

# *Zhong* 忠 und das *Zhongjing* 忠經



Inaugural-Dissertation  
zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie  
an der Ludwig-Maximilians-Universität  
München

vorgelegt von  
Judith Suwald  
aus Krailling

Universitätsbibliothek, München, 2008

Referent: Prof. Dr. Hans van Ess

Korreferent: Privatdozent Dr. Kai Vogelsang

Tag der mündlichen Prüfung: 16. Februar 2007

Inhalt:

1. Einleitung .....	1
2. Untersuchung über den Gebrauch des Begriffs <i>zhong</i> 忠 in klassischen Quellentexten .....	9
2.1. <i>Zhongxin</i> 忠信 .....	12
2.2. <i>Zhong</i> 忠 .....	29
2.3. Zusammenfassung - Der Gebrauch von <i>zhong</i> von den Anfängen bis zur frühen Han-Zeit .....	43
3. Geschichte des <i>Zhongjing</i> 忠經 .....	57
3.1. Textüberlieferung .....	57
3.2. Qingzeitliche Untersuchungen zum <i>Zhongjing</i> .....	66
3.3. Spekulationen zur Entstehungszeit .....	71
4. Das <i>Zhongjing</i> .....	83
4.1. Der Kommentar zum <i>Zhongjing</i> .....	84
4.2. Aufbau und Zitate .....	87
4.3. Zentrale Aussagen im <i>Zhongjing</i> .....	97
4.4. Vergleich zwischen <i>Zhongjing</i> und <i>Xiaojing</i> 孝經 .....	113
5. Das <i>Zhongjing</i> im Vergleich mit klassischen Quellen und westlichen Vorstellungen .....	138

Appendix 1: Übersetzung der Textstellen der untersuchten Quellentexte, die <i>zhong</i> beinhalten .....	155
--	-----

Appendix 2: Übersetzung des *Zhongjing*:

Inhaltsangabe zum <i>Siku quanshu</i> .....	189
Vorwort zum <i>Zhongjing</i> .....	191
<i>Zhongjing</i> 1-6 .....	194
<i>Zhongjing</i> 7-12 .....	215
<i>Zhongjing</i> 13-18 .....	240
Literaturverzeichnis .....	260

Titelbild: Unbekannter Künstler, „Der verweigerte Ehrenplatz (*que zuo* 缺坐)“.

Bildnachweis im Literaturverzeichnis.

Die Darstellung beruht auf einer Begebenheit zu Zeiten des Kaisers Wendi 文帝 der Han (reg. 179-155 v. Chr.). Wendi unternahm mit seiner Kaiserin und den Konkubinen einen Ausflug. Seine Lieblingskonkubine Shen 慎 wünschte er anstelle der Kaiserin neben sich zu plazieren. Yuan Ang 袁盎 wies ihn auf seinen Verstoß gegen die Riten hin, Wendi hörte auf die Ermahnung und Yuan Ang wurde von der Konkubine mit Gold belohnt. Siehe *Shiji*, 49:1974 und 101:2740.

I wished to tell the truth, for truth always conveys its own moral to those who are able to receive it. But as the priceless treasure too frequently hides at the bottom of a well, it needs some courage to dive for it, especially as he that does so will be likely to incur more scorn and obloquy for the mud and water into which he has ventured to plunge, than thanks for the jewel he procures; as, in like manner, she who undertakes the cleansing of a careless bachelor's apartment will be liable to more abuse for the dust she raises, than commendation for the clearance she effects. Let it not be imagined, however, that I consider myself competent to reform the errors and abuses of society, but only that I would fain contribute my humble quota towards so good an aim, and if I can gain the public ear at all, I would rather whisper a few wholesome truths therein than much soft nonsense.

Anne Brontë, Vorwort zu „The Tenant of Wildfell Hall“

## 1. Einleitung

„忠，是中国传统道德最基本的规范之一。“<sup>1</sup>

„Loyalität ist eine der grundlegendsten Normen in der chinesischen Überlieferung ethischer und moralischer Vorstellungen.“

Dies ist eine Aussage, die sich so oder ähnlich bei den meisten chinesischen und westlichen Geisteswissenschaftlern findet, die sich mit diesem Thema beschäftigen.<sup>2</sup> Doch was bedeutet der Begriff *zhong* genau?

Beschäftigt man sich mit dem Begriff, dann stößt man schnell auf ein kleines Büchlein mit dem bezeichnenden Namen *Zhongjing* 忠經, „Klassiker der Loyalität“. Dieses Werk erläutert nicht nur die Pflichten des Untertanen, wie man meinen könnte, es geht zu einem mindestens genauso großen Teil auf die Pflichten des Fürsten ein, und bezeichnet diese gar als „Loyalität

---

<sup>1</sup> Zhang Qizhi 张岂之, 1988, im Vorwort zu Wang Zijin, 1988, S. 1.

<sup>2</sup> Lee, 1990, S. 114: „Loyalität (zhong) und kindliche Ehrfurcht (xiao) sind die beiden bedeutendsten Konzepte der überlieferten chinesischen Moral.“ Yu, 1994, S. 61: „中國传统文化价值观，是以家庭为本位，以 „忠“，„孝“ 为核心的 [...]。“ „Betrachtet man die in der chinesischen Kultur überlieferten Wertvorstellungen, so werden die Familien für deren Grundlage, und Loyalität und Kindespietät für deren Kern gehalten.“ Ning & Ke, 1994, S. 79: „忠孝仁愛信义和平，作为绝对皇权的思想支柱的忠君观念，也就在封建伦理道德观念中占据了首要的地位。“ „Loyalität, Kindespietät, Menschlichkeit, Liebe, Vertrauenswürdigkeit, Rechtschaffenheit, Harmonie und Ausgewogenheit werden als Eckpfeiler der Vorstellung eines loyalen Untertanen unter einer absolutistischen kaiserlichen Regierung betrachtet, und nehmen auch innerhalb der feudalistischen Moralvorstellungen eine führende Stellung ein.“ Pines (2), 2002, S. 35: „Loyalty (*zhong* 忠) is widely recognized as one of the pivotal ethical norms in Chinese political culture.“ und dergl.

des Fürsten“.<sup>3</sup> Wie kommt es dazu, daß der Fürst mit der Eigenschaft *zhong* 忠 belegt werden kann?

