nur in einer individualethischen Perspektive wichtig.⁸¹¹ In der Tat, das Binom *dati* ist durch einen *locus classicus* im *Mengzi* (*Mengzi* 6A/15) eng mit dem Selbstkultivierungsdiskurs verknüpft; dass Lü Zuqian es aus diesem Diskurs herausbricht, unterstreicht nur noch einmal seinen gedanklichen (philosophischen) Eigensinn.⁸¹²

deutlich von den Cheng-Brüdern abzusetzen: „Wenn die Prinzipien der Herrschaft etabliert sind, (kann auch) der rechte Weg der Herrschaft seine endgültige Form finden.“ 治體定 · 則治道成 (siehe *Shangshu*, „Luogao“ ZDXLSS 23:268).

⁸⁰⁹ In einer Reflektion über den Staat behauptet Lü Zuqian, dass nur ein Politiker, der von den eigenen Überzeugungen zu abstrahieren und das Wohl des Staates ins Zentrum seiner Reflexion zu stellen ein „Edler mit einer vollständigen Kenntnis der Prinzipien der Herrschaft“ (*tongda zhiti zhi junzi* 通達治體之君子) genannt werden dürfe („Menren jilu shishuo“, LZLSJL 8:4a).

⁸¹⁰ Symptomatisch ist ein Blick auf Zhu Xis Interpretation der oben zitierten *Lunyu*-Passage: seiner Auslegung dieser Stelle zufolge hat Konfuzius mit der Unterscheidung von *zheng* und *shi* den Umstand kritisieren wollen, dass Jisun Fei, dessen Familie die Staatsmacht in Lu usurpiert hatte, nicht am Hof seine Regierungsgeschäfte geführt habe, sondern privat mit einigen Vertrauten bei sich zu Hause (SSZJJZ 144 f.). Während mit anderen Worten Lü Zuqian von der politischen Vision des Konfuzius spricht, findet Zhu Xi in dieser Passage eine rituell-politisch motivierte Kritik an einem einzelnen Herrscher – bei Lü Zuqian handelt es sich um eine Unterweisung in der großen Politik, bei Zhu Xi um die Belehrung mit individualethischen Vorschriften. – Bei Zhu Xi bleibt *zhiti* unscharf (es tritt nur fünfmal in den *Zhuzi yulei* auf, einmal in deutlich negativer Konnotation, ZZYL 137:3267 f.). Auch *dati* bleibt m.W. in den *Zhuzi yulei* blass: das Binom tritt dort zumeist in der Bedeutung „im großen und ganzen“, „im allgemeinen auf. Soweit ich sehe, lässt sich nur zweimal eine stärker politische Konnotation antreffen – das Binom wird dann in ähnlicher Weise wie bei Lü Zuqian verwandt, ohne jedoch dieselbe gedankliche Wichtigkeit zu erlangen (siehe ZZYL 24:595 und ZZYL 35:917).

⁸¹¹ Chen Liang argumentiert in einem Prüfungsaufsatz, dass der Herrscher sich zwar auch auf die Sphäre des *dati* 大體 (Hoyt C. Tillman: „the great essence“), d.i. seine Selbstkultivierung, konzentrieren müsse, dabei aber nicht die konkretere Regierungsmaßnahmen wie Strafen und Belohnungen vernachlässigen dürfe (siehe die Analyse und Übersetzung in Hoyt C. Tillman (1988), S. 422 f.). Das Binom findet sich bei Chen Liang mehrfach an zentraler Stelle, z.B. zu Beginn seines Essays „Über die Restauration der Mitte (Nordchinas)“ („Zhongxing lun“ 中興論, CLJ 2:21).

⁸¹² *Mengzi* unterscheidet dort zwischen der „dem Großen in sich“ und „dem Kleinen in

Es spricht sehr viel dafür, dass die „Prinzipien der Herrschaft“ und die „Hauptsache“ nichts anderes sind als die Transformationen, bzw. begriffliche Ableitungen, des Konzeptes der „politischen Agenda des Reiches“ (*guoshi* 國是). Yu Yingshi hat gezeigt, dass dieses Konzept eine entscheidende Funktion in der politischen Geschichte der Songdynastie innehat: während die Kaiser vor Shenzong sich kaum je mit einer spezifischen politischen Agenda identifizierten, sondern als Vermittler („the grand arbiter“) zwischen den verschiedenen Hoffraktionen auftraten und damit wechselnde politische Positionen vertraten, erhob Shenzong, mit dem Ziel, eine aktive Reformpolitik durchzusetzen, in Absprache mit dem Kanzler (bzw. Teilen der Gentry) seine spezifischen politischen Pläne zu der verbindlichen Agenda, an die sich jeder einzelne Hofbeamte (sowie der Kaiser selbst) in Zukunft zu halten hatte – dieser Schritt sollte eine tief greifende Transformation der Hofpolitik und eine nachhaltige Politisierung der Beamtenschaft mit sich bringen.⁸¹³ In der Südlichen Songdynastie war der entscheidende Inhalt dieser „Agenda der Reichspolitik“ die Frage der Wiedereroberung Nordchinas: seit Gaozongs und Qin Kuais Konsens im Jahr 1138 war die Agenda auf die Beibehaltung des *Status quo* gestimmt, eine Veränderung oder gar Diskussion am Hof war bis Ende der Achtziger Jahre tabu.⁸¹⁴ Dass jede Infragestellung dieser „Agenda“ umgehend inkriminiert wurde, zeigt etwa das Beispiel von Zhu Xis Vater Zhu Song 朱松 (1097-1143).⁸¹⁵ Indem Lü Zuqian immer wieder

sich“ (*dati* 大體 und *xiaoti* 小體), d.h. den Persönlichkeitsteilen von moralisch größerer und geringerer Bedeutung (*Mengzi* 6A/15, vgl. Yang Bojun (1960), S. 270, Wilhelm (1994a), S. 169). Lü Zuqian war diese Passage zweifellos präsent, denn er verwendet mehrfach die Wendung „zuerst das Große in uns festigen“ (*xian li hu qi da* 先立乎其大), die Mengzis Resümee dieser Passage darstellt (siehe etwa zur obigen *Lunyu*-Passage „Menren jilu Lunyu shuo“, LZLSJL 6:7a f.). Lü Zuqian macht die Wendung „zuerst das Große in uns festigen“ für seine historiographische Methode fruchtbar: es müsse zuerst um die Erkenntnis des Ganzen, d.h. einer Epoche, eines Staates, gehen, bevor die Details untersucht werden dürften (siehe „Kan Zuoshi guimo“, ZSZS shoujuan 1a). Bei Mengzi ist diese Aufmerksamkeit auf „das Große“ Teil des Selbstkultivierungsprozesses, also Teil der leiblichen Sphäre; wahrscheinlich gibt Lü Zuqian diese Perspektive nicht vollständig auf (auch bei ihm dient die Geschichtsschreibung ja durchaus dem Ziel der Selbstkultivierung), doch formt er sie zweifellos erheblich um. Das Problem, wie der Geist auf die Außenwelt „zuzugreifen“ vermag, beschäftigt die *Daoxue*-Gemeinschaft intensiv; interessanterweise kritisiert Zhu Xi in späteren Jahren einmal die Versuche gewisser Zeitgenossen, die institutionelle Wirklichkeit direkt zu „ergründen“ (*zhicha* 致察): dabei würde die „Hauptsache“ (*dati*) und das meint bei ihm offenbar die engere Sphäre der Selbstkultivierung, vernachlässigt (ZZYL 35:917).

⁸¹³ Siehe Yu Yingshi (2003), insbesondere Bd. 1, S. 339 ff., 430 ff.; vgl. auch Ji Xiao-bin (2005), S. 17 f.

⁸¹⁴ Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 372 ff.

⁸¹⁵ Zhu Song war unter der Herrschaft Qin Kuais, nachdem er die „Agenda der Reichspolitik“ in Frage gestellt hatte, verbannt worden (vgl. die ausführliche Analyse bei Yu

betont, dass die beiden Konzepte der „Prinzipien der Herrschaft“ und der „Hauptsache“ nicht die Details, sondern die grundsätzlichen Entscheidungen des Regierens betreffen, bewegt er sich offensichtlich in einem Raum, den die „politische Agenda des Reiches“ erst geschaffen hat, deren Diskussion zu seinen Lebzeiten aber ein gefährliches Terrain geworden war.⁸¹⁶

Mit diesen Überlegungen ist uns ein entscheidendes Moment im politischen Denken Lü Zuqians deutlich geworden. Für ihn bestand die authentische Lehre des Konfuzius nicht ausschließlich in individualethisch verstandenen Werten wie der „Mitmenschlichkeit“ (*ren* 仁), der „Ehrfürchtigkeit/Aufmerksamkeit“ (*jing* 敬) oder „Gerechtigkeit/Rechtschaffenheit“ (*yi* 義), sondern auch und vielleicht primär in einer *Lehre von der Sphäre des Politischen und dem aktivistischen Regieren*. Alles deutet daraufhin, dass diese von Lü Zuqian aufgespannte Sphäre des politischen Handelns ihr Vorbild in der Zusammenarbeit von Kaiser Shenzong und Wang Anshi hatte.

5.6 Wie konkret war das Reformprojekt?

Wenn sich in Lü Zuqians Werk in der Tat ein so prononciertes Reformbewußtsein antreffen lässt, wird die Frage akut, wie konkret das Reformprojekt gewesen ist, das er am Hof voranzutreiben gesucht hat.

Sowohl Lü Zuqian, als auch Zhu Xi sprechen in den frühen Siebziger Jahren in ihren Briefen vage von einem Projekt „die sittliche Kraft propagieren und das Werk restaurieren“ (*jin de xiu ye* 進德修業), das offenbar sowohl das Engagement auf der pädagogischen Front wie das politische Projekt am Hof bezeichnet.⁸¹⁷ Lü Zuqian spricht mitunter auch konkreter von einer „Restauration“ (*zhengdun* 整頓) des Staatswesens als

Yingshi (2003), Bd. 1, S. 382 ff.).

⁸¹⁶ Lü Zuqian bestätigt uns einmal, dass die bloße Erwähnung des Wortes *guoshi* gefährlich war (siehe „Menren jilu zashuo yi“, LZLSJL 9:4b). Man vergleiche damit die höchst bemerkenswerte Passage in den *Zhuzi yulei*, in der Zhu Xi das Binom *dati* direkt gleichsetzt mit dem politischen Ziel einer Wiedereroberung Nordchinas (ZZYL 95:2449 f.) – einen überzeugenderen Beweis für die Austauschbarkeit von *guoshi* und *dati* könnte es nicht geben. Es handelt sich bei dieser Passage um nichts anderes als um einen Kommentar zu *Jinsi lu* II:31, in dem die Cheng-Brüder die „Struktur“ (*ti* 體) diskutieren (!).

⁸¹⁷ Siehe Zhu Xis Brief an Zheng Jian 鄭鑒 (*zi Ziming* 自明), ZZWJ 25:961; siehe Lü Zuqians 30. Brief (DLLTSbieJ 8:4b) und den 57. Brief an Zhu Xi (DLLTSbieJ 8: 13b f.). Die Formel *jin de xiu ye* stammt aus dem *Yijing* (siehe YJ 1:4).

seinem wichtigsten politischen Ziel.⁸¹⁸ Er ermuntert Zhu Xi dazu, nach Nankang zu gehen, und auch wenn er sich in Briefen kaum je dazu äußert, dürften dessen Maßnahmen dort seine umfassende Unterstützung gefunden haben. In Lü Zuqians Werk *Lidai zhidu xiangshuo* unterrichtet er seinen Schülern institutionelle Kenntnisse, offensichtlich mit der Absicht, diese Institutionen zu reformieren.⁸¹⁹ Im zweiten Kapitel ist bereits deutlich geworden, dass er zwar im Jahr 1177 vor dem Kaiser die Rückkehr zum institutionellen Rahmen der Nördlichen Songdynastie gefordert hat, doch keine konkreten Reformforderungen vorgebracht hat, wie etwa Zhu Xi, der sich ausführlich über eine Reform der Besteuerung (*nacai* 納財), der Funktion des Thronfolgers (*taizi* 太子) oder des Systems zur Rekrutierung geeigneter Beamter geäußert hat.⁸²⁰ Mit einem Wort: warum fehlen in seinen tagespolitischen Schriften konkretere institutionelle Schritte in Richtung auf eine Reform des Staates?

Ein Brief Lü Zuqians an Zhu Xi aus dem Jahr 1171 vermag eine Antwort auf diese Frage zu geben; darin gibt er – was äußerst selten geschieht – direkten Aufschluss über seine politischen Ziele. Dieser Brief ist die Antwort auf einen nicht erhaltenen Brief Zhu Xis, in dem dieser offensichtlich einige sehr weitgehende Reformforderungen vorgebracht hatte. Lü Zuqian antwortet wie folgt:

向見論治道書尺，其間如欲仿井田之意，而科條州郡財賦之類，竊謂此固爲治之具，然施之當有次第。今日先務，恐當啓迪主心，使有尊德樂道之誠，眾建正人以爲輔助，待上下孚信之後，然後爲治之具，以次而舉可也。倘人心未孚信驟欲更張，則眾口譁然，終見沮格。

„Zu (Deinem) Brief, der den rechten Weg der Herrschaft erörtert und in dem (Du Deine) Absicht (darlegst), die Brunnenfelder (in der Gegenwart) nachzuahmen, und (Dich auslässt über) Probleme wie die gesetzlichen Bestimmungen (*ke tiao*), die Verwaltungsregionen und Präfekturen, sowie die Steuern auf Vermögen und Waren– dazu kann ich nur sagen, dass dies (alles) in der Tat Instrumente des Regierens sind. Doch in ihrer Anwendung bedarf es der (richtigen) Reihenfolge. So denke ich, dass in der Gegenwart (unsere) dringendste Aufgabe die Erleuchtung des kaiserlichen Herz-Geistes sein muss; wenn (Kaiser Xiaozong) wahrhaftig ist in seinem Respekt vor der Tugend und seiner Zustimmung zum rechten Weg und er

⁸¹⁸ Etwa im 8. Brief an Zhou Bida (DLLTSBJ 9:3a).

⁸¹⁹ Vgl. die Analyse weiter unten und insbesondere in Kapitel IV.

⁸²⁰ Siehe das berühmte Siegelmemorandum „Wushen fengshi“ von 1188 (ZZWJ 11:365 ff.), darin zur Besteuerung siehe ZZWJ 11:370 f., zum Thronfolger siehe ZZWJ 11:374), zur Beamtenrekrutierung siehe ZZWJ 11:375 f.

in großer Zahl die richtigen Beamten fördert, damit (diese) ihn (in seiner Reform) unterstützen, und wenn dann (auch noch) der Beamtenapparat und die Gentry Vertrauen entwickelt haben – erst dann dürfen (wir) die Instrumente des Regierens in der (richtigen) Reihenfolge anwenden. Wollten (wir aber), wenn die Menschen noch kein Vertrauen entwickelt haben, überstürzt die Saiten neubespannen, dann würde es zu einem Chaos der Meinungen kommen und am Schluss würde (doch nur) völliger Stillstand herrschen.“⁸²¹

Die Umstände, unter denen dieser Brief abgefasst worden ist, sind nicht ganz klar,⁸²² doch zweifellos stellt er ein höchst bemerkenswertes Dokument dar, in dem die grundsätzliche Natur des politischen Engagements Lü Zuqians deutlich wird. Vordergründig scheint er hier den Reformeifer Zhu Xis zu bremsen, der hier sein Ideal der mythischen Vorzeit direkt in die Tagespolitik hineintragen will: u.a. gehört dazu die Einrichtung von „Brunnenfeldern“ (*jingtian* 井田), wie sie in der Zhou-Dynastie bestanden haben; doch genau betrachtet besteht ein Konsens zwischen beiden, dass energische Reformmaßnahmen notwendig und realisierbar sind. Lü Zuqian insistiert jedoch auf der richtigen „Reihenfolge“; und wie er dabei die Notwendigkeit einer breiten Unterstützung der Reform begründet, zeigt, welchen nachhaltigen Einfluss das Beispiel Wang Anshis auf die *Daoxue*-Gemeinschaft gehabt hat: einerseits als warnendes Beispiel, andererseits aber auch als starker Anreiz für das eigene politische Handeln.⁸²³ Mit einem Wort: die

⁸²¹ 8. Brief Lü Zuqians (DLLTSbieJ 1:10b). Eine Weiterführung von Gedanken dieses Briefes findet sich auch im 11. Brief an Zhu Xi, in dem er auf die Notwendigkeit einer klaren, präzisen Darstellung hinweist: nur eine solche könne den Herrscher zur Restaurierung vergangener Einrichtungen bewegen (DLLTSbieJ 8:11a). Soweit ich sehe, ist der ursprüngliche Brief Zhu Xis nicht erhalten. Pan Fu'en und Xu Yuqing interpretieren diesen Brief etwas zu schnell als Ausdruck einer grundsätzlichen Differenz der beiden Gelehrten (siehe Pan Fu'en (1992), S. 102).

⁸²² Die bereits vergangene „Angelegenheit“ (*shi* 事), auf die sich Lü Zuqian am Ende dieses Briefes bezieht, dürfte aller Wahrscheinlichkeit nach auf die Gelegenheit zu einer größeren Reform im Jahr 1170 verweisen, die schließlich gescheitert war (siehe Kapitel II).

⁸²³ In diesem Sinne hat schon Qian Mu diesen Brief gelesen, siehe Qian Mu (1937), S. 6. Man beachte, dass das Binom „das Neubespannen der Saiten (auf einem Instrument)“ (*gengzhang*) zum Reformvokabular Wang Anshis gehört; es findet sich z.B. in dem Text „Shang wushi zhazi“ 上五事劄子, siehe WLCQJ 41:239; ähnlich auch das Binom „verändern“ (*gengge* 更改), das Wang Anshi in der Eingabe „Shang Renzong huangdi yanshi shu“ (WLCQJ 39:226) benutzt. Wie weit das Binom *gengzhang* in den Sprachgebrauch der Generation Wang Anshis eingegangen ist, zeigt eine Passage aus Cheng Haos Throneingabe „Lun wang ba zhazi“ von 1068, in der er die Notwendigkeit des „Neubespannens“ durchaus zugibt, dieses jedoch in seinem Sinne umzudefinieren sucht (*Henan Chengshi wenji*, juan 1, ECJ 451 f.). Auch Zhu Xi spricht noch in späten Jahren euphorisch von der Möglichkeit einer „Reform“ (*genggai* 更改) (siehe Yu Yingshi (2003), Bd. 2, S.

Begeisterung für die Reform ist nicht geschwunden, doch muss sie sich auf eine neue Weise mit der Wirklichkeit arrangieren – was eben bedeutet, dass erst dann an konkrete Reformmaßnahmen zu denken ist, wenn nicht nur der Kaiser von ihnen überzeugt ist und er die richtigen Beamten auf die richtigen Posten verteilt hat, sondern wenn auch die Beamtenschaft und die Gentry von diesen Maßnahmen überzeugt worden sind. Lü Zuqians Denken zeigt sich zu diesem Zeitpunkt (1171) von einer eher realistischen Natur (anders als Zhu Xi), ohne jedoch das grundsätzliche Reformengagement aufgegeben zu haben. Lü Zuqian hat mit anderen Worten in diesem Brief zwei Schlüsse gezogen: (1) in nächster Zeit ist an keine Reform des Reiches zu denken, und (2) alles muss zuerst daran gesetzt werden, den Kaiser (und in einem zweiten Schritt die Beamtenschaft und weitere Kreise der Gentry) von der Notwendigkeit einer Reform zu überzeugen.

Doch bedeutet dieser Brief nicht, dass Lü Zuqian schon zu einem relativ frühen Zeitpunkt die Reform vertagt hat, bzw. nur noch an die moralische Einwirkung auf den Kaiser geglaubt hat? War er vielleicht doch, wie Qian Mu vermutet hatte, weniger radikal als Zhu Xi? Lü Zuqian war wohl unter allen Anhängern der *Daoxue*-Gemeinschaft in den Siebziger Jahren am besten vertraut mit den Regeln der Hofpolitik; in seinem Denken und seiner politischen Praxis zeigt sich der Konflikt zwischen dem politischen Idealismus des Mengzi (bzw. Wang Anshi) und dem Pragmatismus der Hofbeamten am deutlichsten. Doch wie hat er selbst diesen Konflikt gelöst? Im Folgenden soll diese Frage am Beispiel einer Institution diskutiert werden, die immer wieder zum Kernbestandteil des reformerischen Bewusstseins gerechnet wurde: die „Brunnenfelder“.

5.7 Das Reformbewußtsein in der Praxis: die „Brunnenfelder“

In der Geschichte des politischen Denkens in China ist eins der

strahlkräftigsten Motive das Ideal einer gerechten Bodenordnung. In beinahe allen Dynastien stellte sich das Problem, wie die drei Faktoren der (1) Besteuerung, (2) der Verteilung des Landbesitzes und (3) der administrativen Gliederung des Reiches miteinander in Harmonie gebracht werden konnten (diese drei Faktoren sind deshalb oft eng miteinander korreliert). Der chinesische Staat hatte sehr früh genügend Macht, um großräumig und reichsweit Bodenreformen durchzuführen; nur mit einer angemessenen Lösung auch der beiden anderen Faktoren konnte die Agrarwirtschaft sinnvoll funktionieren und auf diese Weise das Fundament für eine stabile politische Herrschaft gelegt werden. Sozial, politisch, ökonomisch, aber auch ideengeschichtlich hatte dieser Problemkomplex in beinahe allen Dynastien größte Bedeutung. Insbesondere in zwei Chiffren wurde dieser Problemkomplex ideengeschichtlich wichtig: der Idee der „Lehnsordnung“ (*fengjian* 封建) und der der „Brunnenfelder“ (*jingtian* 井田). Beide stehen in einem komplizierten historischen Verhältnis zueinander.⁸²⁴

Das System der „Brunnenfelder“ war das entscheidende Moment des retrospektiven Bildes der Zhou-Dynastie, seitdem es zum ersten Mal in Mengzi beschrieben worden ist. Dieser Beschreibung zufolge war die Landbevölkerung unter den Zhou-Herrschern zu Einheiten à acht Haushalten organisiert, die jeweils ein Stück Land bearbeiteten; diese acht Stück Land waren kreisförmig um ein Stück in der Mitte angeordnet, das von diesen Haushalten gemeinsam bewirtschaftet und dessen Ertrag an den Herrscher abgeführt wurde – bildlich verkörpert wird diese Ordnung von dem Schriftzeichen für den „Brunnen“ (*jing* 井), in dem sich ja acht Flächen um eine leere Fläche in der Mitte anordnen.⁸²⁵ Mengzi gibt an, damit die Wirklichkeit der Zhou-Dynastie zu beschreiben; doch ist es höchst zweifelhaft, ob diese Beschreibung historische Wahrheit für sich beanspruchen kann.⁸²⁶ Dieses System der neun

⁸²⁴ Ich verzichte hier aus Platzgründen auf eine Analyse von Lü Zuqians Haltung zur „Lehnsordnung“. Da es mir hier insbesondere um die *formale* Struktur von Lü Zuqians Reformengagement geht, bedarf es dieser weiteren Analyse nicht notwendigerweise.

⁸²⁵ Siehe *Mengzi* 3A/3, vgl. Yang Bojun (1960), S. 117 ff., siehe aber auch *Mengzi* 1B/5, 2A/5 und 7A/22; vgl. die Analyse in Zhang Liwen (2002), S. 93 f. Die Darstellung des *Zhouli* 周禮 ist ähnlich wirkmächtig geworden (siehe insbesondere *Zhouli*, „Diguan situ“, ZL 2.2/21/22 ff.); aber auch in anderen Texten wie z.B. dem *Hanshu* 漢書, dem *Gongy-angzhuang* 公羊傳 oder dem *Guliang zhuan* 穀梁傳, finden sich Passagen über die „Brunnenfelder“ (siehe dazu Wolfgang Ommerborn (1996); vgl. Felber (1965), sowie Michael Loewe/Edward L. Shaughnessy (1999), S. 576 f.).

⁸²⁶ Hoyt C. Tillman hat kürzlich indirekt behauptet, dass Mengzi selbst nicht an die historische Wahrheit dieser Beschreibung geglaubt habe (siehe Tillman (2004), S. 94 f.).

„Brunnenfelder“ beschreibt mit einem Wort ein Ideal und zwar ein Ideal, das sowohl eine gerechte Bodenverteilung, wie auch eine nicht übermäßige Besteuerung beinhaltet. Es wurde als die ökonomische Basis der „Lehnsordnung“ (*fengjian* 封建) verstanden, in der ein König seine Vasallen mit Gütern „belehnt“. Ob dieses System jemals so in der Zhou-Zeit existiert hat, ist höchst umstritten;⁸²⁷ dass es ähnliche Systeme gegeben hat, ist dagegen wahrscheinlich. Traditionell wird behauptet, die „Brunnenfelder“ seien von einem System der sogenannten „Feldraine“ (*qianmo* 阡陌), ebenfalls einem gitterförmigen System der Bodenverteilung, abgelöst worden, das zuerst unter dem Reformers Shang Yang 商鞅 (?-338 v. Chr.) im Staat Qin 秦 eingeführt wurde.⁸²⁸

Die Beschreibung bei Mengzi wurde zu einer zentralen Bezugsgröße für die Diskussionen über groß angelegte Landverteilung, die der Hof in späteren Jahrhunderten immer wieder führte. In der Tangdynastie wurde – unter dem Einfluss des *Mengzi* und der *Riten der Zhou* – ein neuartiges System der „Präfekturen und Kreise“ (*junxian* 郡縣) eingerichtet, von dem (zumindest theoretisch) ein System der „gleichen Felder“ (*juntian* 均田) ein wesentlicher Bestandteil war: Boden wurde an breite Teile der Landbevölkerung verteilt, wobei der Besitz zeitlich begrenzt war.⁸²⁹ Nach der Rebellion des An Lushan 安祿山 (zwischen

⁸²⁷ In der gegenwärtigen chinesischen Forschung wird entweder angenommen, dass das Binom *jingtian* 井田 ursprünglich eine Einheit in der Bodenbestellung war, oder aber, dass es ein bestimmtes System der Besteuerung bezeichnete (siehe ausführlich Yang Kuan (2003), S. 183-201). Es sei bemerkt, dass dieses System keinesfalls ein System der Leibeigenschaft war: die einzelnen Familien mussten zwar ihre Dienste dem Herrscher zur Verfügung stellen, waren aber nicht Leibeigene oder gar Sklaven; es muss sich m.a.W. um ein Pachtverhältnis gehandelt haben (siehe Loewe/Shaugnessy (1999), S. 576).

⁸²⁸ Siehe SJ 5:203; ZZTJ 2:56 f.; „Dashi ji jieti“ DSJ 3:228. Erst in den Vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts haben japanische Forscher nachgewiesen, dass die Begriffe *qian* und *mo* erst in der Epoche der kämpfenden Reiche belegt sind und bis in die Zeit der drei Reiche nachweisbar sind (siehe Lewis (1990), S. 273). Zum Reformwerk Shang Yangs vgl. Roland Felber (1964). Streckenweise ist dieses Gittersystem der „Feldraine“ bis heute in Nordchina (also dem ehemaligen Herrschaftsgebiet der Staaten Qin 秦 und Jin 晉) an der Erdoberfläche sichtbar geblieben. Mark Edward Lewis zitiert eine Studie Frank Leemings, in der ein bis heute teilweise noch erkennbares Gittersystem (in Form von archaischen Wegmarkierungen und Pfaden) nachgewiesen wird (siehe Lewis (1990), S. 63, S. 272, Fn. 40).

⁸²⁹ Siehe Twitchett (1970), S. 1-17, Twitchett/Fairbank (1979), S. 24 ff. Die Tang-Kaiser setzten damit eine Reform der Sui-Dynastie im Jahr 582 fort, die selbst wiederum auf eine Reform unter Kaiser Xiaowen 孝文帝 (reg. 471-500) der Dynastie Wei 魏 zurückging. Bei der tangzeitlichen Reform wurde Land an jedes verheiratete Paar verteilt, das dieses Land zu bearbeiten und Teile seines Ertrages in Form von Steuern an den Hof abzuführen hatte; das Besitzrecht blieb jedoch beim Staat. Obwohl diese Reform auf erhebliche Schwierigkeiten gestoßen ist und nicht klar ist, in welchem Umfang es durchgeführt wurde, scheint dieses System zu Beginn der Tang-Dynastie durchaus wenigstens

755 und 763) und der weitgehenden Zerstörung der Bevölkerungsregister war der Hof nicht mehr zu solchen groß angelegten Landverteilungsmaßnahmen in der Lage. Es handelte sich aus der makrohistorischen Perspektive um eine entscheidende Wende: *de facto* wurde im chinesischen Reich von dato an der private Grundbesitz toleriert, auch wenn der Hof immer noch an der Ideologie, aller Boden gehöre dem Kaiser, festhielt.⁸³⁰ Die Aufgabe des bisherigen Besteuerungssystems (*Zuyongdiao fa* 租庸調法) zugunsten eines neuen Systems, der sogenannten „zweimaligen Steuer“ (*liangshui fa* 兩稅法) im Jahr 780 legte den Grundstein für eine weitgehende Liberalisierung des Marktes und eine starke Dynamisierung der Geldwirtschaft (die Steuern wurden von nun an in Form von Münzgeld erhoben).⁸³¹ Als Ergebnis bildeten sich in den folgenden Jahrhunderten nach und nach große Güter heraus, die riesige Flächen für sich monopolisierten (das Problem der „engrossers“, der „Sich alles Aneignenden“ *jianbing* 兼并); ein tief greifender Transformationsprozess erfasste die chinesische Gesellschaft, in dessen Verlauf sich die sozialen Unterschiede verschärften und schließlich in der Songdynastie ihren Höhepunkt erreichen sollten.⁸³²

Die Songdynastie war ein Zeitalter größter wirtschaftlicher Blüte: so

stellenweise funktioniert zu haben (wie das Beispiel Dunhuangs zeigt, siehe Twitchett (1970), S. 5 f.).

⁸³⁰ Siehe Peter Golas (1980), vgl. Paul J. Smith (1993), S. 90.

⁸³¹ Siehe die Darstellung bei Sima Guang (ZZTJ 226:7275), vgl. Wang Hui (2004), Bd. 1, S. 226 f. Die *Zuyongdiao fa* bezeichnet das Steuersystem, mithilfe dessen zu Beginn der Tang-Dynastie der Staat den größten Teil seiner Einnahmen bezog; dieses System bestand genau besehen aus vier verschiedenen Steuern, einer in Getreide (*zu* 租), einer in Waren (*diao* 調), die z.B. in Kleidern beglichen wurde, und zwei weiteren Steuern, die aus Fronarbeit, bzw. einem anstelle dieser bezahlten Geldbetrag bestanden (*yong* 庸). Dieses Steuersystem war theoretisch zumindest eine Pro-Kopf-Steuer (auf Männer beschränkt), obgleich es zahllose Steuerbefreiungen gab (für den imperialen Clan, Beamte, buddhistische Klöster, etc.); da sie auf der fiktiven Voraussetzung basierte, dass jedem Steuerzahler (dem *juntian*-Landverteilungssystem zufolge) den gleichen Besitz hatte, war sie ökonomisch in vieler Hinsicht ungerecht (siehe Twitchett (1970), S. 24 ff.). Bei dem Steuersystem *liangshui fa* handelt es sich um einen Versuch, die bisherigen, oft komplizierten Steuergesetze zu vereinfachen und auf diese Weise den Zugriff des Hofes auf den gesellschaftlichen Reichtum und damit seine politische Macht zu stärken; seit 780 wurden (wenigstens nominell) nur noch zwei Steuern erhoben, eine Haushaltssteuer und eine Grundsteuer. Aufgrund der politischen Instabilität gestaltete sich die Durchführung der *liangshui fa* äußerst schwierig, und es kam bald wieder zu anderen indirekten oder lokal erhobenen Besteuerungen (siehe Twitchett (1970), S. 39 ff.).

⁸³² Dieser Transformationsprozess ist von Forschern als der Beginn eines Zeitalters der „medieval serfdom“, bzw. einer „manorial economy“ charakterisiert worden (siehe Twitchett/Fairbank (1979), S. 26 f.; vgl. auch Denis Twitchett (1970). – Das Binom *jianbing* 兼并, ein oft gebrauchter Topos in der politischen Theorie; es wird für die konfuzianische Tradition zum ersten Mal bei Xunzi wichtig (siehe z.B. im Kapitel „Wangzhi“, XZJJ 9:157, dort als *jianbing* 兼并; vgl. auch „Yibing“, XZJJ 16:290).

kletterten die Steuereinnahmen aus kommerziellen Transaktionen in eine Höhe, die erst im frühen 20. Jahrhundert, als die Finanzen der Qing-Dynastie unter ausländische Aufsicht gerieten, wieder erreicht wurde.⁸³³ Doch die Privatisierung der Landverteilung setzte weite Teile der Reichsbevölkerung einem ungeahnten wirtschaftlichen Elend aus.⁸³⁴ Viele Gelehrte sahen die Ursache dafür in dem aus der Tangdynastie überkommenen Steuersystem (der sogenannten *liangshuifa* 兩稅法) und in der ihrer Meinung nach ungerechten Bodenverteilung. Die Wiederherstellung des Systems der „Brunnenfelder“ wurde zu einer zentralen Forderung aller sozialreformerisch engagierten Gelehrten.⁸³⁵

Ein wesentlicher Bestandteil von Wang Anshis Reformwerk war die Neuordnung der Steuergesetze; wie wir bereits gesehen hatten, bestand zwischen Steuereinzahlung und Landverteilung jedoch ein kaum auflösbarer Nexus. Wang Anshi versuchte mit dem „Gesetz über die Erfassung des Landbesitzes und eine gleichmäßige Steuereinzahlung“ (*fangtian junshui fa* 方田均稅法) im achten Monat des Jahres 1072 hier eine grundsätzliche Neuorientierung zu bewirken. Diese Erfassung war zweifellos der erste Schritt hin zu einer Neuverteilung des Bodens und damit der Restauration eines gerechten Landverteilungssystems, das sich Wang Anshi nach dem Vorbild der „Brunnenfelder“ vorstellte.⁸³⁶ Obwohl das Gesetz keineswegs das ganze Reichsgebiet erfasste, stieß es trotzdem auf den energischen Widerstand der lokalen Großgrundbesitzer – was die ungeheuren Schwierigkeiten einer solchen Bodenreform deutlich vor Augen führte.⁸³⁷ So erstaunt es nicht, dass verschiedene Gelehrte den Glauben an die Wiederherstellung der „Brunnenfelder“ als unrealistisch abtaten und pragmatischere Modelle

⁸³³ Siehe Paul J. Smith (1993), S. 79. Für ein generelles Bild der ökonomischen Entwicklungen unter der Songdynastie siehe L.J.C. Ma (1971). Eine summarische Darstellung des Bodenbesitzes unter der Songdynastie bietet McKnight (1986), S. 410-12.

⁸³⁴ In der Song-Dynastie war fast alles kultivierbare Land privater Besitz (siehe McDermott (1984), S. 14).

⁸³⁵ Eine ausführliche Analyse der verschiedenen Positionen in der *Daoxue* gibt Ommerborn (1996), S. 67-72; siehe auch Wang Hui (2004), S. 136 f. Li Gou stellte den von ihm wahrgenommenen Mängeln und der prinzipiellen Schwäche dieses Systems seinen Entwurf eines „gleichen Land(besitzes)“ (*pingtu* 平土) entgegen (siehe Wang Hui (2004), Bd. 1, S. 229).

⁸³⁶ Wang Anshi drang nicht nur auf eine Restaurierung der „Brunnenfelder“, sondern hoffte zugleich, das Schulsystem der Zhou wiedereinzuführen – beides waren mit anderen Worten zwei Facetten derselben, hochintegrierten Gesellschaftsordnung (siehe Xia Changpu (1989), S. 244; vgl. Xiao Gongquan (1993), S. 463 ff.).

⁸³⁷ Siehe Qi Xia (2001), S. 138-141, Peter Bol (1993), S. 169.

vorschlugen.⁸³⁸

Bemerkenswerterweise hebt sich die nordsongzeitliche *Daoxue*-Gemeinschaft deutlich von solchen pragmatischen Positionen ab. Die radikalste Position nahm sicherlich Zhang Zai ein, der behauptete, die „Brunnenfelder“ könnten sofort – und ohne „einen einzigen Menschen auspeitschen“ zu müssen (*bu chi yi ren er ding* 不答一人而定) – restauriert werden.⁸³⁹ Die Position der Cheng-Brüder war differenzierter: Cheng Hao war überzeugt von der Möglichkeit einer Wiederherstellung des archaischen Systems (und war auch in Wang Anshis Reformbürokratie tätig), Cheng Yi scheint dagegen eher Zweifel gehabt zu haben, die sich nach den Wirren unter den Gegenreformern verstärkt haben dürften.⁸⁴⁰ Ihr Idealismus wurde zweifelsohne durch die Reformen Wang Anshis auf die Probe gestellt – da dessen Reform einerseits die Grenzen der Handlungsmöglichkeiten des Hofes vor Augen führte, ihr oft brachialer Charakter andererseits aber Widerspruch provozieren musste.⁸⁴¹

Mit dem Zusammenbruch der Nördlichen Songdynastie und der Ankunft eines Stroms von Flüchtlingen aus dem Norden, denen eine neue Existenz in Südchina ermöglicht werden musste, stellte sich am Hofe in Lin'an-fu (Hangzhou) das Problem der Bodenverteilung mit größter Dringlichkeit. Ein Hauptanliegen des Hofes war es, Pächter für die seit

⁸³⁸ So argumentiert Su Xun 蘇洵 (?-1066), dass die Idee eines gemeinschaftlichen Grundbesitzes, als der Basis der „Lehnsordnung“, nicht realistisch sei; er empfahl die Begrenzung des Landbesitzes als eine realistische Alternative (siehe de Bary (1993b), S. 135). Sein Sohn Su Dongpo spitzte diese Position noch einmal zu und forderte eine pragmatische Lösung (siehe z.B. seinen Text „Über die Lehnsordnung“ („Fengjian lun“ 封建論), in: *Su Shi wenji* 蘇軾文集, Beijing: Zhonghua shuju, 2004, S. 157-59).

⁸³⁹ Zhang Zai, *Jingxue liku* 經學理窟, „Zhouli“ 周禮, ZZJ 249, vgl. die weiteren Ausführungen dort, ZZJ 249-255. Zu Zhang Zais Verständnis der „Brunnenfelder“ siehe auch Hans van Ess (2003a), S. 340 f., Kasoff (1984), S. 13 f., Qian Mu (1937), S. 5, Wang Hui (2004), Bd. 1, S. 230. Zhang Zai behauptete auch, dass die „Lehnsordnung“ (*fengjian*) in Übereinstimmung mit der „himmlischen Ordnung“ (*tianli* 天理) sei (siehe ZZJ 259).

⁸⁴⁰ Unter den zehn Punkten, deren Realisierung Cheng Hao in seiner Eingabe „Lun shishi zhazi“ vom Kaiser einfordert, firmiert auch die „Neuvermessung der Feldergrenzen“ (*jingjie* 經界), welche ja die Voraussetzung für eine Reformierung der Landverteilung ist (siehe *Jinsilu* IX:3, vgl. *Henan Chengshi wenji*, juan 1, ECJ 452 ff.). Vgl. auch Xiao Gongquan (1993), S. 511 f.

⁸⁴¹ Dies zeigt sich besonders in den von einem Schüler notierten Aufzeichnungen „Luoyang yilun“ 洛陽議論, die dokumentieren, wie die drei Männer Zhang Zai, Cheng Yi und Cheng Hao im Jahr 1077 in Luoyang ihre Differenzen austragen (*Henan Chengshi yishu*, juan 10, ECJ 110-116; vgl. Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 186 f.); dieses Gespräch zwischen Zhang Zai und den Cheng-Brüdern über die Durchführbarkeit einer Reform und damit die Rückkehr in einen politischen Idealzustand steckt voller Widersprüchlichkeiten (vgl. Tao Xisheng (1963), Bd. 5, S. 96 f.) – was aber nur unterstreicht, dass Wang Anshis Reform in der Tat auf diese Gelehrten einen enormen Einfluss ausgeübt, wenn nicht gar eine tiefe Verstörung ausgelöst hat.

den Wirren um das Jahr 1127 nicht mehr bestellten Felder zu finden. Der Beamte Li Chunnian 李椿年 führte seit von 1142 an eine groß angelegte Neuklassifizierung der Felder durch, die vor allem dazu dienen sollte, die Eigentumsfrage ein für allemal zu klären und damit die Grundlage für eine angemessene Besteuerung zu schaffen.⁸⁴²

Die Faszination für die „Brunnenfelder“ hat trotz des gescheiterten Reformversuches Wang Anshis unter den Anhängern der Cheng-Brüder keineswegs nachgelassen. Insbesondere bei Hu Hong wird der radikale Idealismus Zhang Zais erneuert – so schreibt er in einem Brief an Zhang Shi, dass die Dichotomie von „Wesenskern“ (*ti* 體) und „Tätigkeit(sbereich)“ (*yong* 用) auf der Seite des letzteren selbstverständlich auch politische Einrichtungen wie das Lehnswesen, das „Brunnenfeldsystem“, Schulen und Militär einschliesse.⁸⁴³ Damit geht er davon aus, dass die Ordnung der mythischen Vorzeit direkt in der Tagespolitik wieder hergestellt werden könne. Im Vergleich zu Zhang Zai werden die „Brunnenfelder“ insbesondere in einem Werk wie der *Kenntnis der Lehren* (*Zhiyan*) noch stärker in den ethisch-metaphysischen Diskurs der *Daoxue*-Tradition integriert.⁸⁴⁴ Doch sollte sich alsbald die Frage stellen, wie einerseits unter dem neuen Kaiser Xiaozong solchen Reformforderungen überhaupt noch Gehör verschafft werden konnte.

Lü Zuqians Verständnis der „Brunnenfelder“ ist komplex. Wir besitzen kaum Hinweise auf seine Position in den Sechziger Jahren. Zu Anfang der Siebziger Jahre scheint er von der grundsätzlichen Möglichkeit und Notwendigkeit einer Restauration der „Brunnenfelder“ überzeugt gewesen zu sein – dies zeigt der bereits zitierte Brief an Zhu Xi von 1171.⁸⁴⁵ Nichts spricht dagegen, dass dies auch seine Position in früheren Jahren gewesen ist.⁸⁴⁶

⁸⁴² Man beachte, dass auch Li Chunnian sich dabei auf Mengzi berief und diese Reform zudem unter Billigung Qin Kuais durchführte (siehe CYZJ „Jiaji“ 5:6a-8a, Wang Deyi (1974), Meng Shuihui (2003), S. 175 f.). Diese Neuklassifizierung sollte bis zum Jahr 1147 dauern (siehe Su Jingnan (2003), S. 128 f.; vgl. Hans van Ess (2003a), S. 282 f.).

⁸⁴³ Siehe „Yu Zhang Jingfu“, HHJ 131.

⁸⁴⁴ Siehe eine Passage wie die, in der Hu Hong die „Lehnsordnung“ als die einzige Ordnung betrachtet, die mit der „himmlischen Ordnung harmoniert“ (*shun tianli* 順天理), in der das „Herz des Himmels aufbewahrt“ (*cheng tianxin* 承天心) und das „Gemeinwohl der Welt“ (*gong tianxia* 公天下) realisiert wird (siehe *Zhiyan*, „Zhongyuan“, HHJ 47 f.). Diese Interpretation verdankt sich Wang Huis Hinweis, siehe Wang Hui (2004), Bd. 1, S. 231. Zu Hu Hongs Position vgl. auch van Ess (2003a), S. 308 f., 340 ff., Xiao Gongquan (1993), S. 512 f.

⁸⁴⁵ Siehe den 8. Brief an Zhu Xi, DLLTSbieJ 8:10b.

⁸⁴⁶ Eine Passage aus dem *Zuoshi zhuanshuo*, das ja aller Wahrscheinlichkeit nach auch auf die Jahre kurz nach 1170 zu datieren ist, belegt dies: dort schreibt Lü Zuqian über Wei

Seine späte Position können wir mithilfe des *Dashi ji* genauer konturieren. Darin zeichnet er die Geschichte der „Brunnenfelder“, bzw. ihrer Nachfolgemodelle nach. Die neue, von Shang Yang anstelle der „Brunnenfelder“ eingerichtete Bodenordnung bringe der Bevölkerung nur Schaden, schreibt er.⁸⁴⁷ Im Laufe der Han-Dynastie gab es ihm zufolge mehrere Gelegenheiten zu einer Restauration der „Brunnenfelder“, doch wurden diese stets verpasst – wie z.B. bei der Abschaffung der „Landsteuer“ (*tianzu* 田租) im Jahr 167 v. Chr.⁸⁴⁸ Auch die im Jahr 118 v. Chr. dem Kaiser vorgebrachte Forderung Dong Zhongshus, den privaten Zugriff auf den Boden einzuschränken und die Zahl der „(auf) den Namen (von Privatpersonen eingetragenen) Felder“ (*mingtian* 名田) zu reduzieren, sieht Lü Zuqian als einen Versuch, neben Eisen- und Salzmonopol auch den Grundbesitz mittelbar – über die Redistribution durch den Hof – dem Volk als ganzen zukommen zu lassen.⁸⁴⁹

Es lässt sich darüber hinaus eine stark idealistisch gefärbte Reflexion über die „Brunnenfelder“ in dieser Chronik antreffen. So wird etwa die berühmte Unterredung Mengzis mit Fürst Wen von Teng 滕文公 im Jahr 313 v. Chr., in dem Mengzi die Notwendigkeit einer Restauration der „Brunnenfelder“ darlegt, ausführlich dokumentiert – eine Episode, die bei Sima Guang mit keinem Wort Erwähnung gefunden hatte.⁸⁵⁰ Der Einfluss

Yan 蔦掩 (?-?), der als Großmarschall von Chu die Besteuerung neu regelte und deshalb auch das Land vermaß, und widerspricht explizit der Behauptung, dass das System der „Brunnenfelder“ (*jingtian zhi zhi* 井田之制) prinzipiell nicht in der Gegenwart (der Songdynastie) restaurierbar sei – ihm zufolge ist es bei mit einer gewissen Flexibilität durchaus restaurierbar (ZSZS 8:9a).

⁸⁴⁷ Siehe *Dashi ji*, DSJ 3:16, bzw. DSJ 7:14. Im Jahr 350 v. Chr. schaffte der Staat Qin die „Brunnenfelder“ ab; im 216 v. Chr. führte die Qin-Dynastie darüberhinaus das System der „tatsächlichen Felder“ (*shitian* 實田) ein, das Lü Zuqian zufolge der Landbevölkerung nur einen kurzfristigen Profit gebracht hätte, jedoch keine langfristige Stabilität (vgl. ZZTJ 7:241). Wie das System der *shitian* ausgesehen hat, ist unklar.

⁸⁴⁸ *Dashi ji*, DSJ 10:70 ff., vgl. ZZTJ 15:497. Lü Zuqian äußert hier scharfe Kritik an der Appropriation des Landes durch die Territorialfürsten, bzw. die Gentry (*dafu* 大夫), und insistiert, dass der Boden dem Kaiser allein gehört. Über die verschiedenen Aspekte der hanzeitlichen Besteuerung von Land informiert Cho-yun Hsu (1980), S. 67 ff.

⁸⁴⁹ *Dashi ji*, DSJ 12:68. Während Lü Zuqian diese Throneingabe Dong Zhongshus auf das fünfte Jahr der Ära Yuanshou 元狩 (118 v. Chr.) datiert, findet sich bei Sima Guang interessanterweise nur eine retrospektive Erwähnung: unter dem oft gebrauchten Marker „zu Beginn (d.h. lange vor den vom Erzähler im Augenblick behandelten Ereignissen)“ (*chu* 初) dieser Eingabe im zweiten Jahr von Suihe 綏和 (d.i. 7 v. Chr.) (ZZTJ 33:1059 f.); wahrscheinlich handelt es sich um den Versuch, diese deutlich pro-reform-orientierte Eingabe Dong Zhongshus zu „entschärfen“. Cho-yun Hsu gibt eine partielle Übersetzung dieser Throneingabe (siehe Cho-yun Hsu (1980), S. 163 f.).

⁸⁵⁰ Siehe *Dashi ji*, DSJ 4:17 (vgl. *Mengzi* 3A/3, Yang Bojun (1960), S. 117 ff.); diese Episode findet sich im *Zizhi tongjian* nicht erwähnt – bei Sima Guangs Feindschaft zu Wang Anshi (und Mengzi) nur allzu verständlich. Unter den verschiedenen Herrschern, die Mengzi

Hu Hong ist immer wieder zu konstatieren und wird insbesondere in einem langen Zitat aus dem *Zhiyan* deutlich: darin wird die Stabilität der Zentralmacht und die Verteidigung des Reiches gegen fremdländische Eindringlinge direkt an die Existenz der „Brunnenfelder“ geknüpft.⁸⁵¹ Mit anderen Worten: die „Brunnenfelder“ werden hier als Fundament einer stabilen Ordnung gesehen; mit dem Hinweis auf den militärischen Aspekt dieser Ordnung verleiht Lü Zuqians seinen Überlegungen darüber hinaus einen sehr konkreten, realpolitischen Zug. Seine Überzeugung ist, dass die „Brunnenfelder“ das gerechteste und perfektteste Steuersystem darstellen, das keinerlei Änderung bedürfe, da es einen angemessenen Teil der Einnahmen der Bevölkerung als Steuer einziehe – in den Worten des *Gongyang zhuan* 公羊傳: „Der Zehnte ist Mitte und Korrektheit im ganzen Reich.“ 什一者，天下之中正也。⁸⁵² Darüber hinaus stellen die „Brunnenfelder“ für ihn die Vision einer hierarchisch geordneten Gesellschaft nach dem Vorbild der Zhouzeitlichen Gemeinschaft dar, in der jedes Mitglied wie auf einem „Go-Brett“ (*qiju* 碁局) seinen Platz hat.⁸⁵³

besucht hat, war nur Fürst Wen bereit, die „Brunnenfelder“ wieder einzurichten; doch auch dieser überlegt es sich später anders – „himmlische Bestimmung“ (*tian* 天) verhinderte Lü Zuqian zufolge die Reform.

⁸⁵¹ In dieser von Lü Zuqian zitierten Passage beschreibt Hu Hong den Zusammenhang zwischen einer von den „Brunnenfeldern“ konstituierten politischen Ordnung und der militärischen Stärke des Reiches, die der „Verteidigung der chinesischen Zivilisation und der Zurückdrängung der vier Barbarenstämme“ (*baowei zhongxia, jinyu siyi* 保衛中夏、禁禦四夷) diene (siehe *Zhiyan*, „Hanwen“ HHJ 43; *Dashi ji*, DSJ 7:15 f.; vgl. Wang Lixin (1996), S. 67 f., Wang Hui (2004), Bd. 1, S. 232). Ebenso wird Hu Hong's Gleichsetzung von „Lehnsordnung“ und „himmlischer Ordnung“ (*tianli*) ausgiebig zitiert (siehe *Dashi ji*, DSJ 7:6 f.; vgl. *Zhiyan*, „Zhongyuan“, HHJ 47 f.). Übrigens findet sich dieser Nexus zwischen „Brunnenfeldern“ und der Verteidigung des Reiches gegen eine äußere Gefahr bereits in dem berühmten „Essay über das Ursprüngliche“ („Benlun“ 本論) von Ouyang Xiu (OYXQJ 17:288-293, SWJ 94:11a-14b).

⁸⁵² Siehe DSJ 10:74 f. Am Ende seiner ausführlichen Überlegungen zitiert Lü Zuqian aus dem *Gongyang zhuan*, Xuangong 15, GYZ 6:9 f. Die Wendung *shen yi* 什一 findet sich auch im *Mengzi* (insbesondere in *Mengzi* 3A/3); *Mengzi* zufolge stimmten die Steuersysteme der „drei Dynastien“ darin überein, dass sie der Bevölkerung den Zehnten als Steuer abnahmen.

⁸⁵³ ZSZS 8:9a. Dass dieses System für Lü Zuqian insbesondere Prinzip der gesellschaftlichen Stratifizierung ist, wird klar in Passagen, wo Lü Zuqian ausführlich die Flächenmaße aus dem *Zhouli* zitiert, beginnend mit der kleinsten Einheit und fortschreitend bis zur größten (siehe DSJ 3:16 f., vgl. *Zhouli*, „Diguan situ“, ZL 2.40/28/9). Auch in einer ähnlichen Passage in seiner Exegese des *Zhouli* porträtiert Lü diese ausdifferenzierende Funktion der „Brunnenfelder“ ausführlich (siehe „Menren jilu Zhouli shuo“, LZLSJL 4:3a f.; vgl. Pan Fu'en (1992), S. 103 f.). Diese Staffelung der Gesellschaft in Einheiten ist auch zentral in einer langen Passage in DSJ 10:70 ff., insbesondere 10:74. Bei der Ordnung der „Brunnenfelder“ handelt es sich in einer philosophischen Perspektive primär also um einen Versuch der gesellschaftlichen Integration: so stellt Lü Zuqian eine direkte Beziehung her zwischen „Brunnenfeldern“ und dem Ausleseprozess der gesellschaftlichen Elite, nämlich der Gentry und dem Militär (siehe

Bemerkenswerterweise besteht eine gewisse Vagheit Lü Zuqians darüber, ob für ihn die „Brunnenfelder“ primär ein System der Steuereinzahlung oder eins der Landverteilung gewesen sind (*de facto* mag dies weitgehend auf dasselbe hinausgelaufen sein); doch gilt zweifellos: bis in die letzten Jahren seines Lebens ist sein politisches Denken von einer idealistischen Sicht auf die „Brunnenfelder“ geprägt; nichts spricht dafür, dass er von der Möglichkeit, dass ein aktivistischer Herrscher diese wieder restaurieren könne, Abstand genommen hat.

Doch ein anderes Werk taucht diesen Idealismus in ein Zwielflicht. In seinem *Lidai zhidu xiangshuo* widmet sich Lü Zuqian den verschiedenen Landverteilungs- und Besteuerungssystemen; in einer berühmt gewordenen zieht Lü Zuqian den Schluss aus seinen zahllosen Überlegungen, wenn er schreibt:

今世學者坐而言田制，然天下無在官之田，而賣易之柄歸於民，則是舉今之世知均田之利而不得爲均田之事也。

„In der heutigen Zeit setzen sich die Gelehrten hin und erörtern das System der Bodenverteilung; doch im Reich gibt es keine Felder, die der Verfügung der Beamten unterstünden, sondern (nur?) das Volk hat die Möglichkeit, (mit Feldern) Handel zu treiben – (und weil dies so ist,) gilt für unsere Zeit, dass man zwar um den Nutzen eines Systems der gleichen Felder weiß, aber es dennoch nicht einführen kann.“⁸⁵⁴

Luzide erkennt Lü Zuqian hier die eigentliche Crux aller songzeitlichen Reformpläne: sie müssen als ihre *conditio sine qua non* voraussetzen, dass der Hof genügend Macht hat, um eine Reform durchzusetzen; doch genau diese Macht besitzt der Hof in der Songzeit nicht mehr. Wie der Präzedenzfall Wang Anshis bewiesen hatte, sicherte selbst die bedingungslose Unterstützung des Kaisers und weiter Kreise der Gentry keinesfalls das Gelingen einer reichsweiten Reform der Landverteilung. Die tiefere Ursache ist nun nicht die Abschaffung der „Lehnsordnung“ und die Einrichtung der „Präfekturen und Kreise“ (*junxian* 郡縣) unter der Qin-Dynastie, sondern der entscheidende Bruch hat für Lü Zuqian im Jahr 780 stattgefunden, als der Handel mit Grundbesitz liberalisiert wurde: Yang Yan 楊炎, den für die Reform verantwortlichen Beamten, bezeichnet er denn auch als „Frevler für alle

„Menren Zhou Gongjin suo ji“, DLLTSwaiJ 5:22a).

⁸⁵⁴ *Lidai zhidu xiangshuo*, „Tianzhi xiangshuo“, LDZDXS 9:3b.

Ewigkeiten“ (*qiangu zhi zuiren* 千古之罪人).⁸⁵⁵ Die Liberalisierung des Marktes führte in Lü Zuqians Augen direkt zur Schwächung des Hofes und damit zur Gefährdung der politischen Ordnung als ganzer.⁸⁵⁶

Und dennoch: der Bann, unter den das politische Ideal die „neokonfuzianischen“ Gelehrten gestellt hatte, war mächtiger als die Einsicht in historische Unumgänglichkeit. Obwohl die gerade zitierte Passage resignative Untertöne aufweist,⁸⁵⁷ gibt es andere Passagen, in denen der reformerische Idealismus wieder durchschimmert:

若論井田、乘馬之法，固難卒行。如限民、名田之制、府兵之制，有意於為政者皆可以漸復。何故？限民、名田使其上下受田各有數，亦可自此復井田之法。府兵之制出於農有事則征役，無事則散歸田野，如此則兵乘之法亦須簡易，然後可行。

„Was nun aber (Bestuerungssysteme wie) die Brunnenfelder oder das ‚Gesetz des Pferdebesteigens‘ betrifft, so sind sie zweifellos kaum auf der Stelle einzuführen. (Doch) ein System, bei dem der persönliche Besitz von Feldern durch das Volk beschränkt wäre, oder ein System der Milizen ist zweifellos Schritt für Schritt von einem (Kaiser oder Kanzler), der eine (aktive) Regierung anstrebt, wiedereinzuführen. Warum? In einem System, bei dem der persönliche Besitz von Feldern durch das Volk beschränkt wäre, erhält die Bevölkerung gleichmäßig (sowohl die in der Hierarchie oben, als auch die unten stehenden) ein festes Maß von Feldern; hier anfangend kann (man) auch das System der Brunnenfelder wieder einführen. Das System der Milizen entstand ursprünglich aus (dem Brauch, dass) dass die Bauern in den Krieg zogen, wenn es notwendig war, und auf ihre Felder zurückkehrten, wenn kein Anlass (zum Militärdienst) bestand. Die diesbezüglichen Bestimmungen müssen klar und einfach gehalten sein, dann sind sie

⁸⁵⁵ Siehe *Lidai zhidu xiangshuo*, „Fuyi xiangshuo“, LDZDXS 3:14a f.; in ähnlichem Sinne „Menren jilu zashuo yi“, LZLSJL 9:5b f., und eine im *Song Yuan xue’an* zitierte Äußerung (SYXA 51:1662); vgl. Twitchett (1970), S. 39.

⁸⁵⁶ Auch Zhu Xi kritisiert in seiner Schrift „Untersuchung über die Einrichtung des Systems der Feldraine“ („Kai Qianmo bian“ 開阡陌辨) sowohl *Zuyongdiao fa* als auch *Liangshuifa* (ZZWJ 72:3576 ff.; vgl. Wang Hui (2004), Bd. 1, S. 335). Interessanterweise verfasste er diese Schrift im Frühjahr 1180, also genau in dem Moment, als er mit Fragen der Landverteilung vor Ort beschäftigt war (für die Datierung cf. Su Jingnan (2001), S. 661). Wang Anshi hatte in der Wiedereinrichtung der *Zuyongdiao fa* noch den ersten Schritt zur Wiederherstellung des Brunnenfeldsystems gesehen (Xia Changpu (1989), S. 246 f.).

⁸⁵⁷ Pan Fu’en und Xu Yuqing verstehen diesen Satz als die Reaktion Lü Zuqians auf das Scheitern Zhu Xis in Nankang, der dort u.a. eine Reform der Besteuerung in Angriff genommen hatte (siehe Pan Fu’en (1992), S. 104 f.), da jedoch zwischen Zhu Xis Amtsantritt in Nankang (Beginn 1179) und Lü Zuqians Tod (Herbst 1181) nur etwas mehr als zwei Jahre liegen, scheint die Abfassung dieses Abschnittes des *Lidai zhidu xiangshuo* in diesem kurzen Zeitraum nicht notwendig – da sich diese Reflexion Lü Zuqians in den Kontext seiner anderen Überlegungen einfügt, spricht mehr dafür, sie als ein Resumée seiner langjährigen Beschäftigung mit den verschiedenen Modellen der Bodenverteilung, bzw. der Besteuerung zu verstehen.

durchführbar.“⁸⁵⁸

Lü Zuqian ist aufgrund der historischen Schwäche des songzeitlichen Staates gezwungen, auf einem schmalen Grat zwischen der Einsicht in die historische Unmöglichkeit und dem eigenen Utopismus zu wandeln. Obwohl der Versuch einer grundlegenden Reform der Reichspolitik unter Einführung der „Brunnenfelder“ in der Vergangenheit zweimal – bei Wang Mang 王莽 (45 v.Chr. – 23 n.Chr.) und bei Wang Anshi – gescheitert ist, hält er trotzdem an dem Ideal einer aktivistischen Regierung zum Wohl des Volkes fest.⁸⁵⁹ Doch der Preis, den er für diesen Idealismus zahlt, ist hoch. Das Dilemma zwischen der Einsicht in die historischen Grenzen und der inneren Notwendigkeit des Ideals erhält im *Lidai zhidu xiangshuo* in einer bemerkenswerten Passage den folgenden paradoxen Ausdruck:

天下之事，不知而不行者，其害淺；知之而不得行者，其害深。夫天下大利或藏於隱微之中，智者不能謀，勇者不能斷，出於天下思慮之所不及此。雖有堯、舜之君，禹、稷之臣，猶必有所待於其後。何者？不知而不可強行也。

„Unter allen Angelegenheiten dieser Welt ist (der Fall, dass) man etwas nicht weiß

⁸⁵⁸ *Lidai zhidu xiangshuo*, „Fuyi xiangshuo“, LDZDXS 3:15a. Bei *chengma zhi fa* handelt es sich um ein Besteuerungssystem innerhalb des Militärs, das angeblich zur Zeit der „drei Dynastien“ durchgeführt worden sei (siehe *Hanshu*, HS 23:1081); abgesehen von diesem kurzen Eintrag im *Hanshu* ist über die genaue Natur dieses Systems jedoch wenig bekannt. Offensichtlich unterscheidet Lü Zuqian nicht genau zwischen dem System der „Brunnenfelder“ und dem der „gleichen Felder“ (*juntian*). Pan Fu'en hebt besonders Lü Zuqians Insistieren auf der Wiederherstellung der *juntian* hervor (siehe Pan Fu'en (1992), S. 100 ff., insbesondere S. 103). Bei den *fubing* handelt es sich um ein System lokaler Milizen, das zuerst von der Westlichen Wei-Dynastie und dann insbesondere von der Tang-Dynastie praktiziert worden war; in Einheiten von etwa 1000 Mann standen diese „Milizen“ unter direktem Befehl der Zentralregierung; im neunten Jahrhundert trugen solche lokalen Kräfte jedoch erheblich zum Zerfall der Zentralmacht bei (siehe Twitchett (1979), S. 175 ff., 207 ff.). Zu Beginn der Song-Dynastie hatte der Hof zwar alles daran gesetzt, diese lokalen „Milizen“ zu schwächen, doch spielten lokale bewaffnete Kräfte (sogenannte „Lokalarmeen“ *difangjun* 地方軍) nicht nur in den Umbruchsjahren zwischen Nördlicher und Südlicher Song-Dynastie (in der Selbstverteidigung gegen die Dschurdschen), sondern im ganzen 12. und 13. Jahrhundert eine besondere Rolle; der Hof bediente sich einerseits dieser Kräfte, ihm konnte jedoch nicht daran gelegen sein, dass diese allzu sehr erstarkten und die Zentralmacht untergruben (siehe die ausführliche Analyse in Huang Kuanhong (2002), insbesondere S. 145-202). Vor diesem Hintergrund dürfte Lü Zuqian erneut die Wichtigkeit lokaler „Milizen“ eingesehen haben (vgl. auch die Analyse in Kapitel VI bezüglich Lü Zuqians Verhältnis zum Militär).

⁸⁵⁹ Interessanterweise diskutiert Lü Zuqian Wang Mangs Wirken im *Lidai zhidu xiangshuo* mit großer Sachlichkeit (siehe z.B. „Tianzhi, zhidu“, LDZDXS 9:2b). Zu Wang Mangs Versuchen, das „Brunnenfeldsystem“ zu restaurieren siehe ZJTJ 37:1175 f. und 38:1227, vgl. auch Cho-yun Hsu (1980), S. 22 f.; zur Person Wang Mangs vgl. Rudi Thomsen (1988).

und (deshalb) nicht in die Tat umgesetzt, von geringem Schaden; (doch der Fall, dass) man etwas weiß, es aber nicht in die Tat umsetzen kann, ist von größtem Schaden. Nun verbirgt sich manchmal der große Profit dieser Welt in einer Region des Arkanen, (mit dem Ergebnis, dass) der Kenntnisreiche seine Pläne nicht auf (diesen Profit) ausrichten und der Mutige (ihn) nicht zum Gegenstand seines Urteilens machen kann – (dieser Profit) entstammt (mit anderen Worten) (einer Region, die) alles Rasonieren dieser Welt nicht erreichen kann. Selbst wenn es sich (also) um Herrscher wie Yao oder Shun oder Minister wie Yu oder Ji handeln sollte, müssten sie doch auch (ihre auf diesen Profit ausgerichteten Pläne) auf eine spätere Zeit verschieben. Was ist der Grund für diesen Umstand? Dass man etwas nicht gewaltsam umsetzen kann, von dem man keine Kenntnis hat.“⁸⁶⁰

Dies ist eine Ausnahme, sozusagen ein Sonderfall der zweifellos auch erkenntnistheoretische Implikationen besitzenden Beziehung zwischen „kennen“ (*zhi* 知) und „handeln“ (*xing* 行). Denn grundsätzlich könne „der Kenntnisreiche“ und „der Mutige“ in der politischen Sphäre erfolgreich und problemlos handeln und seine Kenntnisse in die Tat umzusetzen. Daraufhin konkretisiert Lü Zuqian seine Überlegungen mit einer Aufzählung der verschiedenen Modelle der Bodenreform in der Geschichte. Er konstatiert, dass die Realisierung dieser Modelle immer von dem Herrscher abgehängt habe; das einzige Dilemma, führt er fort, bestehe darin, dass der Herrscher nicht um das richtige Modell wisse, denn wenn er es wisse, würde er es auch realisieren. Nach diesem Beweis seines grenzenlosen politischen Optimismus diagnostiziert er in der bereits zitierten Passage, dass der songzeitliche Hof nicht mehr die Macht zu einer Neuverteilung des Bodens habe. Daraufhin folgert er:

今之患非上不知也，惟其知之而不得行，拱手而視民之病，則雖欲考古而驗今，將何益於當世。

„So besteht das Unheil der Gegenwart nicht darin, dass der Kaiser keine Kenntnisse (über die verschiedenen Modelle der Bodenreform) besitzt, sondern dass er um sie weiß, sie aber trotzdem nicht in die Tat umzusetzen vermag. (Wenn der Kaiser so gezwungen ist), mit verschränkten Armen die Leiden des Volkes mitanzusehen, dann hat auch sein Wille, das Altertum zu erforschen und die Gegenwart zu untersuchen, keinerlei Nutzen für das heutige Zeitalter.“⁸⁶¹

⁸⁶⁰ *Lidai zhidu xiangshuo*, „Tianzhi, xiangshuo“, LDZD XS 9:3b.

⁸⁶¹ *Lidai zhidu xiangshuo*, „Tianzhi, xiangshuo“, LDZD XS 9:4a.

Klarer könnte die grundsätzliche Gestaltungsschwäche imperialer Macht nicht beschrieben werden.

Es ist vielleicht kein Zufall, dass die besondere Argumentationstechnik Lü Zuqians aus dem *Donglai boyi* – die „dialektisch-psychologisierende Satzform“ – an dieser Stelle wieder aufgenommen wird: viel spricht dafür, dass hier eine tiefe Störung im Verhältnis von Denken zu Wirklichkeit (Wollen und Realisieren) zu Tage tritt.⁸⁶² Die *Daoxue*-Gemeinschaft ist geprägt von der Überzeugung, dass der „rechte Weg“ die Welt durchdringt und überall anwesend ist; dieser Idealismus mag an Sokrates erinnern: wenn ein Mensch das Gute kennt, wird er von selbst danach trachten, es auch in die Tat umzusetzen.⁸⁶³ Dieser Idealismus bedingt in der *Daoxue*-Gemeinschaft von Anfang an die Forderung nach einer grundlegenden Transformation der Welt in Übereinstimmung mit diesem „rechten Weg“; sobald dieses philosophische Engagement jedoch in die politische Sphäre übertragen wird, setzt es ihrer Kontingenz aus. So ist Lü Zuqian natürlich nicht verborgen geblieben, dass seit dem Untergang der Zhou-Dynastie eine gerechte und für die Bevölkerung vorteilhafte Bodenordnung, wie sie die „Brunnenfelder“ sind, nie wieder von einem Kaiser eingeführt worden ist; offensichtlich wirft diese aus der historischen Analyse gewonnene Einsicht größte gedankliche Schwierigkeiten auf – die einzige Antwort, die Lü Zuqian zu geben vermag, ist paradox: es gibt für ihn Pläne, die unzweideutig „Profit“ (*li* 利) für die breite Bevölkerung abwerfen würden, die aber dennoch nicht realisiert werden können (selbst Herrschergestalten wie Yao oder Shun könnten sie nicht realisieren), denn das Wissen um diese Pläne entzieht sich dem menschlichen Zugriff. An dieser Stelle benennt Lü Zuqian nichts anderes als den Nullpunkt der politischen Reflexion der *Daoxue*-Gemeinschaft: wenn selbst die imperiale Macht zu schwach ist, um die grundlegende Transformation des Reiches durchzuführen, dann kollabiert das Ideal selbst. Es kann sich nur zurückziehen in eine „Region des Arkanen“ (*yinwei zhi zhong* 隱微之中).

⁸⁶² Man erinnere sich an Lü Zuqians Analyse der Remonstranz, in der sich dieselbe Verstörung über die Unmöglichkeit einer Wende („Gründe für einen Umschwung (des kaiserlichen Willens)“ *zhuanyi daoli* 轉移道理) zeigte (siehe ZSZS 16:2a ff., vgl. die Analyse in Kapitel III).

⁸⁶³ Aller Wahrscheinlichkeit ist Lü Zuqian hier einem Idealismus verpflichtet, wie er auch – fast wortwörtlich – aus einer Äußerung der Cheng-Brüder spricht (siehe *Henan Chengshi cuiyan*, juan 1, ECJ 1191; vgl. aber auch Hu Hongts verwandte Position im *Zhiyan*, siehe *Zhiyan*, „Xiushen“, HHJ 5).

Die einzige verbleibende Handlungsmöglichkeit (die Lü Zuqian hier nicht ausspricht) wäre es, sich von der imperialen Macht abzuwenden und die Transformation des Reiches auf der lokalen Ebene zu beginnen. Wahrscheinlich hat sein früher Tod verhindert, dass er seinem politischen Idealismus in den Achtziger Jahren ernüchtert worden ist – wie es Zhu Xi ergehen würde.⁸⁶⁴

5.8 Zusammenfassung

Diese Beschreibung hat uns einen großen Schritt weitergebracht bei der Rekonstruktion von Lü Zuqians Reformbewußtsein; diese neue Sicht ergänzt unser bisheriges Bild von Lü Zuqians institutionellem Denken. Im folgenden sollen die verschiedenen Einsichten dieses Kapitels noch einmal zusammengefaßt werden.

Angesichts der jahrelangen Beschäftigung mit den verschiedenen Modellen einer gerechten Landverteilung verbietet es sich, Lü Zuqians Forderung nach einer Restauration der „Brunnenfelder“ als einen rein

⁸⁶⁴ Zhu Xis Verständnis der „Brunnenfelder“ ist hochkomplex; aller Wahrscheinlichkeit nach hat er sich von einer frühen, sehr idealistischen Position immer mehr entfernt und am Ende seines Lebens den Gedanken ihrer Restauration ganz verworfen zu haben. Qian Mu, Xiao Gongquan und Conrad Schirokauer haben betont, dass Zhu Xi nie an die Möglichkeit ihrer Restauration geglaubt habe (Qian Mu (1971), Bd. 1, S. 198, Xiao Gongquan (1993), S. 504, Schirokauer (1993), S. 213). Doch da sich ihre Analyse insbesondere auf die *Zhuzi yulei* stützt, dürfte diese nur den späten Zhu Xi beschreiben (die pessimistische Position wird z.B. sichtbar in Endfassung seines Kommentars zum *Mengzi*, siehe *Sishu zhangju jizhu*, SSZJJZ 257, insbesondere die Passage nach „Yu an“ 愚案). Hoyt C. Tillman zufolge hat sich Zhu Xi von einer Position, in der er von der grundsätzlichen Möglichkeit einer Restauration überzeugt war, immer mehr entfernt und sie schließlich aufgegeben (Tillman (1994), S. 51 ff.). Die idealistische Position findet sich z.B. in Zhu Xis Text „Jingtian leishuo“, den er in seiner Zeit in Zhejiang (Herbst 1181 bis 1183) verfasst hat (ZZWJ 68:3443-3446; vgl. Tillman (1994), S. 50, Zhang Liwen (2002), S. 96 f.). Chen Liang lehnte die Wiederherstellung der „Brunnenfelder“, eindeutig ab (Tillman (1994), S. 53 f.). Dennoch, Zhu Xis Praxis belegte auch noch in späten Jahren seinen Glauben an eine Neuordnung der Bodenordnung: so sollte er im Jahr 1190 in Zhangzhou 漳州 den Versuch der „Neuvermessung der Feldgrenzen“ (*jingjie* 經界) unternehmen und schnell in Konflikt mit lokalen Großgrundbesitzern geraten (Su Jingnan (2003), S. 844-869, vgl. ZZYL 106:2651 ff.). Die Idee einer „Neuvermessung der Feldgrenzen“ (*jingjie*) stammt aus dem *Mengzi*, wo sie als erster Schritt für die Einrichtung einer „Regierung der Mitmenschlichkeit“ (*renzheng*) dargestellt wird (siehe *Mengzi* 3A/3, vgl. Yang Bojun (1960), S. 118; vgl. Zhang Zais berühmtes Zitat, siehe *Jinsi lu* IX:23; siehe auch Zhu Xis Text „Jingjie shenzhusi zhuang“, ZZWJ 21:758-765, vgl. Su Jingnan (2003), S. 848). Bei Lü Zuqian taucht dieses Konzept – so weit ich sehe – nur einmal in einem peripheren Zusammenhang, in einem Nekrolog, auf (siehe „Jinhua Wang Jun Jiangshi muzhiming“, DLLTSwenJ 11:6b).

metaphorischen Diskurs zu verstehen.⁸⁶⁵ Denn obwohl er seit spätestens 1171 davon ausgegangen ist, dass eine Reform nicht in der näheren Zukunft durchzuführen sei, hat er sich jahrelang mit institutionellen Studien beschäftigt, die den praktischen Aspekten dieses Systems gewidmet gewesen sind und die immer im Horizont einer realistischen Bewertung des politisch Möglichen stehen.

Das Verständnis der politischen Sphäre, des politischen Handelns und der Natur der *Daoxue*-Gemeinschaft ist bei Lü Zuqian wesentlich von der Idee einer Transformation des Bestehenden geprägt: sein Freund habe den „Geist einer Neugestaltung der Welt“ (*jing zhi xin* 經世之心) noch nicht vergessen, schreibt Zhu Xi einmal.⁸⁶⁶ Der Hof dürfe nicht bloß „in Übereinstimmung mit den Zeitumständen den Status quo wahren“ (*sui shi wei chi* 隨時維持), sondern müsse eine politische Vision zu verwirklichen suchen, die als letztes Ziel die Restauration der Songdynastie hat – analog etwa zu der Restauration der Han-Dynastie nach dem Bruch unter Wang Mang. Entscheidend dafür ist eine grundlegende institutionelle Reform, nur sie kann die notorische Schwäche des Hofes in den Sechziger und Siebziger Jahren beenden.

Lü Zuqian ist als Hofbeamter stärker in den politischen Kontext des Hofes eingebunden als etwa Zhu Xi oder Chen Liang, die von außen kommend scheinbar radikalere Forderungen vorbringen können. Doch genau besehen sind Lü Zuqians Reformforderungen ebenso radikal: in seiner Throneingabe von 1177 fordert er nichts anderes als die Rückkehr zum institutionellen Rahmen der Nördlichen Songdynastie, ein Schritt, der zweifellos grundsätzlicherer Natur gewesen wäre als einzelne Korrekturen wie die Stärkung der Stellung des Dauphins oder die Beseitigung einzelner Beamter aus dem Umfeld Xiaozongs. Doch erschöpft sich sein politisches Ideal keineswegs darin: mit der Restauration der „Brunnenfelder“ und des „Lehnswesens“ wäre die songzeitliche Ordnung grundlegend erneuert worden.⁸⁶⁷

⁸⁶⁵ Schirokauer und Hymes sehen im songzeitlichen Diskurs über die „Brunnenfelder“ und andere antike Institutionen nur das Beispiel eines indirekten, metaphorischen Diskurses, der nach der Logik der historischen Analogie funktioniert (Schirokauer/Hymes (1993), S. 40 f.).

⁸⁶⁶ Siehe „Yu Lü Bogong shu yi“, ZZWJ 25:950.

⁸⁶⁷ Eine interessante Frage ist, ob Lü Zuqian die Möglichkeit gesehen hat, die „Brunnenfelder“ getrennt von dem „Lehnswesen“ zu restaurieren. Bei Zhang Zai sind beide untrennbar miteinander verbunden (siehe *Jinsi lu* IX:27; für die Originalpassage siehe Zhang Zai, *Jingxue liku*, „Zhouli“, ZZJ 251; vgl. auch Ommerborn (1996), S. 79). Wang Hui hat kürzlich behauptet, dass Zhu Xi das „Lehnswesen“ keineswegs als *conditio sine qua non* für die Etablierung des Brunnenfeldsystems angesehen habe – womit Zhu Xis

In der amerikanischen Sinologie ist immer wieder das Argument vorgebracht worden, dass die Reformforderungen in der *Daoxue*-Gemeinschaft – bei Zhu Xi, aber auch bei Ye Shi oder Chen Liang – insbesondere eins zum Ziel gehabt hätten: die Schrumpfung des Staates zugunsten einer stärkeren Eigenständigkeit der Peripherie, d.h. der lokalen Gentry; dies habe sich insbesondere in den Forderungen nach einer Reduktion der Besteuerung und damit des Finanzhaushaltes des Kaisers gezeigt.⁸⁶⁸ Doch Lü Zuqian scheint nicht in dieses Muster zu passen: bei ihm findet sich nur am Rande die Forderung nach Steuersenkung,⁸⁶⁹ und es ist nicht zu erkennen, dass er eine Reduktion der Staatsfinanzen gefordert hätte; er hat zwar die „gemeinschaftlichen Getreidespeicher“ Zhu Xis unterstützt, die ja insbesondere zum Ziel hatten die Autarkie der lokalen Gemeinschaft zu stärken,⁸⁷⁰ doch unterstreichen seine Einsichten in das System der Bodenverteilung immer wieder die Notwendigkeit eines handlungsstarken Staates. In vieler Hinsicht reaffirmiert sein Denken in den Siebziger Jahren den zentralen Staat.⁸⁷¹ Doch diese Einsicht darf nicht zu dem Schluß verleiten, sein Reformengagement wäre weniger radikal gewesen als das Zhu Xis – ist doch gerade die staatliche Reform in der Songdynastie die wohl weitaus radikalste Form einer politischen Reform, die China je erlebt hat.⁸⁷²

Denken recht genau die historische Wirklichkeit in der Ming- und Qing-Dynastie vorweggenommen habe, als in einem hochgradig zentralisierten, autoritären Einheitsreich auf lokaler Ebene ein auf das Prinzip der Primogenitur fokussiertes Clanswesen (*zongzi fa* 宗子法) gewisse Züge der sozialen Ordnung der „Brunnenfelder“ verkörperte (Wang Hui (2004), S. 224). Lü Zuqian hat sich zu dieser Frage nicht geäußert, doch spricht sehr viel dafür, dass er bis zuletzt von der Möglichkeit der Restauration beider Elemente in einer organischen Einheit überzeugt gewesen ist.

⁸⁶⁸ Diese „Schrumpfung“ des Staates habe u.a. eine Reduzierung der Armee, die Reduzierung der kaiserlichen Finanzen und der Besteuerung eingeschlossen (siehe Niu Pu (1998), Zhang Yide (1994), Peter Bol (2002), Zhou Mengjiang (1992), Tillman (1979), S. 414 f.).

⁸⁶⁹ So spricht sich Lü Zuqian – anders als etwa Chen Fuliang – kaum jemals explizit für Steuernachlässe aus. Nur im Winter 1169/70 setzt er einmal für Zhang Shi eine Throneingabe auf, in der er die verheerenden Folgen anklagt, die die Steuerpolitik des Hofes für die Bevölkerung in Yanzhou hat (siehe „Wei Zhang Yanzhou zuo qimian dingqian zouzhuang“ (DLLTSwenJ 3:1a-4a; vgl. Pan Fu'en (1992), S. 49). In seinen eigenen Throneingaben fehlt dieser Hinweis jedoch. Zhang Shi widersetzt sich öfters direkt Xiaozongs aktiver Steuerpolitik (siehe Liu (1986), S. 70).

⁸⁷⁰ Siehe Richard von Glahn (1993), S. 222.

⁸⁷¹ Vgl. die Diskussion in Kapitel IV, Abschnitt 4.8.

⁸⁷² Es soll daran erinnert sein, dass es insbesondere Lü Zuqian gewesen ist, der Zhu Xi zu seiner Beamtenkarriere in Nankang gedrängt hat. Es spricht viel dafür, dass Lü Zuqian ähnliche lokale Reformmaßnahmen wie Zhu Xi eingeleitet hätte, hätte er je als Lokalbeamter wirken können. In der Mitte der Siebziger Jahre scheint zwischen beiden Männern ein vager Konsens über die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Neuordnung der Ländereien und einer Restauration der „Brunnenfelder“ und der „Lehnsord-

Im Jahr 1188, als Yu Yingshi zufolge Kaiser Xiaozong einige Monate lang ein Reformprojekt durchgeführt hat, hätte Lü Zuqian gewinnbringend für die *Daoxue*-Gemeinschaft wirken und für eine bessere Kommunikation zwischen der Gentry und dem Kaiser sorgen können.⁸⁷³ Ob er jemals die Gelegenheit gehabt hätte, als Kanzler seine Vorstellungen in die Tat umzusetzen, kann aus heutiger Sicht nicht mehr beantwortet werden.

nung“ bestanden zu haben (wie er sich im *Jinsi lu* niedergeschlagen hat, *Jinsi lu* IX:23; vgl. auch *ibid.*, IX:27).

⁸⁷³ Yu Yingshi hat zum ersten Mal die Existenz eines gescheiterten Reformversuches durch Kaiser Xiaozong behauptet; zwischen 1187 und 1189 habe Xiaozong verschiedene Maßnahmen unternommen, die wesentliche Forderungen der *Daoxue*-Gemeinschaft in die Tagespolitik übersetzten (Yu Yingshi (2003), Bd. 2, S. 384 ff.). Zhu Xi habe in seinem „Siegelmemorandum aus dem Jahr *wu shen* (1188)“ („*Wushen fengshi*“) zudem intuitiv die Reformagenda des Kaisers benannt (Yu Yingshi (2003), Bd. 2, S. 186 ff.).

Sechstes Kapitel: Die mythische Vorzeit

„Den ‚Himmel‘ nennen wir Vater, die ‚Erde‘ Mutter; wir selber in all unserer Kleinheit befinden uns, gänzlich von ihnen durchdrungen, mitten zwischen ihnen.“ (Zhang Zai, „Westinschrift“)⁸⁷⁴

„Das mir eigene Wesen ist ursprünglich das Wesen, das auch Himmel und Erde eignet; die Bestandteile meines Körpers sind ursprünglich die Bestandteile, die auch Himmel und Erde zueigen sind. Wenn man nicht weiß, sich selbst (auf diese Weise) wertzuschätzen, dann blickt man neidisch auf die Ränge und Gehälter (Anderer) und hat nicht begriffen, dass es in der faktischen Einheit (aller Wesen) ganz natürlich auch einen Weg gibt, (das jeweils eigene Ich) zu vergrößern.“⁸⁷⁵

6.1 Einleitung

Im vorangegangenen Kapitel haben wir das Reformengagement Lü Zuqians beleuchtet. Die komplizierte Funktion, die die Idee einer tiefgreifenden Transformation der politischen Welt gespielt hat, ist bereits von verschiedenen Seiten untersucht worden. In der Analyse der Gedankenfigur der „Brunnenfelder“ ist schließlich das Ziel selbst sichtbar geworden: die Rückkehr in einen vorhistorischen Idealzustand. Diesem Zielzustand müssen wir uns jetzt noch einmal ausführlicher widmen.

Die mythische Vorzeit, nämlich die drei Dynastien Xia 夏, Shang 商 (ca. 1570-1045 v. Chr.) und Zhou 周 (1045-481 v. Chr.), bzw. eine noch frühere Urzeit, ist traditionell verstanden worden als ein „goldenes Zeitalter“ chinesischer Kultur und ist deshalb in allen vormodernen Dynastien als Richtschnur, Standard oder Kanon präsent.⁸⁷⁶ Diese Zeit

⁸⁷⁴ Siehe *Jinsi lu* II:89; für die Übersetzung siehe Olaf Graf (1953), Bd. 2, S. 205.

⁸⁷⁵ „Menren jilu Yishuo“, LZLSJL 2:2b. Eine genauere Analyse dieses Zitats findet sich weiter unten.

⁸⁷⁶ Es gibt zahllose Umschreibungen dieses Idealzustandes: die Zeit der „zwei Kaiser und drei Könige“ (*er di san wang* 二帝三王), womit gewöhnlich die beiden mythischen

war insofern nie *vergangen*, sondern blieb präsent als der „Erfahrungshorizont“ (Reinhart Koselleck) Chinas.⁸⁷⁷ Insbesondere in der konfuzianischen Tradition hatte dieses Zeitalter größte Relevanz für die jeweilige Gegenwart: in Texten wie dem *Lunyu*, dem *Mengzi*, dem *Xunzi* werden die Taten von mythischen Herrschern wie Yu 禹, Yao 堯, Shun 舜 und anderen beschrieben und dabei immer wieder glorifiziert.⁸⁷⁸ In einer berühmten Passage verwirft Mengzi die Beschreibung, die das *Buch der Urkunden* von der Eroberung des Reiches Shang 商 durch König Wu 武王 (reg. 1049/45-1042 v. Chr.) im Jahr 1045 v. Chr. gibt; sie sei zu blutig und könne deshalb nicht der historischen Wirklichkeit entsprechen.⁸⁷⁹ Die überlieferten Dokumente jener Zeit wurden unter dem Einfluss einer solchen idealistischen Sicht deshalb nicht selten verfälscht.⁸⁸⁰ Der Ruf nach einer Rückkehr in diese Vorzeit – oft einfach als „drei Dynastien“ (*san dai* 三代) zusammengefaßt – ist seit frühester Zeit Teil des philosophisch-spekulativen Diskurses und bestimmt auch den Diskurs in der Han- 漢, Tang- 唐 und Song-Dynastie.⁸⁸¹ Im Rückblick war der Übergang von der Zhou-Dynastie zur *Chunqiu*-Ära eine entscheidende Schwelle, die den gesamten weiteren Traditionsstrom Chinas entscheidend prägen sollte.⁸⁸²

Herrscher Yao und Shun, sowie Yu 禹 der Xia-Dynastie, Tang 湯 der Shang-Dynastie und König Wen 文 (manchmal auch König Wu 武) der Zhou-Dynastie gemeint sind (z.B. in *Mengzi* 6B/7, vgl. Yang Bojun (1960), S. 287; vgl. *Hanyu dacidian suoyinben*, S. 76). Während die Shang- und Zhou-Dynastie historisch relativ genau datierbar sind, ist die Realität der Xia-Dynastie umstritten (siehe Michael Loewe/Edward Shaughnessy (1999), S. 71 ff.

⁸⁷⁷ Siehe R. Koselleck (1979), S. 349 f.

⁸⁷⁸ Für das *Lunyu* siehe z.B. 2/23, 3/9, 3/14 und auch 8/18-21. Für den Text des *Mengzi* siehe z.B. 3A/1, 3A/4, 5A/5, 6B/2, 7A/30, passim; für den Text des *Xunzi* siehe etwa IX:158 f., IX:172, vgl. auch Masayuki Sato (2000), S. 270 f., 427. Natürlich findet sich dieses Bewusstsein auch bei außerhalb der engeren konfuzianischen Tradition, etwa in Texten wie dem *Zhuangzi*, *Liezi* 列子, u.a.

⁸⁷⁹ Siehe *Mengzi* 7B/3, vgl. Yang Bojun (1960), S. 325; vgl. auch die Analyse von Hoyt C. Tillman in Tillman (2004), S. 91 f.

⁸⁸⁰ Erst die neuere Forschung von z.B. Yang Kuan 楊寬 oder Edward Shaughnessy hat ein genaueres Bild der Zhou-zeitlichen Gesellschaft zeichnen können (für eine Zusammenfassung des neusten Forschungsstandes siehe Michael Loewe (1999)).

⁸⁸¹ Die vorhandene Textüberlieferung erlaubte es einerseits kaum, ein historisches Bild der Gründer der westlichen Zhou-Dynastie, geschweige denn noch früherer Dynastien zu zeichnen; die Konfuzianer waren nun andererseits auch meist weniger an einer historischen Rekonstruktion interessiert, als an einer normativen Narrative über die Vorzüge jener Vorzeit. Dies hat die Überlieferungsgeschichte, also unser Wissen von jener Zeit, entscheidend beeinflusst – so ging z.B. unter dem Einfluss von Mengzis Darstellung das Kapitel „Vollendung des Feldzuges“ („Wucheng“ 武成) des *Shangshu* früh verloren.

⁸⁸² Insofern wäre dieser Übergang legitimerweise als einen jener kulturellen Durchbrüche zu interpretieren, die auch in anderen Hochkulturen stattgefunden haben,

Auch in der Nördlichen Songdynastie spielt dieses Bewußtsein einer anzustrebenden *retour au passé* eine entscheidende Rolle. Bei Autoren wie Sun Fu, Hu Yuan, Shi Jie, Ouyang Xiu oder Li Gou 李覲 (1009-59) findet sich das Bewußtsein, dass die songzeitliche Kultur und Gesellschaft eine neue, bislang einmalige Stufe der chinesischen Zivilisation darstelle, die die Möglichkeit zu einer vollständigen Restauration der Idealordnung der „drei Dynastien besitze.⁸⁸³ Etwa zur Zeit der Herrschaft von Kaiser Renzong 仁宗 (reg. 1023-1063) formierte sich in der Gentry ein breiter Konsens über die Dringlichkeit einer solchen Neugestaltung der gesamten Lebenswelt, eine Mentalität, die Tze-ki Hon als „Human Activism“ bezeichnet hat.⁸⁸⁴ Folgerichtig begründete Wang Anshi sein Reformprojekt unter Bezug auf die Ordnung dieser „drei Dynastien“, die es wiederherzustellen gelte.⁸⁸⁵ In seiner berühmten „Zehntausend-Worte-Throneingabe“ von 1058 behauptet er, für die von ihm angestrebte Reform müsse man nichts anderes tun als „die Intentionen (der mythischen Kaiser) nachahmen“ (*dang fa qi yi eryi* 當法其意而已).⁸⁸⁶ Seine Lehren, die er aus der Exegese der Texte *Riten der Zhou* (*Zhouli* 周禮), des *Buches der Urkunden* (*Shangshu* 尚書) und des *Buches der Lieder* (*Shijing* 詩經) bezieht und die er 1071 als offiziellen Inhalt der Prüfungen etabliert, fußen auf der Ordnung der Vorzeit und suchen sie mit der Gegenwart unmittelbar zu verbinden. Insbesondere speist sich der politische Idealismus dabei aus dem Text des *Mengzi*, der bei Wang Anshi

eine Epoche der „Transformation von ritueller zu textueller Kohärenz, die auf höchst natürliche Weise mit der sich ausbreitenden Schriftkultur ganz verschiedene, untereinander nur in lockerem Kontakt stehende Kulturen ungefähr zur gleichen Zeit, nämlich im 1. Jahrtausend v. Chr. erreicht hat.“ (Assmann (1997), S. 291). Der Rückgriff in späteren Jahrhunderten auf die „drei Dynastien“ wäre zu verstehen als Beleg der von dieser Transformationen ausgehenden normativen und zutiefst formativen Impulse.