Schon in den ersten Zeilen des *Zhongjing* fällt auf, wie sehr sich das Werk mit Zitaten aus den fünf kanonischen Klassikern und philosophischen Schriften verschiedener Schulen schmückt. Diesen Bezug auf klassische chinesische Texte habe ich zum Anlaß genommen, die vom *Zhongjing* am häufigsten zitierten Werke heranzuziehen, um darin zu überprüfen, was dort mit dem Begriff vermittelt werden soll. Dabei kam es zu einem überraschenden Ergebnis: Es zeichneten sich zwei hauptsächliche Bedeutungsstränge ab: der eine davon wird durch *zhong* ausgedrückt, und der Kontext läßt in vielen Fällen darauf schließen, daß tatsächlich ein Loyalitätsverhältnis im herkömmlichen Sinne<sup>4</sup> beschrieben wird. Die zweite Bedeutungsrichtung ergibt sich, wenn das Kompositum *zhongxin* 忠信 benutzt wird, das auch als *zhong* und *xin* in zwei getrennten Sätzen stehen kann; in beiden Fällen bezieht sich der Begriff häufig auf den Herrscher bzw. den Edlen, *junzi* 君子, weshalb man hier nicht von einem herkömmlichen Loyalitätsverhältnis ausgehen kann, da der Herrscher niemanden loyal sein muß, und der Edle als moralisches Vorbild zwar in einem Untertanenverhältnis stehen kann, aber nicht notwendigerweise muß, sondern vielmehr als Berater oder im Idealfall sogar als Herrscher agiert. Es stellt sich jedenfalls heraus, daß in diesen Fällen *zhongxin* meist die Pflichten des Fürsten gegenüber seinem Volk beschreibt: die Beschreibung legt nahe, daß es sich hier um die viele Jahrhunderte später im *Zhongjing* nur noch durch *zhong* ausgedrückten Eigenschaften handelt. Hier wie dort beinhalten die Pflichten des Fürsten moralisches und autoritäres Verhalten, die Fähigkeit, die richtigen Leute für die Regierung auszuwählen, diesen Personen auch zuzuhören und zu folgen, wenn sie etwas für den Staat Nützliches vorzubringen haben, um so die Menschen und das Volk reformieren zu können, die Staatsaltäre zu bewahren und den Segen der Götter zu erlangen. Erst die Erfüllung dieser Fürstenpflichten ist sowohl in den Quellentexten als auch im *Zhongjing* die unabdingbare Voraussetzung für die Loyalität des Untertanen.<sup>5</sup>

Wie kann man die Begriffe *zhongxin* und *zhong* nun wiedergeben? Betrachten wir zunächst wie andere sinologische Wissenschaftler in ihren Übersetzungen an das Problem herangegangen sind:

---

<sup>3</sup> *Zhongjing* 2: „蓋聖君之忠也.“ „Dies ist nun die Loyalität des weisen Fürsten.“

<sup>4</sup> Zum Loyalitätsbegriff im westlichen Sinne siehe Kap. 5.

<sup>5</sup> Pines (1), 2002, S. 142.

So findet sich beispielsweise bei James Legge „self-devotion“ für *zhongxin* und „faithful, loyal“ für *zhong*, aber auch „true-hearted; sincerity“ bzw. „leal-heartedness“;<sup>6</sup> Richard Wilhelm übersetzt mit „Treu und Glauben“, aber auch „Gewissen; gewissenhaft“ für *zhongxin* und „Treue“ für *zhong*;<sup>7</sup> Köster gebraucht „loyal und zuverlässig“ für *zhongxin*,<sup>8</sup> während Knoblock dafür „loyal and faithful (trustworthy; honest; good faith)“ verwendet, und einheitlich „loyal“ für *zhong*;<sup>9</sup> W.K. Liao nimmt „honestly and faithful; loyalty and faithfulness (auch: sincerity)“ für *zhongxin* und „loyal“ für *zhong*;<sup>10</sup> Pines hat „loyal and trustworthy“ für *zhongxin* und „loyal“ für *zhong*;<sup>11</sup> Wing-Tsit Chan, der mehrere neokonfuzianische Werke übersetzt hat, gebraucht „loyalty and faithfulness“;<sup>12</sup> Lee Cheuk-yin verwendet „aufrichtig und vertrauenswürdig“ für *zhongxin*, sowie „treu, getreulich“ für *zhong*.<sup>13</sup>

Diese Beispiele zeigen deutlich, daß die Bedeutung von *zhong* relativ wenig Probleme zu bereiten scheint, und in den meisten Fällen mit „loyal“ übersetzt wird, während die von *zhongxin* je nach Kontext variiert,<sup>14</sup> so daß ich in der folgenden Untersuchung besonderen Wert auf den Kontext der Textstellen legen möchte. Ich werde deshalb für *zhong* nach Möglichkeit durchgehend die Übersetzung „loyal“ verwenden, für *zhongxin* die Übersetzung „gewissenhaft und vertrauenswürdig“.<sup>15</sup>

---

<sup>6</sup> Legge, beispielsweise Vol. I, S. 468 und Vol II, S. 541, sowie Li chi, Vol. II, S. 403.

<sup>7</sup> Wilhelm, 2000, S. 205. Das „Gewissen“ findet sich beispielsweise auf S. 55 und „gewissenhaft“ auf S. 69 und an vielen anderen Stellen.

<sup>8</sup> Köster, 1967, beispielsweise S. 15 und 67 „Loyalität und Glaubwürdigkeit“, S. 72 „Treue und Zuverlässigkeit“.

<sup>9</sup> Knoblock, 1988, Vol. I, beispielsweise S. 154, 190 sowie S. 131, 249.

<sup>10</sup> Liao, 1939, beispielsweise Vol. I, S. 118, 151; Vol. II, S. 315.

<sup>11</sup> Pines (2), 2002, S. 47.

<sup>12</sup> Chan, 1967, beispielsweise S. 219 und 225 und 1986, S. 85.

<sup>13</sup> Lee, 1990, S. 116.

<sup>14</sup> Nivison, 1996, S. 66: „*Zhong*, then is the quality of reliably following one’s duties, toward superiors or equals. [...] The early Confucian texts [...] frequently conjoin *zhong* and *xin* as a moral compound, *zhongxin*; *xin*, „good faith,“ „being true to one’s word,“ is to hold oneself to responsibilities generated by one’s own personal commitments and promises; *zhong* is to hold oneself to responsibilities implied by public morality.“

<sup>15</sup> D.C. Lau, 1979, benutzt für *zhongxin* in seiner *Mengzi*-Übersetzung das englische Äquivalent: „conscientious and faithful/truthful“. S. 239 bzw. 279.

Es gibt Stellen, an denen diese Übertragungen nicht passend sind. Darauf werde ich gegebenenfalls gesondert hinweisen.