⁸⁸³ So sah z.B. Ouyang Xiu in seinem „Essay über das Ursprüngliche“ („Benlun“ 本論) die Restauration der Riten und des kulturellen Bewusstseins der „drei Dynastien“ als den einzigen Weg, China von dem buddhistischen Einfluss zu befreien, an (OYXQJ 17:288-293, SWJ 94:11a-14b; vgl. Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 264).

⁸⁸⁴ Yu Yingshi zeigt die verschiedenen Facetten dieser geistesgeschichtlichen Strömung in seinem Buch über Zhu Xi auf (Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 253-270); vgl. auch Qian Mu (1937), S. 4 f., Tze-ki Hon (2005), S. 58.

⁸⁸⁵ Dabei wurde die Klassikerexegese als der Königsweg zu dieser Neuordnung der Lebenswelt verstanden – am deutlichsten wird diese Verbindung sicherlich in der Formel, die Wang Anshi 1069 vor Kaiser Shenzong benutzte: „Künste (in der Exegese) der Klassiker“ (*jingshu* 經術) dienen dem Zweck des „In-Ordnung-Bringens der praktischen Angelegenheiten der Herrschaftsausübung“ (*jing shiwu* 經世務) (SS 327:10544; vgl. die Darstellung in Achim Mittag (1993), S. 1-7).

⁸⁸⁶ Siehe „Yanshi shu“, WLCQJ 39:218. Zu dieser Passage Wang Anshis vgl. auch Wang Hui (2004), Bd. 1, S. 241, Deng Guangming (1976), S. 41 f., Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 268, Peter Bol (1992), S. 216.

bekanntlich eine bis dato einmalige Aufwertung erfahren sollte. Auch bei den Cheng-Brüdern erfuhr die Vorzeit eine neuartige, philosophische Aufwertung: sie war die einzige Periode, in der der „rechte Weg“ (*dao*), bzw. die „himmlische Ordnung“ (*tianli* 天理) uneingeschränkt geherrscht hat; insbesondere bei Cheng Hao wurden die „drei Dynastien“ in einem absoluten Spannungsverhältnis zu den Dynastien von Han und Tang gesehen.⁸⁸⁷ Der Gegensatz einer mythischen, vorgeschichtlichen und einer historischen Zeit erhält hier ihren eigentümlichen philosophischen Aplomb. Mit der Diskussion über das Ideal der Vorzeit waren zugleich immer auch direkte Implikationen für die Bewertung der Song-Dynastie selbst verknüpft: hier wurde ihr politisch-kulturelles Selbstverständnis ausgelotet.

In den Auseinandersetzungen um das Erbe Wang Anshis, in den beiden Jahrzehnten der Herrschaft Kaiser Huizongs und im Zusammenbruch des songzeitlichen Staatswesens in den Jahren 1127/1129 wurde dieses Bewußtsein der idealen Vorzeit auf eine harte Prüfung gestellt. Am Hof Gaozongs wurde das konservative Denken eines Sima Guang, der in seinem „historischen Bewußtsein“ Wang Anshis Bemühen um eine Idealisierung der Vorzeit höchst kritisch gegenübergestanden hatte, wichtig; dennoch blieben die Lehren Wang Anshis in der Beamtenschaft verbreitet.⁸⁸⁸ In den Sechziger und Siebziger Jahren wurde das Ideal der „drei Dynastien“ in der Gentry höchst unterschiedlich gesehen. Einerseits wurde Wang Anshi dafür kritisiert, dass er versucht hatte, direkt die mythischen Kaiser Yao und Shun zu imitieren,⁸⁸⁹ andererseits blieb Mengzis Idealismus, dass jeder Einzelne zu Yao und Shun werden könne und dass die Rückkehr in ein mythisches Zeitalter möglich sei, äußerst wirkmächtig.⁸⁹⁰

Vor diesem Hintergrund muß es auf den nächsten Seiten darum gehen, Lü Zuqians Bewußtsein der mythischen Vorzeit, wie es schon in

⁸⁸⁷ Siehe insbesondere den berühmten Ausspruch, der später ins *Jinsi lu* aufgenommen werden sollte (siehe *Jinsi lu* VIII:16; vgl. auch Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 257). Dieses Bewusstsein zeigt sich darüberhinaus auch besonders in den Passagen *Jinsi lu* II:47, III:61, VIII:3, IX:4, IX:19 und IX:23. Schon Zhu Xi hat eine direkte Verbindung zwischen dem frühen nordsongzeitlichen Bewusstsein dieses „Restorationismus“ und dem gleichartigen Bewusstsein bei den Cheng-Brüdern gezogen (siehe ZZYL 129:3085).

⁸⁸⁸ Am Hof Gaozongs war zwar in vieler Hinsicht Sima Guang und das *Chunqiu* wieder von Bedeutung, doch blieb Wang Anshi weiterhin eine entscheidende Figur und seine Lehren einflussreich (siehe Achim Mittag (1993), S. 18 ff.; Bol (1989), S. 162 f).

⁸⁸⁹ In diesem Sinne kritisiert ihn Lu Jiuyuan, wenngleich er dem Ideal des Reformers ansonsten größte Bewunderung entgegenbringt (‘‘Jing Gong citangji,’’ XSQJ 19:4a-6a).

⁸⁹⁰ Siehe *Mengzi* 6B/2, vgl. Yang Bojun (1960), S. 276. Vgl. Chen Lai (2003), S. 56 ff.

unserer Diskussion der „Brunnenfelder“ aufgeschimmert ist, genauer zu konturieren. Inwieweit hat dieses Ideal seinen politischen und philosophischen Diskurs präformiert? In welchem Verhältnis sah er diese „vorhistorische“ Epoche zu den Dynastien von Han und Tang? Und inwiefern verbindet ihn dies mit den anderen Gelehrten um Zhu Xi? Allen historischen Mythen eignet eine Dialektik, die vielleicht am besten mit einem Hinweis auf die Dialektik der platonischen Mythen erläutert werden kann: einerseits treten diese als ironisches Zitat ohne Anspruch auf Wahrheit auf, andererseits können sie aber auch, wie der Mythos von der Herrschaft Kronos' im „Dialog über den Staatsmann“ zeigt, die realistische Vision einer in absehbarer Zeit realisierbaren Ordnung darstellen. Wie funktioniert die Vision der „drei Dynastien“ in Lü Zuqians Denken?

6.2 Lü Zuqians Verständnis der mythischen Vorzeit

Lü Zuqians Verständnis der „drei Dynastien“ durchzieht seine Exegese der kanonischen Texte wie ein roter Faden; doch es ist selten von ihm zu einer plakativen Aussage zusammengefaßt oder gar in einer Diskussion zugespitzt worden, so wie es Zhu Xi und Chen Liang in ihrer berühmten Debatte getan haben.

Am besten beginnt unsere Untersuchung mit der Frage der Periodisierung. Wann endeten die „drei Dynastien“, wann begann die menschliche, die im eigentlichen Sinne „historische“ Geschichte? Die Vorzeit ende, schreibt er einmal, mit der Herrschaft von König Ping 平王 (tradit. 770-719 v. Chr.), also dem Ende der Westlichen Zhou-Dynastie (*Xizhou* 西周); damit beginne die Ära *Chunqiu* 春秋.⁸⁹¹ Doch tatsächlich sind solche Versuche einer Abgrenzung bei Lü Zuqian wenig konsequent; entscheidender ist, dass er immer wieder die *institutionelle Kontinuität* zwischen Vorzeit und historischer Zeit betont. An einer entscheidenden Stelle seines *Lidai zhidu xiangshuo* insistiert er: „Von der Zeit des gelben Kaisers, Yaos und Shun an (bis heute) stammt das, mit dessen Hilfe die Welt regiert wird, aus einem einzigen Grund (*yi ben* 一本).“⁸⁹² Im *Lidai zhidu xiangshuo* wird der eigentliche Impetus dieser Aussage dem Studierenden immer wieder vor Augen geführt: obwohl die Zeiten sich

⁸⁹¹ Siehe „Kan Zuoshi guimo“, ZSZS juan shou, 1b ff.

⁸⁹² *Lidai zhidu xiangshuo*, „Bingzhi xiangshuo“, LDZDXS 11:5a.

verändert haben, bleibt doch eine grundlegende Kontinuität festzustellen, und zwar ist diese nichts anderes als die Notwendigkeit der Herrschaft. Deshalb bewegt sich Lü Zuqian in seinen Analysen der verschiedenen institutionellen Problemen wie selbstverständlich zwischen den „drei Dynastien“ und der historischen Zeit hin und her; in keiner Weise wird in irgendeiner Weise eine prinzipielle Andersartigkeit jener Vorzeit hervorgehoben. Er spricht mit denselben analytischen Kategorien von der „Besteuerung unter dem (großen) Yu“ (*Yu gong* 禹貢),⁸⁹³ wie von dem Währungssystem der „drei Dynastien“.⁸⁹⁴ Darüberhinaus gibt es auf den verschiedenen Problemfeldern so etwas wie ein partielles Fortdauern jener Vorzeit: so behauptet er einmal, dass erst nach der Reform der Steuergesetze im Jahr 780 und der Einführung der „doppelten Steuer“ (*Liangshui fa* 兩稅法) die „Einrichtungen der drei Dynastien“ nicht wieder sichtbar geworden seien.⁸⁹⁵ Auch seine verschiedenen Einsichten in das System der „Brunnenfelder“ (*jingtian* 井田) betonen, dass diese zu bestimmten Zeitpunkten der post-Zhou-zeitlichen Geschichte durchaus wieder einführbar gewesen sind.⁸⁹⁶ Lü Zuqian ist ein stark historisch interessierter Denker; insofern ist er oft stärker den Details als der Festlegung eines normativen Zusammenhanges verpflichtet. Sein institutioneller Blick auf die Vorzeit ist denn auch von einer großen Präzision und dem Blick für das Detail gezeichnet.⁸⁹⁷ Da die

⁸⁹³ „Fuyi xiangshuo“, LDZDXS 3:13a. Yu wird traditionell als Gründer der Xia-Dynastie verehrt (siehe Loewe (1999), S. 872 f.). Die „Besteuerung“ (*gong*) der Xia-Dynastie wird auch im *Mengzi* an prominenter Stelle erwähnt (siehe *Mengzi* 3A/3, Yang Bojun (1960), S. 118).

⁸⁹⁴ „Qianbi xiangshuo“, LDZDXS 7:9a.

⁸⁹⁵ Siehe *Lidai zhidu xiangshuo*, „Fuyi xiangshuo“, LDZDXS 3:14a, vgl. ZZTJ 226:7275 f.

⁸⁹⁶ Siehe den Abschnitt über die „Brunnenfelder“ in Kapitel V.

⁸⁹⁷ Lü Zuqians stark institutionell orientierter Zugang wird in seinen verschiedenen Kommentaren deutlich sichtbar; als Beispiele seien genannt in seinem Kommentar zum *Buch der Urkunden* die Ausführungen über die Ausbildung der Beamten (siehe „Zhouguan“, ZXDLSS 30:344), die Funktion der „drei Kanzler“ (*sangong* 三公, siehe „Zhouguan“, ZXDLSS 30:346 f.), die Strafgesetze und die Besteuerung („Lizheng“, ZXDLSS 29:332 f.) oder die Funktion der Minister in der Vorzeit im Vergleich zu derjenigen in der Han-Dynastie („Luogao“, ZXDLSS 23:266 f.). In seinem *Zuoshi zhuan xushuo* (ZSZXS 152-151) oder im *Dashi ji* (siehe DSJ 1:26 f., 9:9 f.) beschreibt er die Bedeutung der Zhouzeitlichen Hauptstadt Fenghao 豐鎬 mit dem präzisen Blick des Historikers. Aber auch anderswo in seinem Werk findet sich dieses institutionell-historische Interesse an der Vorzeit: so erläutert er in einer seiner „Prüfungsfragen“ den Beamtenapparat der Vorzeit (siehe DLLTSwaij 1:2b ff.). Im *Wenxian tongkao* 文獻通考 ist darüberhinaus eine lange Passage Lü Zuqians aus einem unbekanntem Werk überliefert, in dem er ausführlich das Schulwesen unter der Zhou-Dynastie untersucht (WXTK 42:400 f.; vgl. Wang Hui (2004), S. 235 f.). Wie wirklichkeitsnah seine Urteile sind, zeigt eine weitere Beobachtung: während in der Vergangenheit das Regieren einfach gewesen sei, da die die Feudalfürsten nur über Länder mit geringer räumlicher Ausdehnung zu herrschen hatten, schreibt

institutionelle Wirklichkeit hier im Zentrum der Analyse steht, wird die Vorzeit primär als eine Welt begriffen, in der sämtliche ideale Institutionen vorhanden gewesen sind. In diesem Sinne kommt der letzten der „drei Dynastien“, der Zhou-Dynastie, eine besondere Bedeutung zu: der „unveränderliche Standard“ (*dianchang* 典常) sei von den Herrschern Wen, Wu und Zhougong entworfen, die Institutionen jener Zeit seien „von größter Vollkommenheit und Vollständigkeit“ (*zhijing zhibei* 至精至備) gewesen.⁸⁹⁸

Zhu Xi soll später (in der brieflich ausgetragenen Debatte mit Chen Liang Mitte der Achtziger Jahre) den Übergang von vorhistorischer zu historischer Zeit in den Termini der individuellen Sphäre definieren: die entscheidende Differenz zwischen den „drei Dynastien“ und der Han-, bzw. Tang-Dynastie sei die moralische Disziplin der Herrscher.⁸⁹⁹ Lü Zuqian steht von einer solchen Position deutlich ab, da er seinen Blick stärker auf die institutionelle, sozusagen die sich *unterhalb* der menschlichen Handlungen und Intentionen vollziehende Geschichte, richtet. Mehrfach betont er nachdrücklich, dass tiefgreifende Veränderungen keineswegs von punktuellen Entscheidungen einzelner Individuen ausgelöst werden könnten, da sich geschichtliche Entwicklung immer langsam vollziehe.⁹⁰⁰ In Werken wie dem *Dashi ji*, den verschiedenen Kommentaren zum *Zuozhuan* zeigt sich diese Überzeugung deutlich: immer wieder kommt er auf den institutionellen Wandel in der *longue durée* zu sprechen. Die Vorzeit – so eine entscheidende Überzeugung Lü Zuqians – ist allmählich zerfallen. In diesem Sinne besteht für Lü Zuqian der Wert des *Zuozhuan* insbesondere darin, dass es „die hinterlassenen Einrichtungen, Institutionen und Schriften/materiale Dinge der drei Dynastien“ (*sandai yizhi dianzhang wenwu* 三代遺制典章文

er einmal, hätten sich die Bedingungen in der Songdynastie deutlich verkompliziert und es werde nur noch in Übereinstimmung mit der jeweiligen „Machtverteilung“ (*shi* 勢) regiert (DLLTSwaij 5:27a). Darüberhinaus wären auch seine Studien zu Begräbnis- und Ahnenriten zu nennen, denen er, wie viele andere im Kreis Zhu Xis, ein reges Interesse entgegenbrachte (siehe Ebrey (1991b), 119 ff.).

⁸⁹⁸ „Zhouguan“, ZXMLSS 30:350. Das Binom *dianchang* stammt aus dem *Yijing* („Xici xia“, YJ 8:13) und wird z.B. in Su Dongpos *Yijing*-Kommentar wichtig (siehe Hervouet (1978), S. 6; G. Hatch übersetzt das Binom dort als „regularities“).

⁸⁹⁹ Siehe Tillman (1982), S. 148 f.

⁹⁰⁰ Z.B. behauptet er in seinem *Zuoshi zhuan*, dass das Zhou-zeitliche System der „Brunnenfelder“ keineswegs nur aufgrund der Reform Shang Yangs zugrundegegangen sei; das Handeln eines einzelnen Menschen könne eine so stabile Ordnung wie die der „Brunnenfelder“ nicht zerstören, sondern ihr Zerfall habe sich „allmählich“ (*jian* 漸) vollzogen (ZSJS 7:10a f.).

物) dokumentiert.⁹⁰¹

Es ist nicht zu erkennen, dass Lü Zuqian daran interessiert war, die Han- oder Tang-Dynastie zugunsten der „drei Dynastien“ grundsätzlich abzuwerten, wie es Zhu Xi oder die Cheng-Brüder getan hatten.⁹⁰² Und doch, sein offener Geist führt dazu, dass er an anderen Stellen den „drei Dynastien“ durchaus eine stärkere Normativität zugesteht. So behauptet er vor seinen Schülern, dass die Menschen der „drei Dynastien“ in einem engeren Kontakt mit dem „Himmel“ (*tian* 天) gestanden hätten, der hernach verloren gegangen sei.⁹⁰³ Im *Donglai boyi* heißt es, die mythische Vorzeit sei eine Zeit, in der ein höchster Grad an geistiger und gesellschaftlicher Integration herrschte, ein Zeitalter „ohne trennende Schranken“ (*wu jian* 無間).⁹⁰⁴ Ebenso behauptet er – ähnlich wie Zhu Xi –, dass nur in den „drei Dynastien“ die Herrscher um die „sittliche Kraft“ (*de* 德) gewußt hätten.⁹⁰⁵ Diese Ordnung ist nichts anderes als das Gesamt der zwischenmenschlichen Beziehungen, die „drei Bindungen und fünf Normen“ (*sangang wuchang* 三綱五常).⁹⁰⁶ Für diese normative Überhöhung der Vorzeit steht auch die wiederholte Bezugnahme auf die Kette der moralischen Transformation aus dem *Daxue*: in jener Vorzeit seien die Lehren von der „moralischen Transformation des eigenen Selbst“ (*zhi shen* 治身) und der moralischen Transformation der ganzen Welt (*zhi tianxia* 治天下) noch weit verbreitet gewesen: in jeder Alltagshandlung habe sich „selbstkultivierende Anstrengung“ (*gongfu* 功夫) ausgedrückt; erst später sei dieses Ideal in Vergessenheit geraten.⁹⁰⁷

⁹⁰¹ „Kan Zuoshi guimo“, ZSZS shou juan, 1a ff. Vgl. Liu Zhaoren (1986), S. 195.

⁹⁰² Lü Zuqian wertete weder die Tang-Dynastie besonders hoch ein, wie es Ouyang Xiu getan hatte (siehe Tillman (1982), S. 32), noch versuchte er wie Chen Liang einige Jahre später die Han- und Tangdynastie bewusst gegenüber der Vorzeit aufzuwerten (siehe Tillman (1982), S. 135 ff.).

⁹⁰³ „Jihai qiu suoji“, DLLTSwaiJ 5:25a. Lü Zuqian zieht diesen Schluss, weil in *Shijing* und *Shujing* sehr oft vom „Himmel“ (*tian* 天) die Rede ist, in späteren Werken offenbar jedoch nicht mehr.

⁹⁰⁴ Siehe z.B. „Song gong shi Zhu Wen gong yong Zengzi“, DLBY 12:117 f.; oder in „Menren jilu Yishuo“, LZLSJL 1:23a. Vgl. die genauere Diskussion in Kapitel IV, Abschnitt 4.6.

⁹⁰⁵ Siehe „Taijia zhong“, ZXDLS 9:112.

⁹⁰⁶ Siehe z.B. ZSZXS 1:6a; vgl. Tang Qinfu (2000), S. 141. Unter *sangang wuchang* wird seit der Han-Dynastie die sittliche Ordnung im Sinne der konfuzianischen Tradition verstanden: *sangang* steht für die drei Beziehungen Souverän-Untertan, Vater-Sohn und Ehemann-Ehefrau, *wuchang* entweder für die fünf als wesentlich angesehenen sozialen Tugenden (die des Vaters, der Mutter, des älteren und jüngeren Bruders und die des Sohnes) oder aber für die fünf konfuzianischen Werte „Mitmenschlichkeit“ (*ren* 仁), „Gerechtigkeit“ (*yi* 義), „ritengemäßes Handeln“ (*li* 禮), „Weisheit“ (*zhi* 智) und „Vertrauen“ (*xin* 信) (siehe *Hanyu dacidian*, *suoyinben*, S. 159).

⁹⁰⁷ ZSZXS 10:14a, vgl. SSZJJZ 3 f. Auch an anderer Stelle liest er diese Kette der moral-

Indem diese Lehre des *Daxue* in die historische Wirklichkeit der „drei Dynastien“ hineingeblendet wird, unterstreicht Lü einmal mehr, wie sehr er der *Daoxue*-Tradition verpflichtet gewesen ist. Mit anderen Worten unterscheidet er sich trotz all seiner Nähe zur *Guwen*-Bewegung grundsätzlich von einem Autoren wie Ouyang Xiu, der in seinem Text „Über das Ursprüngliche“ („Benlun“ 本論) eine primär institutionelle Beschreibung der Vorzeit vorgelegt hatte.⁹⁰⁸ Die von den Cheng-Brüdern begründete neue Tradition mit ihrem äußerst detaillierten Vokabular für die Beschreibung innerer Zustände ist eingeflossen in Lü Zuqians Vision der Vorzeit.⁹⁰⁹ Eine genaue Analyse seines Kommentars zum *Buch der Urkunden* würde zweifellos zeigen, wie er eine Balance hält zwischen institutioneller und psychologischer Analyse.⁹¹⁰ Doch schließt diese stellenweise vorgenommene, normative Überhöhung bei Lü Zuqian nicht eine stärker historisch ausgerichtete Betrachtung aus; die normative Überhöhung führt nicht dazu, dass er sein Bemühen um ein exaktes Verständnis der Vorzeit aufgibt oder die Beschreibung jener Wirklichkeit gar verfälscht. Dies wird deutlich in der folgenden Untersuchung.

6.3 Das Problem der Gewalt

Für die Vergegenwärtigung der mythischen Vergangenheit in vieler Hinsicht entscheidend ist die Frage, inwieweit Gewalt vorstellbar wird. Insbesondere unter dem Einfluss Mengzis formte sich eine idealisierende

ischen Transformation in die mythische Vorzeit: so erwähnt er sie in seinem Kommentar zu den Ermahnungen, die der Minister Yi Yin 伊尹 dem Herrscher Taijia 太甲 (dem Nachfolger des Tang 湯, des Gründers der Shang-Dynastie) gibt (siehe „Taijia zhong“, ZDXLSS 9:113; zu der Episode siehe auch Creel (1970), S. 39). Siehe auch seinen Kommentar zum Hexagramm „Jiaren“ („Menren jilu Yishuo“, LZLSJL 2:17a f.). In demselben Sinne liest auch Zhu Xi das *Daxue* in den Text des *Shangshu* hinein (siehe Cai Fanglu (2004), S. 396 f.).

⁹⁰⁸ In diesem Text hatte Ouyang Xiu die Bedeutung von Musik und Riten für die Vorzeit erörtert, war dabei aber noch – der Ansicht vieler *Daoxue*-Gelehrten wie Lu Jiuyuan und Zhu Xi zufolge – einer externen Sicht verhaftet geblieben (siehe Yu Yingshi (2003), Bd. 2, S. 39).

⁹⁰⁹ Besonders sichtbar wird dies im Konzept der „Wesenstreue/Aufrichtigkeit“ (*cheng* 誠), das einerseits stark internalisierte Züge aufweist, andererseits aber eine Resonanz der Welt mit dem Ich beschreibt – beide Konnotationen finden sich in Lü Zuqians Exegese des *Shangshu* wieder (siehe z.B. „Lizheng“, ZDXLSS 29:339). Der Geist von König Wen 文王 ist dort Ursprung des „Werkes einer Neugestaltung der Welt“ (*jingshi shiye* 經世事業, *ibid.*, 29:331 f.).

⁹¹⁰ Zhu Xi legt in seiner Analyse des *Shangshu* dagegen das Schwergewicht eindeutig auf die Beschreibung innerer Zustände der Weisen (siehe die ausführliche Darstellung bei Cai Fanglu (2004), S. 380 ff., insbesondere 398-404).

Tradition, in der die Herrschaftszusammenhänge der Vorzeit weitgehend ohne den Verweis auf Gewalt entworfen wurden.⁹¹¹ Der weise Herrscher, so hieß es, unterwerfe seine Untertanen mithilfe seiner geistigen Ausstrahlung (seines „Charismas“), nicht aber mithilfe von roher Gewalt oder physischem Zwang. Die Heere dieser Herrscher verkörperten reine „Mitmenschlichkeit“ (*ren* 仁); und dennoch war es, wenn sie mit dem Feinde zusammenprallten, als ob – um ein bekanntes Wort Xunzis zu verwenden – „ein Finger in kochendem Wasser verbrühte“ (*yi zhi shao fei* 以指燒沸) oder „ein Ei gegen einen Stein geschleudert würde“ (*yi luan tou shi* 以卵投石).⁹¹²

Diese Schicht der Überlieferung entfaltete in der Songdynastie eine breite Wirkung. Während Sima Guang den Weisen noch derartig entworfen hatte, dass er zur Unterwerfung der Welt sowohl auf militärische, wie auf kulturelle Macht zurückgriff (letzterer aber den Vorzug gab),⁹¹³ war bei den Gelehrten, die sich auf Mengzi beriefen, der Gedanke, dass die ideale politische Ordnung auf der Auslöschung von Menschenleben, ja auf Willensbeugung beruhte, nicht vertretbar.⁹¹⁴ Die Durchsetzung der Herrschaft hatte unter Rückgriff auf „weiche“ Techniken der Erziehung, Überzeugung, ja Überredung zu erfolgen. In der *Daoxue*-Tradition bildete sich unter diesem Einfluss nach und nach ein Paradigma des grundsätzlichen Gewaltverzichts in der politischen Sphäre heraus.⁹¹⁵

Auch bei Lü Zuqian lässt sich an der einen oder anderen Stelle dieses Paradigma nachweisen: die Heere der mythischen Herrscher in den „drei Dynastien“ seien unbesiegbar gewesen, weil im Besitz der „Mitmenschlichkeit“ (*ren* 仁), hat der Schüler Zhou Gongjin 周公謹

⁹¹¹ Einen Überblick über frühe chinesische Konzepte von gewalttätigem Konflikt, den Ursprung von Gewalt und den Krieg unter besonderer Berücksichtigung des Kapitels XV („Binglüe xun“ 兵略訓) des *Huainanzi* 淮南子, das einen synkretistischen Überblick über frühe Vorstellungen zu Krieg und militärischen Aspekten einer politischen Ordnung enthält, gibt Edmund Ryden (1998), S. 54-67.

⁹¹² XZJJ 15:267, vgl. Sato (2000), S. 272. Diese Passage dürfte in der Südlichen Songdynastie besonders präsent gewesen sein, da Sima Guang sie in sein *Zizhi tongjian* aufgenommen hat (ZZTJ 6:189).

⁹¹³ Siehe z.B. in der Passage zur Errichtung des *Taigong miao* 太公廟 im Jahr 731, ZZTJ 213:6795 f. Für eine Analyse von Sima Guangs Verhältnis zu Gewalt und Krieg siehe auch Faitler (1991), S. 211 ff.

⁹¹⁴ Mengzi wendet sich immer wieder gegen den Gewalteinsatz (siehe insbesondere *Mengzi* 1A/6, 7A/33).

⁹¹⁵ A. Ian Johnston hat dieses „neokonfuzianische“ Paradigma, das auf Gewalt als real-politischem Instrument nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch weitgehend verzichtet, in der Ming-Dynastie ausführlich beschrieben (siehe Johnston (1995)).

einmal als Äußerung seines Lehrers notiert.⁹¹⁶ Doch weitaus öfter begegnet uns im hinterlassenen Oeuvre Lü Zuqians ein hochgradiger Realismus in der Beschreibung von Gewalt in der mythischen Vorzeit. So schlüsselt er mit der Distanz eines Militärgeschichtlers die Gründe dafür auf, warum die Kriege in der Vorzeit weniger Opfer forderten als spätere Auseinandersetzungen.⁹¹⁷ In seiner Analyse der Gründe für Niederlage des Fürsten Xiang von Song 宋襄公 (reg. 650-637) etwa wird zwar darauf rekurriert, dass die weisen Herrscher der Vorzeit nicht zu militärischen Mitteln gegriffen hätten; doch indem Lü Zuqian den Schwerpunkt seiner Argumentation nicht auf die herausragende ethische Qualität jener Herrscher, sondern auf die „Folgsamkeit“ (*fu* 服) ihrer Untertanen legt, nimmt das Argument eine frappierende, pragmatische Wendung.⁹¹⁸ Es fehlt in solchen Passagen jeder Hinweis auf den „rechten Weg“ (*dao*), auf dessen Anwesenheit in jener Epoche ein Gelehrter wie Zhu Xi immer wieder insistierte.⁹¹⁹

Hoyt C. Tillman hat kürzlich nachgewiesen, wie Sima Guang in seinem *Zizhi tongjian* mithilfe der Person Zhuge Liangs 諸葛亮 ein neues Ideal des militärisch versierten konfuzianischen Beamten zu verbreiten gesucht hat.⁹²⁰ Es spricht viel dafür, dass Lü Zuqian sich diesem Ideal tief verwandt gefühlt hat. Für ihn schließt Kulturleistung auch immer militärische Exzellenz ein: Beamte sollten idealerweise sowohl zivile, als auch militärische Exzellenz verkörpern.⁹²¹ Sein langer Essay über die militärische Situation zur Zeit der Teilung Chinas in den Jahrhunderten

⁹¹⁶ Siehe z.B. „Menren Zhou Gongjin suo ji“, DLLTSwaiJ 5:24a.

⁹¹⁷ Entscheidend sei, dass die „Einrichtung der *wu* und *sheng*“ 伍乘之制 in jener Zeit noch Geltung besessen habe. Ein *wu* 伍 ist Lü Zuqian zufolge eine Einheit mit fünf Bewaffneten, ein *sheng* 乘 dagegen eine mit 72 Bewaffneten. Wenn auf einem Wagen ein Kämpfer gefallen war, mussten die anderen mit ihm sterben, durften aber nicht aufgeben oder überlaufen. Diese Tradition habe unnötigen Blutzoll – also das unnötige Weiterkämpfen der übriggebliebenen Soldaten – paradoxerweise verhindert (ZSZZ 14:9b ff.). Auch im *Lidai zhidu xiangshuo* nimmt er von jeder Idealisierung Abstand: so dokumentiert er mit größter Genauigkeit die „vielen Millionen“ Toten und Verletzten, die die Reichseinigung unter Gaozu der Han-Dynastie gefordert habe (*Lidai zhidu xiangshuo*, „Fuyi zhidu“, LDZDXD 3:3b).

⁹¹⁸ Siehe „Song Xianggong yu he zhuhou“, DLBY 12:121 ff., insbesondere 12:123. Vgl. auch „Song gong shi Zhu Wen gong yong Zengzi“ (DLBY 12:117 f.).

⁹¹⁹ Eine Analyse von Zhu Xis Position findet sich bei Tillman (1982), S.148 ff., vgl. auch Schirokauer (1993), S. 213 ff.

⁹²⁰ Sima Guang suchte in dem Bild, das er im *Zizhi tongjian* von Zhuge Liang zeichnet, das Ideal einer Einheit von militärischen und zivilen Werten zu propagieren (siehe Hoyt C. Tillman (2004), S. 89 f.).

⁹²¹ So finden sich bei ihm Prüfungsfragen über den Einsatz von Heeren und allgemeine Strategie (siehe DLLTSwaiJ 1:5a f.); vgl. zu diesem Komplex die Analyse bei Pan Fu'en (1992), S. 200 ff.

nach der Han-Dynastie diskutiert die militärische Strategie der einzelnen Staaten – zweifellos mit dem Gedanken, dass dieses historische Wissen für eine Wiedereroberung Nordchinas fruchtbar gemacht werden könne.⁹²² Auch in Werken wie dem *Donglai boyi* finden sich immer wieder Stellen über kriegerische Leistungen: die Reflexion auf militärischer Leistungen ist mit anderen Worten Teil von Lü Zuqians Selbstverständnis als Gelehrter, der praktische Kenntnisse hochschätzt – „weltfremde Konfuzianer“ (*yu ru* 迂儒) könnten den Krieg dagegen nie verstehen, heißt es einmal.⁹²³ Es wird selten gesehen, dass dieses verstärkte Interesse an der militärischen Wirklichkeit – offenbar in Reaktion auf den militärischen Notstand des Hofes in Hangzhou – unter den Gelehrten der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts weit verbreitet gewesen ist: so hat sogar Zhu Xi in der Krise von 1163/64 ein detailliertes Verständnis der militärischen Lage bewiesen, als er mit Fachleuten auf hohem Niveau Angriffspläne diskutierte.⁹²⁴ Dennoch, in der *Daoxue*-Gemeinschaft sind solche Kenntnisse selten als wichtig betrachtet und mit dem philosophischen Diskurs verbunden worden: kaum vorstellbar erscheint, dass Zhu Xi, wie Lü Zuqian es getan hat, Mengzi als den Ahnvater der Militärliteratur bezeichnet hätte.⁹²⁵ Mit dieser Hochschätzung des technischen Wissens von der Kriegsführung um seiner selbst willen ist Lü Zuqian unter seinen Zeitgenossen vielleicht am ehesten mit Chen Fuliang (1141-1207) zu vergleichen, der ja eine Spezialmonographie über das Militär verfasst würde.⁹²⁶ Mit einem Wort: bei Lü Zuqian hat sich der

⁹²² Siehe den Text „Zehn Essays über die sechs Dynastien“ („Liuchao shilun 六朝十論“). Dieser Text ist von Huang Linggeng entdeckt, Lü Zuqian zugeschrieben und zuerst im Internet veröffentlicht worden (siehe Huang Linggeng, „Lüshi yiwen ‘Shilun’ kaolüe,“ 吕氏佚文《十論》考略, Internet: http://zdxs.zjnu.net.cn/news_disp.asp?id=7&newstype=4, Zugriff: 21.1.2006). Der Text ist auch in die neue von Huang Linggeng u.a. herausgegebene Werkausgabe aufgenommen worden (Bd. 1, S. 877-893).

⁹²³ Siehe „Qi Lu zhang Changshao“, DLBY 6:56 f. In diesem Abschnitt legt Lü Zuqian seine Theorie des militärischen Konfliktes in extenso dar.

⁹²⁴ Zhu Xi hat Ende 1163 dem General Zhang Jun einen Plan unterbreitet, wie Nordchina mithilfe einer geschickten Aufteilung der Truppen wiedereroberet werden könne (siehe Su Jingnan (2001), S. 312 f.).

⁹²⁵ Lü Zuqian zufolge verdient Mengzi dieses Epitheton, weil er den besonderen Wert der „Solidarität zwischen den Menschen“ (*ren he* 人和) erkannt habe, der in der Kriegsführung andere Faktoren wie geographischer und saisonaler Einflüsse weit an Bedeutung übertreffe („Menren jilu Mengzi shuo“, LZLSJL 7:6a f.). Lü Zuqian war sich durchaus der „pazifistischen“ Schicht in Mengzis Denken bewusst; so referiert er durch öfters auf eine Passage wie *Mengzi* 7A/33 (siehe z.B. ZSZS 8:3b); doch hat er sie mit realistischeren Schichten seines Denkens zu versöhnen gewusst.

⁹²⁶ Siehe Chen Fuliangs Text *Lidai bingzhi* 歷代兵制, siehe Hervouet, S. 184-185, vgl. Zhou Mengjiang (1992), S. 95 f. Eine solche Charakterisierung Lü Zuqians findet sich z.B. bei Pan Fu'en (1992), S. 200 f. Lü Zuqians Studien zum Militär im *Lidai zhidu xiangshuo* kön-

idealistische Diskurs über Gewalt noch nicht verselbständigt, sondern ist mit einer realistischen Perspektive verquickt worden.

Der Hinweis, den er über die „Einheit zwischen den Menschen“ bei Mengzi gibt, führt direkt zu einem entscheidenden Motiv seines Denkens: einem *sehr realistischen Verständnis der gesellschaftlichen Einheit*. Was der Grund für die gesellschaftliche Einheit war, wie die Ressource menschlicher Solidarität gesichert werden konnte, war eine Zentralfrage für das konfuzianische Denken im weiteren Sinne; in der *Daoxue*-Gemeinschaft wurde die Antwort darauf zumeist sehr idealistisch gegeben, da Mengzi zufolge die Natur des Menschen „gut“ war und deshalb die Einheit unter den Menschen ein natürliches, quasi von selbst gegebenes Gut war.

Lü Zuqian sah in der mythischen Vorzeit eine Symbiose von Bauern und Soldaten verwirklicht: die Landbevölkerung ging in Friedenszeiten ihrer Feldarbeit nach und wurde nur im Falle eines Krieges mobilisiert; auf diese Weise wurden die Militärausgaben so gering wie möglich gehalten und zudem ein Höchstmaß an gesellschaftlicher Integration erzielt.⁹²⁷ In seinem Kommentar zum *Yijing* betrachtet er unkonventionellerweise die beiden Hexagramme „Das Zusammenhalten“ („Bi“ 比) und „Das Heer“ („Shi“ 師) als Einheit, da in ihnen die Wesenseinheit von „Bauern“ (*nong* 農) und „Soldaten“ (*bing* 兵) in der Vorzeit ausgedrückt sei.⁹²⁸ In dieser Analyse reflektiert sich nun weniger die historische Wirklichkeit der Vorzeit, als die Gegenwart der Song-Dynastie:⁹²⁹ nach zwei Jahrhunderten, in denen China weitgehend

nen als Vorläufer von Chen Fuliangs Monographie angesehen werden (siehe „Bingzhi“, LDZDXS juan 11).

⁹²⁷ Zum Lü Zuqian'schen Verständnis des vorhistorischen Militärs vgl. auch Pan Fu'en (1992), S. 106-108, und de Weerd (1998), S. 99 ff.).

⁹²⁸ „Menren jilu Yishuo“, LZLSJL 1:7a ff. Vgl. auch eine verwandte Passage in *Dashi ji*, DSJ 9:282, und zwei Passagen im *Lidai zhidu xiangshuo* („Fuyi xiangshuo“, LDZDXS 3:13a f., und „Bingzhi xiangshuo“, LDZDXS 11:5a f.). Insbesondere in den beiden Passagen im *Lidai zhidu xiangshuo* wird Lü Zuqians Akuratessse als Historiker deutlich, etwa wenn er die Relation zwischen diesem System und der Höhe der „Tributzahlungen“ (*gongfu* 貢賦) analysiert (LDZDXS 3:13a f.; zum System der „Tribute“ der Zhou-Herrscher vgl. Creel (1970), S. 153).

⁹²⁹ Lü Zuqians Beschreibung der Zhou-Dynastie ist historisch zweifelhaft. In der westlichen Zhou-Dynastie und der frühen *Chunqiu*-Periode waren die Armeen an Zahl gering, und die Rekrutierung von Bauern und Handwerkern hielt sich in Grenzen; es blieb das Vorrecht der Aristokratie und der städtischen Bevölkerung, Kriege zu führen. Die Expansion des Militärs in andere Gesellschaftsschichten begann erst später. Die Vorstellung, dass „die Armee im Volk angesiedelt“ (*yu bing yu min* 寓兵於民) werden könne und idealerweise auch sollte – dass also eine hohe wechselseitige Durchdringung von militärischer und ziviler Bevölkerung angestrebt werden sollte, hat ihren historischen Ursprung erst in der Politik des Ministers Guan Zhong im Staat Qi im

von militärischer Machthabern regiert worden war, hatten die Gründer der Song-Dynastie alles daran gesetzt, ein neues Modell ziviler Herrschaft zu stiften, in dem das Militär nicht nur vollständiger Kontrolle durch den Hof unterlag, sondern auch weitgehend in Zentrum konzentriert wurde, um jede Rebellion lokaler Kräfte zu verhindern.⁹³⁰ Wang Anshi hatte mit seiner Reform des Militärs jedoch genau dieses Fundament songzeitlicher Herrschaft zu korrigieren gesucht: an die Stelle eines professionellen Heeres hatte er ein System der militärischen Dienstverpflichtungen für große Teile der ländlichen Bevölkerung setzen wollen.⁹³¹ Ob diese Reform jemals vollständig in die Realität umgesetzt wurde, ist eher zweifelhaft; doch der Zusammenbruch der Nördlichen Song verlieh der Idee lokal organisierter Militärkräfte, die sich der Verteidigung des Reiches gegen die Dschurdschen verschrieben, noch einmal stärker Gewicht.⁹³² Auf diese neue historische Situation reagiert Lü Zuqian, wenn er eine Militarisierung der Bevölkerung als erstrebenswertes Ziel beschreibt.

In welchem Maße Lü Zuqians Idee gesellschaftlicher Integration von Wang Anshis Idee einer Militarisierung der Bevölkerung geprägt ist, zeigt nun der Rückgriff auf die Definition des Souveräns bei Xunzi: der Souverän stifte die Einheit, hatte dieser in einer berühmten Passage insistiert, indem er „sich auf die Gruppenbildung versteht“ (*shan qun* 善群).⁹³³ Daraufhin führt Lü Zuqian diese Definition fort, indem er schreibt, dass nur der Souverän verhindere, dass die Gesellschaft in einen Zustand zurückfällt, in dem die „die Starken die Schwachen überwältigen und die Massen sich gewalttätig an dem Geringen vergreifen“ (*qiang ling ruo, zhong bao gua* 強陵弱、眾暴寡).⁹³⁴ Nur die Anwesenheit eines Herrschers könne anders gesagt das Entstehen von ungeordneter „Gewalt“ (*bao* 暴)

frühen siebten Jahrhundert (siehe die ausführliche Darstellung bei Lewis (1990), S. 55 f.

⁹³⁰ Vgl. die kurze Skizze in Tze-ki Hon (2005), S. 17 ff.

⁹³¹ Um die Reichsfinanzen auf eine stabile Basis zu stellen, suchte Wang Anshi zu Beginn der Siebziger Jahre des 11. Jahrhunderts das extrem kostspielige, stehende Heer (*mubing* 募兵) abzuschaffen und an seine Stelle ein System der militärischen Dienstverpflichtungen zu stellen (das sogenannte System der „Nachbarschaftszellen“ *baojia fa* 保甲), also *de facto* ein System der Volksmilizen, die zudem nicht mehr – wie früher im Heer gängig – durch Tätowierungen sozial geächtet wurden (siehe die ausführliche Analyse in Deng Guangmings Aufsatz „Wang Anshi dui Beisong bingzhi gaige cuoshi ji qi shexiang 王安石對北宋兵制改革措施及其設想,“ in: Deng Guangming (1997), S. 104-115, vgl. auch Qi Xia (2001), S. 108 ff.).

⁹³² Siehe Huang Kuanchong (2002), insbesondere S. 145-202.

⁹³³ Siehe Xunzi, „Wang zhi“, XZJJ 9:165. Vgl. zu diesem Argument bei Xunzi siehe auch die Ausführungen Masayuki Satos (Sato (2000), S. 332 f.) und Heiner Roetz' (Roetz (1992), S. 111 f.).

⁹³⁴ „Menren jilu Yishuo“, LZLSJL 1:7b.

verhindern. Ein Vergleich dieser Überlegungen mit dem Kommentar Cheng Yis zu derselben Passage macht die Neuerung Lü Zuqians deutlich: nicht nur unterstreicht er mit der Zusammenlegung der beiden Hexagramme die Identität von *militärischer* und *agrarischer* Organisation (die in der Agrargesellschaft Chinas weitgehend mit der gesellschaftlichen Organisation zusammenfiel), sondern seine Beschreibung der Funktion des Souveräns und der Gefahr des Ausbruchs von Gewalt ist auch deutlich realistischer als die stärker an philosophischen Konzepten ausgerichtete Beschreibung bei Cheng Yi.⁹³⁵

6.4 Zwischenbetrachtung

Damit sind die wesentlichen Züge von Lü Zuqians Verständnis der mythischen Vorzeit deutlich geworden. Obwohl er unter dem Einfluss der Tradition der Cheng-Brüder stand, ist bei ihm ein realistischer Diskurs über die „drei Dynastien“ vorherrschend. Er unterläßt es, eine klare, normativ aussagekräftige Grenzziehung zwischen der Vorzeit und der „historischen“ Zeit vorzunehmen. Vielmehr ist er von der prinzipiellen Einheit menschlicher Geschichte überzeugt. Verfall vollzieht sich, und zwar in Form eines Verfalles des institutionellen Idealzustandes. In Zhu Xi und Chen Liangs Debatte über den philosophisch-politischen Charakter der Vorzeit dürfte er vermittelnd gewirkt haben; ob er sich wirklich für eine Seite entschieden hätte, ist fraglich.⁹³⁶ In dieser Frage zeigt sich

⁹³⁵ Vgl. damit Cheng Yis Analyse der beiden Hexagramme (*Zhouyi Chengshi zhuan*, juan 1, ECJ 732-743). Auch bei Cheng Yi finden sich zum Hexagramm „Shi“ Überlegungen zum Militär (etwa zum Militärrecht, ECJ 734) und zur Ursache gesellschaftlicher Einheit; doch rekuriert er viel stärker auf philosophische Konzepte wie die „Aufrichtigkeit/Wesenstreue“ (*cheng* 誠) (ECJ 739).

⁹³⁶ Es ist nicht möglich zu entscheiden, welche Partei Lü Zuqian in dieser Debatte ergriffen hätte; Gao Kunyuan 高焜源 weist zu recht darauf hin, dass Lü Zuqian bis kurz vor seinem Tod in keiner Weise auf Distanz zu Chen Liang gegangen ist (Gao Kunyuan (2001), S. 92). Für Zhu Xi verband sich das korrekte Verständnis der Vorzeit mit einer Theorie des „rechten Weges“ (*dao*), den er als unabhängig von politischen und geschichtlichen Zusammenhängen begriff. Chen Liang antwortete darauf seit 1182 mit seiner Theorie des „unwandelbaren Weges“ (*changdao* 常道), der ihm zufolge in der Zhou-Dynastie anwesend gewesen sei; dieser „Weg“ könne jedoch auch in der historischen Zeit von einzelnen Herrschern verkörpert werden (siehe Tillman (1982), S. 165-168, vgl. Tillman (1992a), S. 178 ff.). Die radikale Position Zhu Xis bedeutete u.a., dass die Herrscher der historischen Zeit durch eine unüberbrückbare Kluft von den Idealherrschern getrennt sind; jegliche Verbindung zwischen den beiden Sphären muss vielmehr verhindert werden, da sonst die Autonomie des „rechten Weges“ gefährdet und der ethische Standard aufgeweicht werden würde.

überaus deutlich, dass er oft stärker an historischen Fragen interessiert war als an philosophisch-normativen Fragen.⁹³⁷ Wahrscheinlich ist seine Sicht auf das Kontinuum der chinesischen Geschichte in besonderer Weise Sima Guang verpflichtet, dessen im *Zizhi tongjian* entwickelte Vision eines Kontinuums der chinesischen Geschichte er in seinem Projekt des *Dashi ji* ja explizit fortzusetzen versucht hat.

Doch wie weit Lü Zuqian von Sima Guangs konservativer Philosophie entfernt ist, zeigt kein anderer Text so deutlich wie der der *Riten der Zhou* (*Zhouli* 周禮). Wie sich ein Gelehrter das Verhältnis der Gegenwart zur vorhistorischen Zeit der „drei Dynastien“ vorstellt, lässt sich insbesondere in der Song-Dynastie unmittelbar an seinem Verhältnis zu diesem Text ablesen. Die *Riten der Zhou* beschreiben – zumindest der traditionellen Auffassung zufolge – die institutionelle Ordnung der frühen Zhou-Könige; genau besehen ist dieser Text nicht viel mehr als eine Auflistung aller in der Zhou-zeitlichen Beamtenhierarchie auftretenden Ämter und ihrer Zuständigkeitsbereiche.⁹³⁸ Die *Riten der Zhou* waren schon immer ein hochpolitischer Text, doch in der Songdynastie intensivierten sich die Anstrengungen einer politisch motivierten Klassikerexegese noch einmal – man denke nur an Li Gous Text „Wie die *Riten der Zhou* den Ewigen Frieden herbeiführen können“ („*Zhouli zhi taiping lun*“ 周禮致太平論), an Zhang Zai oder auch an Wang Anshi, die in diesem Text einen ideologischen *Blueprint* für grundlegende politische Reformen sahen.⁹³⁹

Auch Lü Zuqian hat sich kontinuierlich mit dem Text beschäftigt –

⁹³⁷ Siehe Schirokauer (1993), S. 198, Tillman (1982), S. 182 f., Pan Fu'en (1992), S. 449.

⁹³⁸ Zum Text des *Zhouli* und zu Authentizitäts- und Datierungsfragen vgl. die Darstellung in Michael Loewe (1993), S. 24-32. Inwieweit das *Zhouli* tatsächlich Riten und Institutionen der frühen Zhou-Dynastie beschreibt, ist höchst umstritten.

⁹³⁹ Der Text war immer aufs Engste verbunden mit der Idee einer institutionellen Reform in Form einer Wiederherstellung der ursprünglichen Regierungsinstitutionen der Zhou-Dynastie. Vor der Songdynastie haben bereits Wang Mang 王莽 (45 v.Chr.-23 n.Chr.) und dann Yu Wentai 宇文泰 (507-556) versucht, mithilfe dieses Textes eine Reform der Institutionen durchzusetzen. Auch zu anderen Zeiten gab es immer wieder Versuche, an die politische Vision des Textes anzuknüpfen: so debattierte Taizong 太宗 (reg. 627-650) im Jahr 628 mithilfe des *Zhouli* über die Frage des „Lehnswesens“ (*fengjian* 封建), ohne zu einem Ergebnis zu gelangen (siehe McMullen (1987), S. 78, vgl. auch ZZTJ 192:6037). In der Songdynastie wurde der Text zu einem hochpolitischen Dokument in den Reformen Wang Anshis; dieser hatte das *Zhouli* nicht nur zu einem Teil seines „neuen Klassikerstudiums“ und damit zum Inhalt der staatlichen Prüfungen erhoben, sondern darüberhinaus auch versucht, mit seinem Text *Zhouguan xinyi* 周官新義 die eigene Agenda voranzutreiben (siehe dazu Hervouet (1978), S. 28 f., Tsuchida (2002), S. 320-325, Mittag (1993), S. 1-7). Zu Li Gou siehe LGJ 5:67 ff., vgl. Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 265 f. Zu Zhang Zai siehe *Jingxue liku*, „*Zhouli*“, ZZJ 248-255, vgl. Ira E. Kassoff (1984), S. 13 f.

genauso wie viele andere Gelehrte seiner Zeit wie z.B. Xue Jixuan und Chen Fuliang.⁹⁴⁰ Die entscheidende Perspektive, in der dieser Text bedeutungsreich wird, ist die institutionelle Reform. Noch kurz vor seinem Tod, im Jahr 1180, behauptet er, Zhougong 周公 habe dieses Werk verfaßt mit der Absicht, „die Welt in Ordnung zu bringen“ (*zhengdun tianxia* 整頓天下).⁹⁴¹ In seinen Analysen kreist er um die Beschreibung des Schulwesens, der Bodenverteilung und der Beamtenhierarchie – und sucht das in diesem Text beschriebene Ideal auf diese Weise direkt für seine Idee einer institutionellen Erneuerung fruchtbar zu machen.⁹⁴² Seine Hochschätzung für diesen Text geht offenbar sehr weit: die *Riten der Zhou* zu lesen, heißt es einmal, sei „wie einen Baum anzuschauen“ (*ru kan yi zhu shu* 如看一株樹) – im Vergleich dazu seien alle anderen Texte wie „ausgebreitetes Astwerk und verstreute Blätter“ (*fen zhi bu ye* 分枝布葉).⁹⁴³ Die Metapher des „Baumes“ steht hier offensichtlich für die Anschauung einer organisch gegliederten Einheit. Zhu Xi, der die *Riten der Zhou* durchaus schätzte, hätte nie zu einem

⁹⁴⁰ Lü Zuqian hat sich zu verschiedenen Anlässen mit dem *Zhouli* beschäftigt. In den von seinen Schülern zusammengestellten Vorlesungsmitschriften finden sich längere Ausführungen, die nachträglich zu einem Abschnitt in den *Lize lunshuo jilu* zusammengestellt worden sind (siehe „Menren jilu Zhouli shuo“, LZLSJL 4:1a-6b). Darüberhinaus sind jedoch noch weitere Aufzeichnungen aus späteren Jahren überliefert (siehe die z.T. sehr erratisch wirkenden Bemerkung in „Menren Zhou Gongji suo ji“, DLLTSwaiJ 5:21b). Auch in den Jahren 1179/80 war Lü Zuqian offenbar immer noch stark *Zhouli* interessiert, wie seine zahllosen Äusserungen belegen, die Schüler im „Jihai qiu suoji“ (von 1179) und im „Gengzi suoji“ (von 1180) festgehalten haben (siehe DLLTSwaiJ 5:24a ff.). Insbesondere in der Schule von Yongjia spielte das *Zhouli* eine beherrschende Rolle – insgesamt sind in ihr 23 *Zhouli*-Kommentare zu zählen (cf. Zhou Mengjiang (1990), S. 115). Auch in Jinhua war das *Zhouli* ein beliebter Text: so basiert Tang Zhongyou 唐仲友 (1136-1188) *Diwang jingshi tupu* 帝王經世圖譜 primär auf ihm (vgl. Hervouet (1978), S. 51-52). Andere Texte, wie z.B. das *Zhouli fawei* 周禮發微 von Xu Ji 徐畸, das *Zhouli suishi leibian* 周禮隨釋類編 von Ma Zhichun 馬之純 oder das *Zhouli zongshuo* 周禮總說 von Qiao Xingjian 喬行間, finden sich ganz oder teilweise in Wang Yuzhis 王與之 (späte Südsong) Sammelkommentar *Zhouli dingyi* 周禮訂義 (siehe Hervouet (1978), S. 29 f.).

⁹⁴¹ „Jihai qiu suoji“, DLLTSwaiJ 5:26b. Seit der Han-Dynastie ist das *Zhouli* immer wieder dem Zhougong zugeschrieben worden. In der Songdynastie nahm Wang Anshi an, dass nur eine fragmentarische Version des Textes überliefert sei, und suchte den ursprünglichen Text zu rekonstruieren – in der Absicht, ihn politisch nutzbar zu machen. Als Antwort darauf wurde die Autorschaft von Zhougong von Gelehrten wie Sima Guang, Su Che, Hong Mai und anderen in Frage gestellt und eine hanzeitliche Fälschung vermutet (siehe Loewe (1993), S. 26 ff.). Zhu Xi, ein sonst äußerst kritischer Gelehrter, der immer wieder traditionelle Datierungen in Frage stellen konnte, hielt offensichtlich an der These einer wenigstens mittelbaren Autorschaft Zhougongs fest (ZZYL 6:2203). Datierung und Autorschaft sind heutzutage höchst umstritten; über die insgesamt sechs verschiedenen Theorien gibt Yang Tianyu Rechenschaft (siehe Yang Tianyu (2004), S. 13 ff.; vgl. auch Michael Loewe (1993), S. 25 ff.).

⁹⁴² Siehe insbesondere „Menren jilu Zhouli shuo“, LZLSJL 4:1a-6b.

⁹⁴³ „Jihai qiu suoji“, DLLTSwaiJ 5:26b.

solchen Urteil kommen können, da er Texte wie das *Daxue* oder das *Zhongyong*, die die Selbstkultivierung des Individuums behandeln, immer für primordial angesehen hat: nur in der Lektüre dieser Texte (die sich der Sphäre des Individuums widmen) könne eine *genuine Einheit* entstehen.⁹⁴⁴ Für Lü Zuqian entsteht die Anschauung einer solchen Einheit nicht in der Introspektion des Individuums, sondern in der holistischen Wahrnehmung einer Beamtenhierarchie, wie sie in den *Riten der Zhou* beschrieben wird. Mit anderen Worten: anders als in Texten wie den „Vier Büchern“ oder etwa dem *Chunqiu*, das ja in Form einer Chronik reine Historizität darstellt, entsteht bei der Lektüre der *Riten der Zhou* ein struktureller Blick auf die politische Ordnung.⁹⁴⁵

Doch welches Verhältnis kann die Gegenwart zu diesem Text entwickeln? Die *Riten der Zhou* sind Lü Zuqian zufolge „in sämtlichen der zehntausend Generationen realisierbar“ (*tong wan shi er ke xing zhe* 通萬世而可行者)⁹⁴⁶ – deutlicher kann der Idealismus à la Wang Anshi nicht ausgesprochen werden. Folgerichtig eröffnet Lü Zuqian seine Untersuchung über die verschiedenen Systeme der Landverteilung im *Lidai zhidu xiangshuo* mit einem längeren Zitat aus dem *Zhouli* über die „Brunnenfelder“: dies sind die Institutionen, die bis in die Gegenwart idealgültig geblieben sind und deren Restauration anzustreben ist.⁹⁴⁷ In welche Widersprüche er mit diesem Idealismus gerät, ist bereits deutlich geworden. Lü Zuqian besaß nicht mehr die intellektuelle Chuzpe eines Wang Anshi, um den Text der *Riten der Zhou* seinem Ideal entsprechend umzumodeln; in seinen Untersuchungen floß die historische Realität stärker ein. Doch von der konservativen Utopie eines Sima Guang trennten ihn Welten: der Zugriff auf diese unmittelbare Anschauung der idealen politischen Ordnung erfolgte nicht in Form des „historischen Analogismus“, d.h. die Vergangenheit diente nicht als vage Chiffre für die Gegenwart, sondern die historische Wirklichkeit sollte unmittelbar in der

⁹⁴⁴ Folgerichtig findet sich bei Zhu Xi durchaus eine scharfe Kritik an Wang Anshis Exegese des Textes: dieser habe das *Zhouli* ausschließlich im Sinne seines Reformprojektes verstanden und deshalb auf die institutionelle Dimension von „Finanzbelangen und Profit, Militär und Strafgesetzen“ (*caili bingxing* 財利兵刑) reduziert (siehe den Text „Duliang Chen jianyi yimo“, ZZWJ 70:3502-3510; vgl. Deng Guangming (1976), S. 42).

⁹⁴⁵ Dieser Gedanke verdankt sich einem Hinweis Wang Huis, siehe Wang Hui (2004), Bd. 1, S. 241. Während das *Chunqiu* vor allem einen moralischen Standard für einzelne menschliche Handlungen bietet und mit der politischen Hierarchie nur insofern befasst ist, als sie mit moralisch bewertbaren Beziehungen ausgefüllt ist, richtet sich das *Zhouli* auf das Ganze des Staatswesens und die Wohlfahrt des Volkes (vgl. Peter Bol (1993), S. 131).

⁹⁴⁶ Siehe „Menren jilu Zhouli shuo“, LZLSJL 4:2b.

⁹⁴⁷ „Tianzhi zhidu“, LDZDXS 9:1a, vgl. *Zhouli*, „Diguan situ“, ZL 2.2/21/14 ff.

tagespolitischen Wirklichkeit restauriert werden.⁹⁴⁸

6.5 Die philosophische Vision einer integrierten Welt

Es fehlt unserer bisherigen Darstellung noch ein weiteres entscheidendes Moment: in der *Daoxue*-Tradition hat sich die Vision einer idealen politischen Ordnung, die alle Sphären der Lebenswelt umfaßt, noch in einer anderen Form ausgeprägt als in einem historischen Idealzustand, nämlich in der *Vision einer kosmischen Einheit*. Viel spricht dafür, dass diese Vision einer kosmischen Einheit zurückgebunden ist an den historischen Idealzustand, mit anderen Worten: dass beide Formen imgrunde Ausprägungen einer einzigen Vision von Ordnung sind.

Diese Vision ist bekanntlich zuerst von Zhang Zais in seiner berühmten „Westinschrift“ („Ximing“ 西銘) formuliert worden.⁹⁴⁹ Dieser äußerst kurze Text (etwa 250 Zeichen) beschreibt nichts anderes als die Einheit aller Lebewesen im Weltall und steht damit für ein „cosmic feeling“, quasi für eine Anschauung des *hen kai pan*. Das Einheitsmoment wird beschrieben als eine natürliche Ordnung, in der jedes Lebewesen seinen angemessenen Platz hat: Diese Ordnung aber stiftet die Familie: alle Beziehungen – also auch die unmittelbar politischen – werden nach dem Paradigma der familiären (natürlichen) Beziehungen definiert. Diese Naturalisierung aller Beziehungen ist keineswegs nur metaphorisch zu verstehen, sondern als eine Aussage über den Zusammenhalt der

⁹⁴⁸ Robert Hartwell hat in einem wegweisenden Aufsatz Sima Guangs Gebrauch des „historischen Analogismus“, in dem politische Entscheidungen in der Gegenwart aus einer reichen historischen Erfahrung deduziert werden, minutiös nachgezeichnet und diesen von dem utopischen Rückgriff Wang Anshis auf die Vergangenheit abgegrenzt (siehe Hartwell (1971)).

⁹⁴⁹ Der Text war ursprünglich ein Teil von Zhang Zais *Zhengmeng* (im „Qiancheng pian“ 乾稱篇 unter dem Titel „Ding wan“ 訂頑, siehe ZZJ, S. 62 f.). Zhang Zai zufolge war in seiner Akademie rechts und links der Tür je ein Text angebracht, das „Ding wan“ 訂頑 zur Rechten und das „Bian yu“ 砭愚 zur Linken. Cheng Yi benannte den Text „Ding wan“ später um in die „Westinschrift“ („Ximing 西銘“) (der Text „Bian yu“ 砭愚 erhielt den Namen „Ostinschrift“ („Dongming“ 東銘). Vgl. Kasoff (1984), S. 130 f., 142 f., Feng Yu-lan (1952/53), Bd. 2, S. 488 ff. Erst Zhu Xi nahm die „Westinschrift“ dann vollständig aus dem *Zhengmeng* heraus, kommentierte sie und begründete die Eigenständigkeit dieses Textes (siehe seinen Kommentar „Ximing jie“ 西銘解 von 1172, ZZQS 13:139-150; vgl. Su Jingnan (2001), S. 472 f.). Er und Lü Zuqian nahmen den Text außerdem ins *Jinsi lu* auf (siehe *Jinsi lu* II:89; vgl. Chen Rongjie (1992), S. 151 ff.; Lü Zuqian hat den Text zudem in sein *Songwen jian* aufgenommen, siehe SWJ 73:9a-9b). Die meisten Gelehrten um Zhu Xi haben sich mit diesem Text beschäftigt; z.B. hat auch Chen Liang einen kurzen Essay geschrieben (siehe „Ximing shuo“, CLJ 14:167-68).

Gemeinschaft und damit auch mehr oder weniger direkt über den Zustand des Kosmos. Darüberhinaus verbindet sich mit der „Westinschrift“ ein weiteres, in der *Daoxue*-Gemeinschaft als essentiell betrachtetes Problem: die Polarität von „Einheit“ und „Vielheit“: seit Cheng Yi die beiden Formeln „die inneren Zusammenhänge (der Dinge) (sind) eins“ (*li yi* 理一) und „die Teile (sind) mannigfaltig“ (*fen shu* 分殊) an diesem Text expliziert hat, werden diese immer wieder mit ihm zusammen erörtert; auf diese Weise wird in der „Westinschrift“ die Grundlage für eine hierarchisch abgestufte Welt gesehen.⁹⁵⁰

Im 12. Jahrhundert muß dieser Text in der Gentry weit verbreitet und hoch geschätzt gewesen sein.⁹⁵¹ Als Zhu Xi seine Interpretation der „Westinschrift“ im Herbst des Jahres 1172 an Zhang Shi und Lü Zuqian sandte, ging es ihm zweifellos auch darum, aus einem strategischen Interesse heraus seine eigene philosophische Agenda an einem so vielgelesenen Text wie diesem zu erproben. Während Zhang Shi seiner Interpretation der „Westinschrift“ als eines Textes über die Identität von Einheit und Vielheit zustimmt, widersprach ihm Lü Zuqian; in einem Brief bezweifelt er, ob die Polarität von Einheit und Vielheit (hier in der Dichotomie „Wesenskern“ versus „Tätigkeits(bereich)“ *ti yong* 體用) darin ausgedrückt sei.⁹⁵² Offensichtlich will er die Idee einer ausdifferenzierten Hierarchie, die sich aus einem einzigen Ursprung ergibt, aus diesem Text heraushalten. Der Grund für diese Ablehnung ist nicht ganz klar;⁹⁵³ vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen liegt eine Vermutung jedoch nahe: überzeugt von einer stärker historisch-realpolitischen Begründung der Gemeinschaft stand er den stark philosophisch-spekulativen Begründungsversuche Zhu Xis höchst skeptisch gegenüber. Es mag auf den ersten Anschein überraschend klingen, doch Zhu Xis (bzw. Zhang Zais) Vision einer familiären Ordnung

⁹⁵⁰ Cheng Yi hat diese Formel zum ersten Mal bezüglich dieses Textes in einem Brief an Yang Shi benutzt, in dem er dessen Zweifel zu widerlegen sucht („Da Yang Shi lun Ximing shu“, *Henan Chengshi wenji*, juan 9, ECJ 609; vgl. Chen Lai (2000), S. 130). Für eine neuere philosophische Deutung siehe z.B. Chen Lai (2004), S. 130-32.

⁹⁵¹ Cf. Yu Yingshi (2003), Bd. 2, 204 ff.

⁹⁵² Siehe den 13. Brief an Zhu Xi von 1172, DLLTSbieJ 7:13a; vgl. Su Jingnan (2001), S. 472 f. Auch in seinem „Taiji tuyi zhiyi“ verwehrt sich Lü einmal gegen Zhu Xis Verwendung der Formel *liyi fenshu*, ohne jedoch einen Grund dafür zu nennen (DLLTSbieJ 16:2b). Zhu Xi liest die Formel Cheng Yis in das „Ximing“ (siehe etwa ZZQS 13:145).

⁹⁵³ Das einzige Mal, dass Lü Zuqian selbst die Formel verwendet, findet sich m.E. im *Zuoshi zhuanshuo*; der Untergang von Chu beruhe auf dem Fehlen des Engagements für die Allgemeinheit, dem Interesse am „Gemeinwohl“ (*gong* 公); die „Einheit“ (*liyi*), fährt er fort, sei „Wohlfahrt“ (*gong*), die „Vielheit“ (*wanshu* 萬殊) dagegen sei der „private Egoismus“ (*si* 私) (ZSZS 17:3b).

besitzt einen stark egalitären Impetus: heißt es darin doch, dass alle Menschen „Stammesbrüder“ (*tongbao* 同胞) seien, und auch der hierarchisch höchste Mensch, der Kaiser, nicht mehr sei als der „älteste Sohn unserer Eltern“ (*wu fumu zongzi* 吾父母宗子).⁹⁵⁴ Yu Yingshi hat in seiner brillanten Analyse herausgearbeitet, wie eben diese egalitäre Vision Hofbeamte wie Lin Li 林栗 (*jinshi* 1142) zutiefst verstören mußte, die von der Notwendigkeit einer absoluten Hierarchie mit dem Kaiser an der Spitze überzeugt waren. Die tiefe Wechselseitigkeit, ja familiäre Verbundenheit der Beziehungen in Zhu Xis Vision war mit einem Wort ein beständiger Stein des Anstoßes.⁹⁵⁵ Viel spricht nun für die Vermutung, dass Lü Zuqian weniger dazu bereit war, die Hierarchie in der stark spekulativ gefärbten Sprache der *Daoxue*-Tradition zu denken.

In seiner Exegese des *Yijing* findet sich Lü Zuqians relativ rigide Vorstellung von gesellschaftlicher Hierarchie reflektiert.⁹⁵⁶ In dem Hexagramm „Gemeinschaft mit Menschen“ („Datong“ 同人) wird dies einmal deutlich; während Cheng Yi hier seinen Gedanken einer Einheit aller Lebewesen entfaltet (*renjun dang yu tianxia datong* 人君當與天下大同) und mit dem Konzept des „Herz-Geistes, der das große Allgemeine (verkörpert)“ (*dagong zhi xin* 大公之心) die Idee einer Gemeinschaft vertieft, in der die sozialen Schranken unwesentlich werden, fehlen diese idealistischen Bezüge bei Lü Zuqian.⁹⁵⁷ Lü Zuqian vermeidet in seiner Auslegung des *Yijing* überhaupt Cheng Yis Wort von dem „großen Allgemeinen“ (*dagong*). In einer bemerkenswerten Passage schreibt er über die dritte Linie des Hexagrammes „Die Einwirkung“ („Xian“ 咸), die dem Linienkommentar zufolge in ihrem Handeln durch äußere Faktoren beschränkt ist:

吾之性本與天地同其性，吾之體本與天地同其體。不知自貴，乃慕爵祿，不知一體之中自有廣大之道。

„Das mir eigene Wesen ist ursprünglich das Wesen, das auch Himmel und Erde eignet; die Bestandteile meines Körpers sind ursprünglich die Bestandteile, die auch

⁹⁵⁴ Siehe Zheng Meng, „Qiancheng pian“, ZZJ 62, vgl. Olaf Graf (1953), Bd. 2, S. 208.

⁹⁵⁵ Die Debatte zwischen Zhu Xi und Lin Li im Jahr 1188 bringt diesen politischen Kern der „Westinschrift“ deutlich zum Vorschein (siehe Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 200-218, 300 f.). Man beachte, dass dieses egalitäre Element seine Grenzen hat: es schließt nur Mitglieder der Genty, nicht aber andere Schichten wie Bauern oder Kaufleute ein (siehe Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 213 f.).

⁹⁵⁶ Vgl. Kapitel III, Abschnitt 3.32.

⁹⁵⁷ *Zhouyi Chengshi zhuan*, juan 1, ECJ 763 ff. Meine Interpretation Cheng Yis folgt hier Yu Yingshi (siehe Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 219 f.); vgl. „Menren jilu Yishuo“, LZLSJL 1:11b.

Himmel und Erde zueigen sind. Wenn man nicht weiß, sich selbst (auf diese Weise) wertzuschätzen, dann blickt man neidisch auf die Ränge und Gehälter (Anderer) und hat nicht begriffen, dass es in der faktischen Einheit (aller Wesen) ganz natürlich auch einen Weg gibt, (das jeweils eigene Ich) zu vergrößern.“⁹⁵⁸

Aus dem Kontext wird klar, dass Lü Zuqian hier „die heutigen Gelehrten“ (*jin zhi xuezhe* 今之學者), d.h. die Gentry, anspricht. Er empfiehlt ihnen, sich Zhang Zais „Westinschrift“ (auf die der erste Satz in unserem Zitat direkt anspielt), und zwar genauer gesagt, das „cosmic feeling“ zum Vorbild zu nehmen, anstelle ihr Heil ganz im sozialen Prestige zu suchen; mit anderen Worten ist Zhang Zais Lehre bereits zu einem „falschen Bewußtsein“ geworden, das den Einzelnen über seine soziale Bedeutungslosigkeit hinwegtäuschen kann und den Schülern Lü Zuqians unmißverständlich klarmacht, dass nicht mehr ohne weiteres an der sozialen Hierarchie zu rütteln ist – ja, dass das eigentliche Ziel nicht auf jeden Fall in einer Beamtenkarriere gesucht werden müsse.⁹⁵⁹ Während er offenbar ähnlich wie Zhu Xi die „Einheit“ (*yi ti* 一體) in Zhang Zais Vision wiederfindet, scheint das Prinzip der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung bei ihm rigider gehandhabt – und ist nicht mehr direkt an die idealistische Metaphorik Cheng Yis anschließbar. Die Naturalisierung der politischen Beziehungen bei Zhu Xi enthält ein durchaus zweischneidiges Moment: so kann die Idee, dass der Herrscher sich wie ein „Vater“ zu seinen Kindern zu verhalten habe, einerseits egalitäre Züge tragen, andererseits kann sie jedoch sehr schnell zu einer repressiven Ideologie des Status quo werden.⁹⁶⁰ Bei Lü Zuqian findet die egalitäre Logik von Zhang Zais Diskurs über die natürlichen Beziehungen denn auch schnell ein Ende: so widerspricht er in einem Brief an Zhu Xi aus dem Jahr 1174 Hu Anguo, der in seinem *Chunqiu zhuan* den Standpunkt vertreten hätte, Konfuzius habe bei der Abfassung dieser Chronik das Ideal eines Zeitalters der „Wohlfahrt für die Welt“ (*tianxia wei gong* 天下爲公) propagiert:⁹⁶¹ er bezweifelt nicht nur, dass dieses Wort aus

⁹⁵⁸ „Menren jilu Yishuo“, LZLSJL 2:2b.

⁹⁵⁹ Bei Cheng Yi ist dieser repressive Unterton geringer ausgeprägt: er spricht nur davon, dass die dritte Linie „nicht ihren eigenen (Wünschen) folgen könne“ (*bu neng ziyou* 不能自由) (ECJ 856 f.); seine Vision der idealen Ordnung klingt in diesem Hexagramm wesentlich harmonischer. Yu Yingshi diskutiert das Problem, wie die politische Vision in Ideologie umschlägt, an anderer Stelle, siehe Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 211 f.

⁹⁶⁰ Vgl. die Analyse in Kapitel III, Abschnitt 3.32.

⁹⁶¹ Dies meint die berühmte Passage im *Liji*, „Liyun“-Kapitel (LJ 9.1/59/24); soweit ich sehe, taucht diese Formel jedoch nicht in Hu Anguos *Chunqiu zhuan* auf; auf welche konkrete Passage Lü Zuqian sich hier bezieht, bleibt mithin unklar.

dem Kapitel „Liyun“ 禮運 des *Liji* 禮記 aus dem Mund des Konfuzius stamme, sondern behauptet auch: „Nicht nur die eigenen Verwandten als Verwandte und den eigenen Sohn als Sohn behandeln (sondern die ganze Gesellschaft), außerdem (die Zeitalter von) Yao und Shun, Yu und Tang als Zeitalter der kleinen Wohlfahrt (*xiaokang* 小康) ansehen – das sind doch wirklich Theorien eines eines Laozi oder Mozi (*Lao Dan, Moshi zhi lun* 老聃、墨氏之論).“⁹⁶² Seine Kritik ist damit klar gegen eine idealistische Fassung der gesellschaftlichen Einheit gerichtet.

Auch auf einem anderen Gebiet zeigt sich seine Abneigung gegen die idealistische Sprache: in der *Daoxue*-Tradition war das politische Ideal immer wieder insbesondere mithilfe eines Konzepts entwickelt worden, nämlich der „Mitmenschlichkeit“ (*ren* 仁) und der „Regierung der Mitmenschlichkeit“ (*renzheng* 仁政).⁹⁶³ Bekanntlich hatte Cheng Hao in seinem berühmten Brief an Zhang Zai, dem „Brief über die Beruhigung des (menschlichen) Wesens“ („Dingxing shu“ 定性書) und in einer mündlichen Äußerung, die seither als der „Abschnitt über die Erkenntnis der Mitmenschlichkeit“ („Shi ren pian“ 識仁篇) berühmt geworden ist, eine sehr weitreichende Theorie der „Mitmenschlichkeit“ entworfen: der Mensch, der diese Qualität vollgültig in sich realisiert, stehe in einer unmittelbaren Einheit mit der Welt (*hunran yu wu tong ti* 渾然與物同體), indem er alle Wesen zu „spüren“ (*jue* 覺) vermöge – auf diese Weise realisiere er den „Wesenskern der Mitmenschlichkeit“ (*renti* 仁體), einen Zustand, in dem Subjekt und Objekt offensichtlich ineinsfallen.⁹⁶⁴ Schon

⁹⁶² Siehe den 27. Brief an Zhu Xi, DLLTSbieJ 8:2b. Soweit ich sehe, antwortet Zhu Xi nicht direkt auf diesen Brief; es gibt zwar einen Brief über das „Liyun“-Kapitel, doch wird dieser von Chen Lai auf das Jahr 1173 datiert (siehe ZZWJ 33:1293). Jiang Guanghui weist daraufhin, dass Lü Zuqian hier das „Liyun“-Kapitel missverstanden hat: dort heisst es nur, dass das Zeitalter von Yao und Shun das der „grossen Einheit“ (*datong* 大同), dass von Yu, Tang, Wen, Wu und König Cheng aber das Zeitalter der „kleinen Wohlfahrt“ (*xiaokang* 小康) gewesen sei. Zhu Xi weist in dem betreffenden Brief denn auch daraufhin, dass gemäss des „Liyun“ im Zeitalter der fünf Könige (*wudi* 五帝) „der grosse Weg geherrscht habe“ (*dadao zhi xing* 大道之行), das Zeitalter nach den „drei Dynastien“ aber das der „kleinen Wohlfahrt“ gewesen sei. Ausserdem fügt er hinzu, dass das Zeitalter der „kleinen Wohlfahrt“ von Herrschern wie Yu, Tang, Zhougong und anderen restauriert werden könne, für eine Restauration des Zeitalters der „grossen Einheit“ es jedoch eines wirklichen Weisen vom Schlage Yaos oder Shuns bedürfe – damit übertrifft er Lü Zuqian offensichtlich an politischem Utopismus (siehe ZZWJ 33:1293, vgl. Jiang Guanghui 姜廣輝, „Guodian Chujian yu zaoqi ruxue“ 郭店楚簡與早期儒學, <http://www.confuchina.com/09%20xungu/guodian%20ruxue.htm> (Internet, Zugriff: 27.02.2006), o.S.

⁹⁶³ Siehe die genaue Diskussion in Kapitel V.

⁹⁶⁴ Diese sehr summarische Darstellung stützt sich auf die Analyse bei Mou Zongsan (1968-69), Bd. 2, S. 218-244. Olaf Graf übersetzt *ren* als „Menschenliebe“ (siehe Olaf Graf (1970), S. 65-81).

Zhu Xi befand, dass diese Idee einer „absoluten Identität“ allzu spekulative Züge trug;⁹⁶⁵ dennoch entfaltete sie in seinem Denken zweifellos eine große Wirkung. Bei Lü Zuqian ist nicht eine so kohärente Reinterpretation der „Mitmenschlichkeit“ zu erkennen, wie sie Zhu Xi oder Zhang Shi unternommen haben; doch wird deutlich, dass für ihn die „Mitmenschlichkeit“ weitgehend ineinsfällt mit den natürlichen Beziehungen der Familie und deshalb kaum je eine idealistische Erweiterung erfährt.⁹⁶⁶ Während der „Herz-Geist“ in seinem *Donglai boyi* durchaus idealistisch gedacht wird – in dem Sinne, dass die ganze Welt im „Herz-Geist“ enthalten ist (darin ist er Lu Jiuyuan verwandt) –, bleibt sein Verständnis der „Mitmenschlichkeit“ realistisch.

Cheng Yi hat mehrfach die Wiedereinführung des „Systems des ältesten Sohnes in der Abstammungslinie“ (*zongzi fa* 宗子法), so wie es ihm zufolge in der mythischen Vorzeit die Grundlage der „Lehnsordnung“ (*fengjian* 封建) gewesen ist, gefordert: so wie im Zhou-Reich nur ein einziger Clan die gesamte Herrschaftselite stellte, sollte auch in der Songdynastie der Clan, der nach dem Prinzip der Primogenitur hierarchisch gestaffelt war, das Modell politischer Herrschaft sein, und zwar sowohl auf zentraler, wie auf lokaler Ebene.⁹⁶⁷ Damit setzt er Zhang Zais Ideal aus der „Westinschrift“ fort. Lü Zuqian, nicht anders als Zhu Xi,⁹⁶⁸ hat sich ausführlich mit diesem System beschäftigt, in dem er offensichtlich ein zentrales Moment der

⁹⁶⁵ Siehe Mou Zongsan (1968-69), Bd. 3, S. 229-234, 234-258; vgl. Jin Chunfeng (1998), S. 188-193.

⁹⁶⁶ Siehe etwa „Menren jilu Mengzi shuo“, LZLSJL 7:15b. Manchmal findet sich auch noch Cheng Haos Definition der „Mitmenschlichkeit“ als das „Spüren“ (*jue* 覺) (siehe z.B. „Song gong shi Zhu Wen gong yong Zengzi“, DLBY 12:117). In seinem Interesse, an traditionelle Erklärungen (und Glossierungen) anzuschließen, geht er in der Exegese des *Zuozhuan* einmal explizit hinter Han Yu zurück und adäquiert „Mitmenschlichkeit“ mit den beiden Zeichen „Ordnung und Harmonie“ (*can he* 參和) (siehe ZSZXS 9b:2a, vgl. Xianggong 7.6, Yang Bojun (1981), S. 952). Für weitere Definitionen siehe „Menren jilu Mengzi shuo“, LZLSJL 7:25a, „Menren jilu zashuo yi“, LZLSJL 9:7a, „Menren jilu zashuo er“, LZLSJL 10:8a, passim. Vgl. auch die Darstellung bei Pan Fu'en (1992), S. 389-396.

⁹⁶⁷ *Jinsi lu* IX:12, 13 und 18, vgl. Patricia B. Ebrey (1991b), S. 56-61. Die historische Wirklichkeit dieses Clanswesens zur Zeit der Zhou-Dynastie ist in Umrissen rekonstruierbar: der Zhou-König belehnte seine Verwandten mit der Herrschaft über Vasallenstaaten; in jeder Generation stellte der älteste Sohn die „entscheidende Abstammungslinie“ (*dazong* 大宗), nur er war berechtigt, die Opferriten für die Ahnen durchzuführen. Das Prinzip der Primogenitur galt nicht nur im Zentrum, sondern auch in den verschiedenen Vasallenstaaten, so dass ein Netzwerk aus hierarchisch und patriarchalisch gestaffelten Verwandtschaftsbeziehungen die politische Ordnung des Zhou-Reiches prägte (siehe Michael Loewe (1999), S. 566-69). Seit der Han-Dynastie war die Kernfamilie das Fundament der sozialen Ordnung; auch der jüngere Sohn durfte heiraten und hatte partiell Anspruch auf das Erbe des Vaters (Ebrey (1991b), S. 56 f.).

⁹⁶⁸ Zu Zhu Xis Standpunkt bezüglich des *zongzi*-Systems siehe Ebrey (1991b), S. 134.

vorzeitlichen Ordnung sah. Ihm zufolge war dieses System sowohl auf lokaler, als auch auf zentraler Ebene einzuführen.⁹⁶⁹

6.6 Zusammenfassung

Mit der bisherigen Analyse ist Lü Zuqians Verständnis der mythischen Vorzeit deutlich geworden. Insbesondere sein sehr realistischer Blick auf das „goldene Zeitalter“ wurde herausgearbeitet, der dennoch nicht zu einer Abschwächung des normativen Gehalts dieses Ideals geführt hat. Obgleich er nicht in seinen Throneingaben direkt vom Kaiser das Ideal der „drei Dynastien“ eingefordert hat, ist sein diesbezügliches Engagement deutlich geworden. Wie der letzte Abschnitt noch einmal klar gemacht hat, setzt Lü Zuqian das politische Ideal der Cheng-Brüder fort, wenngleich er eine reduzierte Fassung des spekulativ-philosophischen Diskurs entwirft und ihn stärker historisch-realpolitisch abzusichern sucht. Ethische Werte wie die „Aufrichtigkeit/Wesenstreue“ (*cheng* 誠) aus dem Text des *Daxue*, die bei Zhu Xi vollständig von ihrer Umwelt isoliert werden, tauchen bei ihm in den Fluß der historischen Umstände und zufälligen Motive ein. Die menschliche Geschichte hat sich von der Vorzeit entfernt, doch hat kein qualitativer Sprung stattgefunden, sondern nur ein allmählicher Verfall einer institutionellen Ordnung. Mit anderen Worten: Lü Zuqian schreibt mit seinen Untersuchungen zur mythischen Vorzeit an einer „circumstantial explanation of the history of decline“ (Hilde de Weerd),⁹⁷⁰ ein Niedergang, der sich aus zahllosen kontingenten Motiven zusammensetzt, nicht aber mit philosophischer Notwendigkeit entworfen wird.

Innerhalb der *Daoxue*-Gemeinschaft (unter dem Einfluss Mengzis) ist die mythische Vorzeit auch und insbesondere ein „heroisches Zeitalter“, in dem titanengleiche Herrscher wie Yao und Shun über die Erde wandelten. In der Gegenwart geht es darum, diesem Ideal nachzueifern – jeder Einzelne müsse lernen, wie Yao und Shun seinen Willen auf die Transformation dieser Welt zu richten, nämlich auf „das große Werk der Ordnungsgebung, die Errettung dieses Zeitalters und das Herbeiführen

⁹⁶⁹ Siehe insbesondere seine ausführlichen Überlegungen in dem Abschnitt „Jiafan, zongfa“, DLLTSbieJ 1:1a-11b.

⁹⁷⁰ Siehe de Weerd (1998), S. 101.

der Wohlfahrt im ganzen Volk“ (*jinglun daye, jishi anmin* 經綸大業、濟世安民).⁹⁷¹ Die „drei Dynastien“ sind mit anderen Worten eine Richtschnur für das menschliche Handeln, ein normativer Standard. Der Bezug des Einzelnen auf die Vorzeit ist bei Lü Zuqian stark institutionell-historisch orientiert. Damit fehlt bei ihm die starke „transzendente“ Spannung, die Zhu Xi in der Nachfolge der Cheng-Brüder eine radikale Alternative zum Sinnzusammenhang des songzeitlichen Hofes entwickeln ließ, wie sie in der Konstruktion der „Überlieferung des rechten Weges“ (*Daotong* 道統) gipfeln sollte: bekanntlich beschreibt diese „Überlieferung“ die Transmissionskette eines arkanen Wissens, die von den mythischen Kaisern über Konfuzius und Menzius bis zu Zhou Dunyi verläuft.⁹⁷² Unter dem Einfluss dieser Lehre reduziert sich die mythische Vorzeit auf eine esoterische, geistige Wirklichkeit, wie sie in der berühmten Sechzehn-Zeichen-Formel aus dem *Buch der Urkunden* ausgedrückt ist.⁹⁷³ Lü Zuqian mißt dem Ideal dagegen noch eine konkrete Bedeutung für die Institutionen der Gegenwart zu; seine Bemühungen im *Lidai zhidu xiangshuo* unterstreichen, dass es ein empirisches Wissen über die Institutionen der Vorzeit ist, das seine reformerische Wirkung in der Beamtenschaft entfalten soll.

⁹⁷¹ „Menren jilu zashuo er“, LZLSJL 10:6a.

⁹⁷² Das Konzept *Daotong* („meaning a singular lineal transmission of exclusive orthodoxy“, James T.C. Liu (1973), S. 490, Fn. 15) wird bereits von Cheng Yi entworfen, findet sich dann auch bei Hu Anguo (siehe Mittag (1993), S. 32-36) und wird insbesondere bei Zhu Xi wirkmächtig, der den Begriff jedoch erst im Jahr 1189, also lange nach Lü Zuqians Tod, zum ersten Mal in einem prononcierten Sinne verwenden soll (siehe „Zhongyong zhangju xu“, SSZJJZ 14; vgl. Tillman (1992a) S. 227, Julia Ching (2000), S. 114). Es finden sich einige Passagen im Werk Lü Zuqians, die in eine ähnliche Richtung wie später Zhu Xi zielen, jedoch werden sie nicht konzeptionell vertieft. So spricht er z.B. im *Zuoshi zhuanshuo* einmal von einer „legitimen Nachfolge des rechten Weges“ (*dao zhi zhengtong* 道之正統), die in der Zeit von Yao, Shun und Konfuzius, ja auch noch in der Zeit der Kämpfenden Reiche manifest gewesen sei (ZSZS 13:7a f.). Offenbar spricht er hier von *Daotong* noch recht vage im Sinne der kulturellen Überlieferung der chinesischen Zivilisation (in dieser Bedeutung wurde das Konzept in den 30er Jahren oft verwendet, siehe Kasoff (1984), S. 151); in ähnlichem Sinne siehe auch die Passage über die „legitime Nachfolge dieser (chinesischen) Kultur“ (*siwen zhi zhengtong* 斯文之正統, „Dai cangbu zhi Huangzhou tong Zhang Weigong qi“, DLLTSwenJ 4:2a). Lü Zuqian nimmt zwar an der Kompilation des *Jinsi lu* teil, in dem die Überlieferung der *Daoxue*-Tradition bereits im Sinne der späteren *Daotong*-Lehre verengt wird, doch dürfte Zhu Xi hier die treibende Kraft gewesen sein (siehe zu Zhu Xi auch z.B. Zhang Liwen (2001), S. 457-460, Peter Bol (1992), S. 28 f., T.C. Liu (1973) und Wing-tsit Chan (1973); im Deutschen vgl. auch Schmidt-Glitzner (1982), S. 30-39).

⁹⁷³ In Lü Zuqians Kommentar zum *Shangshu* findet sich ein längerer Passus zur „Sechzehn-Zeichen-Formel“, in dem u.a. auf *Mengzi* referiert wird (siehe *Zengxiu Donglai shushuo*, „Dayumo“, ZXDLSS 3:39 f.); doch abgesehen davon scheint diese Formel bei ihm kaum die dezisive Bedeutung zu haben, die sie in Zhu Xis Denken annehmen würde.

Siebtes Kapitel: Die politische Philosophie Lü Zuqians

„Wenn es keine unterschiedlichen Interessen gäbe, spürte man den Gemeinwillen, der nie auf ein Hindernis träfe, kaum. Alles andere ginge von selbst, und die Politik hörte auf, eine Kunst zu sein.“ (Jean-Jacques Rousseau)⁹⁷⁴

7.1 Ein Rückblick

Die vorliegende Untersuchung hat versucht, mithilfe einiger Zentralbegriffe wesentliche Konturen von Lü Zuqians politisch-philosophischem Denken zu zeichnen. Ausgehend von seiner politischen Karriere am Hof wurde Schritt für Schritt gezeigt, wie wesentliche Konzepte seines Denkens inhaltlich angelegt sind, welchen Raum sie besetzen und wie sie ineinander verschränkt sind. Im Laufe dieser Untersuchung ist deutlich geworden, dass Lü Zuqian ein „politisches Leben“ geführt hat und dass er die in diesem „politischen Leben“ gewonnene Anschauung der songzeitlichen Politik in der Sprache seines Denkens zu verstehen und mögliche philosophische Antworten auf diese zu formulieren versucht hat.

Die Song-Dynastie zeigt uns in vieler Hinsicht ein „modernes“ Gesicht: ein ziviler Steuerstaat mit einer Führungselite, die sich in einem regelgebundenen Selektionsprozess formiert, eine schnell expandierende Binnenwirtschaft, die in einem bis dato unvorstellbaren Maße am internationalen Handel teilnimmt, einer weiten Verbreitung des Buchdruckes und zahlloser Errungenschaften auf so vielfältigen Gebieten wie dem Bergbau, der Metallurgie, der Bewaffnung oder dem Schiffsbau.⁹⁷⁵ Darüberhinaus bezeichnen diese drei Jahrhunderte eine Periode in der chinesischen Geschichte, in der ein relativ großer Teil der Bevölkerung (die Gentry) nicht nur direkt oder indirekt an der politischen Herrschaft teilnahm, sondern außerdem ein Bewußtsein ihrer selbst als

⁹⁷⁴ Jean-Jacques Rousseau (1977), S. 31.