Die Feststellung, daß, um die Loyalität des Untertanen zu erlangen, Fähigkeiten des Herrschers vorausgesetzt werden, zu denen in der Zeit der untersuchten Quellentexte das Kompositum *zhongxin* gehörte, bestätigt mich in der Annahme, daß es sich allgemein bei Loyalitätsverhältnissen in dieser Periode und bis zum Entstehen des *Zhongjing* zumindest in der Theorie um eine wechselseitige Beziehung hätte handeln sollen, bei der der Herrscher eine aktive Rolle inne hatte. Im frühen europäischen Mittelalter waren derartige Loyalitätsverhältnisse ebenfalls gang und gäbe. Wer loyale Ritter am Hofe haben wollte, mußte beispielweise Rüstung und Pferde stellen, die Leute in Friedenszeiten bei Laune halten und beschäftigen, Kost und Logis bereitstellen und dergleichen mehr.<sup>16</sup> Nicht umsonst leitet sich der Begriff „loyal“ vom lateinischen „lex“, „Gesetz“ ab,<sup>17</sup> und das deutsche Wort „Treue“ vom altdeutschen Wort „triuwe“ oder angelsächsischen Pendant „treow“, das u.a. Ehevertrag bedeutete.<sup>18</sup> Es handelte sich also nicht nur um eine ideelle Bindung, sondern mindestens im gleichen Maße um eine vertragliche. Diese Art eines vertraglichen

---

<sup>16</sup> Siehe Gardiner-Stallart, 1988, S. 34: „Just as the whole kin group shares one common honour – so that an insult to one of the members is an insult to the whole kindred – the *comitatus* also shares one common honour: the glory of the chief is the glory of the *comitatus* members. The bigger the retinue is, the more likely it is to win a warlike expedition and therefore glory; assembling a large retinue is itself a sign of glory. The cementing force of such an association is loyalty. The Germanic lord and his retainers depend upon the loyalty of one another in order to achieve their common goal. The retainer loyally serves his lord, and the lord loyally cares for his retainer. [...] The system imposed obligations upon both parties and inspired mutual devotion of chief and retainer.“ (Hervorhebungen im Text durch Gardiner-Stallart). Die Pflicht des Kriegers umfaßte völlige Unterordnung unter seinen Herrn in der Schlacht und dessen Verteidigung bis zum Tode; war es für den Krieger nicht möglich für oder mit seinem Herrn zu sterben, dann war er zur Rache verpflichtet. Dafür hatte der Herr die Pflicht, den Krieger mit allem Notwendigen zu versorgen: der Hof sollte großartig sein und häufig Bankette veranstalten. Geschenke aller Art, Beute, edle Waffen und Pferde mußten freigiebig verteilt werden; der Reichtum, der die Stärke und den Einfluß des Herrn ausdrückte, mußte großzügig ausgegeben werden, damit dieser seine Gefährten halten konnte, da er sonst seinen Feinden auf Gnade ausgeliefert war. In Kriegszügen spielte der Herr eine eher untergeordnete Rolle, er durfte aber kein Feigling sein. S. 42-3 und 217. Siehe hierzu auch Jorge Luis Borges, *Die Kenningar*, in: Essays 2, Geschichte der Ewigkeit, 2005, C. Hanser Verlag, München, S. 41: die *Kenningar* sind eine Art feststehender Metaphern der nordischen Sagen, speziell der Edda. Borges führt ein Verzeichnis dieser Metaphern auf, bei denen der König die Bezeichnungen „Armspangenherr“, „Schatzverteiler“, „Schwertverteiler“ oder, wenn er sich besonders freigiebig zeigte, „Verabscheuer des Silbers“ trägt.

<sup>17</sup> Der Begriff „Loyalität“ ist lateinisch-französischer Herkunft. Im Altfranzösischen finden sich die Ausdrücke „loialté“, „lealté“ und „lealté“, die sich zum mittelfranzösischen „loialté“ und schließlich zu dem Wort „loyauté“ im modernen Französisch entwickelten. Ganz ursprünglich stammen die Wörter vom lateinischen Adjektiv „legalis“ (gesetzlich) ab, das sich wiederum von dem lateinischen Substantiv „lex“ (Vertrag, Kontrakt; Gesetz; Regel, Norm) ableitet. Siehe Gardiner-Stallart, 1988, S. 12-3 für eine Herleitung des Wortes.

<sup>18</sup> Siehe Gardiner-Stallart, 1988, S. 14-5: „The notion of personal loyalty, a pact – either created or recognised – binding two parties (not necessarily a leader and his follower) and imposing duties and obligations on both sides, is best designated by the Old German word *triuwe*, or its Anglo-Saxon derivative *treow*, “an oath, promise or contract,” [...].“ Siehe dazu auch Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart von J.C. Adelung in der Ausgabe von 1811, Online-Ausgabe der Bayrischen Staatsbibliothek unter <http://mdz.bib-bvb.de/digbib/lexika/adelung/>. (Zugriff, August 2006): Unter dem Eintrag „Treue“: „[...] welches daselbst aber auch eine Eheversprechung, ein Verlöbniß, ingleichen ein Brautgeschenk bezeichnet.“

Loyalitätsverhältnisses begegnet im Alten China in der Form der persönlichen Loyalität von Gefolgsleuten an ihre Herren, worauf ich weiter unten noch näher eingehen werde.

Grundsätzlich findet sich der Begriff *zhong* im klassischen China nur in wenigen frühen Quellen; eine der frühesten davon ist das *Zuozhuan*, dessen Entstehungszeit umstritten ist, der größte Teil davon ist wahrscheinlich erst in der Zhanguo-Zeit entstanden. Da wir nichts über die Quellen dieses Werks wissen, müssen wir annehmen, daß es damit in erster Linie zhanguo-zeitliches Gedankengut wiedergibt, wenngleich sich chunqiu-zeitliches Material und Ideen darunter befinden mögen. Dies ist der Zeitraum, in dem sich ein erstes, häufigeres Aufkommen von *zhong* nachweisen läßt. Yuri Pines stellt in seiner Studie „Friends or foes – changing concepts of ruler-minister relations and the notion of loyalty in pre-imperial China“ fest, daß Loyalitätsverhältnisse in der Chunqiu-Zeit hauptsächlich zwischen Ministern und Staatsaltären, den Symbolen für den Staat, bestanden, und weniger als persönliche Bindungen zwischen Ministern und ihren Fürsten.<sup>19</sup> Wenn die Loyalität des Ministers nun eine Bindung an den Staat bedeutet und nicht eine Bindung an eine Person, dann wird sie weniger durch persönliche Ehrerbietigkeit oder Unterwürfigkeit ausgedrückt, sondern vielmehr durch Pflichterfüllung. Gleichzeitig und unabhängig davon entstanden aber persönliche Loyalitätsbindungen zwischen Edel- und Gefolgsleuten, den *shi* 士, und mächtigen Adligen oder Verwandten des Fürstenhauses, die zunächst hohe Posten in der Regierung inne hatten. Die Bündnisse zwischen den Gefolgsleuten und ihren Herren basierten wiederum auf Verträgen und galten in den meisten Fällen lebenslang.<sup>20</sup> Von einigen *shi* wird im *Zuozhuan* berichtet, daß sie selbst beim Tode ihres Herrn oder dessen Verbannung nicht gewillt waren, ihren Vertrag zu lösen.<sup>21</sup> Diese *shi* übernahmen in der späteren Zhanguo-Zeit die Ministerstellen und andere hochrangige Posten an den Fürstenhöfen<sup>22</sup> und damit veränderte sich das Minister-Fürsten-Verhältnis dahingehend, daß die neuen Minister, die nun großteils der *shi*-Schicht entsprangen, aufgrund fehlender familiärer Bande mit dem Herrscherhaus nicht mit einer lebenslangen oder gar erblichen Position rechnen konnten. Die Zeit der

<sup>19</sup> Pines (2), 2002, S. 42-9; Pines (1), 2002, S. 136-53.

<sup>20</sup> Pines (2), 2002, S. 49, FN. 42.

<sup>21</sup> *Zuozhuan*, Xi, 23.4:402-3 über die Söhne des Hu Tu 狐突, der sich weigert, seine Söhne Mao 毛 und Yan 僵 aus des verbannten Chong'ers 重耳 Dienst zurückzurufen; Herzog Xiang, 23.3:1073-4 über Herzog Ping von Jin 晉平公, der Xin Yu 辛俞 begnadigt und dessen Beteuerung akzeptiert, der rebellische Luan Ying 羅盈 sei sein einziger Herr, und nicht der Herzog von Jin.

<sup>22</sup> Chan, 1996, S. 28, 31-9; Pines (2), 2002, S. 49-52; Pines (1), 2002, S. 154-158.

„Wanderminister“ begann, die von Hof zu Hof zogen, in der Hoffnung auf eine Anstellung. Loyalität den Staatsaltären gegenüber wurde unter solchen Bedingungen nicht mehr angestrebt, Loyalität dem Fürsten gegenüber war zumindest möglich. Wichtiger wurde die Loyalität den eigenen Prinzipien und der Moral gegenüber, die der *junzi* verkörperte,<sup>23</sup> weswegen man in den Quellen dieser Zeit eine zunehmende Verlagerung des Begriffes *zhongxin* auf den Edlen festmachen kann.<sup>24</sup> Mit der festen Etablierung eines Kaiserhauses in der Han-Zeit änderten sich die Verhältnisse abermals. Loyalitätsbeziehungen entstanden nun zwischen Ministern und Kaisern bzw. dem Staat.<sup>25</sup> Aber auch hier scheint eine Priorität dahingehend zu bestehen, daß der wirklich loyale Untertan nicht dem Kaiser persönlich, sondern vielmehr den Staatsaltären verpflichtet war, da eine seiner wesentlichen Loyalitätspflichten darin bestand, den Kaiser von schlechtem Verhalten abzuhalten und dem Staat und Gemeinwohl dienliche Pläne vorzulegen. Loyalität war immer ein Thema an den Kaiserhöfen, denn speziell in Krisenzeiten war es essentiell, sich der Loyalität der Untertanen und besonders der Generäle und der Armee zu versichern. So finden sich in allen Zeiten Throneingaben oder kaiserliche Erlasse, die auf dieses Thema eingehen.

Das folgende Kapitel beschäftigt sich mit der Frage der Bedeutung des Begriffes *zhong*, so wie er uns in den Quellentexten begegnet. Wie oben bereits angedeutet wird schnell klar, daß der Begriff nicht leicht zu definieren ist und sich zumindest in zwei große Bereiche trennen läßt: in den Gebrauch des Kompositums *zhongxin*, das oftmals im Zusammenhang mit dem Herrscher oder dem Edlen genannt wird, und in den Gebrauch des Begriffes *zhong* allein, der meist mit dem Untertan, *chen 臣*, in Verbindung gebracht wird. Diese beiden unterschiedlichen Gebrauchsweisen werde ich ausführlich erläutern und mit Beispielen aus unterschiedlichen Texten belegen. Die Auswahl der Texte ergibt sich dabei aus den Vorgaben des *Zhongjing*. Das *Zhongjing* zitiert ausgesprochen ausgiebig aus allen konfuzianischen, aber auch aus daoistischen, legalistischen und möglicherweise aus buddhistischen Texten. Deshalb lag es nahe, sich besonders die sehr häufig zitierten Texte anzusehen. Die ersten beiden Teile des folgenden Kapitels beschäftigen sich zunächst mit den Begriffen *zhongxin* und *zhong*; im

---

<sup>23</sup> Pines (2), 2002, S. 53-62.

<sup>24</sup> Bauer, 1989, S. 47, spricht von der „Umwertung aller Werte“. Pines (1), 2002, S. 184 schlußfolgert aus der Transformation des Begriffes der moralischen Autorität, *de* 德: „[it] reflects the overall pattern of Chunqiu ethical development in which aristocrats, searching for a new self-image, appropriated attributes of the ruler's behaviour.“

<sup>25</sup> Pines (2), 2002, S. 71-3.

dritten Teil werden die Ergebnisse zusammengefaßt und die Begriffsentwicklung geschichtlich eingeordnet.

Daraufhin werde ich mich dem *Zhongjing* zuwenden. Ich beginne mit einer Besprechung der spärlichen Hinweise, die sich in den chinesischen Literaturkatalogen und entsprechender Sekundärliteratur zu diesem Werk und seinem Autor finden. Traditionell wird es dem hanzeitlichen Ma Rong 馬融 als Verfasser und Zheng Xuan 鄭玄 als Kommentator zugeordnet, eine Zuordnung, die von vielen Autoren angezweifelt wird. Mit dem Ausschluß einer Entstehung während der Han-Zeit kann weder die Autorschaft Ma Rongs noch die Zuschreibung des Kommentars an Zheng Xuan aufrecht erhalten werden, so daß diese beiden Angaben letztlich verworfen werden können. Anhand der mageren und komplizierten Quellenlage und mithilfe der Ideen einiger qingzeitlicher Gelehrten läßt sich einschränken, in welchem ungefähren Zeitraum das Werk dann wohl geschrieben worden sein mag. Einige eigene Überlegungen, die Existenz eines nordsongzeitlichen Vorworts zu einer Druckausgabe, sowie die Unterstützung moderner Datenbanktechniken lassen die vorsichtige Spekulation zu, daß es während eines Zeitraums ab der späteren Tang-Dynastie nach der An Lushan-Rebellion bis zur frühen nördlichen Song-Zeit verfaßt worden sein könnte. Es läßt sich aber nichts weiter darüber sagen, wer der Autor gewesen sein mag.