⁹⁷⁵ Siehe Paul J. Smith (1993), S. 80 f.

„politischem Subjekt“ (Yu Yingshi) besaß.⁹⁷⁶ Aus einer makrogeschichtlichen Perspektive stellt die Song-Dynastie damit eine politische Ordnung dar, wie sie nur selten in der chinesischen Geschichte realisiert worden ist: die Herrscher der Song-Dynastie reagierten über lange Zeit *in Kooperation* mit einer professionellen Elite aus Verwaltungsbeamten das Reich – was sie markant von den früheren aristokratischen Gesellschaften und den späteren, sich auf militärische Macht und direkte Repression stützenden Kaisern der Ming- und Qing-Dynastie unterscheidet; ja, es mag sein, dass selbst das 20. Jahrhundert mit seiner chinesischen Variante des modernen Totalitarismus in China keine Ordnung hervorzubringen vermocht hat, die wieder die direkte politische Partizipation einer so breiten Bevölkerungsschicht wie in der Song-Dynastie ermöglicht hätte.

Im zwanzigsten Jahrhundert haben sich chinesische Intellektuelle zum ersten Mal vor der Notwendigkeit gesehen, die Bürde der zweitausendjährigen Tradition des chinesischen Einheitsreiches bedingungslos und ohne inneren Abstand schultern zu müssen. Als wäre ihnen durch die plötzliche Sichtbarkeit einer anderen Welt in Form eines machtpolitisch triumphierenden Westens die eigene historische Zeit zum ersten Mal vollständig *aufgegangen*, bildete sich unter den chinesischen Intellektuellen ein Krisenbewusstsein heraus, das in vieler Hinsicht das Kontinuum der historischen Zeit aufzusprengen drohte: die Konstellation der Zeitgeschichte (die eskalierende Modernisierung, die politische Schwächung Chinas, der japanische Imperialismus, der Aufstieg des Kommunismus) ließ die Fraglichkeit der politischen Tradition Chinas in aller Deutlichkeit sichtbar werden. Dass das traditionelle politische Denken Chinas vor einem solchen Hintergrund als grundlos, ja als eine reine *Schimäre* angesehen wurde, die nur als ein Deckmantel der autoritären Tradition Asiens gedient hatte, kann nicht erstaunen. Die chinesische Kultur als ganze schien Opfer einer totalitären Eskalation geworden zu sein, aus der keine zukünftige Befreiung mehr denkbar schien. Jede Kontinuität mit der konfuzianischen großen Tradition schien angesichts der Zerrissenheit des politischen Zentrums sinnlos.

Aus diesem Grund muss es als natürlich erscheinen, dass ein Denker wie Mou Zongsan die „neokonfuzianische“ Bewegung der Songzeit als eine rein „philosophisch“ ausgerichtete Bewegung verstanden hat, die unabhängig von der politischen Welt die moralphilosophische Gründung

⁹⁷⁶ Yu Yingshi (2003), Bd. 1, S. 287 ff.

einer idealen menschlichen Ordnung unternommen hat. Die weitgehende Diskreditierung der chinesischen politischen Geschichte angesichts der westlichen Moderne schien beschlossene Sache; für Mou Zongsans Generation bestand die einzige denkbare Rettung in der vollständigen Übernahme eines westlichen politischen Modells (der Demokratie), die als weitgehende Negation der vormodernen chinesischen Geschichte verstanden wurde. Dass Mou Zongsam trotzdem – anders als liberale Denker wie Yin Haiguang 殷海光 – auf der Notwendigkeit und Werthaltigkeit traditioneller chinesischer Kultur insistierte, erklärt sich durch seine Überzeugung, dass die westliche Demokratie – sollte sie denn einmal in China implementiert sein – auf tiefere geistigen Ressourcen zurückgreifen müsse, um funktionieren zu können. Mou Zongsans Lösung ist eine Bestimmung der westlichen Demokratie als der Sphäre des „neuen Königs im Äußeren“ (*xin waiwang* 新外王):⁹⁷⁷ auf diese Weise soll sie in den traditionellen „neokonfuzianischen“ Dualismus zwischen einer Sphäre des „Innen“ und einer des „Außen“ eingegliedert werden, mit der diesem Dualismus eigentümlichen Spannung zwischen „Moralität“ und „Sittlichkeit“. In dieser Wendung liegt mit anderen Worten das Eingeständnis, dass die Lösung der äußeren (formalen) Bedingungen des Zusammenlebens in einem Kollektiv nicht von einer reformulierten „neokonfuzianischen“ Lehre geleistet werden kann.

Bis heute hat sich auf chinesischem Boden keine Demokratie etablieren können; es ist zudem höchst unklar, in welchem Maße Grundlagen westlicher Politik wie Freiheit, Gleichheit oder die Menschenrechte als die *conditio sine qua non* einer chinesischen Modernisierung gelten können.⁹⁷⁸ Umgekehrt vollzieht sich zur Zeit in China ein Prozess der Modernisierung, der in seiner exzentrischen Dynamik kaum mit Maßstäben europäischer Politik normativ beschrieben werden kann, ja der diese Maßstäbe in vieler Hinsicht direkt herausfordert. Zweifellos bleibt Mou Zongsans Versuch einer Reaktualisierung der chinesischen Tradition von solchen Entwicklungen bis zu einem gewissen Grade unberührt, und es mag durchaus in der Zukunft einmal eine neue chinesische Ökumene Gestalt annehmen, in der das Ideal einer „konfuzianischen Demokratie“ unmittelbare Wirkung entfalten kann.⁹⁷⁹ Dennoch verliert angesichts dieser Entwicklungen die Behauptung, dass

⁹⁷⁷ Siehe Mou Zongsan (2003), „Xinban xu“, S. 15.

⁹⁷⁸ Mou Zongsan (2003), „Xinban xu“, S. 16.

⁹⁷⁹ Zum Begriff der „konfuzianischen Demokratie“ siehe insbesondere Roger Ames, David L. Hall (1999).

der einzige sinnvoll beschreibbare Weg für China die Übernahme eines Modells westlicher Demokratie sei, ihre Überzeugungskraft. Die Modernisierung Chinas impliziert nicht notwendig eine Demokratisierung oder Europäisierung Chinas. Und genau hier liegt der Grund, warum ein neuer unbefangener Blick auf die traditionelle politische Ordnung Chinas notwendig ist: denn alles spricht dafür, dass trotz der oberflächlich sichtbaren Verwerfungen und radikalen Neubestimmungen des Politischen im China des 20. Jahrhundert dort eine politische Ordnung fortgesetzt wird, die nicht aus einer radikalen Negation der vormodernen Ordnung entsprungen ist.

Es sind Überlegungen dieser Art, die eine Neubestimmung des Verhältnisses zwischen „neokonfuzianischen“ Lehren und politischer Wirklichkeit notwendig werden lassen. Am Ende dieser Arbeit ist zweifellos deutlich geworden, dass das Denken eines Zhu Xi oder Lü Zuqian *nie nur der politischen Wirklichkeit aufsaß*, d.h. unabhängig von ihr oder gar in expliziter Absetzung von ihr eigenen Zielen nachging. Bekanntlich ist das Verhältnis zwischen Politik und Philosophie in der europäischen Tradition früh problematisch geworden: der Philosoph will bei Platon König werden, doch hält ihn andererseits eine eigentümliche Scheu von der öffentlichen Sphäre fern und beraubt ihn so der Mittel, die ihn in den Besitz wirklicher politischer Macht bringen könnten.⁹⁸⁰ Philosophische Wahrheit hat einen absoluten Geltungsanspruch, sie kann sich – will sie sich nicht selbst verleugnen – dem demokratischen Prozedere der Wahrheitsfindung nicht unterwerfen.⁹⁸¹ Auch wenn sich die traditionellen Gelehrten in China immer wieder im Konflikt mit der politischen Macht befunden haben, berechtigt wenig zu der Annahme, dass sie die Spannung zwischen den eigenen Lehren und der politischen Macht in einer ebenso grundsätzlichen Perspektive wahrgenommen hätten wie die alteuropäischen Philosophen, die sich dem „theologisch-politischen Problem“ (Leo Strauss) ausgesetzt sahen.⁹⁸²

⁹⁸⁰ Vgl. *Politeia*, Buch V, 473 c-d.

⁹⁸¹ Siehe beispielhaft den berühmten Aufsatz „Philosophy and Democracy“ von Michael Walzer (Walzer (1981)).

⁹⁸² Leo Strauss hat in verschiedenen Werken dem „theologisch-politischen“ Problem seine Aufmerksamkeit gewidmet, nämlich der Frage, ob der Mensch auf sich selbst (seine eigene Vernunft) gestützt das politische Gemeinwesen ordnen könne oder ob er zu diesem Zweck auf eine (göttliche) Offenbarung zurückgreifen müsse, die erst eine Antwort auf die Frage nach dem richtigen Leben und damit zugleich auf die Frage nach der Grundlage jedes Gemeinwesens geben könne. Die Unabhängigkeit der Philosophie, die Möglichkeit, sie rational zu verteidigen und durch rücksichtsloses Fragen überkommene Autoritäten in Frage zu stellen, ist unauflösbar mit diesem Konflikt verflochten (siehe

Allzu selbstverständlich verlassen im 12. Jahrhundert Gelehrte wie Zhu Xi oder Lü Zuqian ihre Akademien und agieren in der Sphäre des Hofes, allzu natürlich fordern sie für ihre neuen Lehren Geltung in der politischen Welt ein. Das politische Leben, das beide Männer geführt haben, ist Teil ihres denkerischen Horizontes; es ist darüber hinaus unmittelbar Ausdruck der von ihnen angenommenen Einheit von Lehre und politischer Herrschaft. Wenn wir die politische Ordnung der Songzeit *aus sich selbst heraus* verstehen, dann müssen wir auch die Vision, die die Gelehrten der *Daoxue*-Gemeinschaft von einem menschlichen Zusammenleben hatten, *aus sich selbst heraus* zu verstehen suchen; die politische Ordnung, die diese Gelehrten angestrebt haben, kann nicht einfach aus dem Horizont der Moderne negiert werden, sondern muss in sich selbst betrachtet und bewertet werden.

In den vorangegangenen Kapiteln haben wir das politisch-philosophische Denken Lü Zuqians ausführlich untersucht. Als Mitglied einer der prestigereichsten Familien seiner Zeit partizipierte er am (und hatte Einfluss auf das) Hofgeschehen unter Kaiser Xiaozong. Er war zugleich ein höchst vielfältiger Gelehrter, der sich auf den unterschiedlichsten Gebieten des damaligen Wissens engagiert hat. Viel spricht dafür, dass er – wäre er nach seinem intellektuellen Vorbild gefragt worden – sich an Figuren wie Sima Guang, Su Dongpo oder auch Cheng Hao der Nördlichen Song-Dynastie orientiert hätte. Lü Zuqian politisches Denken hat mehrere Charakteristika. Ihm zufolge stand die kaiserliche Souveränität nicht mehr – wie in der Tangzeit – in einer direkten Resonanz mit dem All oder dem „Himmel“, sondern er folgte neueren Entwürfen, die von einer Trennung zwischen politischer und natürlicher Sphäre ausgingen. Zugleich findet sich in seinem Denken auch das neue Modell der Souveränität bei den Cheng-Brüdern: der Kaiser legitimiert sich durch die Vervollkommnung seines moralischen Seins, ja seiner inneren Dimension, und vermag so, dem Vorbild von mythischen Herrschern wie Yao und Shun gemäß, seinen wohltätigen Einfluss im ganzen Reich wirken zu lassen. Bei Lü Zuqian zeigen sich die Spuren dieses moralischen Modells deutlich (etwa in seiner Verquickung von politischer Legitimität und Selbstkultivierung in dem Konzept des „himmlischen Mandates“); doch bewahrte er sich immer auch eine alternative, eher pragmatische Sicht auf den Herrscher, die genauer an seiner faktischen Macht interessiert war.

Lü Zuqian war, genauso wie die Mitglieder der politisch selbstbewußten Gentry der Nördlichen Songdynastie, grundsätzlich davon überzeugt, dass der Kaiser zusammen mit der Gentry das Reich regieren müsse. Deshalb findet sich bei ihm – im Anschluß an Mengzi – ein reziprokes Verständnis der Beziehung zwischen Staatsdiener und Herrscher. Doch ist in unserer Analyse zugleich klar geworden, wie sehr dieses politische Ideal der Nördlichen Song bei Lü Zuqian bereits ins Zwielficht geraten war: der politische Rahmen seiner Zeit erlaubte es immer weniger, an eine paritätische Herrschaft zu glauben; sein Denken bekam deshalb eine autoritäre Facette, die die „neokonfuzianische“ Entwicklung in späteren Jahrhunderten vorwegnimmt.

Lü Zuqian war in besonderer Weise interessiert an dem Diskurs der Selbstkultivierung bei den Cheng-Brüdern; doch zugleich war er ein institutionell ausgerichteter Denker. Er schätzte wie viele andere nordsongzeitliche Denker die zentralen Institutionen des songzeitlichen Staates, maß z.B. der Rechtssphäre große Bedeutung zu; für ihn bestand immer noch die Möglichkeit, den „rechten Weg“ (*dao*), also die Vision einer lebensweltlichen, kulturellen und sozialen Einheit, nicht nur in der Sphäre des Einzelnen, sondern in der Sphäre des Staates zu realisieren. Wenn er deshalb in seinen historischen Studien rekonstruiert, wie historische Institutionen funktionierten, dann mißt er die Institutionen seiner Gegenwart direkt an ihnen. Indem er der Eigengesetzlichkeit der institutionellen Sphäre besondere Beachtung schenkte, war er imstande, von einer relativ autonomen „Staatswissenschaft“ zu sprechen.

Wie viele Gelehrte in der Songdynastie ist Lü Zuqian von der Vorstellung einer mythischen Vorzeit (der „drei Dynastien“) tief geprägt. Er hat ein realistischeres Bild von diesem „goldenen Zeitalter“ als etwa Zhu Xi entworfen, doch hindert ihn dies nicht daran, die Institutionen aus jener Zeit als Reformmodell für die Gegenwart zu preisen. Er ist überzeugt von der Möglichkeit und Notwendigkeit einer grundlegenden Reform, in der auch z.B. die „Brunnenfelder“ der Zhou-Dynastie wiederhergestellt werden könnten. Doch zeigt sich in seinem Denken zugleich ein Bewußtsein für die grundsätzliche Schwierigkeit einer staatlichen Reform, die seine Begeisterung für das „neokonfuzianische“ Ideal wiederum in ein Zwielficht tauchen.

Vor diesem Hintergrund dürfte klar geworden sein, dass Lü Zuqian eine prononciert politische Reflexion entwickelt hat, die er jedoch nicht

von seinen anderen philosophischen Bemühungen getrennt hätte, sondern die immer in enger Verbindung mit diesen stand. Im Rückblick zeigt sich auch noch einmal, wie sehr das Denken Lü Zuqians Zeugnis der grundsätzlichen Krisis der chinesischen Politik in den Sechziger und Siebziger Jahren des 12. Jahrhunderts ist: indem er in einem alarmistischen Bewußtsein von der generellen Instabilität des Reiches und der Machtlosigkeit der Gentry im besonderen den nordsongzeitlichen Diskurs reformuliert, bilden sich in diesem die Schleifspuren dieser Krise ab. Immer wieder ist deutlich geworden, wie widersprüchlich Lü Zuqians politische Reflexion ist: diese Widersprüche sind einerseits auf seine ureigene denkerische Haltung zurückzuführen, doch verkörpern sie wahrscheinlich auch das grundsätzliche Dilemma, in das jeder Versuch, im 12. Jahrhundert an das Erbe der Cheng-Brüder anzuschließen, geraten mußte. Hoyt C. Tillman hat geschrieben:

„Encompassing so much of the Renaissance of Song learning, he represented a more practical, inclusive and cosmopolitan alternative within the *Dao xue* fellowship.“⁹⁸³

Am Ende unserer Untersuchung kann festgehalten werden, dass Lü Zuqian diese „kosmopolitische“ Offenheit auch als politischer Denker gezeigt hat, doch dass diese Offenheit zugleich eine grundsätzliche Ambivalenz, ja eine Unentschiedenheit seines Denkens verbirgt.

7.2 Die Moralisierung der Politik

Unsere Untersuchung hatte begonnen mit der Frage: Was ist das Politische im „Neokonfuzianismus“? In dieser Untersuchung war es primär um die Rekonstruktion der genuinen politischen Sprache Lü Zuqians gegangen; doch es ist unumgänglich, die Frage nach dem „Politischen“ noch einmal in einem weiteren Kontext zu durchdenken.

Wang Anshi hat eine Form der politischen Herrschaft realisiert, wie sie in der Songdynastie einmalig war. Er unternahm eine radikale Dynamisierung von Herrschaft, was insbesondere die Ausweitung des Staates bis tief in die Gesellschaft hinein bedeutete, Hand in Hand mit einer ideologischen Aufladung dieser Herrschaft. Zugleich stellte Wang Anshis Reformversuch eine unerhörte Zuspitzung der

⁹⁸³ Hoyt C. Tillmann, Lexikoneintrag „Lü Zuqian“, in: Xinzong Yao (2003), S. 403 f.

Auseinandersetzung *im Herzen* der Gentry dar, die in den kommenden Jahrzehnten von bleibender Bedeutung sein würde. Es gab schon vorher Krisen innerhalb der Bürokratie (und im weiteren Sinn der Gentry) – man braucht nur an die Kontroverse um die Reform des Fan Zhongyan zu denken –, doch erst unter Wang Anshi wurden die bestehenden Gegensätze in der Gentry, bzw. zwischen am Hof radikal zugespitzt. Die Unterschiede zwischen dem antiken Griechenland und dem China des 11. und 12. Jahrhunderts sind zu vielfältig, als dass sie hier vollständig ausgeführt werden könnten. Die großen Unterschiede sind unverkennbar: nie hat sich Wang Anshi vor einer Volksmenge rechtfertigen müssen (wie Perikles), sondern das Fundament für jenes schier grenzenlose Vertrauen, das der junge Kaiser Shenzong in ihn haben sollte, wurde offenbar in einer einzigen Diskussion mit Sima Guang und Shenzong gelegt;⁹⁸⁴ Wang Anshi wirkte ebenso nicht in einer Bürgerschaftsgemeinde mit einer begrenzten Zahl von Aktivbürgern, sondern in einem Flächenstaat, den er mittels einer gigantischen Bürokratie umzuformen suchte. Dennoch kann davon gesprochen werden, dass eine Politisierung stattfand – *Politisierung* nicht im Sinne von Christian Meier, nämlich als Aufhebung der Gegensätze und der Vermittlung, indem in der Bürgerschaft sämtliche Bürger in einem Bewußtsein der Gleichheit sich aufeinander beziehen und eine neue Identität annehmen,⁹⁸⁵ sondern eine *Politisierung durch die ideologische Gegnerschaft*, in Form einer Parteibildung, die auf eine totalisierende Umgestaltung des Staates (und der Gesellschaft) abzielte.

Es ist nun das große, von Yu Yingshi zum ersten Mal in seiner ganzen Tiefe ausgeleuchtete Paradox des „Neokonfuzianismus“, dass diese Bewegung sich beständig in einer politischen Sphäre engagierte, die sie aus philosophischen Gründen *negierte*, bzw. die für die er kein eigenständiges denkerisches Vokabular bereithielt. Wie sowohl ihre Anfänge (bei Zhang Zai, Cheng Yi und Cheng Hao), als auch die späteren Beispiele Zhu Xis und Lü Zuqians belegen, war die *Daoxue*-Gemeinschaft aufs Engste mit dem historischen Schicksal und der ideologischen und geistesgeschichtlichen Wirkung von Wang Anshis Reformversuch verknüpft. Die Gelehrten benutzten ähnliche Begrifflichkeiten, transponierten ähnliche Ideen und speisten ihr Ideal aus dem Vorbild Wang Anshis.

Doch sollte sich bereits bei den Cheng-Brüdern eine entscheidende

⁹⁸⁴ Siehe Hartwell (1971), S. 697.

⁹⁸⁵ Siehe Christian Meier (1983), S. 247 ff.

Wende vollziehen: politisches Handeln wurde radikal an ein moralisches Bewusstsein zurückgebunden; mit anderen Worten: nur solches Handeln wurde als sinnvoll angesehen, das sich als unmittelbarer Ausdruck eines moralischen Bewußtseins verstehen ließ.⁹⁸⁶ Es wurde jedoch kein Modell entworfen, wie mit egoistischem, repressivem Verhalten oder anderen Mächten der politischen Sphäre, die nicht als Ausdruck eines solchen Bewußtseins gelten können, umgegangen werden sollte. Es wurde nicht versucht, das Modell der zentralen Reform weiterzuführen, es neu zu durchdenken, bzw. es als notwendigen Ausfluss eines moralischen Bewusstseins zu beschreiben. Mit einem Wort: es kam zu einem Bruch zwischen „Innen“ und „Außen“.

Zhu Xi hat nun die stark verinnerlichte Version der Lehren der Cheng-Brüder, wie sie in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts im Schwang war, bereits dahingehend zu korrigieren gesucht, dass die Selbstkultivierung des Einzelnen nicht nur fern des Hofes (etwa in der Meditation) möglich sei, sondern auch in einem intellektuell engagierten Leben (in der Lektüre und im historischen Studium), ja in einer *vita activa* als Lehrer oder Hofbeamter. Dennoch blieb eine grundsätzliche Spannung zwischen seinem Verständnis des „rechten Weges“ und dem Engagement als Beamter: nur wenn jedes Engagement in der politischen Sphäre übersetzbar, ja direkt anschließbar an moralisch lautere Motive war, wurde es von ihm als wertvoll betrachtet. In diesem Sinne investiert Zhu Xi immer wieder seine denkerische Energie darin, die Fragen der Tagespolitik – etwa in seiner Throneingabe von 1188 – vollständig zurückzuführen auf moralische Termini, über die ausschließlich im Innenraum des Menschen verhandelt wird; Kenntnisse, die eher der äußeren Welt angehören und eine Eigengesetzlichkeit besitzen, also Kenntnisse institutioneller oder administrativer Natur, verlieren auf diese Weise deutlich an Wert.

Diese „moralization of politics“⁹⁸⁷ hat sich nach Zhu Xis Tod weiter verstärkt: eine besondere Rolle kommt hier Zhen Dexiu 真德秀 (1178-1235) zu, der die Anwendung der moralischen Lehren in der politischen Sphäre noch systematisierte und die Lokalverwaltung und das unmittelbare Umfeld des Kaisers für sie erschloß;⁹⁸⁸ bereits gegen Ende

⁹⁸⁶ Dieser Punkt entspricht in etwa Tang Junyis Interpretation des vormodernen Politikverständnisses in China (siehe Thomas Fröhlich (2003), S. 840).

⁹⁸⁷ Wm. Theodore de Bary (1993a), S. 349.

⁹⁸⁸ Mit dieser Interpretation folge ich Wm. Theodore de Barys Lektüre Zhen Dexius, siehe de Bary (1993a), S. 376 f.

der Südlichen Songdynastie zeichnete Zhou Mi 周密 (1232-98) das Porträt einer Gemeinschaft die sich in einem Bewußtsein der moralischen Superiorität zu schade glaubt für eine Beschäftigung mit den „Angelegenheiten des Regierens“ (*zhengshi* 政事) und den engen *Daoxue*-Kanon zum einzigen Gegenstand ihres Interesses hat – die deshalb aber keineswegs die politische Sphäre geräumt hatte, sondern mit allen Mitteln Macht am Hof für sich zu sichern suchte.⁹⁸⁹ Wie schnell die moralischen Lehren zu einem inauthentischen Jargon, wie leicht die Lehren der *Daoxue*-Gemeinschaft für andere Zwecke manipuliert werden konnten, wird also nach dem Tod Zhu Xis sehr bald klar. Imgrunde hat bereits sein kurzer Aufenthalt am Hof im Jahr 1194 das Dilemma des „neokonfuzianischen“ Projektes aufgezeigt: während er ernsthaft versuchte, seine Lehren dem Kaiser Ningzong nahezubringen, wurde er sich nicht gewahr, dass er zum Spielball der Interessen ihm feindlich gesonnener Hofbeamten geworden war.⁹⁹⁰

7.3 Die imperiale Macht und die Aufhebung des Politischen

Die eigentliche Bedeutung des Politischen in der *Daoxue*-Tradition zeigt sich am besten in ihrer Beziehung zur imperialen Macht.

In der *Daoxue*-Gemeinschaft gibt es eine lange Tradition der moralisch motivierten Kritik imperialer Macht; diese Kritik ist zudem immer wieder als ihre entscheidende politische Bedeutung hervorgehoben worden.⁹⁹¹ Die Urszene dieser Tradition dürfte ein berühmt gewordener Zusammenstoß zwischen Cheng Yi und Kaiser Zhezong sein: dieser hatte in einem der viele Höfe des Palastes einen Zweig von einer Weide abgebrochen; Cheng Yi tadelt ihn daraufhin für die grundlose Zerstörung von „Lebenskraft“ (*sheng* 生) schwer.⁹⁹² Wenn Zhu Xi in den Sechziger und Siebziger Jahren immer wieder Kritik an Xiaozong vorbringt, setzt er diese Linie fort: der Kaiser müsse zu einem moralischen Akteur werden, was notwendig zu einer Verbesserung der Reichspolitik führen werde. Chen Liang sollte später Zhu Xi dafür kritisieren, dass er einem Kaiser das

⁹⁸⁹ *Guixin zashi* 癸辛雜識, „*Daoxue*“, GXZS 169 f.

⁹⁹⁰ Siehe die ausführliche Darstellung in Su Jingnan (2003), S. 947-994.

⁹⁹¹ Siehe etwa Liu Shuxian (1995), S. 544 f.

⁹⁹² Siehe „*Yichuan xiansheng nianpu*“, *Henan Chengshi yishu fulu*, ECJ 342; für die Bedeutung der „Lebenskraft“ siehe etwa *Jinsi lu* I:36, I:42.

Wort redete, der ohne Leidenschaften regierte, ohne jede innere Regung, während es doch gerade darauf ankäme, dass der Kaiser seinen Leidenschaften Lauf ließe.⁹⁹³ In der Tat zeigt die ideale imperiale Macht bei Zhu Xi das kalte Antlitz eines moralisch perfekten Souveräns – doch hat auch Zhu Xi nicht verhindern können, dass eine autokratische, gewaltsame Macht sich dieses Antlitz aneignete.

Indem Zhu Xis Lehre zum beherrschenden Medium in der politischen Sphäre späterer Jahrhunderte aufstieg, in diesem neuen Diskurs aber nur schwerlich eine aktive Auseinandersetzung mit der imperialen Macht geführt werden konnte, entwickelte sich ein Zusammenhang der politischen Verblendung: das Gefühl der Machtlosigkeit der Gentry verband sich mit den strikten Anforderungen an das Selbst, es entstand eine neue psychische Verfaßtheit, jener „somber mood“ (Wu Pei-yi) des mingzeitlichen „Neokonfuzianismus“: die rücksichtslose Verfolgung integrierter Gelehrter, die soziale und ökonomische Desintegration und die generelle Malaise der sich zunehmend absolutistisch gebenden Ming-Dynastie führten zu einer Kultur der Selbstanklage, der unerbittlichen Selbstkorrektur und einer tief in den Charakter eingetriebenen Scham.⁹⁹⁴ In der politischen Kultur der Sechziger und Siebziger Jahre des 12. Jahrhunderts war eine solche Entwicklung nur bedingt vorstellbar, da die Gentry hier noch relativ problemlos am Hof partizipieren konnte und deshalb ein dynamisch auf die Außenwelt ausgerichtetes Selbstbild besaß. Doch als ihr politischer Einfluss in späteren Jahrhunderten schwand, rächte es sich bitter, dass das Bewußtsein der Gentry als „politischem Subjekt“ nicht stärker in den Termini der „neokonfuzianischen“ Lehren expliziert worden war.

Lü Zuqians Denken widerstrebte in vieler Hinsicht dieser Tendenz. Wahrscheinlich wegen der Schärfe seiner politischen Beobachtungsgabe und seiner Verankerung in der nordsongzeitlichen Kultur war ihm die Ambivalenz dieses neuen Modells moralischer Kritik deutlich. Er wies der imperialen Macht eine aktive Rolle in den Institutionen zu und suchte sie auf diese Weise in äußere Zusammenhänge einzubinden, die bei Zhu Xi in vieler Hinsicht fehlen. Konzepte wie die „Prinzipien der Herrschaft“ (*zhiti*) oder die „Hauptsache“ (*dati*), sein Verständnis des kaiserlichen Aktivismus, seine Idee einer „Staatswissenschaft“ und seine positive Sicht auf die zentralen Institutionen verhinderten offensichtlich, dass Lü

⁹⁹³ Siehe Mou Zongsan (2003), S. 216 ff.

⁹⁹⁴ Siehe Wu Pei-yi (1990), S. 233.

Zuqians Denken vollständig in der moralischen Perspektive des Einzelnen aufging. Genau darin zeigt sich, wie sehr er noch dem Paradigma politischen Handelns der Nordsong verpflichtet war: auch wenn er nie die Legitimation von Herrschaft frontal angegangen ist, er also nie die „*Form der Beherrschung (forma imperii)*“ (Immanuel Kant)⁹⁹⁵ diskutiert hat, zeigt sich in seiner politischen Reflexion der Anspruch der Gentry, *neben dem Kaiser, ja anstelle des Kaisers zu regieren*. Auch wenn dies nicht der aristotelischen Idee der politischen Gleichheit entspricht – ideal sei es, wenn die Menschen abwechselnd herrschten und beherrscht würden –,⁹⁹⁶ ist hier doch das Bewußtsein einer wenigstens bedingten Gleichheit zwischen Herrscher und Beherrschten zu spüren. Indem er den Glauben an eine Redistribution des Grundbesitzes noch nicht aufgegeben hatte, indem er ihn tatsächlich als Teil einer *möglichen, institutionell angeschobenen und reichsweit verwirklichten Reform* beschrieben hat, bewahrt er sich eine Idee politischer Gleichheit, die im späteren, vollständig moralisch durchdeklinierten „Neokonfuzianismus“ verloren gehen, bzw. zu einer bloß rhetorischen Figur werden sollte. In den kommenden Jahrhunderten sollte die imperiale Macht immer mehr ihre Bedeutung als Träger des politischen Aktivismus verlieren und immer stärker zum Garanten der politischen Unterwerfung der Gentry werden. In diesem Prozess hat die Idee der Selbstkultivierung eine höchst widersprüchliche Rolle gespielt, die wir im Verlauf der vorliegenden Untersuchung bereits aus verschiedenen Blickwinkeln ausgeleuchtet haben. Lü Zuqian hat sich zweifellos zu dieser Idee bekannt, wenn auch nicht mit der Radikalität Zhu Xis. Wenn Lü Zuqian eine ähnliche Kritik an dem Ideal der Vervollkommnung des Einzelnen formuliert haben würde wie Chen Liang in seiner Krise von 1177/78, hätte er in der Gemeinschaft vielleicht mehr Gehör gefunden und eine Korrektur ihrer Ideologie bewirken können.⁹⁹⁷ Doch sicher ist dies keineswegs. Bei ihm findet sich die unbedingte Verneinung der politischen Sphäre nicht; da er die Eigengesetzlichkeit der

⁹⁹⁵ Immanuel Kant, „Zum ewigen Frieden“, Ak.-Ausg., VIII, S. 352. Hobbes spricht im 44. Kapitel seines *Leviathan* der aristotelisch-scholastischen Philosophie jede Existenzberechtigung ab, da sie „eher ein Traum als eine Wissenschaft war“ und in ihr nie die Frage nach der Legitimation von Herrschaft gestellt wurde (*Leviathan* IV, 44, hrsg. und eingeleitet von Irving Fetscher, übers. von Walter Euchner, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1996 (7. Aufl.), S. 463 ff.).

⁹⁹⁶ So sieht es die Konzeption des politischen Reihensystems bei Aristoteles vor, siehe Bien (1973), S. 330, 338 ff.; vgl. Christian Meier (1983), S. 260 f.

⁹⁹⁷ Chen Liang hat zu jenem Zeitpunkt klar die Alternative zwischen politischem Engagement auf der einen und der Selbstkultivierung auf der anderen Seite benannt (siehe Tillman (1992), S. 153 f.).

Hofsphäre besser verstand, wäre ihm eine so tragikomische politische Intervention wie die Zhu Xis 1194 nicht passiert. Zugleich steht seine Biographie wie kaum eine andere für die Möglichkeit, dass die *Daoxue*-Gemeinschaft am Hof wirkliche politische Macht erhalten haben könnte. Lü Zuqian hätte als Kanzler die Ziele dieser Gemeinschaft in einer Weise verwirklichen können, wie sie niemals lokal oder in der Sphäre der persönlichen Moral zu verwirklichen gewesen wären.

Yu Yingshis These von der *sozio-politischen Grundausrichtung der Daoxue-Gemeinschaft* stand am Anfang unserer Untersuchung. Diese These, trotz all ihrer bestechenden Finesse, wird kaum dem Reichtum und der spekulativen Tiefe dieser Tradition gerecht, die sich ebenso in den naturphilosophischen, kulturellen, wie auch in den moralischen und ästhetischen Reflexionen der Gelehrten zeigen. In einer Hinsicht verfehlt diese These zudem den entscheidenden Punkt: es geht dieser Gemeinschaft sowohl um die „moralische Transformation des Selbst“ (*xiu shen* 修身), wie um die „Herrschaft über Menschen“ (*zhi ren* 治人),⁹⁹⁸ doch indem jede Erörterung der „Herrschaft“ diesen Umweg über die Moral vollzieht, statuiert die Gemeinschaft nichts anderes, als dass „Herrschaft“ nie von der Selbstkultivierung zu trennen sei, ja, dass sich „Herrschaft“ *in der Sphäre der Selbstkultivierung* vollziehen müsse. Der Begriff des Politischen, der hier vorausgesetzt ist, lässt sich kaum mit dem westlichen Begriff des Politischen angemessen beschreiben. Wenn das Politische bei Wang Anshi die Idee einer aktiven Steuerung der Gesellschaft bei direkter Teilnahme der Gentry gewesen ist, so soll sich gegen Ende des 12. Jahrhunderts ein Prozess der *Aufhebung* dieses Politischen vollziehen. Es kommt zu einer radikalen Neuformulierung dessen, was Politik ausmacht: das Politische ist nun verkörpert im Innersten der privaten Beziehungen (der Familie) und in der Sphäre des Einzelnen (insbesondere in seinen Intentionen); das Politische zeigt sich nicht in einem funktionierenden Entwurf von der staatlichen Herrschaftsform oder von den Organen der Repräsentation, sondern ist zerstreut in den mikroskopischen Zusammenhängen der „Lebenskraft“ (*sheng* 生) und der „moralischen Transformation des Selbst“. Eine grundsätzlich andere Vorstellung von Politik begegnet uns hier, als sie bei europäischen Denkern entworfen worden ist: das Politische in der „neokonfuzianischen“ Tradition könnte vielleicht am ehesten als die *Auto-Organisation von Herrschaft* konturiert werden, so wie

⁹⁹⁸ *Zhongyong*, SSZJJZ 29.

im *Zhongyong* die Herrschaft der Zhou-Könige Wen 文王 (trad. reg. 1099-1050 v. Chr.) und Wu 武王 (trad. reg. 1049/45-1043 v. Chr.) beschrieben wird: diese habe sich aufgrund ihrer moralischen Vorbildlichkeit von Mensch zu Mensch übertragen, mit einer solchen Geschwindigkeit, dass sie der „schnell wachsenden Binse“ (*pulu* 蒲盧) ähnelte.⁹⁹⁹ Damit wird Herrschaft paradoxerweise dem bewußten Handeln des Menschen weitgehend entzogen. Yu Yingshis These entgeht mit anderen Worten die Besonderheit, die das Politische in der *Daoxue*-Gemeinschaft von Anfang an besessen hat – eine Besonderheit, die eine Gegenüberstellung von „politischem Denken“ und „Philosophie“ nicht sinnvoll erscheinen lässt.

Lü Zuqian ist eine tragische Figur, insofern er an diesem Prozess der radikalen Neugestaltung des Politischen teilgenommen hat, ohne ihn wirklich steuern zu können. In einer Audienz vor Kaiser Renzong hatte Cheng Hao einmal auf eine bemerkenswerte Metapher zurückgegriffen, um seine Vorstellung von der zukünftigen Reichspolitik zu beschreiben: das Reich in Ordnung zu bringen sei nichts anderes als die „durcheinander geratenen Seidenfäden zu entwirren“ (*li luan si* 理亂絲): nur wenn man jeden an seinem Ende ergreife, sei es möglich, sie ordentlich auszubreiten.¹⁰⁰⁰ Das Ende aller Seidenfäden, hatte Cheng Hao fortgefahren, sei der Geist des Kaisers – wenn dieser in Ordnung gebracht wäre, würde sich auch das Reich in Ordnung befinden. Es macht einen Unterschied, von wo aus ein Gelehrter Mutmaßungen über den Geist des Kaisers anstellt: ob im Angesicht des Kaisers selbst, in irgendeinem Vorhof des Palastes oder fern des Hofes vor Schülern. Wäre Lü Zuqian nicht im Jahr 1181 allzu früh gestorben, hätte er vielleicht einmal die Gelegenheit gehabt, als Kanzler im Angesicht des Kaisers die Seidenfäden zu entwirren.

⁹⁹⁹ *Zhongyong*, SSZJJZ 28, vgl. *Henan Chengshi yishu*, juan 18, ECJ 203.

¹⁰⁰⁰ Siehe „Shang Renzong huangdi shu“, *Henan Chengshi wenji*, juan 5, ECJ 514.

Bibliographie

Kurze Übersicht über wichtige Werke Lü Zuqians

Lü Zuqian hat zu seiner Lebzeit an zahllosen Projekten gearbeitet, von denen jedoch kaum eins vor 1181 in Druck gegangen ist. Zahllose Werke sind ihm zugeschrieben worden,¹⁰⁰¹ doch gibt es bis heute zahllose Unklarheiten, was tatsächliche Autorschaft und Entstehungszeit dieser Texte betrifft. Im folgenden werden die für die vorliegende Arbeit wichtigsten Texte kurz vorgestellt.

Werke (*wenji*, *bieji*, *waiji*)

Es liegen heute zwei verschiedene Versionen der „Werke“ (*wenji* 文集) Lü Zuqians vor: 1) eine Version namens *Lü Donglai xiansheng wenji* 呂東萊先生文集 in 20 juan, enthalten im *Jinhua congshu* 金華叢書 von 1871 (siehe Hervouet (1978), S. 444), und 2) eine Version namens *Donglai Lü taishi ji* 東萊呂太史文集 in 40 juan, enthalten im *Xu Jinhua congshu* 續金華叢書 (herausgegeben von Hu Zongmao 胡宗懋), aber auch im *Siku quanshu*. Die letztere Edition wird gemeinhin als die zuverlässigere Edition betrachtet; sie umfaßt die *Wenji* 文集 in 15 juan, die *Bieji* 別集 in 16 juan und die *Waiji* 外集 in 5 juan, sowie einen Appendix, *fulu* 附錄, in 3 juan, und einen weiteren Zusatz mit „Resten“ *shiyi* 拾遺, in einem juan (hier zitiert als DLLTSwenJ, DLLTSbieJ und DLLTSwaiJ). Diese Edition stammt aus dem Jahr 1204 und ist zusammengestellt worden von Lü Zujian 呂祖儉, dem Bruder Lü Zuqians, und einem Schüler namens Lü Qiaonian 呂喬年. Die neue, relativ kritische Edition von Huang Linggeng

¹⁰⁰¹ Die zur Zeit im Entstehen begriffene Neuausgabe seiner Werke soll (gemäss dem Inhaltsverzeichnis des ersten Bandes) die folgenden Werke Lü Zuqians umfassen: die *Wenji* 文集, *waiji* 外集, *bieji* 別集; *Lize lunshuo jilu* 麗澤論說集錄; *Gu Zhouyi* 古周易; *Zhouyi yinxun* 周易音訓; *Zhouyi xici jingyi* 周易系辭精義; *Jinsi lu* 近思錄; *Shaoyi waizhuan* 少儀外傳; *Donglai shushuo* 東萊書說; *Lüshi jiashu dushiji* 呂氏家塾讀詩記; *Chunqiu jijie* 春秋集解; *Zuoshi zhuan* 左氏傳說; *Zuoshi zhuan xushuo* 左氏傳續說; *Zuoshi leibian* 左氏類編; *Donglai boyi* 東萊博議; *Dashiji* 大事記; *Ougong benmo* 歐公本末; *Donglai yinzhū Tangjian* 東萊音注唐鑒; *Lidai zhidu xiangshuo* 歷代制度詳說; *Liang Han jinghua* 兩漢精華; *Donglai jizhu Guanlan wenji* 東萊集注觀瀾文集; *Guwen guanjian* 古文關鍵; *Huangchao wenjian* 皇朝文鑒; *Donglai shiji* 東萊詩集; *Shilü wuku* 詩律武庫; und *Woyou lu* 臥遊錄. Auf der Konferenz im November 2005 in Jinhua äusserten jedoch mehrere Gelehrte (u.a. Du Haijun) Zweifel an der Autorschaft Lüs für mehrere der hier eingeschlossenen Texte.

et al. (zu erscheinen 2007) fügt einige Texte hinzu, ändert aber nichts Grundsätzliches an dieser Edition (siehe die ausführliche Diskussion bei Huang Linggeng, „Dianjiao shuoming“, S. 1-7; Liu Zhaoren (1986), S. 62 f., Hervouet (1978), 421 f.).

Lidai zhidu xiangshuo 歷代制度詳說

Bei dem *Lidai zhidu xiangshuo* (*Einrichtungen aller Epochen, ausführlich erklärt*) handelt es sich um eine Sammlung historischer und institutioneller Materialien, versehen mit längeren Analysen Lü Zuqians (siehe Hervouet (1978), 174). Der Text liegt heute in zwei Editionen vor, einer in 12 juan im *Siku quanshu* und einer in 15 juan im *Xu Jinhua congshu* (hier zitiert als LDZDXS). Die beiden Ausgaben unterscheiden sich z.T. erheblich: in der Edition des *Siku quanshu* fehlen die letzten beiden Kapitel ganz. Hilde De Weerdts hat vermutet, dass die Ausgabe des *Xu Jinhua congshu* in fünfzehn juan auf ein Manuskript aus der Songdynastie zurückgeht; sie hat außerdem sehr stichhaltig nachgewiesen, dass die traditionell angenommene Autorenschaft Lü Zuqians aller Wahrscheinlichkeit korrekt ist (de Weerdts (1998), Anhang „Detailed Explanations of Institutions throughout the Ages (*Lidai zhidu xiangshuo* 歷代制度詳說)“, o.S.). Peter Bol hatte 1997 noch vermutet, dass es sich um ein Yuan-zeitliches Werk handele (Peter Bol (1996), S. 42 f., Fn. 17), doch diese Datierung später zurückgezogen (mündlich, Taipei, 24.8.2005). Auch Liu Zhaoren akzeptiert Lü Zuqian als Verfasser des LDZDXS (siehe Liu Zhaoren (1986), S. 54). Der inhaltliche und stilistische Vergleich dieses Textes mit anderen Werken Lü Zuqians erhärtet die traditionelle Zuschreibung ebenfalls. Hilde de Weerdts hat außerdem gezeigt, dass dieses Werk bis kurz vor Lü Zuqians Tod noch bearbeitet worden sein muß (ibid). Es dürfte sich bei diesem Werk also um Vorlesungsmitschriften von Schülern, bzw. Unterrichtsmaterial handeln, das aus Unterrichtsstunden während der gesamten Siebziger Jahren zusammengestellt worden ist und höchstwahrscheinlich von Schülern kurz nach Lüs Tod gedruckt worden ist. Dieses Werk ist nicht identisch mit dem Text *Sammlung des Elite-Reiters* (*Jingqi ji* 精騎集, vgl. Liu Zhaoren (1987), S. 54, Du Haijun (2004), S. 94; vgl. den 26. Brief Zhu Xis an Lü, ZZWJ 33:1303).

Donglai Zuoshi boyi 東萊左氏博議

Auch einfach *Donglai boyi* 東萊博議, 25 juan, (DLBY), d.i. *Weitgefaßte Erörterungen des Herrn Donglai zum Zuozhuan*. Dieser Text enthält kurze traktatähnliche Texte zu wichtigen im *Zuozhuan* beschriebenen Episoden. Diese Texte sind dicht komponiert und werden für ihre rhetorische Brillanz und gedankliche Schärfe bis heute bewundert; es kann kaum ein Zweifel daran bestehen, dass sie von Lü Zuqian selbst komponiert worden sind, und als Modellaufsätze zur Vorbereitung seiner Schüler auf die Examina dienten. Aller Wahrscheinlichkeit nach stammt das Werk aus den Jahren 1168/1169 (das Vorwort datiert aus dem neunten Monat des Jahres 1169, siehe DLBY „Ba“; vgl. Liu Zhaoren (1986), S. 42 ff. Das Binom *boyi* muß hier offenbar als Bezeichnung für eine bestimmte Art der Argumentation verstanden werden, diskursiv und weitgehend ohne philologisch-kommentarielles Beiwerk; auch der Historiker Li Tao, ein guter Bekannter von Lü Zuqian, hat ein Werk mit dem Titel *Liuchao tongjian boyi* 六朝通鑒博議 verfaßt (siehe Hervouet (1978), S. 209 f.).