Das darauf folgende Kapitel soll das *Zhongjing* inhaltlich näher bringen: das Werk wird zunächst auf das Verhältnis zwischen Text und Kommentar hin betrachtet, strukturell analysiert und schließlich inhaltlich unter Einbeziehung der wenigen westlichen und chinesischen Studien, die meist nur einige kurze Abschnitte umfassen, untersucht. Das System der Loyalitätsbeziehungen, das dem Leser im *Zhongjing* präsentiert wird, richtet sich nicht allein auf den Untertanen; die wichtigere und zentrale Rolle im Wechselverhältnis zwischen Oben und Unten spielt der Fürst, von ihm hängen Qualität und Intensität der Bindungen der ihm untergeordneten Personen ab. Den Abschluß dieses Kapitels bildet die Gegenüberstellung mit dem *Xiaojing*, zu dem sich das *Zhongjing*, zumindest strukturell und äußerlich betrachtet, fast wie ein Zwilling verhält. Inhaltlich gesehen wird wiederum schnell deutlich, daß das *Zhongjing* auf das *Xiaojing* aufbaut, es an vielen Stellen erweitert und ihm sogar in manchen Punkten widerspricht. Die reine Ausrichtung des *Xiaojing* auf die Kindespietät, die sich bei richtiger Ausübung von selbst zur Loyalität erweitern soll, ist dem *Zhongjing* nicht genug. Selbstbewußt behauptet es, Loyalität sei die Basis aller Tugenden, die Kindespietät mit eingeschlossen.

Den Abschluß dieser Studie soll eine kurze Untersuchung und Zusammenfassung bilden, die sich mit den Thesen des *Zhongjing* im Vergleich zu den klassischen Quellentexten

beschäftigt, auf die sich das *Zhongjing* so deutlich bezieht. Die im zweiten Kapitel vorgenommene Definition des Begriffes *zhong* wird hier herangezogen und der des *Zhongjing* gegenübergestellt, um herauszufinden, was an neuen Ideen und Einflüssen hinzugekommen ist. Darüberhinaus soll der Begriff *zhong* daraufhin untersucht werden, ob und inwiefern er unseren westlichen Definitionen von Loyalität entspricht.

Die Lektüre literarischer Werke zwingt uns, bei aller Freiheit des Interpretierens Treue und Respekt zu üben. Es gibt eine gefährliche Kritikermeinung, die typisch für unsere Tage ist, nach der man mit literarischen Werken machen kann, was man will, indem man alles aus ihnen herausliest, was unsere tiefsten Triebe uns nahelegen. Das ist falsch. Literarische Werke laden uns ein, sie frei zu interpretieren, insofern sie uns einen Diskurs mit mehr als nur einer Lesart vorsetzen und uns mit den Mehrdeutigkeiten sowohl der Sprache als auch des Lebens konfrontieren. Doch um in diesem Spiel weiterzukommen, in dem jede Generation die literarischen Werke anders liest, muß man von einem tiefen Respekt vor dem erfüllt sein, was ich anderswo die Intention des Textes genannt habe.

Umberto Eco, Die Bücher und das Paradies

## 2. Untersuchung über den Gebrauch des Begriffs *zhong* 忠 in klassischen Quellentexten

Die Auswahl aller hier untersuchten Texte entspricht den Texten, aus denen der Verfasser des *Zhongjing* am häufigsten zitiert. Die im *Zhongjing* zitierten Texte umfassen sowohl die fünf kanonischen Klassiker und fast den gesamten konfuzianischen Kanon, als auch zwei der berühmtesten daoistischen Texte des Altertums sowie einen der legalistischen Schule. Diese Texte scheinen für den Autor die kanonische Grundlage seines Buches zu bilden, weshalb ich mich auf ihre Untersuchung beschränken möchte, um Gebrauch und Bedeutung des Wortes *zhong* zu untersuchen. Natürlich gäbe es noch viele andere höchst interessante Texte, die für eine begriffliche Untersuchung von *zhong* sehr lohnenswert wären, aber es ist nicht Hauptanliegen dieser Arbeit, eine umfassende und endgültige Begriffsgeschichte zu verfassen. Mein Anliegen ist es, den Begriff in dem Textspektrum zu untersuchen, das für den Autor des *Zhongjing* als maßgebliche Quelle diente, so daß ich hinterher wiederum den Inhalt des *Zhongjing* in Vergleich zu diesen Texten stellen kann.

Es sei eingangs erwähnt, daß der Begriff *zhong* in vier der fünf kanonischen Klassiker, nämlich im *Shijing* 詩經, *Shujing* 書經, *Yijing* 易經 und *Chunqiu* 春秋, als eigenständiges Konzept oder als Wertkodex kaum eine Rolle spielt; er wird erst in der diese Klassiker kommentierenden und begleitenden Literatur bzw. in den Teilen der Klassiker, von denen einen späteren Entstehungszeit belegbar ist, verwendet.<sup>1</sup> Der Begriff wird nur in einer Inschrift

<sup>1</sup> Im *Shijing* wird *zhong* nur im kleinen Vorwort, *Xiao xu* 小序, verwendet, im *Shujing* nur in den Alttextkapiteln, *Yijing* nennt es einmal im Kommentarteil *Wen yan* 文言, *Chunqiu* gar nicht. Die *Chunqiu*-Kommentare *Gongyang* 公羊 und *Guliang* 穀梁 gebrauchen es nicht bzw. an zwei Stellen. *Zhouli* 周禮 und *Yili* 儀禮 verzeichnen es je einmal. Die Stellen im *Shijing* und *Shujing* sowie im *Laozi* werde ich im Folgenden aufgrund der wenigen Textstellen nicht explizit untersuchen, aber in die Tabelle der Zusammenfassung mit einbeziehen. Darüberhinaus finden sie sich in der Übersetzung der Textstellen in Appendix 1, ab S. 155.

der Bronzeinschriften der westlichen Zhou-Zeit gebraucht.<sup>2</sup> Für die detaillierte Untersuchung ziehe ich Textstellen aus dem *Zuozhuan* 左傳, *Lunyu* 論語, *Mengzi* 孟子, *Xunzi* 荀子, *Zhuangzi* 莊子, *Han Feizi* 韓非子 und *Liji* 禮記 heran<sup>3</sup>. Das *Xiaojing* 孝經 werde ich gesondert in Kapitel 4.4. behandeln.