Zuoshi shuo 左氏說

Die *Erklärungen zum Zuozhuan*, auch manchmal geführt unter dem alternativen chinesischen Titel *Zuoshizhuan shuo* 左氏傳說 (ZSZS) in zwanzig Bänden. Es ähnelt dem *Donglai boyi* in vieler Hinsicht; es kommentiert einzelne Ereignisse oder Passagen aus dem *Zuozhuan*, übertrifft jenes aber an Detailliertheit. Viel spricht dafür, dass es sich um die Mitschrift von mündlichen Erklärungen Lü Zuqians handelt, die wahrscheinlich schon zu seinen Lebzeiten in Druck gegangen sind und an seiner Akademie als Unterrichtsmaterial dienten (dies vermutet Liu Zhaoren (1986), S. 45). Dafür spricht nicht nur die Vermischung schriftsprachlicher und oraler Sprachelemente und der Argumentationsstil (*yilun*), sondern auch die Tatsache, dass immer wieder direkte Anweisungen an den Leser/Zuhörer auftauchen (z.B. „wen man ... liest“ *guan* 觀, ZSZS 6:10a, „man muß auf ... sehen“ *xu kan* ... 須看, ZSZS 6:10b, „liest man aber diesen Abschnitt“ *kan de zhi yi duan* 看得這一段, 7:4b, oder wiederholt direkte Anweisungen an den „Lernenden“ (*xue zhe* 學者), ZSZS 3:7b, passim). Zhu Xi erwähnt es in späten Jahren einmal

(ZZYL 83:2158). Eine genau Datierung ist schwierig,¹⁰⁰² es dürfte nach dem DLBY entstanden sein (da es dieses z.T. korrigiert), am wahrscheinlichsten Mitte der Siebziger Jahre.

Zuoshi zhuan xushuo 左氏傳續說

Das Werk *Zusätzliche Erklärungen zum Zuozhuan* (in zwanzig juan) ist deutlich detaillierter als das *Zuoshi zhuan shuo* und unterscheidet sich auch inhaltlich von dem *Zuoshi zhuan shuo* und dem *Donglai Boyi*. Formell handelt es sich um einen Interlinearkommentar zum *Zuozhuan*. Die heutige Edition im *Xu Jinhua congshu* ist unvollständig: es fehlen die Kommentarpassagen zu den Einträgen des *Zuozhuan* vom 14. bis zum 33. Jahr der Ära Xigong 僖公 und die zu den Einträgen vom 16. Jahr bis zum 31. Jahr der Ära Xiangong 襄公. Liu Zhaoren datiert das Werk nach *Donglai boyi* und *Zuoshi zhuan shuo*, es sei ein Werk der „späten Jahre“ (Liu Zhaoren (1986), S. 46). Tentativ gesprochen würde das Werk also auf die zweite Hälfte der Siebziger Jahre zu datieren sein. Anweisungen an den Leser/Zuhörer finden sich auch hier (ZSZXS 9b:6a, 11:10a, passim), doch scheint es eher unwahrscheinlich, dass es sich um eine Vorlesungsmitschrift handelt.

Darüberhinaus gibt es das Werk *Das Zuozhuan (nach Themen) klassifiziert* (*Zuozhuan leibian* 左傳類編, auch: *Chunqiu Zuozhuan leibian* 春秋左傳類編), sechs juan, eine Auswahl einzelner Passagen aus dem *Zuozhuan*, die thematisch angeordnet sind (Ed. *Sibu congkan*, vgl. die ausführliche Beschreibung in Liu Zhaoren (1986), S. 41 f.; vgl. Shen Yucheng (1992), S. 267). Dieses Werk ist erst um das Jahr 1210 in Druck gegangen (Liu Zhaoren (1987), S. 42). Es dürfte sich ebenfalls um ein Handbuch zur Prüfungsvorbereitung handeln.

Der *Sammelkommentar zum Chunqiu* (*Chunqiu jijie* 春秋集解), der Lü Zuqian oft zugeschrieben worden ist, stammt nicht von ihm, sondern von Lü Benzong (Liu Zhaoren (1987), S. 46 f., Du Haijun (2004), S. 90 f.).

¹⁰⁰² Tillman datiert dieses Werk auf das Jahr 1177 (siehe Tillman (1992), S. 300), ohne jedoch einen Grund für diese späte Datierung zu nennen.

Lize lunshuo jilu 麗澤論說集錄

Dieses Werk (*Die Gesammelten Aufzeichnungen von Vorlesungen an der Akademie der schönen Seen*) faßt verschiedenstes Material zusammen, das als Lehrmaterial an Lü Zuqians Akademie gedient hat. Es enthält die Exegese Lü Zuqians zum *Yijing*, das „Menren jilu Yishuo“ 門人集錄易說 (LZLSJL juan 1 und 2), einzelne Kommentarpassagen Lü Zuqians zum *Shijing* (das „Menren jilu Shishuo shiyi“ 門人集錄詩說拾遺, LZLSJL juan 3), zum *Zhouli* („Menren jilu Zhouli shuo“ 門人集錄周禮說, LZLSJL juan 4), zum *Liji* („Menren jilu Liji shuo“ 門人集錄禮記說, LZLSJL juan 5), zum *Lunyu* („Menren jilu Lunyu shuo“ 門人集錄論語說, LZLSJL juan 6), zum *Mengzi* („Menren jilu Mengzi shuo“ 門人集錄孟子說, LZLSJL juan 7), Bemerkungen zu Geschichte und Geschichtsschreibung („Menren jilu shishuo“ 門人集錄史說, LZLSJL juan 8) und andere verstreute Aufzeichnungen von Schülern („Menren suo ji zashuo yi“ 門人所記雜說一, „Menren suo ji zashuo er“ 門人所記雜說二, juan 9 und 10). Die einzelnen Abschnitte haben einen sehr unterschiedlichen Charakter: während der Kommentar zum *Yijing* relativ vollständig und gedanklich kohärent ist, ist der zum *Liji* oder *Lunyu* unvollständig und äußerst unbefriedigend; die juan 8, 9 und 10 dokumentieren sehr unterschiedliche mündliche Äußerungen Lü Zuqians und ähneln im Duktus den Äußerungen Zhu Xis im *Zhuzi yulei*. In einer kurzen dem *Lize lunshuo jilu* vorangestellten Bemerkung behauptet Lü Qiaonian, dass es sich um Mitschriften von Lü Zuqians Schülern handle, deren Veröffentlichung dieser zu Lebzeiten untersagt hatte, die jedoch in seinem Unterricht Verwendung fanden und schließlich von Lü Qiaonian zusammengestellt und geordnet worden seien (LZLSJL, „Lize lunshuo jilu mulu“, 2a, vgl. Liu Zhaoren (1986), S. 59 f.). Nichts spricht gegen diese Beschreibung – es handelt sich also um Mitschriften, die von Schülern zusammengestellt worden sind (dies bedeutet die Wendung *menren jilu* 門人集錄); wahrscheinlich hat Lü Zuqian diese Mitschriften selbst sogar noch einmal überarbeitet oder gegengelesen. Es muß sich bei der Klassikerexegese im *Lize lunshuo jilu* um dieselbe Arbeit handeln, die Lü Zuqian in seinem Werk *Lüshi jiashu dushiji* 呂氏家塾讀詩記 (vgl. Liu Zhaoren (1986), S. 39-41) unternommen und das er bekanntlich zu Lebzeiten veröffentlicht hat; bei diesen Werken hat er die Veröffentlichung nicht mehr selbst unternommen.

Die Kommentare zum *Shangshu*

Die Geschichte von Lüs *Shangshu*-Exegese und ihrer Überlieferung ist verworren und heute nicht mehr genau nachvollziehbar. Lü Zuqian hat gemäß der Auskunft in der "Jahreschronik" (*nianpu*) seit 1173 an seiner Akademie das *Shangshu* unterrichtet. Nach dem Treffen Lüs und Zhu Xis in Kaihua im Jahr 1176 hat sich Lü Zuqian an die Abfassung eines Kommentars zum *Shangshu*, das *Shangshu jie* 尚書解, gemacht, wie aus seinem Briefwechsel mit Zhu Xi hervorgeht (vgl. Xu Ruzong (2005), S. 215 ff.). Ob und wie dieser Kommentar mit den Vorlesungsmitschriften identisch ist, die Lüs Schüler von seinen Vorlesungen zum *Shangshu* gemacht haben, ist unklar. Eine gedruckte Version von Lüs Exegese des *Shangshu* war offenbar schon zu seinen Lebzeiten im Umlauf (siehe Zhu Xis "Ba Lü Bogong Shu shuo" von 1192, ZZWJ 83:4097). Auf jeden Fall scheint ein Druck seiner *Shangshu*-Exegese vor 1176 im Umlauf gewesen zu sein (siehe Liu Zhaoren (1986), S. 37 f.). Nach Lü Zuqians Tod 1181 zirkulierten zudem zahllose Raubdrucke. Heute sind uns zwei Versionen der *Shangshu*-Exegese Lüs überliefert:

(1) Ein Druck in 9 juan, das *Nanjing Zhongshe yingyin Yan Yuanzhao chaoben* 南京中社影印嚴元照抄本 von 1928, in der *Guoxue tushuguan* in Nanjing, bzw. das *Nanjing Zhongshe yingyin Yan Xiuneng shou chao Song ben* 南京中社影印嚴脩能手抄宋本, ebenfalls von 1928, vorhanden in der Bibliothek der Academia Sinica, Taipeh (vgl. Feng Chunsheng (2002), S. 86 f.; Wu Chunshan (1978), S. 113b ff.; Huang Linggeng, „Qianyan“ zu Lü Zuqian *quanji* (noch unpubliziert), S. 30 f.). Diese Edition aus dem Nanjinger Verlag enthält in 9 juan Lüs Kommentar zu den Abschnitten: „Yao dian“, „Shun dian“, „Da Yumo“, „Gao Taomo“, einen eingeschobenen Abschnitt „Donglai xiansheng Yugong tushuo“, sowie „Yugong“ (Xiashu), „Ganshi dier“, „Tangshi“, „Yixun disi“ und „Taijia zhong diliu“. Ein Vergleich des *Yan Xiuneng shouchao Songben* in Taipeh der Edition (2) zeigt die weitgehende Identität dieses Textes mit den entsprechenden Passagen dort. Nur in einzelnen Passagen unterscheidet sich (1) von (2): mitunter nur in einzelnen Zeichen (z.B. 3:1a, vgl. SKQS 57-162); sie scheint stärker mit Kolloquialismen durchsetzt (siehe z.B. 1:15b, vgl. SKQS 57-149). Doch scheinen diese Abweichungen eher unbedeutend und ändern den Text nicht grundsätzlich.

(2) Im Jahr 1207 kompilierte ein Schüler von Lü Zuqian namens Shi Lan 時瀾 das *Zengxi Donglai Shushuo* in 35 juan (manchmal auch als *Zengding Donglai Shushuo* 增定東書). Darin sind Lüs Kommentare zu fast allen Kapiteln des *Shangshu* eingeschlossen. Es liegen heute im wesentlichen die beiden Editionen von *Siku quanshi* und *Jinhua congshu* (hier als ZXMLSS) vor (Huang Linggeng, Vorwort zu *Lü Zuqian quanji* (noch unpubliziert), S. 31). Der Text ist in mündlichem Duktus und mitunter redundant, was dafür spricht, dass es sich um Vorlesungsmitschriften handelt. Dass es Lüs Absicht gewesen ist, den Kommentar seines Lehrers Lin Zhiqi zu vervollständigen, der in seinem *Shu jijie* 書集解 nur bis zum Kapitel „Luogao“ des *Shangshu* gekommen war, scheint eine nachträgliche Mythenbildung zu sein.

Dashi ji 大事記

Bei dem *Dashi ji* (DSJ), der *Chronik wichtiger Ereignisse*, handelt es sich um den Versuch einer Korrektur, ja Revision von Sima Guangs *Zizhi tongjian*, den Lü Zuqian wegen seines frühen Todes jedoch nicht beenden konnte (vgl. Hervout (1978), S. 76). Er hat erst in den letzten zwei oder drei Jahren seines Lebens intensiv an ihm gearbeitet (siehe „Gengzi xinchou riji“, DLLTSwenJ 15:9b-31b). Dieses Werk zielt in eine deutlich andere Richtung als Zhu Xis seit 1172 laufenden Unternehmen des *Tongjian gangmu*, das bekanntlich eine prononciert moralische Neubearbeitung des *Zizhi tongjian* sein würde (siehe dazu Hervouet (1978), S. 75 f., Tang Qinfu (2000), S. 157-209); Lü Zuqians Werk beschränkt sich zumeist auf die Korrektur von Datierungen und Orten, bzw. auf die institutionelle Analyse; das Werk ähnelt also in gewisser Weise Sima Guangs *Zizhi tongjian kaoyi* 資治通鑒考異, auch wenn es an Materialfülle und analytischer Tiefe deutlich über dieses hinausgeht (vgl. Hervouet (1978), S. 70).

A. Chinesische Primärquellen

BXZY

Chen Chun 陳淳, *Beixi ziyi* 北溪字義, Ed. Zhonghua shuju.

CFLWJ

Chen Fuliang 陳傅良, *Chen Fuliang xiansheng wenji* 陳傅良先生文集, Hangzhou: Zhejiang daxue chubanshe, 1999.

CJJ

Sima Guang 司馬光, *Chuanjia ji* 傳家集, Ed. Siku quanshu.

CLJ

Chen Liang 陳亮, *Chen Liang ji* 陳亮集, Ed. Sibu congkan.

CQHZ

Hu Anguo 胡安國, *Chunqiu Hu zhuan* 春秋胡傳, Ed. Shanghai Hanfenlou (Chengdu: Bashu shushe, Reprint von 1989).

CYZJ

Li Xinchuan 李心傳, *Jianyan yilai chaoye zaji* 建炎以來朝野雜記, Ed. Biji xiaoshuo daguan (Taipeh).

DLBY

Lü Zuqian 呂祖謙, *Donglai Boyi* 東萊博議 (auch *Donglai xiangsheng Zuoshi boyi* 東萊先生左氏博議), *Jinhua congshu* 金華叢書, in *Congshu jicheng xinbian*.

DLJZGLWJ

Lü Zuqian 呂祖謙, *Donglai jizhu Guanlan wenji* 東萊集注觀瀾文集, Taipeh: Taiwan shangwu yinshuguan, 1981.

DLLTSBieJ

Lü Zuqian 呂祖謙, *Donglai Lü taishi bieji* 東萊呂太史別集, Ed. Xu Jinhua congshu 續金華叢書, hrsg. von Hu Zongmao 胡宗懋, 1924.

DLLTSWaiJ

Lü Zuqian 呂祖謙, *Donglai Lü taishi waiji* 東萊呂太史外集, Ed. Xu Jinhua congshu, hrsg. von Hu Zongmao 胡宗懋, 1924.

DLLTSWenJ

Lü Zuqian 呂祖謙, *Donglai Lü taishi wenji* 東萊呂太史文集, Ed. Xu Jinhua congshu, hrsg. von Hu Zongmao 胡宗懋, 1924.

DSJ

Lü Zuqian 呂祖謙, *Dashi ji* 大事記, Ed. Sibu congkan.

ECJ

Cheng Hao 程顥, Cheng Yi 程頤, *Er Cheng ji* 二程集, Ed. Zhonghua shuju.

GWGJ

Lü Zuqian 呂祖謙, *Guwen guanjian* 古文關鍵, Taipeh: Guangwen shuju, 1970.

GXZS

Zhou Mi 周密, *Guixin zashi* 癸辛雜識, Ed. Zhonghua shuju (*Tang Song shiliao biji*, 1988).

GYZ

Gongyang zhuan 公羊傳, Ed. *Shisan jing zhushu buzheng* 十三經注疏補正, Nachdruck in *Zhongguo xueshu mingzhu* (hrsg. von Yang Jialuo 楊家駱), Taipeh.

GZ

Guanzi 管子, gemäß *A Concordance to the Kuan-tzu*, komp. von Wallace Johnson, Taipei: Chinese Materials and Research Aids Service Center, 1983 (basiert auf der Ed. *Guoxue jiben congshu*).

HHJ

Hu Hong 胡宏, *Hu Hong ji* 胡宏集, Ed. Zhonghua shuju.

HS

Hanshu 漢書, Ed. Zhonghua shuju.

JSLJ

Zhang Boxing 張伯行 (Qing-Dynastie), *Jinsi lu jijie* 近思錄集解, Ed. *Zhongguo xueshu mingzhu* (hrsg. von Yang Jialuo 楊家駱), Taipeh.

LDZDXS

Lü Zuqian 呂祖謙, *Lidai zhidu xiangshuo* 歷代制度詳說, Ed. *Xu Jinhua congshu*, hrsg. von Hu Zongmao 胡宗懋, 1924.

LGJ

Li Gou 李覲, *Li Gou ji* 李覲集, Ed. *Sibu congkan*.

LJ

Liji 禮記, gemäß der Ausgabe *Liji zhuzi suoyn* 禮記逐字索引, The Chinese University of Hong Kong, Institute of Chinese studies, Taipeh: The Commercial Press, 1992.

LZLSJL

Lü Qiaonian 呂喬年 (Hrsg.), *Lize lunshuo jilu* 麗澤論說集錄, Ed. *Xu Jinhua congshu*, hrsg. von Hu Zongmao 胡宗懋, 1924.

NHZJZS

Zhuangzi 莊子, *Nanhua zhenjing zhushu* 南華真經注疏, Kommentar von Guo Xiang 郭象 und Cheng Xuanying 成玄英, Ed. *Daojiao dianji xuankan*, Beijing: Zhonghua shuju, 1998.

NXJ

Zhang Shi 張栻, *Nanxuan ji* 南軒集, Ed. *Siku quanshu*.

OYXQJ

Ouyang Xiu 歐陽修, *Ouyang Xiu quanji* 歐陽修全集, Ed. Zhonghua shuju (2001).

SCWJL

Ye Shaoweng 葉紹翁, *Sichao wenjianlu* 四朝聞見錄, Ed. Zhonghua shuju.

SJ

Shiji 史記, Ed. Zhonghua shuju.

SJS

Shangjun shu 商君書, gemäß der Ausgabe *Shangjun shu zhuzi suoyin* 商君書逐字索引, The Chinese University of Hong Kong, Institute of Chinese studies, Taipeh: The Commercial Press, 1992.

SS

Tuo Tuo 脫脫 et al. (Hrsg.), *Song shi* 宋史, Ed. Zhonghua shuju.

SSJSBM

Chen Bangzhan 陳邦瞻, *Songshi jishi benmo* 宋史紀事本末, Ed. Sanmin shuju.

SSZJJZ

Zhu Xi 朱熹 (Hrsg. und Komm.), *Sishu zhangju jizhu* 四書章句集注, Ed. Zhonghua.

SSWJHL

Shao Bo 邵博, *Shaoshi wenjian houlu* 邵氏聞見後錄, Ed. Zhonghua shuju (1983).

SWJ

Lü Zuqian 呂祖謙, *Songwen jian* 宋文鑑, Taipeh: Shijie shuju, 1962.

SYXA

Huang Zongxi 黃宗羲, Quan Zuwang 全祖望, *Song Yuan xue'an* 宋元學案, Taipeh: Huashi chubanshe, 1987.

WXTK

Ma Duanlin 馬端臨, *Wenxian tongkao* 文獻通考, Ed. Taiwan shangwu yinshuguan, 1987.

XJXJ

Xue Jixuan 薛季宣, *Xue Jixuan ji* 薛季宣集, Shanghai: Shanghai shehui kexueyuan, 2002.

XNYL

Li Xinchuan 李心傳, *Jianyan yilai xinian yaolu* 建炎以來繫年要錄, Ed. Zhonghua shuju.

XSQJ

Lu Jiuyuan 陸九淵, *Xiangshan quanji* 象山全集, Ed. *Sibu beiyao* (Nachdruck Taiwan Zhonghua shuju)

XZJJ

Wang Xianqian 王先謙 (Hrsg.), *Xunzi jijie* 荀子集解, Ed. Zhonghua Shuju.

XZZTJ

Bi Yuan 畢沅, *Xu Zizhi tongjian* 續資治通鑑, Ed. Zhonghua Shuju.

XZZTJCB

Li Tao 李濤, *Xu Zizhi tongjian changbian* 續資治通鑒長編, Ed. Zhonghua Shuju. (2004).

YJ

Yijing 易經, Ed. *Shisan jing zhushu buzheng* 十三經注疏補正, Nachdruck in *Zhongguo xueshu mingzhu* (hrsg. von Yang Jialuo 楊家駱), Taipeh.

ZL

Zhouli 周禮, gemäß der Ausgabe *Zhouli zhuzi suoyin* 周禮逐字索引, The Chinese University of Hong Kong, Institute of Chinese studies, Taipeh: The Commercial Press, 1993.

ZZLB

Lü Zuqian 呂祖謙, *Zuozhuan leibian* 左傳類編 (auch *Chunqiu Zuozhuan leibian* 春秋左傳類編), Ed. *Sibu congkan*.

ZZNP

Wang Maohong 王懋竑, *Zhu Xi nianpu* 朱熹年譜, neu hrsg. von He Zhongli 何忠禮, Beijing: Zhonghua shuju (1998).

ZSZS

Lü Zuqian 呂祖謙, *Zuoshi zhuan shuo* 左氏傳說, Taipeh: Taiwan shangwu yinshuguan, 1965.

ZSZXS

Lü Zuqian 呂祖謙, *Zuoshi zhuan xushuo* 左氏傳續說, Ed. Xu Jinhua congshu, hrsg. von Hu Zongmao 胡宗懋, 1924.

ZXDLSS

Lü Zuqian 呂祖謙, *Zengxiu Donglai shuoshuo* 增修東萊書說, *Congshu jicheng chubian* Ed.

ZZhaiJ

Chen Fuliang 陳傅良, *Zhizhaiji* 止齋集, *Siku quanshu* Ed. (Wenyuange).

ZZJ

Zhang Zai 張載, *Zhang Zai ji* 張載集, Ed. Zhonghua shuju.

ZZQS

Zhu Jieren 朱傑人, Yan Zuozhi 嚴佐之 und Liu Yongxiang 劉永翔 (Hrsg.), *Zhuji quanshu* 朱子全書, Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2002.

ZZTJ

Sima Guang 司馬光, *Zizhi tongjian* 資治通鑒, Ed. Zhonghua shuju.

ZZYL

Zhu Xi 朱熹, *Zhuji yulei* 朱子語類, Ed. Zhonghua shuju (kompiliert 1270).

ZZWJ

Zhu Xi, *Zhuji wenji* 朱子文集, Ed. *Defu guji congkan* 德富古籍叢刊, Taipeh: Academia Sinica.

Darüberhinaus werden öfters ohne Siglen zitiert:

Yang Bojun 楊伯峻, 1960. *Mengzi yizhu* 孟子譯注, Beijing: Zhonghua shuju.

_____ , 1981. *Chunqiu Zuozhuan zhu* 春秋左傳注, 4 Bde., Beijing: Zhonghua shuju.

B. Sekundärquellen in chinesischer Sprache

Bai Gang 白鋼 (Hrsg.), 1991. *Zhongguo zhengzhi zhidu shi* 中國政治制度史, Tianjin: Tianjin renmin chubanshe.

Bao Weimin 包偉民 (Hrsg.), 2004. *Songdai zhidushi yanjiu bainian* 宋代制度史研究百年, Beijing: Shangwu yinshuguan.

Bu Jinzhi 步近智, 1983. "Lun Lü Zuqian de 'Wuxue' tezheng" 論呂祖謙的「婺學」特徵, *Zhongguo zhexue shi yanjiu* 2 (1983), S. 89-98.

Cai Fanglu 蔡方鹿, 1991. *Yi dai xuezhe zongshi - Zhang Shi ji qi zhexue* 一代學者宗師 – 張栻及其哲學, Chengdu: Bashu shushe.

_____ , 2004. *Zhu Xi jingxue yu Zhongguo jingxue* 朱熹經學與中國經學, Beijing: Renmin chubanshe.

Cai Renhou 蔡仁厚, 1977-80. *Songming lixue: xinti yu xingtì yizhi shuyin* 宋明理學: 心體與性體義旨述引, Taipeh: Taiwan xuesheng shuju.

_____ , 1979. *Songming lixue, Beisong pian* 宋明理學 – 北宋篇, Taipeh: Xuesheng shuju.

_____ , 1983. *Songming lixue, Nansong pian* 宋明理學 – 南宋篇, Taipeh: Xuesheng shuju.

Chen Gujia 陳谷嘉, 1991. *Zhang Shi yu Hu Xiang xuepai yanjiu* 張栻與湖湘學派研究, Chengsha: Hunan jiaoyu chubanshe.

Chen Guying 陳鼓應, et al. (Hrsg.), 1989. *Ming Qing shixue sixiangshi* 明清實學思潮史, Jinan: Qilu shushe.

Chen Guangsheng 陳廣勝, 1996. "Lü Zuqian yu 'Song wen jian'" 呂祖謙與《宋文鑑》, *Shixueshi yanjiu* 史學史研究, 1996:4, o.S.

Chen Lai 陳來, 1989. *Zhuzi shuxin biannian kaozheng* 朱子書信編年考證, Shanghai: Renmin chubanshe.

_____ , 2000. *Zhuzi zhexue yanjiu* 朱子哲學研究, Shanghai: Huadong shifandaxue chubanshe.

_____ , 2003. *Song Ming lixue* 宋明理學, Shanghai: Huadong Shifan daxue chubanshe.

- Chen Rongjie 陳榮捷, 1988. *Zhuzi xin tansuo* 朱子新探索, Taipeh: Taiwan xuesheng shuju.
- _____, 1990. *Zhu Xi* 朱熹, in *Shijie zhexuejia congshu* 世界哲學家叢書, hrsg. by Fu Weixun 傅偉勳 und Wei Zhengtong 韋政通, Taipeh: Dongda tushu gongsi 東大圖書公司.
- _____, 1992. *Jinsi lu xiangzhu jiping* 《近思錄》詳註集評, Taipeh: Xuesheng shuju.
- Chen Ruoshui 陳弱水, 1981. "‘Neisheng waiwang’ guannian de yuanshi yu Rujia zhengzhi sixiang de genben yinan" 內聖外王觀念的原始與儒家政治思想的根本疑難, *Shixue pinglun* Nr. 3 (März 1981), S. 79-116 (Eine revidierte Fassung findet sich in Ders., *Gonggong yishi yu Zhongguo wenhua* 公共意識與中國文化, Taipeh: Lianjing chubanshe, 2005, S. 311-351).
- Chen Tingxiang 陳廷湘, 1999. *Songdai lixuejia de yili guan* 宋代理學家的義利觀, Beijing: Tuanjie chubanshe.
- Chen Wenyi 陳雯怡, 2004. *You guanxue dao shuyuan: cong zhidu yu linian de hudong kan* *Songdai jiaoyu de yanbian* 由官學到書院：從制度與理念的互動看宋代教育的演變, Taipeh: Lianjing chubanshe.
- Chen Xiyuan 陳熙遠, 1995. "Shengwang dianfan yu Rujia ‘neisheng waiwang’ de shizhi yihan – Yi Mengzi dui Shun de quanjie wei jidian" 聖王典範與儒家內聖外王的實質意涵-以孟子對舜的詮釋為基點, in: Huang Chun-chieh 黃俊傑 (Hrsg.), *Mengzi sixiang de lishi fazhan* 孟子思想的歷史發展, Taipeh: Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo.
- Chen Zhixin 陳志信, 2003. *Zhu Xi jingxue zhiye de xingcheng yu shijian* 朱熹經學志業的形成與實踐, Taipeh: Xuesheng shuju.
- Cheng Guangyu 程光裕, 1996. "Zhu Xi zhi Nankang jun shi zhi zhiji" 朱熹知南康軍時之治績 in *Di er jie Songshi xueshu yantaohui lunwenji* 第二屆宋史學術研討會論文集, Taipeh: Academia Sinica, S. 533-548.
- Cheng Meihua 程梅花, 2003. "Lü Zuqian de fangfalun ji qi dui Lao Zhuang sixiang de jicheng he fazhan" 呂祖謙的方法論及其對老莊思想的繼承和發展, *Shanxi gaodeng xuexiao shehui kexue xuebao* 15:3 (2003), o.S.
- Cheng Minsheng 程民生, 1993. "Lun Songdai shidaifu zhengzhi dui huangquan de xianzhi" 論宋代士大夫政治對皇權的限制, in: *Songshi yanjiu lunwenji* 宋史研究論文集, Ningxia.
- Cui Yongdong 崔永東, "Guanyu Zhu Xi falü sixiang de jidian tantao" 關於朱熹法律思想的幾點探討, *Kongzi yanjiu*, 1995:4, S. 76-82.
- Dai Jianguo 戴建國, 2000. *Songdai fazhi chutan* 宋代法制初探, Heilongjiang: Renmin chubanshe.
- Dai Yixuan 戴裔煊, 1957. *Songdai chaoyan zhidu yanjiu* 宋代鈔鹽制度研究, Shanghai:

Shangwu yinshu guan.

Deng Guangming 鄧廣銘, 1975. *Wang Anshi: Zhongguo shiyi shiji de gaigejia* 王安石：中國十一世紀的改革家. Beijing: Renmin chubanshe.

_____, et al. (Hrsg.), 1984. *Zhongguo lishi dacidian - Songshi* 中國歷史大辭典-宋史, Shanghai: Shanghai guji chubanshe.

_____, 1997. *Deng Guangming zhishi conggao* 鄧廣銘治史叢稿, Beijing: Beijing Daxue chubanshe.

Deng Xiaonan 鄧小南, 1997. "Lüe tan Songdai dui yu difang guan zhengji zhi kaocha jizhi de xingcheng" 略談宋代對於地方官政績之考察機制的形成, in: Tian Yuqing (1997), S. 239-247.

Ding Chuanjing 丁傳靖, 1981. *Songren yishi huibian* 宋人軼事彙編, Beijing: Zhonghua shuju.

Dong Ping 董平, 1991. "Lü Zuqian sixiang lunlüe" 呂祖謙思想論略, *Zhejiang xuekan* (1991:5), S. (?).

_____, (et al.), 1996. *Chen Liang pingzhuan* 陳亮評傳, Nanjing: Nanjing Daxue chubanshe.

Dong Yuzheng 董玉整 (Hrsg.), 1996. *Zhongguo lixue da cidian* 中國理學大辭典, Guangzhou: Jinan daxue chubanshe.

Du Haijun 杜海軍, 2003a. *Lü Zuqian wenxue yanjiu* 呂祖謙文學研究, Beijing: Xueyuan chubanshe.

_____, 2003b. "Lü Zuqian yu 'Jinsi lu' de biancuan" 呂祖謙與《近思錄》的編纂, *Zhongguo zhexue* 2003:4, S. 43-49.

Du Min 杜敏, 2004. *Zhao Qi Zhu Xi Mengzi chuanyi yanjiu* 趙岐朱熹《孟子》傳意研究, Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe.

Fang Zuyou 方祖猷 (et al.), 1995. *Lun Zhedong xueshu* 論浙東學術, Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe.

Feng Chunsheng 馮春生, 2002. "Lü Zuqian jingxue zhushu mulu banben kaoshu" 呂祖謙經學著述目錄版本考述, *Zhejiang shifan daxue xuebao* 122:27 (6.2002), S. 85-89.

Feng Huiming 馮會明, 1996. "Zhu Xi lianzheng sixiang de lilun yu shijian" 朱熹廉政思想的理論與實踐, *Zhuzi xuekan* 1996 (VIII), S. 81-89.

Feng Xiaoting 馮曉庭, 2002. "Taiwan yanjiu songdai jingxue gaikuang," 台灣研究宋代經學概況, *Zhongguo wenzhe yanjiu tongxun* 47:12(III) (9.2002), S. 7-46.

Feng Youlan 馮友蘭, 2000, *Zhongguo zhexue shi* 中國哲學史, durchgesehene Fassung der korr. Edition von 1944 (Shanghai: Shangwu yinshuguan), 2 Bde., Shanghai: Huadong shifan daxue chubanshe.

Gan Chunsong 幹春松, 2003. *Zhiduhua rujia ji qi jieti* 制度化儒家及其解體, Beijing: Zhongguo renmin daxue chubanshe.

Gan Huaizhen 甘懷真, 2004. *Huangquan, liyi yu jingdian quanshi, Zhongguo gudai zhengzhishi yanjiu* 皇權、禮儀與經典詮釋，中國古代政治史研究, Taipeh: Taida chuban zhongxin.

Gao Kunyuan 高焜源, 2001. "Lü Zuqian de shixue piping," 呂祖謙的史學批評, Magisterarbeit, Huafan Daxue (Taiwan).

Gao Yuetian 高越天, 1973. "Shu Jinhua xuepai" 述金華學派, *Zhejiang yuekan* 5:10 (10.1973), o.S.

Gong Yanming 延明, 1997. *Songdai guanzhi cidian* 宋代官制辭典, Beijing: Zhonghua shuju.

Guan Changlong 關長龍, 2001. *Liang song daoxue mingyun de lishi kaocha* 兩宋道學命運的歷史考察, Shanghai: Xuelin chubanshe.

Guo Dongxu 郭東旭, 1997. *Songdai fazhi yanjiu* 宋代法制研究, Hebei daxue chubanshe.

Guo Lijuan 郭麗娟, 1994. "Lü Zuqian Shijing xue yanjiu," 呂祖謙詩經學研究, Master's Thesis, Dongwu daxue (Taipeh).

Guo Xiaodong 郭曉東, 2003. "Mingtí yu dayong: Er Cheng shixue sixiang quyí" 明體與達用：二程實學思想芻議, *Heluo Chunqiu* 河洛春秋, 2003:4, S. (?)

Han Demin 韓德民, 2001. *Xunzi yu rujia de shehui lixiang* 荀子與儒家的社會理想, Jinan: Qilu shushe.

He Bingsong 何炳松, 1932. *Zhedong xuepai suyuan*, 浙東學派溯源, Shanghai: Shangwu yinshuguan.

He Jiajun 何佳駿, 2001. "Jinsi lu yanjiu," 近思錄研究, Master's Thesis, Shifan daxue (Taipeh).

He Jun 何俊, 2004. *Nansong ruxue jiangou* 南宋儒學建構, Shanghai: Shanghai renmin chubanshe.

Hong Bo 洪波, "Lun Zhu Xi de liyu zhi bian 論朱熹的利欲之辨," *Zhuzi xuekan*, 1990:1 (2), S. 48-63.

Hong Chunyin 洪春音, 1995. "Zhu Xi yu Lü Zuqian Shi shuo yitong kao," 朱熹與呂祖謙詩說異同考, Master's Thesis, Dongwu daxue (Taipeh).

Hou Wailu 侯外廬 (et al.), 1984. *Songming lixueshi* 宋明理學史, Beijing: Renmin chubanshe.

Hu Changzhi 胡昌智, 1967. "Lü Zuqian zhi xueshu yuanyuan," 呂祖謙之學術淵源, *Youshi yuekan* 幼獅月刊, 43:3 (3.1967).

_____ , 1973. "Lü Zuqian yu qi shixue," 呂祖謙與其史學, Ph.D. dissertation, Taiwan daxue.

Huang Jinjun 黃錦君, 2005. *Er Cheng yulu yufa yanjiu* 二程語錄語法研究, Chengdu: Sichuan daxue chubanshe.

Huang Kuanchong 黃寬重, 2002. *Nansong difang wuli: Difangjun yu minjian ziwei*

wuli de tantao 南宋地方武力：地方軍與民間自衛武力的探討, Taipeh: Dongda tushu gongsi. _____, 2003. "Huo zhan yu nanbei ren: Nansong shidai de zhengzhi nanti," 和戰與南北人：南宋時代的政治難題, in: Ders., *Shishi, wenxue yu renwu, Songshi yanjiu lunwenji* 史事·文學與人物·宋史研究論文集, Taipeh: Dongda tushu, S. 3-26 (ursprünglich in *Bulletin of the Institute of History and Philology of Academia Sinica*, 1995).

Huang Linggeng 黃靈庚, 2003. "Lü Zuqian shiwen yizuo kaolu," 呂祖謙詩文佚作考錄, *Zhejiang shifan daxue xuebao*, 126:28 (4.2003).

_____, 2006. "Lüshi yiwen 'Shilun' kaolüe," 呂氏佚文《十論》考略, Internet: http://zdxs.zjnu.net.cn/news_disp.asp?id=7&newstype=4 (Zugriff: 21.1.2006).

_____, (et al., Hrsg.), 2005 f. *Lü Zuquan quanji* 呂祖謙全集, Hangzhou: Zhejiang guji chubanshe. (Bisher sind noch keine Bände offiziell erschienen, aber die Bände I, IV und VIII sind auf einer Konferenz im November 2005 vorgestellt worden; alle andere Bände sukzessive bis 2007).

Huang Shujuan 黃淑娟, 2001. "Lü Zuqian chengxue beijing ji qi jiaoyu sixiang yanjiu," 呂祖謙成學背景及其教育思想研究, Master's Thesis, Dongwu daxue (Taipeh).

Jia Yuying 賈玉英, 1996. *Songdai jiancha zhidu* 宋代監察制度, Kaifeng: Henan chubanshe.

Jiang Guanghui 姜廣輝, 1997. *Zouchu lixue, Qingdai sixiang fazhan de neizai lilu* 走出理學,清代思想發展的內在理路, Shenyang: Liaoning jiaoyu chubanshe.

Jiang Ping 江枰, 2004. "Lü Zuqian bianxuan 'Guwen guanjian' zhiyi 呂祖謙編選《古文關鍵》質疑," *Guizhou Wenshi congkan*, 2004:4, S. 27-31.

Jiang Qing 蔣慶, 2003. *Zhengzhi ruxue, dangdai ruxue de zhuanxiang tezhi yu fazhan* 政治儒學·當代儒學的轉向特質與發展, Beijing: Sanlian.

Jin Chunfeng 金春峰, 1998. *Zhu Xi zhexue sixiang* 朱熹哲學思想, Taipeh: Dongda tushu.

Jin Shengyang 金生楊, 2001. "Wang Jingong 'Yijie' kaolüe," 王荊公〈易解〉考略 *Guji zhengli yanjiu xuekan*, 2001:3, S. 13-20.

_____, 2002. "Wang Anshi 'Yijie' yu 'Mengzi' de guanxi chuyi 王安石〈易解〉與〈孟子〉的關係芻議," *Sichuan shifan xueyuan xuebao* 5 (2002.9), S. 85-88.

Jing Haifeng 景海峰, 2001. "Ye Shi de shehui lishi bentiguan 葉適的社會歷史本體觀," *Zhexue yanjiu* 2001:4, S. 71-74.

Kong Dong 孔東, 1988. *Songdai Donglai Lüshi zhi zuwang ji qi gongxian* 宋代東萊呂氏之族望及其貢獻, Taipeh: Shangwu yinshuguan.

Lai Yanyuan 賴炎元, 1984. "Lü Zuqian de Shijing xue," 呂祖謙的詩經學, *Zhongguoxueshu niankan*, VI (1984:4).

Li Huarui 李華瑞, 2004. *Wang Anshi bianfa yanjiu shi* 王安石變法研究史, Beijing: Renmin chubanshe.

Li Jiahao 李家浩, 1987. "Xian Qin wenzi zhong de 'xian' 先秦文字中的縣," *Wen shi*

28 (März 1987), S. 49-58.

Li Jinquan 李錦全, 1998. "Zhu Xi de ,zhongchen' yu ,zhijian'," 朱熹的「忠臣」與「直諫」, *Zhuzi xuekan*, 1998:1 (IX), S. 85-86.

Li Minghui 李明輝, 1991. *Ruxue yu xiandai yishi* 儒學與現代意識, Taipei: Wenjin chubanshe.

_____, 2001a. *Dangdai ruxue de ziwo zhuanhua* 當代儒學的自我轉化, Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe (Festlandchinesische Ausgabe von: Ders., *Dangdai ruxue zhi ziwo zhuanhua* 當代儒學之自我轉化, Taipei: Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo, 1994).

_____, 2001b. *Mengzi chongtan* 孟子重探, Taipei: Lianjing chubanshe.

_____, 2003. "You neisheng xiang waiwang de zhuanzhe – Xiandai Xinrujia de zhengzhi zhaxue 由內聖向外王的轉折 – 現代新儒家的政治哲學," *Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy* 2003 (Nr. 23), S. 337-350.

_____, 2005. *Rujia shiye xia de zhengzhi sixiang* 儒家視野下的政治思想, in: *Dongya wenming yanjiu congshu* 56, Taipei: Taiwan daxue chuban zhongxin.

Li Xiangjun 李祥俊, 2000. *Wang Anshi xueshu sixiang yanjiu* 王安石學術思想研究, Beijing: Beijing Shifan daxue chubanshe.

Li Xueqin 李學勤, „Zhu Xi de Shangshu xue 朱熹的尚書學," *Zhizixue kan* 1989:1 (1), S. 88-99.

Li Zhenxing 李振興, et al. (Hrsg.), 1991. *Donglai boyi xinyi* 東萊博議新譯, Taipei: Sanmin shuju.

Li Zhijian 李之鑑, 1997. "Lü Zuqian 'Yishuo' qianlun," 呂祖謙〈易說〉淺論, *Henan Shifan daxue xuebao*, 1997:24.

Li Zonghan 李宗翰, 1998. "Lü Zuqian zhi lishi sixiang," 呂祖謙之歷史思想, Master's Thesis, Qinghua daxue (Taipeh).

Liang Gengyao 梁庚堯, 1977. *Nansong de nongdi liyong zhengce* 南宋的農地利用政策, Taipei: Taida wenxueyuan.

_____, 1984. *Nansong de nongcun jingji* 南宋的農村經濟, Taipei: Lianjing.

_____, 1997. *Songdai shehui jingjishi lunwenji* 宋代社會經濟史論集, Taipei: Yunchen.

Lin Baochun 林保淳, 1991. *Jingshi sixiang yu wenxue jingshi* 經世思想與文學經世, Taipei: Wenjin.

Lin Ch'ing-chang 林慶彰 (et al.), 1992. *Zhuzixue yanjiu shumumu* 朱子學研究書目 1900-1991, Taipei: Wenjin chubanshe.

Lin Jianxun 林建勳, 1991. "Lü Donglai de Chunqiu xue," 呂東萊的春秋學, Master's Thesis, Zhongyang daxue (Taiwan).

Lin Jiping 林繼平, 1983. *Lu Xiangshan yanjiu* 陸象山研究, Taipei: Taiwan Shangwu yinshuguan.

Lin Qingzhang 林慶彰 et al. (Hrsg.), 1992. *Zhuzixue yanjiu shumu* 朱子學研究書目 1900-1991, Taipeh: Wenjin chubanshe.

Lin Sufen 林素芬, 1995. "Lü Zuqian de cizhang zhi xue yu guwen yundong," 呂祖謙的辭章之學與古文運動, *Guoli Zhongyang tushuguan guankan*, 28 (1995), S. 145-161.

Liu Chengguo 劉成國, 2006. *Jing gong xinxiue yanjiu* 荆公新學研究, Shanghai: Shanghai shiji chubanshe/Shanghai guji chubanshe.

Liu Huishu 劉惠恕, *Zhongguo zhengzhi zhaxue fazhanshi* 中國政治哲學發展史, Shanghai: Shanghai shehui kexueyuan chubanshe, 2001.

Liu Jingzhen 劉靜貞, 1987. "Bei Song qianqi huangquan fazhan zhi yanjiu – Huangdi zhengzhi jiaose de fenxi (960-1063)," 北宋前期皇權發展之研究——皇帝政治角色的分析(960-1063), Ph.D. Dissertation, National Taiwan University.

Liu Liyan 柳立言 (Lao Nap-yin oder auch Lau Nap-yin), 1986. "Nan Song zhengzhi chutan – Gaozong yinying xia de Xiaozong," 南宋政治初探——高宗陰影下的孝宗, *Lishi yuyan yanjiusuo jikan* 歷史語言研究所集刊, 57,3 (1986), S. 553-584.

_____, 2001. *Song Yuan shidai de falü sixiang he shehui* 宋元時代的法律思想和社會, Taipeh: Guoli bianyi guan.

Liu Shuxian 劉述先, 1995. *Zhuzi zhaxue sixiang de fazhan yu wancheng* 朱子哲學思想的發展與完成, ergänzte Neuedition der Erstaussgabe von 1982, Taipeh: Xuesheng shuju.

_____, 2001. *Rujia sixiang kaituo de changshi* 儒家思想開拓的嘗試, Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe.

_____, 2003. "Ping Yu Yingshi ,Zhuzi de lishi shijie – Songdai shidaifu zhengzhi wenhua de yanjiu' 評余英時『朱子的歷史世界—宋代士大夫政治文化的研究』," *Jiuzhou xuelin* 2003 (1:2), S. 316-334.

_____, 2004. "Dui yu Yu Yingshi jiaoshou de huiying 對於余英時教授的回應," *Jiuzhou xuelin* 2004 (2:2), S. 294-296.

Liu Zehua 劉澤華 (Hrsg.), 1996. *Zhongguo zhengzhi sixiang shi. Sui Tang Song Yuan Ming Qing juan* 中國政治思想史·隋唐宋元明清卷, (vol. 3), Hangzhou: Zhejiang renmin chubanshe.

Liu Zhaoren 劉昭仁, 1986. *Lü Donglai zhi wenxue yu shixue* 呂東萊之文學與史學, Taipeh: Wenshizhe chubanshe.

Liu Zijian 劉子健, 1970. „Nansong junzhu he yanguan 南宋君主和言官," *Ching Hua xuebao* 清華學報, n.s., 8, S. 340-49.

Liu Zenggui 劉增貴 (Hrsg.), 2002. *Fazhi yu lisu di san jie guoji hanxue huiyi lunwenji* 法制與禮俗·第三屆國際, Taipeh: Academia Sinica, Institute of History and Philology.

Luo Jiexiang 羅家祥, 1993. *Bei Song dangzheng yanjiu* 北宋黨爭研究, Taipeh: Wenjin chubanshe.

Ma Kaizhi 馬愷之 (Kai Marchal), 2006. "Lun Lü Zuqian, Zhu Xi de jianjun sixiang yu qi zhengzhi zhaxue neihan," 論呂祖謙、朱熹的諫君思想與其政治哲學內涵, in: *Lü*

Zuqian guoji yantaohui lunwenji 呂祖謙國際研討會論文集, Hangzhou: Zhejiang shifan daxue chubanshe, zu erscheinen 2006.

Ma Xiaohong 馬小紅, 2003. *Zhongguo gudai falü sixiangshi* 中國古代法律思想史, Beijing: Falü chubanshe.

Ma Xiuxian 馬秀嫻, 1985. "Lü Zuqian zhi lixue yanjiu," 呂祖謙之理學研究, Master's Thesis, Xianggang Xinya yanjiusuo.

Meng Shuhui 孟淑慧, 2003. "Zhu Xi ji qi menren de jiaohua linian yu shijian," 朱熹及其門人的教化理念與實踐, Ph.D. dissertation, Taiwan University.

Miao Shumei 苗書梅, 1996. *Songdai guanyuan xuanren he guanli zhidu* 宋代官員選任和管理制度, in: *Songxue yanjiu congshu*, Kaifeng: Henan daxue chubanshe.

Mou Zongsan 牟宗三, 1968-1969. *Xinti yu xingti* 心體與性體, 3. Bde, Taipeh (benutzt: 13. Auflage, 2005).

_____, 2003. *Zhengdao yu Zhidao* 政道與治道, Taipei: Xuesheng shuju (Neuaufgabe der Erstausgabe von 1962).

_____, 2004. *Song Ming ruxue de wenti yu fazhan* 宋明儒學的問題與發展, Shanghai: Huadong shifan daxue chubanshe.

Pan Fu'en 潘富恩, Xu Yuqing 徐餘慶, 1984. *Lü Zuqian sixiang chutan* 呂祖謙思想初探, Hangzhou: Zhejiang renmin chubanshe.

_____, 1992. *Lü Zuqian pingzhuan* 呂祖謙評傳, Hangzhou: Zhejiang renmin chubanshe.

_____, 1992. "Lü Zuqian de shixue sixiang shuping," 呂祖謙的史學思想述評, *Fudan xuebao*, 1992:6.

Pan Fu'en 潘富恩, 1991. "Lun Dongnan sanxian lixue sixiang zhi yitong," 論東南三賢理學思想之異同, *Fuyin baokan ziliao* (Zhongguo zhhexueshi), 1991:11.

_____, 1992. "Lü Zuqian yu Zhedong shixue," 呂祖謙與浙東實學, *Kongzi yanjiu* 1992:1.

Pan Lijuan 潘莉娟, 1991. "Lun Lü Zuqian 'qiu shiyong' de jiaoyu sixiang," 論呂祖謙「求實用」的教育思想, *Beifang luncong*, 1991:6.

Qi Xia 漆俠, 1997. "Song Taizong yu shounei xuwai 宋太宗與守內虛外," in: Tian Yuqing 田餘慶 (Hrsg.), *Qingzhu Deng Guangming jiaoshou jiushi huadan lunwenji* 慶祝鄧廣銘教授九十華誕論文集, Shijiazhuang: Hebei jiaoyu chubanshe, S. 162-170.

_____, 2001. *Wang Anshi bianfa* 王安石變法, Shijiazhuang: Hebei renmin chubanshe (Neuaufgabe der ersten Auflage von 1980).

Qian Mu 錢穆, 1937. *Zhongguo jin sanbai nian xueshu shi* 中國近三百年學術史, Shanghai: Shangwu yinshuguan (Benutzte Edition: *Qian Binsi xiansheng quan ji* 錢賓四先生全集, Taipeh: Lianjing, 1998, Bd. 17).

_____, 1958. „Lun Songdai xiangquan 論宋代相權," *Songshi yanjiuji*, Nr. 1 (1958), S. 455-462).

- _____, 1971. *Zhuzi xin xue'an*, 朱子新學案, Taipeh: Sanmin shuju.
- _____, 1992. *Song Ming lixue gaikuang* 宋明理學概術, Taipeh: Xuesheng shuju (erste Auflage: 1977, benutzt: vierte Auflage).
- Qin Yuqing 秦玉清, Zhang Bin 張彬, 1999. "Lü Zuqian yu Lize shuyuan," 呂祖謙與麗澤書院, *Hangzhou Shifan xueyuan xuebao*, 1999:3.
- Qiu Minggao 邱鳴皋, 2001. "Lu You, Lü Zuqian, Han Yuanji guanxi kaoshu," 陸游、呂祖謙、韓元吉關係考述, *Qilu xuekan* 2001:6.
- Ren Feng 任鋒, 2005. "Jingshi jingshen he huangji guannian: Song ru de Hongfan sixiang chuantong 經世精神和皇極觀念：宋儒的洪範思想傳統," *Hanxue yanjiu* 23:1 (2005), S. 193-226.
- Sa Mengwu 薩孟武, 1987. *Zhongguo zhengzhi sixiangshi* 中國政治思想史, Taipeh: Sanmin shuju.
- Shen Songqin 沈松勤, 1998a. *Bei Song wenren yu dangzheng* 北宋文人與黨爭, Beijing: Renmin chubanshe.
- _____, 1998b. "Beisong taijian zhidu yu dangzheng 北宋台諫制度與黨爭," *Lishi yanjiu* 1998.4, S. 27-44.
- _____, 2005. *Nan Song wenren yu dangzheng* 南宋文人與黨爭, Beijing: Renmin chubanshe.
- Shen Yucheng 沈玉成, Liu Ning 劉寧, 1992. *Chunqiu Zuozhuan xue shigao* 春秋左傳學史稿, Nanjing: Jiangsu chubanshe.
- Shi Changdong 施昌東, 1982. "Lun Lü Zuqian," 論呂祖謙, *Zhejiang xuekan*, 1982:1, S. 47-52.
- Song Dingzong 宋鼎宗, 2000. *Chunqiu Hu shi xue* 春秋胡氏學, Taipeh: Wanjuanlou.
- Song Xi 宋晞, 1962. *Songshi yanjiu luncong* 宋史研究論叢, Taipeh: Zhongguo Wenhua daxue chubanshe.
- _____, 1978. "Zhu Xi de zhengzhilun" 朱熹的政治論, *Songshi yanjiuji*, Nr. 10 (1978), S. 355-369.
- _____, 1982 (zweite Auflage). *Songshi yanjiu lunwen yu shuji mulu* 宋史研究論文與書籍目錄, Taipeh: Zhongguo Wenhua daxue chubanshe.
- Su Jingnan 束景南, 2001. *Zhu Xi nianpu changbian* 朱熹年譜長編, Shanghai: Huadong shifan daxue chubanshe.
- _____, 2003. *Zhuzi dazhuan* 朱子大傳, Beijing: Shangwu yinshuguan.
- Tang Qinfu 湯勤福, 2000. *Zhu Xi de shixue sixiang* 朱熹的史學思想, Jinan: Qilu shushe.
- Tao Jinsheng 陶晉生, 1984. "Wang Anshi de dui Liao waijiao zhengce 王安石的對遼外交政策," in: Ders., *Song Liao guanxi shi yanjiu* 宋遼關係史研究, Taipeh: Lianjing, S. 131-167.
- Tao Xisheng 陶希聖, 1958. "Beisong jige da sixiangjia de jingtianlun" 北宋幾個大思

- 想家的井田論, *Songshi yanjiuji* Nr. 1 (1958), S. 273-278.
- _____ , 1963. *Zhongguo zhengzhi sixiangshi* 中國政治思想史, Taipei: Shihuo chubanshe.
- Tian Hao 田浩 (Hoyt C. Tillman), 2004. "Ping Yu Yingshi de 'Zhu Xi de lishi shijie'," 評余英時的《朱熹的歷史世界》, *Shijie zhhexue* 2004:4, S. 103-107.
- Tian Yuqing 田餘慶 (Hrsg.), 1997. *Qingzhu Deng Guangming jiaoshou jiushi huadan lunwenji* 慶祝鄧廣銘教授九十華誕論文集, Shijiazhuang: Hebei jiaoyu chubanshe.
- Tong Xiangfei 童向飛, 2000. "Yin Tun, Chen Liang, Lü Zuqian, Zhu Xi, Zhou Bida deng yu Han Yuan ji jiaoyou kaolüe," 尹焯、陳亮、呂祖謙、朱熹、周必大等與韓元吉交遊考略, *Xuzhou Shifan daxue xuebao* 26.1 (3.2000).
- Tu Chengxian 屠承先, 2001. "Lü Zuqian de benti gongfulun," 呂祖謙的本體功夫論, *Xueshu yanjiu*, 8.2001.
- Wang Debao 王德保, 2002. *Sima Guang yu 'Zizhi tongjian'* 司馬光與《自治通鑑》, Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe.
- Wang Deyi 王德毅, 1965. "Li Tao pingzhuan," 李濤評傳, in: Wang Deyi, *Song shi yanjiu lunji* 宋史研究論集, Taipei: Taiwan shangwu yinshuguan, 1993, S. 65-116.
- _____ , 1974. "Li Chunnian yu Nansong tudi jingjie" 李椿年與南宋土地經界, in: *Songshi yanjiuji* Nr. 7, Taipei: Zhonghua congshu bianshen weiyuanhui, 1974, S. 441-480.
- _____ , 1978. "Song Xiaozong ji qi shidai 宋孝宗及其時代," *Songshi yanjiu ji* 10, Guoli bianyiguan, Taipei, 1978, S. 264-283.
- Wang Hui 汪暉, 2004. *Xiandai Zhongguo sixiang de xingqi* 現代中國思想的興起, 4 Bde., Beijing: Sanlian.
- Wang Jieqing 王潔卿, 1982. *Zhongguo falü yu fazhi sixiang* 中國法律與法治思想, Taipei: Sanmin shuju.
- Wang Lixin 王立新, 1996. *Hu Hong* 胡宏, Taipei: Dongda tushu gongsi.
- Wang Ruilai 王瑞來, 1985. "Lun Songdai xiangquan" 論宋代相權, *Lishi yanjiu* 1985:2, S. 106-120.
- Wang Shengduo 汪聖鐸, 1995. *Liang Song caizheng shi* 兩宋財政史, Beijing: Zhonghua shuju.
- Wang Tie 王鐵, 2005. *Songdai Yixue* 宋代易學, Shanghai: Shanghai guji chubanshe.
- Wang Yunhai 王雲海, 1992. *Songdai sifa zhidu* 宋代司法制度, Kaifeng: Henan daxue chubanshe.
- Wang Yunwu 王雲五, 1969. *Song Yuan zhengzhi sixiang* 宋元政治思想, Taipei: Shangwu yinshuguan.
- Wu Changgeng 吳長庚, 1998. "Zhuzi changyan qiju zhi dao de lishi gongxian" 朱子倡言矩之道的歷史貢獻, *Zhuzi xuekan* 1998:1, (IX), S. 87-103.
- Wu Chunshan 吳春山, 1978. "Lü Zuqian yanjiu," 呂祖謙研究, Ph.D. dissertation,

Taiwan daxue.

Wu Yining 吳以寧 (Hrsg.), 1990. *Zhu Xi ji Song Yuan Ming lixue yanjiu ziliao* 朱熹及宋元明理學研究資料, Bailudong shuyuan yanjiu congshu zhi yi 白鹿洞書院研究叢書之一, ohne Ort: Guoji wenhua chuban gongsi.

Wu Zhanliang 吳展良, 2005. *Zhuzi yanjiu shumu xinbian 1900-2002* 朱子研究書目新編 1900-2002, Taipeh: Taida chuban zhongxin.

Xia Changpu 夏長樸, „Wang Anshi de jingshi sixiang 王安石的經世思想,“ Ph.D. Dissertation, Taipeh: National Taiwan University, 1980.

_____, 1989. *Li Gou yu Wang Anshi yanjiu* 李覲與王安石研究, Taipeh: Da'an chubanshe.

Xia Jianwen 夏健文, 1991. „Nansong Yongjia Yongkang xuepai zhi jingshi zhiyong lun,“ 南宋永嘉永康學派之經世致用論 Master's Thesis, Zhengzhi Daxue (Taiwan).

„Xiao Gongquan 蕭公權, 1968. *Zhongguo zhengzhi sixiangshi* 中國政治思想史, Taipeh: Zhongguo wenhua yinshuochang. (benutzt: seitengleiche Neuauflage, Taipeh, 1982).

Xiao Yongming 肖永明, Zhang Changming 張長明, 2000. „Lü Zuqian de sixiang xueshu yuanyuan yu zhixue tedian,“ 呂祖謙的思想學術淵源與治學特點, *Hunan daxue xuebao*, 17:3 (5.2000).

Xiao Yongming 肖永明, 2003. „Lü Zuqian de daode xingming zhi xue yi qi jianrong Zhu Lu de tedian,“ 呂祖謙的道德性命之學及其相容朱陸的特點, *Foshan kexue jishu xueyuan xuebao*, 2:21 (4.2003).

Xiong Kai 熊凱, 2005. „Jin shinian lai Jinggong xinxue yanjiu shuping,“ 近十年來荆公新學研究述評, *Ershiyi shiji*, Internet-Ausgabe, 2005:12 (45) (Zugriffdatum: 8.1.2006).

Xu Ailian 許愛蓮, 2001. „Lü Zuqian ji qi 'Donglai Boyi',“ 呂祖謙及其『東萊博議』, Master's Thesis, Shifan daxue (Taipeh).

Xu Daolin 徐道鄰, „Songchao de falü kaoshi 宋朝的法律考試“, *Dongfang zazhi* 6:8,9 (1973).

Xu Gongxi 徐公喜, 1994. „Zhu Xi guan yu fazui yuanyin de lunshu“ 朱熹關於犯罪原因的論述, *Shangrao shizhuan xuebao*, Vol. 14, Nr. 3 (1994.3), S. 54-57.

_____, 1998. „Zhu Xi ‚Shundian xiangxing shuo‘ de xingfa sixiang“ 朱熹《舜典象刑說》的刑法思想, *Shangrao shifan xueyuan bao*, 1998:1 (XVIII), S. 35-39.

Xu Hongxing 徐洪興, 1995. „Lun Ye Shi de 'fei Meng' sixiang,“ 論葉適的「非孟」思想 in: *Lun Zhedong xueshu* 論浙東學術, hrsg. von Fang Zuyou 方祖猷 (et al.), Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, S. 39-52.

Xu Ruzong 徐儒宗, 2005. *Wuxue zhi zong – Lü Zuqian zhuan* 婺學之宗 - 呂祖謙傳, Hangzhou: Zhejiang renmin chubanshe.

Xu Xiujia 許修嘉, 2003. „Chen Liang yu Lü Zuqian xueshu sixiang yitong, sixiang heliu qiji,“ 陳亮與呂祖謙學術思想異同、思想合流契機, Master's Thesis, Fengjia daxue (Taiwan).

Xu Zhongshu 徐中舒, 1998, "Jingtian zhidu tanyuan," 井田制度探源 in *Xu Zhongshu lishi lunwen xuanji* 徐中舒歷史論文選輯, Beijing: Zhonghua shuju, S. 713-760.

Yan Zuozhi 嚴佐之, 2004. „Qianchun jian Zhu Lü wangfu xinza de wenxue jiedu he lishi jiedu, 乾淳間朱呂往復信劄的文學解讀和歷史解讀“ in: *Zhuzi quanshu yu Zhuzi xue, 2003 nian guoji xueshu taolunhui lunwenji* 朱子全書與朱子學·2003年國際學術討論會論文集, hrsg. von Zhu Jieren 朱傑人 und Yan Wenru 嚴文儒, Shanghai: Huadong shifan daxue chubanshe, 2004, S. 67-83.

Yang Bojun 楊伯峻, 1960. *Mengzi yizhu* 孟子譯注, Beijing: Zhonghua shuju.

Yang Jinlong 楊晉龍, „Shentong yu Shengtong – Zheng Xuan Wang Su ,Ganshengshuo' yijie tanyi,“ 神統與聖統 – 鄭玄王肅「感生說」異解探義, in: *Zhongguo wenzhe yanjiu jikan* III (März 1993), S. 487-526.

Yang Kuan 楊寬, 2003. *Xi Zhou shi* 西周史, Shanghai: Shanghai renmin chubanshe.

Yang Rubin 楊儒賓, 2003. "Ruguo zai huizhuan yi ci 'Gebainishi de huizhuan' – du Yu Yingshi xiansheng de ,Zhuzi (sic!) de lishi shijie – Songdai shidaifu zhengzhi wenhua de yanjiu' 如果再回轉一次〈哥白尼式的回轉〉 – 讀余英時先生的《朱子的歷史世界 – 宋代士大夫政治文化的研究》," *Dangdai* 195 (2003:11), S. 125-141.

_____, 2004. "Women xuyao geng duo dianfan de zhuan yi – jingda Yu Yingshi xiansheng 我們需要更多典範的轉移 – 敬答余英時先生," *Dangdai* 198 (2004.2), S. 97-105.

Yang Tianyu 楊天宇, 2004. *Zhouli yizhu* 周禮譯注, Shanghai: Shanghai guji chubanshe.

Yang Yuxun 楊宇勛, 2003. "Qumin yu yangmin: Nansong de caizheng shouzhi yu guanmin hudong 取民與養民：南宋的財政收支與官民互動," Ph.D. Dissertation, Guoli shifan daxue (Taipeh): Guoli Taiwan shifan daxue lishi yanjiu zhuan kan (XXXI).

Yang Zuhan 楊祖漢, 2001. "Hu Wufeng zhi tiyong lun yu Zhuzi dui Zhongyong Zhonghe shuo dequanshi" 胡五峰之體用論與朱子對中庸中和說的詮釋, Paper für die siebte Konferenz "Dong Jin Ruxue zhong de jingdian quanshi chuantong yantaohui" 東晉儒學中的經典詮釋傳統研討會, Guangzhou Zhongshan daxue, Zhongguo zhaxue yanjiusuo, Juni 2001.

Yao Rongsong 姚榮松, 1978, *Lü Zuqian* 呂祖謙, in: Wang Shouan 王壽南 (Hrsg.), *Zhongguo lidai sixiangjia*, Taipeh: Shangwu yinshuguan.

Ye Yangbin 葉煬彬, *Zhu Xi de zhengzhi shengya* 朱熹的政治生涯, Taiwan Daxue, Master's Thesis, 1984.

Yu Wanli 虞萬里, 2003. "Lü Zuqian he 'Jinsilu'," 呂祖謙和《近思錄》 in: <http://zdxs.zjnu.net.cn>. (Zugriff: 1.2.2006)

Yu Yingshi 余英時, 1998, *Xiandai ruxue lun* 現代儒學論, Shanghai: Renmin chubanshe.

_____, 2003, *Zhu Xi de lishi shijie* 朱熹的歷史世界, Taipeh: Yunchen.

- _____, 2004a. *Song Ming lixue yu zhengzhi wenhua* 宋明理學與政治文化, Taipei: Yunchen.
- _____, 2004b. "Shi shuo rujia de zhengti guihua – Liu Shuxian 'huiying' duhou 試說儒家的整體規劃—劉述先『回應』讀後," *Jiuzhou xuelin* 2004 (2:2), S. 297-312.
- Yu Yisheng 於逸生, 1989. "Lun Zhu Xi de falü sixiang 論朱熹的法律思想," *Beifang luncong* 北方論叢, 1989:5, S. 84-88.
- Zhang Dainian 張岱年 (et al., Hrsg.), 2005. *Zhongguo guannian shi* 中國觀念史, Zhengzhou: Zhongzhou guji chubashe.
- Zhang Guohua 張國華, 1994. *Zhongguo falü sixiangshi xinbian* 中國法律思想史新編, Taipei: Yangzhi wenhua.
- Zeng Chunhai 曾春海, 1993, "Zhu Xi de zhengzhi sixiang," 朱熹的政治思想, in: Zhong Caijun 鍾彩鈞, Zhang Jilin 張季琳 (Hrsg.), *Guoji Zhuzi xue huiyi lunwen ji*, Taipei: Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe suo, S. 1017-1048.
- Zhang Bin 張彬, 1993. "Lü Zuqian yu Lize shuyuan," 呂祖謙與麗澤書院 *Hangzhou shifan xueyuan xuebao*, March 1993 (Nr. 2).
- Zhang Liwen 張立文, 1993, *Song Ming lixue luoji jiegou de yanhua* 宋明理學邏輯結構的演化, Taipei: Wanjuanlou.
- _____, 2001. *Zhu Xi sixiang yanjiu* 朱熹思想研究, Beijing: Zhongguo shehui kexueyuan.
- _____, 2002, *Song Ming lixue yanjiu* 宋明理學研究, Beijing: Renmin chubanshe.
- Zhang Qiang 張強, "Huangji yishi yu 'wei sheng' siwei," 皇極意識與唯聖思維 *Henan jiaoyu xueyuan xuebao*, 2001:1 (LXXV, Nr. 20).
- Zhang Qiu'e 張秋娥, 2000, "Xiuci jieshou yu xiuci biaoda – cong 'Guwen guanjian' pingdian kan Lü Zuqian de xiuci sixiang," 修辭接受與修辭表達—從『古文關鍵』評點看呂祖謙的修辭思想, *Henan Shifan daxue xuebao*, 29:5 (2000).
- Zhang Xiqing 張希清, 2001, *Songchao dianzhang zhidu* 宋朝典章制度, Changchun: Jilin chubanshe.
- Zhang Yide 張義德, 1994. *Ye Shi pingzhuan* 葉適評傳. Nanjing: Nanjing daxue chubanshe.
- Zhang Yuan 張元, 1975. *Songdai lixuejia de lishiguan: yi Zizhi tongjian gangmu weili* 宋代理學家的歷史觀：以資治通鑑綱目為例, Taipei.
- Zhang Yuanduo 張垣鐸, 1990, "Lü Zuqian de jiaoyu sixiang chutan," 呂祖謙教育思想初探, *Nantai gongzhuan xuebao*, 13 (11.1990).
- Zhao Zhiyang 趙制陽, 1997, "Lü shi jiashu dushi ji," 呂氏家墅讀詩記, *Kong Meng xuebao*, 74 (9.1997).
- Zhong Caijun 鍾彩鈞, 1993, "'Baihu tong' yu 'Yichuan Yizhuan' tianren guan de bijiao," 白虎通與伊川易傳天人觀的比較 in: *Zhongguo wenzhesuo yanjiu jikan*, 1993:3, S.

575-603.

Zhou Mengjiang 周夢江, 1992. *Ye Shi yu Yongjia xuapai* 葉適與永嘉學派. Hangzhou: Zhejiang guji chubanshe.

Zhou Shuangmei 周霜梅, "Zhu Xi falü sixiang lunxi 朱熹法律思想論析," *Jiangnan luntan* 江漢論壇 1999:8, o.S.

Zhu Jieren 朱傑人 (Hrsg.), 2001. *Mairu 21 shiji de Zhuzi xue, Jinian Zhu Xi danchen 870 zhounian shishi 800 zhounian lunwenji* 邁入 21 世紀的朱子學紀念朱熹誕辰 870 週年逝世 800 週年論文集, Shanghai: Huadong Shifan daxue chubanshe.

Zhu Ruixi 朱瑞熙, 1989. „Songdai lixuejia Tang Zhongyou 宋代理學家唐仲友,“ in: *Liu Zijian boshi songshou jinian Songshi lunwenji* 劉子健博士頌壽紀念宋史研究論集, Tokyo, 1989, S. 43-53.

_____, 1995. „Lun Zhu Xi de gongsiguan 論朱熹的公私觀,“ *Shanghai Shifan daxue xuebao* 1995:4, S. 94-97.

_____, 1996. „Songchao jingyan zhidu 宋朝經筵制度,“ in: *Di er jie Songshi xueshu yantaohui lunwenji*, Taipeh: 1996.3, S. 229-265.

C. Sekundärquellen in japanischer Sprache

Azuma Jūji 吾妻重二, 2002. „Shushi no seiiji shisō“ 朱熹の政治思想, in: *Bunka jishō toshite no Chūgoku* 文化事象としての中國, hrsg. von Kansai daigakubu gakubu Chūgokugo Chūgoku bungakuka, 2002, S. 51-87.

_____, 2004. *Shushi gaku no shin kenkyū* 朱子學の新研究, Tokyo: Sōbunsha.

Higashi Ichio 東一夫, 1980. *Ô Anseki jiten* 王安石辭典, Tokyo: Kokusho kankokai.

Hirotsune Jinsei 廣常人世 (Hrsg.), 1964. *Sōgaku kenkyū bunken mokuroku* 宋學研究文獻目錄, Tokyo: Tōkyō daigaku bungakubu Chūgoku tetsugaku kenkyūshitsu.

Ichikawa Yasuji 市川安司, 1964. *Tei Isen tetsugaku no kenkyū* 程伊川哲學の研究, Tokyo: Tokyo daigaku.

_____, (Hrsg.), 1975. *Kinshi roku* 近思錄, Bd. 37 der Sammlung *Shin shaku Kambun Taikei* 新釋漢文大系, Tokyo: Meiji shōin.

_____, 1985. *Shushi tetsugaku ronkō* 朱子哲學論考, Tokyo: Kyūko shōin 汲古書院.

Ichiki Tsuyuhiko 市來津由彦, 2002. *Shushi monjin shodan keisei no kenkyū* 朱熹門人集團形成の研究, Tokyo: Sōbunsha.

Ishida Hajime 石田肇, 1980. „Shu Shi no kinei zengokan 朱熹の熙寧前後觀“ *Gumma daigaku kyōikubu kiyō: Jinbun-shakai kagakuhen* 30 (1980), S. 65-83.

Kimura Masao 木村正雄, 1943. "Senpaku' ni tsuite," 阡陌について, *Shichoo* 12:2 (März 1943), S. 1-72.

Kinoshita Tetsuya 木下鐵矢, 1999. *Shu Shi saidoku – Shushigaku rikai e no isshosetsu* 朱熹再讀 – 朱子學理解への一序説, Tokyo: Kenkyū shuppan.

Kojima Tsuyoshi 小島毅, 1999. *Sōgaku no keisei to tenkai* 宋學の形成と展開, Tokyo: Sōbunsha.

_____, 2002. "Tendō, kakumei, initsu – Shushi gaku teki ōken o megutte," 天道・革命・隱逸 – 朱子學的王權をめぐる In: *Tenno to ōken o kangaeru* 天皇と王權を考ふる, Tokyo: Iwanami shōten.

Kondo Kazunari 近藤一成. 1979. "Nansō shōki no Ō Anseki hyōka ni tsuite," 南宋初期の王安石評價について, *Tōyōshi kenkyū* 東洋史研究 1979 (38.3), S. 26-51.

Miyazaki Ichisada, 1992. *Asiashi-ronko jō* 亞洲史論考, in: *Miyazaki Ichisada zenshu* 宮崎市定全集, Iwanami shoten.

Mizōguchi Yūzo 溝口雄三, 1993. „Tenrikan no seiritsu ni tsuite“ 天理觀の成立について, in: *Tōyōgaku* 東方學, LXXXVI (1993), S. (?).

Naitō Konan 内藤湖南, 1922. "Gaikatsuteki Tōsō jidai kan" 概括的唐宋時代觀, *Rekishi to chiri* 歴史と地理 9.5 (1922), S. (?).

_____, 1947. *Chūgoku kinsei shi* 中國近世史, Tokyo: Kōbundō, 1947.

Nīda Noboru 仁井田陸, 1941. *Chūgoku hōseishi kenkyū* 中國法制史研究, Tokyo: Iwanami shōten.

Ogata Ken'ichi 緒方賢一, 1996. "Shushi no kokka saisei no tami" 朱子の國家再生の試み, *Chūgoku gakushi* 中國學誌, Osaka daigaku.

Saitō Ikkō 佐藤一好, 1988. "Shinseki ron – Ō Tsu kara Ni Tei e" 心跡論 – 王通から二程へ, *Chugoku kenkyūshukan* 5 (1988), S. 29-42.

Shiomi Kunihiko 鹽見邦彦 (Hrsg.), 1988. 'Shushi gorui' kogo gokai saku-hitsu 朱子語類口語語彙索引, Tokyo: Chūbun shuppansha.

Sudo Yoshiyuki 周藤志之, 1954. *Chūgoku Tochi seidoshi kenkyū* 中國土地制度史研究, Tokyo.

Teraji Jun 寺地遵, 1988. *Nansō shoki seiji no kenkyū* 南宋初期政治の研究, Hiroshima: Keisuisha. (Benutzt: *Nansong chuqi zhengzhishi yanjiu* 南宋初期政治史研究, übers. von Liu Jingzhen 劉靜貞 und Li Jinyun 李今芸, Xinzhuang (Taiwan): Daohe 稻禾, 1995).

_____, 1991. "Nihon ni okeru Sōshi kenkyū no kicho," 日本における宋史研究の基調, *Studies in Chinese History* 中國學 1 (1991), S. 191-210.

Tomoeda Ryūtarō 友枝龍太郎, 1969. *Shushi no shisō keisei* 朱子の思想形成, Tokyo: Shunjūsha.

Tsuchida, Kenjirō 土田健次郎, 2002. *Dōgaku no keisei* 道學の形成, Tokyo: Sōbunsha.

D. Sekundärquellen in westlichen Sprachen

Adler, Joseph A., 1999. „The Interpenetration of Stillness and Activity in Chu Hsi's Appropriation of Chou Tun-i,“ Paper für das Jahrestreffen der Association for Asian Studies, Boston, 1999, veröffentlicht in: <http://www2.kenyon.edu/Depts/Religion/Fac/Adler/Reln471/ChouChu2.htm> (Zugriff: 20.1.2006);

Agamben, Giorgio, 2002. *Homo sacer, die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Althusser, Louis, 1999. *Machiavelli and Us*, hrsg. von François Matheron, übers. von Gregory Elliott, London, New York: Verso.

Ames, Roger T., 1983. *The Art of Rulership: Studies in Ancient Chinese Political Thought*, Honolulu: Hawaii University Press.

_____, Hall, David L., 1999. *The Democracy of the Dead: Dewey, Confucius and the Hope for Democracy in China*, Chicago: Open Court.

Ang, Melvin Thlick-Len, 1983. „Sung-Liao Diplomacy in Eleventh- and Twelfth-Century China: A Study of the Social and Political Determinants of Foreign Policy,“ Ph.D. Dissertation, University of Pennsylvania.

Ankersmit, F.R., 2002, *Political Representation*, Stanford: Stanford University Press.

Arbuckle, Gary, 1987. „Former Han Legal Philosophy and the Gongyang zhuan,“ in: *B.C. Asian Review* 1 (September 1987), S. 1-25

Assmann, Jan, 1996. *Ägypten, Eine Sinngeschichte*, München: Carl Hanser Verlag.

_____, 1997. *Das kulturelle Gedächtnis, Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München: Verlag C.H. Beck.

Baehr, Peter, 2000. *The Portable Hannah Arendt*, New York, London: Penguin Books.

de Bary, William Theodore, 1975. *The Unfolding of Neo-Confucianism*, New York: Columbia University Press.

_____, 1981. *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*, New York: Columbia University Press.

_____, 1983. *The Liberal Tradition in China*, Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press.

_____, John W. Chaffee (Hrsg.), 1989. *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*, University of California Press.

_____, 1993a. „Chen Te-hsiu and Statecraft,“ in: Hymes/Schirokauer (1993), S. 349-379.

_____ (Übers.), 1993b. *Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince. Huang Tsung-hsi's Ming-i tai-fang lu*, New York: Columbia University Press.

Berthrong, John, 1979. „Glosses on Reality: Chu Hsi as Interpreted by Chen Ch'un.“

Ph.D. Dissertation, University of Chicago.

Bien, Günther, 1973. *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg: Karl Alber (zweite Auflage, 1980).

Birdwhistell, Anne D., 1989. *Transition to Neo-Confucianism: Shao Yung on knowledge and symbols of reality*, Stanford (Calif.): Stanford University Press.

_____, 1997. "Dichotomies in Social Experience in the Thought of Lu Jiuyuan (1139-1193)," *Journal of Sung-Yuan Studies* 27 (1997), S. 1-26.

Bishop, J.L. (Hrsg.), 1968. *Studies of Governmental Institutions in Chinese History*, Cambridge, Mass.: Harvard University.

Blocker, H. Gene, und Starling, Christopher I., 2001. *Japanese Philosophy*, Albany: State University of New York Press.

Bol, Peter Kees, 1989. "Chu Hsi's Redefinition of Literati Learning," in John Chaffee and Wm. Theodore de Bary (Hrsg.), *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*. Berkeley: University of California Press.

_____, 1992. „*This Culture of Ours*“: *intellectual transitions in Tang and Sung China*, Stanford (Calif.): Stanford University Press.

_____, 1993. "Government, Society, and State: On the Political Visions of Ssu-Ma Kuang and Wang An-shih." In: *Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China.*, Berkeley: University of California Press.

_____, 1996. "Intellectual Culture in Wuzhou ca. 1200 -- Finding a Place for Pan Zimu and the Complete Source for Composition," *Proceeding of the Second Symposium on Sung History*, Taipeh, S. 788-738.

_____, 1997. "Zhang Ruyu, the *Qunshu kaosuo*, and Diversity in Intellectual Culture – Evidence from Dongyang County in Wuzhou," in: Tian Yuqing 田餘慶 (Hrsg.), *Qingzhu Deng Guangming jiaoshou jiushi huadan lunwenji 慶祝鄧廣銘教授九十華誕論文集*, Shijiazhuang: Hebei jiaoyu chubanshe, 1997, S. 644-673.

_____, 1998. "Reading Su Shi in Southern Song Wuzhou." *East Asian Library Journal*, 8.2 (1998), S. 69-102.

_____, 2001a. "The Rise of Local History: History, Geography, and Culture in Southern Song and Yuan Wuzhou" *Harvard Journal of Asiatic Studies* 61.1 (2001), S. 37-76.

_____, 2001b. "Whither the Emperor? Emperor Huizong, the new Policies and the Tang-Song Transition," *Journal of Sung-Yuan Studies* 31 (2001), S. 103-134.

_____, 2002. "Reconceptualizing the Nation in Southern Song – Some Implications of Ye Shi's Statecraft Learning," in *Thought, Political Power, and Social Forces*, hrsg. von Ko-wu Huang, Taipei: Institute of Modern History, Academia Sinica, S. 33-64.

_____, 2003. "The 'Localist Turn' and 'Local Identity' in Later Imperial China," *Late Imperial China* 24.2 (2003), S. 1-51.

_____, 2004. „On the Problem of Contextualizing Ideas: Reflections on Yu Yingshi's Approach to the Study of Song Daoxue," *Journal of Song-Yuan Studies* 34 (2004), S. 59-79.

Bossler, Beverly J., 1998. *Powerful Relations, Kinship, Status and the State in Sung China (960-1279)*. Harvard-Yenching Institute Monographs, Vol. 43. Council on East Asian Studies, Harvard University. Cambridge: Harvard University Press.

Bounghown, Kim, 1996. „A Study of Chou Tun-i's (1017-1073) Thought," Ph.D. diss., University of Arizona.

Brandauer, Frederick P., Huang, Chun-chieh (Hrsg.), 1994. *Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China*, Seattle, London: University of Washington Press.

Breslin, Shaun, 1996. *China in the 1980s, Centre-Province Relations in a Reforming Socialist State*, Houndmills (Macmillan Press) und New York (St. Martin's Press).

Brooks, Taeko, und Brooks, E.Bruce, 2002. "The Nature and Historical Context of the Mencius," in: *Mencius, Contexts and Interpretations*, hrsg. von Alan K.L. Chan, Honolulu: University of Hawai'i Press, S. 242-281.

_____, 2003/2004. "Heaven, Li, and the Formation of the *Zuozhuan* 左傳," *Oriens Extremus* 44 (2003/04), S. 51-100.

Buriks, Peter, 1956. "Fan Chung-yen's Versuch einer Reform des chinesischen Beamtenstaates in den Jahren 1043/44", in: *Oriens Extremus*, Jg. 3 (1956), Heft 1, S. 57-80; Heft 2, S. 153-184.

Burke, Peter, 1992. *The Fabrication of Louis XIV*, New Haven: Yale University Press.

Chaffee, John, 1985. "Chu Hsi and the Revival of the White Deer Grotto Academy, 1179-81," *T'oung Pao* 71 (1985), S. 40-62.

_____, 1989. "Chu Hsi in Nan-K'ang: *Tao-hsiieh* and the Politics of Education." In: Wm. Theodore de Bary und John W. Chaffee (Hrsg.), *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

_____, 1990-92. "Chao Ju-yü, Spurious Learning, and Southern Sung Political Culture," *Journal of Song-Yuan Studies* 22 (1990-92), S. 23-61.

_____, 1993. "The Historian as Critic: Li Hsin-ch'uan (1167-1244) and the Dilemmas of Statecraft in Southern Sung China." In: Robert Hymes and Conrad Schirokauer (Hrsg.), *Ordering the World*, Berkeley und Los Angeles: University of California Press.

_____, 1995. *The Thorny Gates of Learning in Sung China*. New Hrsg. Albany: State University of New York Press.

Chan, Hok-lam, 1984. *Legitimation in Imperial China: Discussions under the Jurchen-Chin Dynasty (1115-1234)*, Seattle: University of Washington Press.

_____, 1999. *The Branches of Heaven: a History of the Sung Imperial Clan*, Cambridge: Harvard University Press.

Chan, Wing-tsit, 1967. *Reflections on Things at Hand: The Neo-Confucian Anthology Compiled by Chu Hsi and Lü Tsu-ch'ien*, (transl., Hrsg.), New York: Columbia University Press.

_____, 1973. "Chu Hsi's Completion of Neo-Confucianism," in: *Études Song/ Sung Studies in Memoriam Étienne Balazs*, Françoise Aubin (Hrsg.), Sér. II,1, o.O. (Paris), S. 59-90.

_____, (Hrsg.), 1986. *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, Honolulu: University of Hawaii Press.

_____, 1989. *Chu Hsi. New Studies*, Honolulu: University of Hawaii Press.

Chang, Fu-jui (Hrsg.), 1962. *Les fonctionnaires des Song: Index des titres*, Paris: École Pratique des Hautes Études.

Chang, Hao, 1971. *Liang Ch'i-Ch'ao and Intellectual Transition in China*, London: Oxford University Press.

_____, 1996. "The Intellectual Heritage of the Confucian Ideal of *ching-shih*," in: Tu Wei-ming (Hrsg.), *Confucian Traditions in East Asian Modernity, Moral Education and Economic Culture in Japan and the four Mini-dragons*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1996, S. 72-91.

Chang, Kuang-chih, 1983. *Art, Myth and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Chen, Jo-shui, 1992. *Liu Tsung-yüan and Intellectual Change in T'ang China, 773-819*, Cambridge Studies in Chinese History, Literature, and Institutions, Cambridge: Cambridge University Press.

Ching, Julia, 1972-73. "Neo-Confucian Utopian Theories and Political Ethics." *Monumenta Serica* 30 (1972-1973), S. 1-56.

_____, 1974. "The Goose Lake Monastery Debate (1175)." *Journal of Chinese Philosophy* 1.2 (März 1974), S. 161-178.

_____, 2000. *The Religious Thought of Chu Hsi*, New York: Oxford University Press, 2000.

_____, 2002. "Taiji lun: Zhu Xi de mizhuan xueshuo" 太極論：朱熹的祕傳學說, in: *Zhuzixue de kaizhan - xueshu pian* 朱子學的開展-學術篇, hrsg. von Zhong Caijun 鍾彩鈞, Taibeh: Hanxue yanjiu congkan, S. 197-217.

Chu, Ron-Guey, 1989. "Chu Hsi and Public Instruction," in: Wm. Theodore de Bary und John W. Chaffee (1989), S. 252-276.

Chu Ping-tzu, 1998. „Tradition Building and Cultural Competition in Southern Sung China (1160-1220): The Way, the Learning and the Texts," Ph.D. diss., Harvard University.

Chung Tsai-chun, 1993. *The Development of the Concepts of Heaven and of Man in the Philosophy of Chu Hsi*, Taipeh: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia

Sinica.

Cooper, Barry, 1999. *Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science*, Columbia und London.

Creel, Herrlee G. (1970), 1970, *The Origins of Statecraft in China*, Chicago: Chicago University Press.

Crossley, Pamela Kyle, 1999. *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology* (Berkeley: University of California Press, 1999).

Cua, A.S., 1982. *The Unity of Knowledge and Action – A Study in Wang Yang-ming's Moral Psychology*, Honolulu: The University Press of Hawaii.

Dardess, John, 1983. *Confucianism and Autocracy: Professional Elites in the Founding of the Ming Dynasty*. Berkeley: University of California Press.

Davis, Richard L., 1986. *Court and Family in Sung China, 960-1279: Bureaucratic Success and Kinship Fortunes for the Shih of Mingchou*, Duke University Press.

_____, 1996. *Wind Against the Mountain: The Crisis of Politics and Culture in Thirteenth Century China*. Harvard: Harvard University Press.

_____, 1997. "Historical Critic or Cultural Mediator – Ouyang Xiu on Legitimate Rule," in: Tian Yuqing (1997), S. 426-448.

De Bary, Wm. Theodore, 1953. "A Reappraisal of Neo-Confucianism." In: *Studies in Chinese Thought*, hrsg. von Arthur Wright. Chicago: University of Chicago Press, S. 81-111.

_____, 1981. *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*. New York: Columbia University Press.

De Weerd, Hilde, 1998. 'The Composition of Examination Standards: Daoxue and Southern Song Dynasty Examination Culture,' Ph.D. thesis, Harvard University.

_____, 1999. "Canon Formation and Examination Culture: The Construction of *Guwen* and *Daoxue* Canon," in: *Journal of Sung-Yuan Studies* 29 (1999), 91-134.

Duan Lin, 1997. *Konfuzianische Ethik und Legitimation der Herrschaft im alten China – Eine Auseinandersetzung mit der vergleichenden Soziologie Max Webers*. Berlin: Duncker & Humblot.

Dull, J., 1966. „A Historical Introduction to the Apocryphical (ch'an-wei) Texts of the Han Dynasty," Ph.D. Dissertation, Seattle (UMI).

Eberhardt, Wolfram, 1957. "The Political Function of Astronomy and Astronomers in Han China," in: J.k. Fairbank (Hrsg.), *Chinese Thought and Institutions*, Chicago: University of Chicago Press, S. 33-70.

Ebrey, Patricia Buckley, 1991a. *Chu Hsi's Family Rituals: A Twelfth-Century Chinese Manual for the Performance of Cappings, Weddings, Funerals, and Ancestral Rites*, (Hrsg. und Übers.), Princeton: Princeton University Press.

- _____, 1991b. *Confucianism and Family Rituals in Imperial China, A Social History of Writing About Rites*, Princeton: 1991.
- Eichhorn, Werner, 1936. *Chou Tun-I, Ein chinesisches Gelehrtenleben*, Leipzig.
- _____, 1937. *Die Westinschrift des Chang Tsai – Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der nördlichen Sung*, Leipzig.
- Elberfeld, Rolf, 2004. *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus, Methoden interkulturellen Philosophierens*, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog.
- Elman, Benjamin A., 2000. *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Eno, Robert, 1990. *The Confucian Creation of Heaven, Philosophy and the Defense of Ritual Mastery*, Albany: State University of New York Press.
- Esherick, Joseph W., und Rankin, Mary Backus (Hrsg.), 1990. *Chinese Local Elite and Patterns of Dominance*, Berkeley: University of California Press.
- Fairbank, John K. (Hrsg.), 1957. *Chinese Thought and Institutions*, Chicago: University of Chicago Press.
- Faitler, Demerie Paula, 1991. "Confucian Historiography and the thought of Ssu-ma Kuang," Ph.D. Dissertation, University of Michigan.
- Felber, Roland, 1964. "Die Reformen des Shang Yang und das Problem der Sklaverei in China", in: Welskopf, Elisabeth Ch. (Hrsg.), *Neue Beiträge zur Geschichte der Alten Welt 1*, Berlin, S. 111-121.
- _____, 1965. "Die Utopie vom ‚Brunnenfeld‘", in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig XIV.3* (Leipzig 1965), S. 351-359.
- Feng, Yu-lan, 1952/53. *A History of Chinese Philosophy*, übers. von Derk Bodde, 2 Bde., Princeton: Princeton University Press.
- Fogel, Joshua A., 1984. *Politics and Sinology: The Case of Naitō Konan (1866-1934)*, Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University.
- Forage, Paul, 1991. "The Sino-Tangut War of 1081-5," *Journal of Asian History* 25.1 (1991), S. 1-28.
- Foster, Robert Wallace, 1997. "'Differentiating Rightness from Profit': The Life and Thought of Lu Jiuyuan (1139-1193)," Ph.D. Dissertation, Harvard University.
- Franke, Herbert (Hrsg.), 1976. *Sung Biographies*, 2 Bde., Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- _____, 1987. *Studien und Texte zur Kriegsgeschichte der Südlichen Sungzeit*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag.
- Freeman, Michael, 1974. "Lo-yang and the Opposition to Wang An-shih: The Rise of Confucian Conservatism," Ph.D. Dissertation, Yale University.
- Friedrich, Michael, Lackner, Michael, und Reimann, Friedrich (Hrsg., Übers.), 1996. *Chang Tsai: Rechtes Auflichten*, Hamburg: Meiner.

Fröhlich, Thomas, 2003. „Tang Junyi, Max Weber und die Mächte des Dämonischen,“ *Asiatische Studien* LVII:4 (2003), S. 813-348.

Fu Zhengyuan , 1993. *The Autocratic Tradition and Chinese Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gardner, Daniel K., 1986. *Chu Hsi and the Ta-hsueh: Neo-Confucian reflection on the Confucian canon*, Cambridge (Mass.): Council on East Asian Studies, Harvard University, distributed by Harvard University Press.