Wenn man alle Textstellen, an denen *zhong* verwendet wird, betrachtet, dann fällt bereits nach kurzer Untersuchung auf, daß sich der Begriff in zwei Hauptverwendungsbereiche aufteilt: Zum einen ist das der Gebrauch von *zhong* in Kombination mit *xin* 信, vertrauenswürdig. Dieses Kompositum wird vielfach im Kontext mit Herrschern, dem Edlen, *junzi*, einer übergeordneten oder moralisch hochstehenden Person, oder im Verhältnis zu anderen Staaten gebraucht. Dabei beschreibt es eine positive moralische Eigenschaft dieser Bezugspersonen. Zum anderen steht *zhong* allein häufig im Zusammenhang mit dem Wort *chen* 臣, Untertan, oder mit Personen, bei denen der Kontext eine untergeordnete Stellung der beschriebenen Person deutlich macht.

---

<sup>2</sup> Siehe Lee, 1990, S. 115, Ning & Jiang, 1994, S. 79 und Pines (2), 2002, S. 42. Bei den Bronzeinschriften stammt die früheste Nennung von zwei Bronzen aus der Zhanguo 戰國-Zeit, die beide derselben Person namens König Cuo von Zhongshan 中山 verliehen wurden, und auf denen *zhong* immer je zweimal genannt wird. Siehe CHANT, *Jinwen* 金文-Verzeichnis, # 2840 und # 9735, bzw. *Jinwen yinde*, *Chunqiu zhanguo juan*, 2002, Eintrag # 6245 und # 6522. Für eine teilweise Übersetzung der Inschrift siehe Mattos, 1997, S. 104f. Das Schriftzeichen für König Cuo wird bei Mattos und im *Jinwen yinde* auf zwei verschiedene Weisen wiedergegeben, beide finden sich nicht im üblichen Zeichensatz.

Erwähnenswert sind in diesem Zusammenhang auch die Texte aus den *Guodian* 郭店-Funden, die dem späten 4. Jh. v. Chr. zugeordnet werden: In fast jedem davon wird auf das Herrscher-Untertanen Verhältnis Bezug genommen und der Begriff *zhong* wird oftmals gebraucht. Für eine detaillierte Untersuchung der Texte in Bezug darauf siehe Pines (2), 2002, S. 38-42. Interessant ist insbesondere ein Text, der den bezeichnenden Titel *Zhongxin zhi dao* 忠信之道 trägt. Siehe dazu Allan, 2002: Li Xueqin 李學勤 ordnet den Text als zeitgleich mit *Mengzi* ein (S. 179) und klassifiziert den Text als zur Schule der Strategen gehörig (*zongheng jia* 縱橫家), da er sich größtenteils mit Abdankung beschäftigte (S. 107). Chen Guying 陳鼓應 hingegen sagt, sein erster Eindruck sei daoistisch gewesen und nennt Ähnlichkeiten mit *Laozi* und *Zhuangzi* (S. 181). Wieder andere ordnen den Text Schülern Konfuzius' zu (S. 252). Den Text einer genaueren Untersuchung zu unterziehen würde aber eine eigene Studie erfordern. Siehe hierzu den Artikel von Luo Haiying 罗海英, *Guodian chujian ,zhongxin zhi dao ' yanjiu* 郭店楚簡 ,忠信之道' 研究, in: *Cang sang* 沧桑, 2005 No. 5, S. 6-7. Wang, 1999, S. 47-50 untersucht speziell die Bedeutung von *zhong* in diesem Text und kommt zu dem Schluß, daß der Begriff hier „是仁风的实际效应, 是仁政的实际内容, 是仁德的实际表现.“ „die konkrete Wirkung menschlichen Handelns, die konkrete Bedeutung menschlicher Regierung und die konkrete Auswirkung menschlicher Moral“ beschreibe (S. 50).

<sup>3</sup> Die hier vorgenommenen Übersetzungen der Klassikertexte orientieren sich an den folgenden Werken: *Zuozhuan*: Legge, 1960, Vol. V; Schaberg, 2001; *Lunyu*: Legge, 1960, Vol. I; Wilhelm, 2000; *Mengzi*: Legge, 1960, Vol. II; Lau, 1979; *Xunzi*: Köster, 1967; Knoblock, 1988; *Laozi*: Wilhelm, 1998; *Zhuangzi*: Graham, 1981; Mair, 1998; Wilhelm, 2002; *Han Feizi*: Liao, 1939; *Liji*: Legge, 1967, Li Chi; *Shijing*: Waley, 1996; Legge, 1960, Vol. IV; *Shujing*: Legge, 1960, Vol. III. Appendix 1, ab S. 155, führt alle übersetzten Textstellen noch einmal gemeinsam auf.

Deshalb möchte ich beide Bereiche getrennt voneinander untersuchen, um die Unterschiede im Gebrauch zu verdeutlichen.<sup>4</sup>

Es wird schnell klar, daß das Kompositum *zhongxin* nicht gut mit „Loyalität und Vertrauenswürdigkeit“ übersetzt werden kann, und daß westliche Übersetzer, wie in der Einleitung bereits erwähnt, ihre Schwierigkeiten mit dem Begriff haben. Deshalb will ich zuerst die Verwendung dieses Begriffes untersuchen und ihn im Folgenden mit „Gewissenhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit“ wiedergeben.<sup>5</sup> Der Gebrauch des Wortes *zhong* allein stellt uns nicht vor so große Schwierigkeiten. Die Übersetzung „Loyalität; Treue“ verdeutlicht in den meisten Fällen die Intention des Textes, aber man sollte an einigen Stellen ein erweitertes Bedeutungsfeld in Betracht ziehen, das Eigenschaften wie „Aufrichtigkeit; Uneigennützigkeit; Pflichtbewußtsein; Aufopferungswille“ umfaßt.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Die Ansicht, daß *zhongxin* eine anders gelagerte Bedeutung habe als *zhong* allein, wird von anderen Sinologen wenngleich nicht ausführlich untersucht, so doch erwähnt: Schaberg, 2001, S. 157: „Closely linked to *xin* in the vocabulary of historiography is the term *zhong*, „loyalty.“ The two words frequently appear in the same speeches, often in the compound *zhongxin*. Speakers in the *Zuo zhuan* tend to differentiate the terms clearly when using them together; one owes *xin* to the spirits or to the ruler above and *zhong* to the people below.“ Pines (1), 2002, S. 149-50; Pines (2), 2002, S. 44-5, FN 27: „In the early *Zuo*, the meaning of *zhong* differs from the later usage of this term.“ Pines nennt *Zuo zhuan*, Huan 6.2 und Zhuang 10.1 als Beispiele, schränkt aber ein: „This [Huan 6.2] is the first occurrence of the term *zhong* in the *Zuo* and in received ancient Chinese texts in general, and it is the only case which refers to the ruler’s obligations towards the people. In another early speech we learn that *zhong* might have had reciprocal implications as well [... Zhuang 10.1]. Yet, these usages disappeared from later Chunqiu discourse.“