_____ , 1989. "Transmitting the Way: Chu Hsi and His Program of Learning." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 49.1 (June 1989), S. 141-172.

_____ , 1990. *Learning to be a sage: selections from the Conversations of Master Chu, arranged topically / by Chu Hsi; translated with a commentary by Daniel K. Gardner*, Berkeley: University of California Press.

_____ , 1991. "Modes of Thinking and Modes of Discourse in the Sung: Some Thoughts on the Yü-lu ("Recorded Conversations") Texts," *Journal of Asian Studies* 50 (1991), S. 574-603.

_____ , 2003. *Zhu Xi's Reading of the Analects: Canon, Commentary, and the Classical Tradition*. New York: Columbia University Press.

Gedalecia, David, 1974. „Excursion into Substance and Function: The Development of the t'i-yung Paradigm in Chu Hsi." *Philosophy East and West* 24.4 (Oktober 1974), S. 443-451.

Gentz, Joachim, 2001. *Das Gongyang zhuan, Auslegung und Kanonisierung der Frühlings- und Herbstannalen (Chunqiu)*, Wiesbaden: Harrassowitz.

Gigon, Olof (Übers., Hrsg.), 1973. *Aristoteles, Politik*, München: dtv.

Glahn, Richard von, 1993. "Community and Welfare: Chu Hsi's Community Granary in Theory and Practice," in: Hymes, Robert P., Conrad Schirokauer (Hrsg.), *Ordering the World, Approaches to State and Society in Sung Dynasty China*, University of California Press, 1993, S. 221-254.

Golas, Peter, 1980. "Rural China in the Sung," *Journal of Asian Studies* 39:2, Februar 1980, S. 291-325.

Gong Wei-Ai (江偉愛), "Emperor Hsiao-Tsung and the Consolidation of Southern Sung China," *Chinese Culture* XXVIII (3), September 1987, S. 47-76 und *Chinese Culture* XXVIII (4), Dezember 1987, S. 35-65.

Gottschang, Karen Turner, 1983, "Chinese Despotism Reconsidered: Monarchy and Its Critics in the Ch'in and Early Han Empire," Ph.D. Dissertation, University of Michigan.

Graham, Angus C., 1958. *Two Chinese Philosophers, The Metaphysics of the Brothers Ch'êng*, London: Open Court Publishing (Zweite Edition: La Salle, Illinois: Open Court, 1992).

_____, 1986a. "What Was New in the Ch'eng-Chu Theory of Human Nature," in: Wing-tsit Chan (1986), S. 138-157.

_____, 1986b, *Yin-Yang and Correlative Thinking*, Singapore: Institute of East Asian Philosophies.

_____, 1989. *Disputers of the TAO, Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle (Illinois): Open Court.

Graf, Olaf, 1953. *Djin-si lu, Die sungkonfuzianische Summa mit dem Kommentar des Yü Tsai*, 3 Bände, Tokyo: Sophia University Press.

_____, 1970. *Tao und Jen: Sein und Sollen im sungchinesischen Monismus*. Wiesbaden, Harrassowitz.

Habermas, Jürgen, 1976. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt: Suhrkamp.

Hadot, Pierre, 1992. *Die innere Burg: Anleitung zu einer Lektüre Marc Aurels*, übers. von Makoto Ozaki und Beate von der Osten, Frankfurt/Main: Eichborn.

Haeger, John Winthrop, 1971. "Sung Government at Mid-Season: Translation of and Commentary on the Ching-k'ang ch'uan hsin lu," Ph.D. Dissertation, Berkeley: University of California.

_____, 1975. *Crisis and Prosperity in Sung China*, Tucson: University of Arizona Press.

Hargett, James M., 1989. "Huizong's Magic Marchmount: The Genyue Pleasure Park of Kaifeng," *Monumenta Serica* 38, S. 1-48.

Hartman, Charles, 1998. "The Making of a Villain: Ch'in Kuei and Tao-hsüeh," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 58.1 (June 1998), S. 59-146.

_____, 2001. "Li Hsin-ch'uan and the Historical Image of Late Sung Tao-hsueh," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 61.2 (Dec. 2001), S. 317-59.

_____, 2003a. "The Misfortunes of Poetry, Literary Inquisitions under Ch'in Kuei (1090-1055)," *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 25 (2003), S. 25-57.

_____, 2003b. "The Reluctant Historian: Sun Ti, Chu Hsi, and the Fall of Northern Sung," *T'oung Pao* 89 (2003), S. 100-148.

Hartwell, Robert M., 1971. "Historical Analogism, Public Policy, and Social Sciences in Eleventh- and Twelfth-Century-China." *American Historical Review* 76.3 (Februar 1971), S. 690-727.

_____, 1982. "Demographic, Political, and Social Transformations of China, 750-1550." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 42.2, S. 365-442.

George Hatch, 1993. "Su Hsun's Pragmatic Statecraft," in: Robert Hymes und Conrad Schirokauer (Hrsg.), *Ordering the World*, Berkeley und Los Angeles: University of California Press.

Henderson, John B. 1984. *The Development and Decline of Chinese Cosmology*, New

York: Columbia University Press.

Hervouet, Yves (Hrsg.), 1978. *A Sung Bibliography (Bibliographie des Sung)*, Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press.

Heubel, Fabian, 2002. *Das Dispositiv der Kreativität*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Hiyakawa, H., 1954-55. "An Outline of the Naitō Hypothesis and its Effects on Japanese Studies in China," *Far Eastern Quarterly* 14 (1954-55), S. 533-552.

Hon, Tze-Ki, 1992. "Northern Song *Yijing* Exegesis and the Formation of Neo-Confucianism," Ph.D. Dissertation, University of Chicago.

_____, 2000. "The *Zhouyi kouyi* of Hu Yuan," *Monumenta Serica* 48 (2000), S. 67-92.

_____, 2004. "Redefining the Civil Governance: The *Yichuan Yizhuan* of Cheng Yi," *Monumenta Serica* 52 (2004), S. 199-219.

_____, 2005. *The Yijing and Chinese Politics, Classical Commentary and Literati Activism in the Northern Song Period, 960-1127*, New York: State University of New York Press.

Hsu, Cho-yun, 1980. *Han Agriculture, The Formation of Early Chinese Agrarian Economy (206 B.C. - A.D. 220)*, Seattle und London: University of Washington Press.

Huang, Chün-chieh, 1980. „The rise of the 'Mencius': historical interpretations of Mencian morality, ca. A. D. 200-1200“, Ph.D. Dissertation Ann Arbor (Mich.).

_____, 1994. "Imperial Rulership in Cultural History: Chu Hsi's Interpretation." In *Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China*, hrsg. von Frederick P. Brandauer und Chun-chieh Huang. Seattle: University of Washington Press, S. 188-205.

_____, Erick Zürcher und Christoph Harbsmeier (Hrsg.), 1995. *Time and Space in Chinese Culture*, Leiden: E.J. Brill.

_____, 2001. *Mencian Hermeneutics, A History of Interpretations in China*, New Brunswick, London: Transaction Publishers.

Huang K'uan-ch'ung (Huang Kuanchong 黃寬重), 1995. "Trends in Song Historical Research in Taiwan and Mainland China," translated by David C. Wright, *Journal of Sung-Yuan Studies*, 25 (1995), S. 265-302 (Übersetzung von: Ders., "Haixia liang an Song shi yanjiu dongxiang" 海峽兩岸宋史研究動向, *Xin shixue*, 3.1 (März 1992), S. 131-160.

Huang, Ray, 1981. *1587: A Year of No Significance*, New Heaven: Yale University Press.

Huang, Siu-chi, 1944. *Lu Hsiang-shan, a Twelfth-Century Idealist Philosopher*, New York: American Oriental Society.

Hucker, Charles O., 1985. *A dictionary of official titles in Imperial China*, Stanford: Stanford University Press.

A.F.P. Hulsewé, 1985. *Remnants of Ch'in Law. An annotated translation of the Ch'in legal and administrative rules of the 3rd century B.C. discovered in Yün-meng Prefecture, Hu-pei Province, in 1975*, Leiden: E.J. Brill.

Hymes, Robert Paul, 1986. *Statesmen and Gentlemen: The Elite of Fu-chou, Chiang-hsi, in Northern and Southern Song*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____, 1989. "Lu Chiu-yüan, Academies, and the Problem of the Local Community." In: Wm. Theodore de Bary und John W. Chaffee (Hrsg.), *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*, Berkeley und Los Angeles: University of California Press.

_____, Conrad Schirokauer (Hrsg.), 1993. *Ordering the World, Approaches to State and Society in Sung Dynasty China*, University of California Press.

Ivanhoe, J. Philip, 1988. "Reflections on the *Chin-ssu lu*," *Journal of the American Oriental Society* 108.2 (1988), S. 269-275.

_____, 1990. *Ethics in the Confucian Tradition – The Thought of Mencius and Wang Yang-ming*, in: American Academy of Religion Academy Series, Atlanta, Georgia: Scholars Press.

_____, 1993. *Confucian Moral Self-Cultivation*. New York: Peter Lang.

Jensen, Lionel M., 1997. *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization*, Durham: Duke University Press.

Ji, Xiao-bin (冀小斌), 1998. "Conservatism and Court Politics in Northern Sung China: The Thought and Career of Ssu-ma Kuang (1019-1086)," Ph.D. Dissertation, Princeton University.

_____, 2005. *Politics and Conservatism in Northern Song China: The Career and Thought of Sima Guang (A.D. 1019-1086)*, Hongkong: The Chinese University Press.

Johnston, Alastair Iain, 1995. *Cultural Realism: Strategic Culture and Grand Strategy in Chinese History*. Princeton: Princeton University Press.

Kantorowicz, Ernst H., 1990. *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, (1957) übers. von Walter Theimer und Brigitte Hellmann, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Kasoff, Ira E., 1984. *The Thought of Chang Tsai (1020-1077)*, Cambridge: Cambridge University Press.

Kenji Shimada (島田虔次), 1987. *Die Neo-konfuzianische Philosophie – Die Schulrichtungen Chu Hsi und Wang Yang-mings*, übers. von Monika Übelhör, Berlin: Verlag von Dietrich Reiner, 1987 (2. Auflage); (Japanisches Original: Shushi-gaku to Yōmeigaku, Tokyo: Iwanami, 1967).

Kim, Oaksook Chun, 1980. "Chu Hsi and Lu Hsiang-shan: A Study of Philosophical Achievements and Controversy in Neo-Confucianism," Ph.D. Dissertation, University of Iowa.

Kim, Yung Sik, 1980. "The World-View of Chu Hsi (1130-1200): Knowledge about

- Natural World in the *Chu-tzu ch'üan-sh* Ph.D. Dissertation, Princeton University.
- _____, 2000. *The Natural Philosophy of Chu Hsi (1130–1200)*. Philadelphia, American Philosophical Society.
- _____, 2004. "'Analogical Extension' ('leitui') in Zhu Xi's methodology of 'Investigation of Things' ('gewu') and 'Extension of Knowledge' ('zhizhi')," *Journal of Sung-Yuan Studies* 34 (2004), S. 41-57.
- Kong, Roberta Lion, 1977. "The Influence of Buddhist Philosophy on the Neo-Confucianism of Ch'eng Hao and Ch'eng I," Ph.D. Dissertation, State University of New York..
- Koselleck, R., 1979. *Vergangene Zukunft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Kracke, E.A. Jr., 1953. *Civil Service in Early Sung China, 960-1067*, Cambridge: Harvard University Press.
- _____, 1957. *Translation of Sung Civil Service Titles*, Paris: École Pratique des Hautes Études, 1957 (Benutzt: Zweite, revidierte Auflage, San Francisco: Chinese Materials Center, 1978)
- Kuhn, Dieter, 1987. *Die Song-Dynastie (960-1279). Eine neue Gesellschaft im Spiegel ihrer Kultur*, Weinheim: acta humaniora.
- _____, 1995. *Beamtentum und Wirtschaftspolitik in der Song-Dynastie*, in: "Würzburger Sinologische Schriften", Heidelberg: edition forum.
- Kuhn, Philip A., 2003. *Origins of the Modern Chinese State*, Stanford University Press.
- Kühner, Hans, 1996. *Die Lehren und die Entwicklung der "Taigu-Schule" – Eine dissidente Strömung in einer Epoche des Niedergangs der konfuzianischen Orthodoxie*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Kurz, Johannes L., 1996. „Die ‚Clique‘ in der Song-Geschichtsschreibung über die Südliche Tang,“ Ph.D. Dissertation, Universität Heidelberg, 1993 (Microfilm, Ann Arbor: 1996).
- Lackner, Michael, 1990. "Die Verplanung des Denkens am Beispiel der tu", In H.Schmidt-Glintzer (Hrsg.), *Lebenswelt und Weltanschauung in frühneuzeitlichen China*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, S. 134-156.
- Langley, C. Bradford, 1980. "Wang Ying-lin (1223-1296): A Study in the Political and Intellectual History of the Demise of the Sung," Ph.D. Dissertation, Indiana University.
- Langlois, John D., Jr., 1973. "Chin-hua Confucianism under the Mongols (1279-1368)," Ph.D. dissertation, Princeton University.
- _____, (Hrsg.), 1981. *China Under Mongol Rule*, Princeton: Princeton University Press.
- _____, 1982. "Law, Statecraft, and the *Spring and Autumn Annals* in Yüan Political Thought," in: Hok-lam Chan und Wm. Theodore de Bary (Hrsg.), *Yüan Thought: Chinese Thought and Religion under Mongols*, New York: Columbia University.

Lanselle, Rainier (Hrsg.), 2003. *Du pouvoir*, Cahier 1 des Centre Marcel Granet (Institut de la Pensée contemporaine), Paris.

Lao Nap-yin, "The Absolutist Reign of Sung Hsiao-tsung (r. 1163-1189)," Ph.D. Dissertation, Princeton University, 1986.

Lau, D. C. (Übers.), 1970. *Mencius*, New York, Middlesex: Penguin.

_____ (Übers.), 1979. *Confucius, The Analects*, New York, Middlesex: Penguin.

Lau, Ulrich, 1999. *Quellenstudien zur Landvergabe und Bodenübertragung in der westlichen Zhou-Dynastie (1045? – 771 v. Chr.)*, Nettetal: Steyler Verlag (Sankt Augustin: Monumenta Serica Monograph Series XLI).

Lee, Ming-huei, 1995. „Die Autonomie des Herzens – Eine philosophische Deutung der ersten Hälfte von *Meng-tzu* 2A:2,“ *Oriens Extremus* 38 (1995), Heft 1/2, S. 7-16.

Lee, Thomas Hung-chi, 1984. "Chu Hsi, Academies and the Tradition of Private *Chiang-hsüeh*." *Chinese Studies* 2.1 (June 1984), S. 301-329.

_____, 1985. *Government, Education, and Examinations in Sung China*, Hong Kong: Chinese University Press.

_____ (Hrsg.), 2004. *The new and the multiple : Sung senses of the past*, Hong Kong: The Chinese University Press.

Lehmann, Olf, 2003. *Zur moralmetaphysischen Grundlegung einer konfuzianischen Moderne, 'Philosophisierung' der Tradition und 'Konfuzianisierung' der Aufklärung bei Mou Zongsan*, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.

Levenson, J.R., 1958. *Confucian China and its Modern Fate*, 3 vols., London: Routledge and Kegan Paul.

Leventhal, Dennis. 1979. "Treading the Path from Yang Shih to Chu Hsi: A Question of Transmission in Sung Neo-Confucianism," *Bulletin of Sung-Yüan Studies* 14 (1979), S. 50-67.

Levine, Ari Daniel 2002, "A House In Darkness: The Politics of History and the Language of Politics in the Late Northern Song, 1066-1104," Ph.D Dissertation, Columbia University.

Levy, Matthew A., 1991. "Chu Hsi as a 'Neo-Confucian': Chu Hsi's Critique of Heterodoxy, Heresy, and the 'Confucian' Tradition," Ph.D. dissertation, University of Chicago.

Lewis, Mark Edward, 1990. *Sanctioned Violence in Early China*, Albany: State University of New York Press.

_____, 1999. *Writing and Authority in Early China*, Albany: State University of New York Press.

Lippiello, Tiziana, 2001. *Auspicious Omens and Miracles in Ancient China. Han, Three Kingdoms and Six Dynasties*. Nettetal: Steyler.

Liu, James T.C., 1957. "An Early Sung Reformer: Fan Chung-yen," in: J.k. Fairbank (Hrsg.), *Chinese Thought and Institutions*, Chicago: University of Chicago Press, 1957.

_____, 1959. *Reform in Sung China, Wang An-shih (1021-1086) and his New Policies*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

_____, 1962. "An Administrative Cycle in Chinese History: The Case of Northern Sung Emperors." *Journal of Asian Studies*, 21.2 (1962), S. 137-152.

_____, 1967a. *Ou-yang Hsiu: An Eleventh Century Neo-Confucianist*, Stanford (California): Stanford University Press.

_____, 1967b. "Sung Roots of Chinese Political Conservatism: the Administrative Problems," *Journal of Asiatic Studies* 26 (Mai 1967), S. 457-463.

_____, 1967c. "The Sung Views on the Control of Government Clerks," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* X (Juli 1967), S. 317-344.

_____, 1973. "How did a Neo-Confucian School Become the State Orthodoxy?" *Philosophy East and West* 23.4 (Oktober 1973), S. 483-505.

_____, 1979. "Accommodation Politics: Southern Sung China and 1930's China," in *Studia Sino-Mongolica, Festschrift für Herbert Franke*, hrsg. von Wolfgang Bauer, Wiesbaden: 1979, S. 69-82.

_____, 1988. *China Turning Inward: Intellectual-Political Changes in the Early Twelfth Century*, Cambridge: Council of East Asian Studies, Harvard University.

_____, 1993. "Wei Liao-weng's Thwarted Statecraft," in: Robert Hymes und Conrad Schirokauer (Hrsg.), *Ordering the World*, Berkeley und Los Angeles: University of California Press.

Liu, Shu-hsien, 1998. *Understanding Confucian Philosophy: Classical and Sung-Ming*, Westport (Conn.): Praeger Paperback.

Lo, Winston Wan, 1974. *The Life and Thought of Yeh Shih*, Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong.

_____, 1976. "Wang An-shih and the Confucian Ideal of 'inner sageliness'," in: *Philosophy East and West* XXVI.1 (Januar 1976), S. 41-53.

_____, 1987. *An Introduction to the Civil Service of Sung China*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Loewe, Michael, 1987. "Imperial Sovereignty: Dong Zhongshu's Contributions and His Predecessors," in: Schram, S.R. (Hrsg.), *Foundations and Limits of State Power in China*, London, HK: Chinese University Press, 1987, S. 33-57.

_____, (Hrsg.), 1993. *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, Berkeley: The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California.

_____, 1994. *Divination, Mythology, and Monarchy in Han China*, Cambridge: Cambridge University Press.

_____, Shaughnessy, Edward, 1999. *The Cambridge History of Ancient China, From the Origins of Civilization to 221 B.C.*, Cambridge: Cambridge University Press.

_____, 2004. *The men who governed Han China : companion to A biographical dictionary of the Qin, former Han and Xin periods*, Leiden, Boston: Brill.

Ma, L. J. C., 1971. *Commercial Development and Urban Change in Sung China*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

MacIntyre, Alasdair, 1981. *After Virtue, A Study in Moral Theory*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Machle, Edward J., 1993. *Nature and Heaven in the Xunzi: A Study of the Tian Lun*, Albany: State University of New York Press.

MacCormack, Geoffrey, 1990. *Traditional Chinese Penal Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

_____, 1996. *The Spirit of Traditional Chinese Law*, Athens, Georgia: University of Georgia Press.

Mahony, Robert Joseph, 1986. „Lu Hsiang-shan and the Importance of Oral Communication in Confucian Education,“ Ph.D. Dissertation, University of Columbia.

Makeham, John (Hrsg.). 2003. *New Confucianism: A Critical Examination*, New York: Palgrave Macmillan.

Marchal, Kai, 2003. „Machtkämpfe und Tyrannenmord – Zur Theorie des Souveräns in Wang Bis (226-249) *Yijing*-Exegese,“ *Asiatische Studien/Etudes Asiatiques*, LVII-4 (2003), S. 55-85.

_____, 2004. „Ein Klassiker in einer neuen Welt“, Rezension von Yu Yingshi 余英時, *Zhu Xi de lishi shijie 朱熹的歷史世界* (Taipeh: Yunchen, 2003), *Asiatische Studien/Etudes Asiatiques*, LVIII-4 (2004), S. 995-1011.

McDermott, Joseph, 1984, „Charting Blank Spaces and Disputed Regions: The Problem of Sung Land Tenure,“ *The Journal of Asian Studies* 44.1 (1984), S. 13-41.

McKnight, Brian E., 1971. *Village and Bureaucracy in Southern Sung China*, Chicago: Chicago University Press.

_____, 1981. *The Quality of Mercy. Amnesties and Traditional Chinese Justice*, Honolulu: The University Press of Hawaii.

_____, 1986. „Chu Hsi and His World,“ in: Wing-tsit Chan (1986), S. 408-436.

_____, 1987. „From Statute to Precedent: an Introduction to Sung Law and its Transformation,“ in: Brian E. McKnight (Hrsg.), *Law and State in Traditional East Asia*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1987.

_____, 1992. *Law and Order in Sung China*, Cambridge: Cambridge University Press.

_____, James T.C. Liu, 1999. *The Enlightened Judgments: Ch'ing-ming chi*,

Albany: Suny Press.

McMullen, David, 1987. "Views of State in Du You and Liu Zongyuan," in: Schram, S.R. (Hrsg.), *Foundations and Limits of State Power in China*, London, HK: Chinese University Press, 1987, S. 59-85.

_____, 1988. *State and Scholars in T'ang China*, Cambridge: Cambridge University Press.

Meier, Christian, 1983. *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt: Suhrkamp.

Meier, Heinrich, 2003. *Das theologisch-politische Problem, Zum Thema von Leo Strauss*, Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler.

Metzger, Thomas A., 1977. *Escape from Predicament, Neo-Confucianism and China's evolving Political Culture*, New York: Columbia University Press.

_____, 2005. *A Cloud Across the Pacific, Essay on the Clash between Chinese and Western Political Theories Today*, Hongkong: The Chinese University Press.

Mittag, Joachim (Achim), 1993. *Das Shijing-Studium in der Song-Zeit (960-1279). Vorstufen zu einer Neubetrachtung der Song-Klassikergelehrsamkeit*, Nördlingen (zugl. Diss. München 1989).

_____, 1994. "I-ching-Studium in der Sung-Zeit", in: *Monumenta Serica*, Vol. 42 (1994), S. 537-554.

_____, 1996. "Wang Anshis posthumer Aufstieg im Konfuziustempel : Ein Beitrag zur konfuzianischen Ideologiegeschichte des 11. und 12. Jahrhunderts", in: *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung*, Bd. 20 (1996), S. 29-66.

_____, 2002. „Was heißt und zu welchem Ende betrieb man historische Kritik in China,“ *Oriens Extremus* 43 (2002), S. 3-31.

Moritz, Ralf, 1997. "Begriff und Geschichte – ein Beitrag zu Zhu Xi," in: *Tradition und Moderne. Religion, Philosophie und Literatur in China*, hrsg. von Ch. Hammer und B. Führer, Dortmund, S. 83 ff.

_____, Lee Ming-huei (Hrsg.), 1998. *Der Konfuzianismus. Ursprünge – Entwicklungen – Perspektiven*, Leipzig.

_____, (Hrsg.), 2003. *Das Große Lernen (Daxue)*, Stuttgart: Reclam.

Munro, Donald J., 1988. *Images of Human Nature: A Sung Portrait*, Princeton: Princeton University Press.

Ng, On-Cho, 2001. *Cheng-Zhu Confucianism in the Early Qing*, Albany: State University of New York Press.

Niu, Pu, 1998. "Confucian Statecraft in Song China: Ye Shi and the Yongjia School," Ph.D. Dissertation, Arizona State University.

Nivison, David, und Wright, Arthur F., 1959. *Confucianism in Action*, Stanford: Stanford University Press.

Nylan, Michael, 1992. *The Shifting Center: The Original "Great Plan" and Later Readings*, Nettetal: Steyler Verlag.

_____, 2001. *The Five "Confucian" Classics*, New Haven, London: Yale University Press.

Ommerborn, Wolfgang, 1996a, *Die Einheit der Welt. Die Qi-Theorie des Neokonfuzianers Zhang Zai (1020-1077)*, Amsterdam: B.R. Grüner.

_____, 1996b. "Der Versuch der Realisierung einer Utopie: Das ‚Brunnenfeldsystem‘ in der politischen Theorie und Praxis der Neo-Konfuzianer der Song-Zeit," in: *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 1996, Bd. 20, S. 67-85.

_____, 2005a. „Einflüsse des Menzius und seiner Theorie der Politik der Menschlichkeit (renzheng) in der Zeit vom 3. Jh. bis zum Ende der Tang-zeit“, in: *Archiv Orientalni*, Nr. 73:1 (2005), S. 111-139.

_____, 2005b. „Wang Anshis (1021-1086) Rezeption des Menzius und der Theorie der Politik der Menschlichkeit (renzheng),“ in: *Mitteilungsblatt der Deutschen China Gesellschaft*, 1/2005, S. 17-26

Opitz, Peter J., und Sebba, Gregor (Hrsg.), 1981. *The philosophy of order, Essays on History, Consciousness and Politics*, Stuttgart: Ernst Klett.

Opitz, Peter (Hrsg.), 1998. *Chinesisches Altertum und konfuzianische Klassik. Politisches Denken in China von der Chou-Zeit bis zum Han-Reich*, München.

Pfetsch, Frank R., 2003. *Theoretiker der Politik, Von Platon bis Habermas*, Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.

Pines, Yuri, 2000. „'The One That Pervades The All' in Ancient Chinese Political Thought: The Origins of 'The Great Unity' Paradigm,“ *T'oung Pao*, 2000:4-5, S. 280-324.

_____, 2002a. „Friends or Foes, Changing Concepts of Ruler-Minister Relations and the Notion of Loyalty in Pre-Imperial China,“ *Monumenta Serica* 50 (2002), S. 35-74.

_____, 2002b. *Foundations of Confucian Thought, Intellectual Life in the Chunqiu Period 722-453 B.C.E.*, Honolulu: University of Hawai'i Press.

Plaks, Andrew (Übers. und Hrsg.), 2003. *Ta Hsüeh and Chung Yung (The Highest Order of Cultivation and On the Practice of the Mean)*, London: Penguin Books.

Pocock, J.G.A., 1975. *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton: Princeton University Press.

Ritter, Joachim (Hrsg.), 1971 ff. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel/Stuttgart: Schwabe & Co.

_____, 2003. *Metaphysik und Politik*, erweiterte Neuausgabe, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Roetz, Heiner, 1992. *Die chinesische Ethik der Achsenzeit, Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Rossabi, Morris (Hrsg.), 1983. *China among Equals, The middle Kingdom and Its Neighbors, 10th -14th centuries*, Berkeley und Los Angeles: University of California Press.

Rousseau, Jean-Jacques, 1777. *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, Stuttgart.

Ryden, Edmund, 1998. *Philosophy of Peace in Han China: A Study of Huainanzi Ch. 15 On Military Strategy*, Variétés Sinologiques New Series 88, Taipeh: Taipei Ricci Institute.

Sato, Masayuki, 2000. *The Confucian Quest for Order, The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi*, Leiden: Brill.

Sariti, Anthony William, 1970. "The Political Thought of Ssu-ma Kuang: Bureaucratic Absolutism," Ph.D. dissertation, Georgetown University.

_____, 1972. "Monarchy, Bureaucracy, and Absolutism in the Political Thought of Ssu-Ma Kuang," *Journal of Asian Studies* 32.1 (November 1972), S. 53-76.

Schirokauer, Conrad, 1960. "The Political Thought and Behaviour of Chu Hsi." Ph.D. Dissertation, Stanford University.

_____, 1962. "Chu Hsi's Political Career: A Study of Ambivalence," in: Arthur F. Wright und Denis Twitchett (Hrsg.), *Confucian Personalities*, Stanford: Stanford University Press.

_____, 1975. "Neo-Confucians Under Attack: The Condemnation of Wei-hsüeh," in: *Crisis and Prosperity in Sung China*, hrsg. von John Winthrop Haeger, Tucson: The University of Arizona Press, S. 163-198.

_____, 1976. "Chu Hsi as an Administrator: A Preliminary Study," *Etudes Song* I 3 (1976), S. 219-236.

_____, 1978. "Chu Hsi's Political Thought," *Journal of Chinese Philosophy* 5.2 (June 1978), S. 127-159.

_____, 1981. "Hu Hung's Rebuttal of Ssu-ma Kuang's Critique of Mencius," in: *Proceedings of the International Conference on Sinology*, Taipeh: Academia Sinica.

_____, 1986. "Chu Hsi and Hu Hong," in: Wing-tsit Chan (1986), S. 480-502.

_____, 1990. "Chu Hsi's Einstellung zur Geschichte," in: Schmidt-Glintzer (1990), S. 45-54.

_____, 1993. "Chu Hsi's Sense of History," in: *Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China*, hrsg. von Robert Hymes und Conrad Schirokauer. Berkeley: University of California Press, S. 193-220.

Schmidt-Glintzer, Helwig, 1982. *Die Identität der buddhistischen Schulen und die Kompilation buddhistischer Universalgeschichten in China, Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Sung-Zeit*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

_____, 1983. "Viele Pfade oder ein Weg? Betrachtungen zur Durchsetzung

der konfuzianischen Orthopraxie," in: Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik, hrsg. von W. Schluchter, Frankfurt/M., 1983, S. 298-341.

_____ (Hrsg.), 1990. *Lebenswelt und Weltanschauung im frühzeitlichen China*, in: „Münchener Ostasiatische Studien“ (Bd. 49), Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Schmitt, Carl, 1963. *Der Begriff des Politischen*, Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin: Duncker & Humblodt.

Schottenhammer, Angela, 2003/04. „Die finanzpolitische Bezugnahme des songzeitlichen Staates (960-ca.1100) auf den Reichtum seiner Gesellschaft, unter besonderer Berücksichtigung der Reformperiode unter Wang Anshi“, *Oriens Extremus* 44 (2003/04), S. 179-210.

Schram, Stuart, 1985. *The Scope of State Power in China*, New York: Saint Martin's Press.

_____ (Hrsg.), 1987. *Foundations and Limits of State Power in China*, Hongkong: SOAS.

Schumacher, Jörg, 1993. *Über den Begriff des Nützlichen bei Mengzi*, Bern: Peter Lang.

Schwartz, Benjamin J., 1985. *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge (Mass.): The Belknap Press of Harvard University Press.

_____, 1987. "The Primacy of Political Order," in: *Foundations and Limits of State Power in China*, hrsg. von S.R. Schram, Hongkong, S. 187-202.

Schwarz-Schilling, Christian, 1956. "Der Friede von Shan-yüan (1005 n.Chr.) und seine Auswirkungen auf die Beziehungen zwischen dem Chinesischen Reich und dem Liao-Reich der Kitan," Ph.D. Dissertation, Ludwig-Maximilians-Universität München.

Scobell, Andrew, 2003. *China's Use of Military Force: Beyond the Great Wall and the Long March*, Cambridge: Cambridge University Press, Cambridge Modern China Ser.

Shaughnessy, Edward L., 1997. "Commentary, Philosophy, and Translation: Reading Wang Bi's Commentary to the *Yi Jing* in a New Way," *Early China* 22 (1997), S. 221-45.

Shimada, Kenji (島田 虔次), 1987 (übers. von Monika Übelhör). *Die Neo-konfuzianische Philosophie. Die Schulrichtungen Chu Hsi und Wang Yang-mings*, in: "Marburger Studien zur Afrika- und Asienkunde", Berlin: Verlag von Dietrich Reiner. Zweite Auflage. (ursprünglich Shimada Kenji, *Shushigaku to Yōmeigaku*, Tokyo: Iwanami, 1967).

Shue, Vivienne, 1988. *The Reach of the State, Sketches of the Chinese Body Politic*, Stanford: Stanford University Press.

Shun, Kwong-loi, 1997. *Mencius and Early Chinese Thought*, Stanford: Stanford University Press.

Sivan, Nathan, 1995. "State, Cosmos, and Body in the Last Three Centuries B.C.,"

Harvard Journal of Asiatic Studies 55, Nr. 1 (1995), S. 5-37.

Skinner, G. William, 1977. *The City in Late Imperial China*, Stanford: Stanford University Press.

Skinner, Quentin, 1978. *The foundations of modern political thought*, Cambridge; New York : Cambridge University Press.

Smith, Kidder, Bol, Peter, et al., 1990. *Sung Dynasty Uses of the I Ching*, Princeton: Princeton University Press.

Smith, Paul J., 1993. "State Power and Economic Activism during the New Policies, 1069-1085: The Tea and Horse Trade and the 'Green Sprouts' Loan Policy." In: *Ordering the World: Approaches to State and Society in Song Dynasty China*, hrsg. von Robert P. Hymes and Conrad Schirokauer, Berkeley: University of California Press, S. 76-127.

Soffel, Christian, 2004. *Ein Universalgelehrter verarbeitet das Ende seiner Dynastie, Eine Analyse des Kunxue jiwen von Wang Yinglin*, Wiesbaden: Harrassowitz.

Strauss, Leo, 1952. *Persecution and The Art of Writing*, ursprünglich the Free Press, New York, 1952 (Nachdruck: University of Chicago, 1988).

_____ , 1965. *Hobbes' politische Wissenschaft*, Neuwied am Rhein und Berlin.

Tao, Jing-sheng, 1976. *The Jurchen in Twelfth-Century China, A Study of Sinicization*, Seattle und London: University of Washington Press.

_____ , 1989. „The Personality of Sung Kao-tsung (r: 1127-1162),“ in: *Liu Zijian boshi songshou jinian Songshi lunwenji* 劉子健博士頌壽紀念宋史研究論集, Tokyo, S. 531-543.

Taylor, Rodney L., 1990. *The Religious Dimensions of Confucianism*, in: SUNY Series in Religion, Albany: State University of New York Press.

Thiele, Dagmar, 1971. *Der Abschluß eines Vertrages: Diplomatie zwischen Sung- und Chin-Dynastie 1117-1123*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Thomsen, Rudi, 1988. *Ambition and Confucianism: a biography of Wang Mang*, Aarhus: Aarhus University Press.

Tillman, Hoyt C., 1978. "The Idea and the Reality of the 'Thing' during the Sung: Philosophical Attitudes towards Wu," *Bulletin of Sung and Yuan Studies* 14 (1978), S. 68-82.

_____ , 1979. "Proto-Nationalism in Twelfth Century China? The Case of Chen Liang," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 39.2 (Dezember 1979), S. 403-428.

_____ , 1981. "The Development of Tension Between Virtue and Achievement in Early Confucianism: Attitudes Toward Kuan Chung and Hegemon (Pa) as Conceptual Symbols," *Philosophy East and West*, Vol. 31 (1981), S. 17-28.

_____ , 1982. *Utilitarian Confucianism: Ch'en Liang's Challenge to Chu Hsi*, Cambridge: Council of East Asian Studies, Harvard University.

_____ , 1987. "Consciousness of T'ien in Chu Hsi's Thought," *Harvard*

Journal of Asiatic Studies 47.1 (Juni 1987), S. 31-50.

_____, 1988. "Ch'en Liang on Statecraft: Reflections from Examination Essays Preserved in a Sung Rare Book," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 48:2 (1988), S. 403-431.

_____, 1990-1992. "Encyclopedias, Polymaths, and Tao-hsüeh Confucians: Preliminary Reflections With Special Reference to Chang Ju-yü," *Journal of Sung-Yüan Studies* (1990-1992), S. 89-108.

_____, 1992a. *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy*. Honolulu: University of Hawaii Press.

_____, 1992b. "A New Direction in Confucian Scholarship: Approaches to Examining Differences between Neo-Confucianism and Tao-hsüeh," *Philosophy East and West* 42.3 (July 1992), S. 455-474.

_____, 1994. *Ch'en Liang on Public Interest and the Law*, in: "Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy," Nr. 12, Honolulu: University of Hawaii Press.

_____, 2004. "Textual Liberties and Restraints in Rewriting Chinas History," in: Thomas H.C. Lee (Hrsg.), *The new and the multiple: sung senses of the past*, Hong Kong: The Chinese University Press.

_____, 2005. "Either Self-realization or Transmission of Received Wisdom in Confucian Education? An Inquiry into Lü Zuqian's and Zhu Xi's Constructions for Student Learning," unveröffentlichtes Vortragsmanuskript, Konferenz der Vereinigung *Philosophy East & West*, Hawaii (Juni 2005).

Trauzettel, Rolf, 1964. *Ts'ai Ching als Typus des illegitimen Ministers*, Bamberg: Kleinoffsetdruckerei K. Urlaub.

_____, 1967. "Ou-yang Hsiu's Essays über die legitime Thronnachfolge," in: *Sinologica* 9 (1967), S. 226-249

_____, 1975. "Sung Patriotism as a First Step toward Chinese Nationalism," in: John Winthrop Haeger (Hrsg.), *Crisis and Prosperity in Sung China*, Tucson: University of Arizona Press, S. 199-213..

Twitchett, Denis, 1970. *Financial Administration under the T'ang Dynasty*, University of Cambridge Oriental Publications: VIII, Cambridge: Cambridge University Press (Zweite Auflage der Erstauflage von 1963).

_____, und Fairbank, John K. (Hrsg.), 1979, *The Cambridge History of China*, Bd. 3-1, Cambridge: Cambridge University Press.

Twitchett, Denis, und Loewe, Michael (Hrsg.), 1986. *The Cambridge History of China*, Bd. 1, Cambridge: Cambridge University Press.

Twohey, Michael, 1999. *Authority and Welfare, Modern Debates in Historical Perspective*, in: „Studies in Chinese Economy“, Houndmills (MacMillan Press LTD) und New York (St.Martin's Press).

Übelhör, Monica, 1989 "Community Compact of the Sung", in: Wm. Theodore de Bary und John W. Chaffee (Hrsg.), *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*, Berkeley und Los Angeles: University of California Press, 1989, S. 371-388.

_____, 1993. "How to Ensure the Confucian Governing of the People," in: Zhong Caijun 鍾彩鈞 und Zhang Jilin 張季琳 (Hrsg.), *Guoji Zhuzi xuehui yilun wenji* 國際朱子學會議論文集, Taipeh: Academia Sinica, 1993, S. 999-1016.

Van Ess, Hans, 1993. *Politik und Gelehrsamkeit in der Zeit der Han – Die Alttext/Neutext-Kontroverse*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

_____, 2003a. *Von Ch'eng I zu Chu Hsi. Die Lehre vom Rechten Weg in der Überlieferung der Familie Hu*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

_____, 2003b. *Der Konfuzianismus*, München: C.H. Beck.

_____, 2004. "The Compilation of the Works of the Ch'eng Brothers and its significance for the Learning of the Right Way of the Southern Sung Period," *T'oung Pao* XC (2004), S. 264-298.

Vandermeersch, Léon, 1977. *Wangdao ou La Voie Royale*, Paris: Ecole française d'Extreme-Orient.

van de Ven, Hans (Hrsg.), 2000. *Warfare in Chinese History*, Leiden: Brill.

Vittinghoff, Helmolt, 1975. *Proskription und Intrige gegen Yuan-Yu-Parteigänger. Ein Beitrag zu den Kontroversen nach den Reformen des Wang An-shih, dargestellt an den Biographien des Lu Tien (1042-1102) und des Ch'en Kuan (1057-1124)*, Bern, Frankfurt a.M.: Lang.

Voegelin, Eric, 1949. "The Philosophy of Existence: Plato's 'Gorgias'," *Review of Politics*, Vol. 11, Nr. 4 (Okt. 1949), S. 477-498.

_____, 1987. *Order and History, Volume five, In Search of Order*, London: Baton Rouge.

Vogel, Hans-Ulrich, 1990. *Untersuchungen über die Salzgeschichte von Sichuan (311 v.Chr.-1911): Strukturen des Monopols und der Produktion*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag (Münchener Ostasiatische Studien).

Wagner, Rudolf G., 2000. *The Craft of a Chinese Commentator: Wang Bi on the Laozi*, Albany: State University of New York Press.

Wakeman, Frederic, Jr., und Carolyn Grant (Hrsg.), 1975, *Conflict and control in late Imperial China*, Berkeley : University of California Press.

Walker, Neil (Hrsg.), 2003. *Sovereignty in Transition*, Oxford und Portland, Oregon: Hart Publishing.

Waltham, Clae (Übers.), 1972. *Shu Ching Book of History*, London.

Walton, Linda, 1999. *Academies and Society in Southern Sung China*, Honolulu: University of Hawaii Press.

_____, 2002. „'Diary of a Journey to the North': Lou Yue's 'Beixing rilu',"

Journal of Sung-Yuan Studies 32 (2002), S. 1-38.

Walzer, Michael, 1981. „Philosophy and Democracy,“ *Political Theory* 9 (1981), S. 379-399.

Wang, Aihe, 1995. „Cosmology and Transformation of Political Culture in Early China,“ Ph.D. Dissertation, Harvard University.

Wardy, Robert, 2000. *Aristotle in China. Language, Categories and Translation*, Cambridge: Cambridge University Press.

Weber, Max, 1920. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band 1, Tübingen: Mohr, 1920.

Wechsler, Howard J., 1977. „The Confucian Teacher Wang T'ung (584?-617): One Thousand Years of Controversy,“ *T'oung Pao* 63 (1977), S. 225-272.

Weggel, Oskar, 1980. *Chinesische Rechtsgeschichte*, Leiden, Köln: E.J. Brill.

Werner, Sabine, 1992. *Die Belagerung von K'ai-feng im Winter 1126/27*, Stuttgart.

Wilhelm, Richard (Übers.), 1994a. *Mong Dsi, Die Lehrgespräche des Meng K'o*, München: Diederichs Verlag (2. Aufl. d. Neuausg. von 1982).

_____ (Übers.), 1994b. *Kungfutse, Gespräche, Lun Yü*, München: Diederichs Verlag (6. Aufl. d. Neuausg. von 1979).

Williamson, Henry Raymond, 1937. *Wang An Shih 王安石, a Chinese Statesman and Educationalist of the Sung Dynasty*, London: Probsthain (Nachdruck Westport, Connecticut: Hyperion Press, 1989).

Wilson, Thomas A., 1994. „Genealogy and History in Neo-Confucian Sectarian Uses of the Confucian past,“ *Modern China* 20:1 (Januar 1994), S. 3-33.

_____, 1995. *Genealogy of the Way. The Construction and uses of the Confucian tradition in late Imperial China*, Stanford: Stanford University Press.

Wong, R. Bin, 1997. *China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience*, Ithaca: Cornell University Press.

Wong Siu-Kit 王兆傑 und Lee Kar Shui 李家樹, 1989. „Poems of Depravity: A Twelfth Century Dispute on the moral character of the *Book of Songs*,“ *T'oung Pao* LXXV (1989), p. 209-225.

Wood, Alan T., 1995. *Limits to Autocracy, From Sung Neo-Confucianism to a Doctrine of Political Rights*, Honolulu: University of Hawaii Press.

Worthy, Edmund Henry Jr., 1976. „The Founding of Sung China, 950 – 1000: integrative changes in Military and Political Institutions,“ Dissertation Princeton, 1976.

Wright, Arthur F., 1959. *Buddhism in Chinese History*, Stanford: Stanford University Press.

Wu, Pei-yi, 1990. *The Confucian's Progress: Autobiographical Writings in Traditional China*, Princeton: Princeton University Press.

Wu, Silas H.L., 1970. *Communication and Imperial Control in China, Evolution of the*

Palace Memorial System 1693-1735, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Yao, Xinzong (Hrsg.), 2003. *The Encyclopedia of Confucianism*, London: Routledge Curzon.

Yu, Yamanoi, 1986. "The Great Ultimate and Heaven in Chu Hsi's Philosophy," in: Wing-tsit Chan (1986), S. 79-92.

Ziporyn, Brook, 2003. *The Penumbra Unbound, the Neo-Taoist Philosophy of Guo Xiang*, State University of New York Press.

Zufferey, Nicolas, 2003. *To the Origins of Confucianism, The Ru in pre-Qin times and during the early Han dynasty*, Bern: Peter Lang.

Lebenslauf

Ich, Kai Marchal, wurde am 07.05.1974 in Wilhelmshaven (Niedersachsen) als Sohn von Frau Dr. Jutta Niedersen-Marchal und Prof. Dr. Hans-Peter Marchal geboren. Nach der Schulzeit in Kreuztal (Nordrhein-Westfalen), bzw. Wilhelmshaven, und einem einjährigen Zivildienst nahm ich zum Wintersemester 1994/95 das Studium der Philosophie und Sinologie an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg auf. Das akademische Jahre 1996/97 verbrachte ich als Austauschstudent an der Fremdsprachenhochschule Peking (V.R. China); im Frühjahr 1999 ging ich außerdem für ein Jahr im Rahmen des Europäischen Erasmus-Austauschprogrammes nach Paris an das Institut National des Langues et Civilisations Orientales (Inalco). Im Sommer des folgenden Jahres habe ich meinen Magister in den beiden Hauptfächern Sinologie und Philosophie unter Betreuung von Prof. Rudolf G. Wagner abgeschlossen. Ich blieb für ein weiteres Jahr in Paris als Gasthörer an der Sorbonne und der École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), wo ich Kurse u.a. bei Prof. Jacques Derrida und Prof. Remi Brague besucht habe. Im Herbst 2001 ging für ein einjähriges Sprachenstudium nach Osaka (Japan). Von Herbst 2002 bis Sommer 2006 weilte ich als Visiting Scholar an der Academia Sinica (Taipeh, Taiwan R.O.C.), wo ich – unter Betreuung von Prof. Hans van Ess, München – die Forschungsarbeit für meine Dissertation unternommen habe; im Sommer 2006 habe ich diese Dissertation in den Fächern Sinologie und Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München eingereicht.