<sup>5</sup> Wie schwierig die Bedeutung von *zhongxin* zu definieren ist, erfahren wir aus einem songzeitlichen Werk, dem *Beixi ziyi* 北溪字義 von Chen Chun 陳淳 (1159-1223), S. 26-8 im Abschnitt über *zhongxin*: „忠信二字, 從古未有人解得分曉. 諸家說忠, 都只是以事君不欺爲言. 夫忠固能不欺, 而以不欺名忠則不可. [...] 直至程子曰: 盡己之謂忠, 以實之謂信. 方說得確定. [...] 忠信非判然二物. 從內面發出, 無一不盡是忠. 發出外來, 皆以實是信. [...] 忠信等字骨看得透, 則無往而不通. 如事君之忠, 亦只是盡己之心以事君. 為人謀之忠, 亦只是盡己之心以爲人謀耳.“ „Niemals hat jemand in der Vergangenheit Loyalität und Gewissenhaftigkeit deutlich erklärt. Verschiedene Denker haben Loyalität ausschließlich als „dem Herrscher ehrlich dienen“ erklärt. Natürlich kann Loyalität Ehrlichkeit sein, aber es wäre nicht richtig, Ehrlichkeit mit Loyalität gleichzusetzen. [...] Erst als Meister Cheng [Hao] erklärte, daß „Loyalität heiße, sich selbst bis zum Äußersten erschöpfen und Gewissenhaftigkeit heiße, die Dinge wahr zu machen“, wurde schlußendlich eine Definition geschaffen. [...] Loyalität und Gewissenhaftigkeit sind nicht zwei voneinander getrennte Dinge. Was aus dem Inneren hervortritt und alles bis zum Äußersten erschöpft, das ist Loyalität. Was von außen kommt und alles wahr macht, das ist Gewissenhaftigkeit. [...] Geht man der genauen [Bedeutung] der Worte ‚Loyalität und Gewissenhaftigkeit‘ auf den Grund, dann wird man sie [einfach] in jeder Hinsicht verstehen. Die Loyalität im Dienste am Fürsten beispielweise ist auch nur das Erschöpfen der eigenen Gesinnung im Dienste am Fürsten. Die Loyalität im Planen für die Menschen ist auch nur das Erschöpfen der eigenen Gesinnung im Planen für die Menschen!“ Siehe auch die Übersetzung von Chan, 1986, S. 86-8.

<sup>6</sup> Siehe dazu Wang, 1999, S. 1-12, der *zhong* 忠 aus *zhong* 中 und *zhongxin* 中心 ableitet. Dafür verwendet er aber ausschließlich Beispiele und Kommentare, die frühestens hanzeitlich sind. Das Bedeutungsspektrum, das er daraus festmacht, gliedert er wie folgt: „[...] 当时的 ‚忠‘ 包括这样几个层次的涵义: 1. 对早期 ‚政治‘ 权威中心的服从 2. 对早期 ‚政治‘ 正义品质的肯定 3. 对早期 ‚政治‘ 公平规则的期求.“ „[...] zu dieser Zeit beinhaltet [der Begriff] *zhong* diese hier in einigen Punkten aufgegliederten Bedeutungen: 1. gegenüber der Autorität der ‚Regierung‘ der früheren Zeit vollen Gehorsam [an den Tag legen] 2. die Auffassung von Gerechtigkeit der ‚Regierung‘ der früheren Zeit gutheißen 3. auf gerechte und ausgewogene Verordnungen der ‚Regierung‘ der früheren Zeit hoffen.“ Es ist nicht klar, welche Regierung der früheren Zeit Wang Zijin hier meint, denn Untersuchungen zu den Dynastien Xia, Shang, Zhou etc. folgen erst nach dieser Zusammenfassung.

Ziel der folgenden Untersuchung ist es, herauszufinden, welche Definitionen die Texte des Altertums für das Wort *zhong* liefern, und in welchen Kontexten es verwendet wird. Im 5. Kapitel werde ich vergleichen, ob der Autor des *Zhongjing* in seinem Werk *zhong* in der gleichen Bedeutung verwendet.

## 2.1. *Zhongxin* 忠信

Wenn man die Stellen, an denen *zhongxin* gebraucht wird, im kontextuellen Zusammenhang betrachtet, dann werden dort meist Eigenschaften einer übergeordneten im Verhältnis zu untergeordneten Personen beschrieben, also Eigenschaften, die der Herrscher an den Tag legen sollte. An vielen Stellen wird *zhongxin* auch dem *junzi* 君子, dem moralisch hochstehenden Edlen, zugeschrieben. Eine zweite Auffälligkeit ist, daß die Eigenschaft häufig im Zusammenhang mit diplomatischen Missionen oder, ganz allgemein gesagt, zwischenstaatlichen Beziehungen steht. Nur selten jedoch werden mit *zhongxin* Untertanen oder Personen in untergeordneter Position beschrieben. Hier bildet der *junzi* eine Zwischenstellung, da er moralisch gesehen dem Herrscher gleichwertig oder übergeordnet sein kann, wenn er beispielsweise in beratender Funktion tätig ist, als Amtsträger ihm aber *de facto* untergeordnet ist. Für alle Verwendungsweisen liefern die untersuchten Texte ausreichend Beispiele. Ich möchte in der folgenden Untersuchung die Texte in einer ungefähren chronologischen Reihenfolge belassen, die sich aus der Entstehungszeit der Quellen ergibt. Diese Zeit genau zu bestimmen, ist kaum möglich, da die meisten Texte nicht aus einem Guß sind, sondern aus Textschichten bestehen.<sup>7</sup>

Beim zeitlich von allen hier untersuchten Texten wahrscheinlich am frühesten einzuordnenden *Zuozhuan*<sup>8</sup> finden wir die meisten auf den Herrscher bezogenen *zhongxin*-Stellen,

---

<sup>7</sup> Die ungefähre chronologische Einordnung der Texte spiegelt sich in der tabellarischen Zusammenfassung in Kap. 2.3. wider. Eine kurze Textgeschichte zu den einzelnen Texten findet sich als Fußnote jeweils bei den Texten.

<sup>8</sup> Das *Zuozhuan* galt als Kommentar zum *Chunqiu*, den „Frühlings- und Herbstellen“ des Staates Lu 魯, die traditionell Konfuzius zugeschrieben werden. Dieses Werk behandelt die Geschichte des Staates Lu im gleichnamigen Zeitraum von 722 bis 479 v. Chr. in kurzen chronologischen Eintragungen. Da der Stil des *Chunqiu* sehr trocken gehalten ist, wurde schon bald vermutet, daß Konfuzius moralische Bewertungen in der Formulierung der Ereignisse verborgen hätte, z.B. indem er seine Wortwahl leicht veränderte oder ungewöhnliche Redewendungen benutzte. *Mengzi* 3B9:5898a sagt: „孔子成春秋, 而亂臣賊子懼.“ „Konfuzius vollendete das *Chunqiu* und aufrührerische Untertanen und verbrecherische Söhne fürchteten sich.“ Inhaltlich reicher als das *Chunqiu* selbst sind die exegetischen Kommentare, die zu seiner Erläuterung verfaßt wurden: Von diesen Kommentaren glaubte man, daß sie von Konfuzius selbst initiiert wurden, da er die Erklärungen zum *Chunqiu* mündlich an einige ausgewählte Schüler weitergegeben habe, die sie dann in den jeweiligen Kommentaren zusammenstellten. Das *Zuozhuan* soll von Zuo Qiuming 左丘明 stammen. Ursprünglich gab es

während spätere Texte *zhongxin* zunehmend in den Zusammenhang mit dem *junzi*, dem Edlen, rücken. Der Kontext legt nahe, daß die Tugend *zhongxin* im weitesten Sinne mit Gewissenhaftigkeit zu tun hat – Gewissenhaftigkeit des Herrschers in der Ausübung der Riten, gegenüber den Traditionen, aber auch gegenüber seinem Volk, sowie die Gewissenhaftigkeit des *junzi* gegenüber seinen Idealen, seiner Moral, seinen Werten, und gegenüber den Menschen, denen er als Vorbild dient. Auch in Bezug auf zwischenstaatliche Verhältnisse und diplomatische Missionen spielt Gewissenhaftigkeit eine Rolle. Es ist hier die Gewissenhaftigkeit in der Ausübung der Riten und Gebräuche gegenüber dem Staat, den man vertritt, aber auch gegenüber Abmachungen und Allianzen. Die Idee, die dieser Gewissenhaftigkeit zugrundeliegt, scheint der Nutzen zu sein, den sie den Staatsaltären bringt. Als höchstes Ziel gilt die Bewahrung des Staates durch den Fürsten und seine Vertreter: dazu zählt die Erfüllung der Verpflichtungen gegenüber dem Volk.

Betrachten wir zunächst einige Stellen aus dem *Zuozhuan*:

*Zuozhuan*, Huan 6.2:111: „臣聞小之能敵大也，小道大淫。所謂道，忠於民而信於神也。上思利民，忠也；祝史正辭，信也。“

„Ich habe gehört, daß [die Bedingung, unter der] ein kleiner einem großen [Staat] gleichwertig ist, die ist, daß der kleine dem Weg folgt, [während] der große Exzesse pflegt. Was ich den Weg nenne, heißt, dem Volk gegenüber gewissenhaft sein und den Göttern gegenüber vertrauenswürdig. Wenn der Herrscher an den Nutzen des Volkes denkt, dann ist das Gewissenhaftigkeit; wenn die Opferpriester aufrechte Worte finden, dann ist das Vertrauenswürdigkeit.“

Hier beziehen sich die beiden Begriffe auf den Herrscher. Er soll dem Volk gegenüber gewissenhaft sein – das spricht dafür, daß der Herrscher Pflichten zu erfüllen hat. Welche das sind, erfährt man im weiteren Verlauf der Anekdote: ob der Herrscher nämlich erfolgreich (in der Schlacht) sein wird, ist fraglich, da das Volk hungert, der Fürst sich nur seinen eigenen Gelüsten hingibt, und die Priester sich überdies heuchlerisch bei den Opferhandlungen benehmen. Man kann schließen, daß *zhong* hier das tugendhafte Verhalten des Fürsten gegenüber seinen Untergebenen beschreibt und damit gemeint ist, daß der Fürst für deren Wohlergehen sorgen und sich nicht eigenen Vergnügungen widmen soll. Vereinfacht gesagt

---

vom *Zuozhuan* zwei Versionen: Eine, die während der frühen Han-Zeit zirkulierte, und eine weitere Version zusammen mit dem *Chunqiu* in alter Schrift in den kaiserlichen Archiven (*Hanshu* 30:1967). Überlebt hat aber nur die Version aus den kaiserlichen Archiven, die ursprünglich eventuell ein eigenständiges Werk war und erst von Liu Xin 劉歆 (46 v. Chr.-23 n. Chr.) mit dem *Chunqiu* zusammengebracht worden sein soll. Allerdings hat auch der jinzeitliche Kommentator Du Yu 杜預 (222-84) editierende Tätigkeiten daran vorgenommen und manche Anekdoten des *Zuozhuan*, die über mehrere Jahre hinweg andauerten, aufgeteilt. Für eine frühere Eigenständigkeit des *Zuozhuan* spricht, daß es als Kommentar nicht wirklich zum *Chunqiu* paßt, da es viele Einträge im *Chunqiu* ohne Kommentar gibt und umgekehrt viele Einträge im *Zuozhuan* ohne Referenz zum *Chunqiu*. Über eine Datierung wurde bereits und wird noch an vielen Stellen gestritten und die Einstufung reicht vom 5. bis zum 1. vorchristlichen Jahrhundert. Wahrscheinlich ist das *Zuozhuan* zu Anfang des 4. Jh. v. Chr. kompiliert worden; eine feststehende Version, die nicht mehr bearbeitet oder verschönert wurde, existiert aber erst seit dem 1. nachchristlichen Jahrhundert. Siehe Hsu, 1965, S. 184-5; Henderson, 1991, S. 68; Cheng, in: Loewe (Hg.), 1993, S. 69-71; Schaberg, 2001, S. 174-5 u. 315-24; Nylan, 2001, S. 258-9.

wird mit *zhong* seine innenpolitische Pflicht bezeichnet, während *xin* hier sein Verhalten nach oben gegenüber den Göttern und Ahnen charakterisiert.

*Zuozhuan*, Zhuang 10.1:182-3: „公曰：犧牲，玉帛，弗敢加也，必以信。對曰：小信未孚，神弗福也。公曰：小大之獄，雖不能察，必以情。對曰：忠之屬也，可以一戰。戰，則請從。“

„Der Fürst sprach: ,Bei den Tieropfern, der Jade und Seide wage ich es nicht, etwas hinzuzufügen, [hierbei] bin ich gewiß vertrauenswürdig.' [Cao Gui] antwortete: ,Das ist nur eine kleine Vertrauenswürdigkeit und noch nicht aufrichtig [genug], die Götter werden ihren Segen nicht geben.' Der Fürst sprach: ,Bei allen kleinen und großen Prozessen, auch wenn ich sie nicht im Detail untersuchen kann, [urteile] ich gewiß gemäß des Sachverhalts.' Er antwortete: ,Das ist eine Art von Gewissenhaftigkeit, damit kann man eine Schlacht schlagen. Wenn ihr kämpft, erlaubt mir euch zu folgen.'“<sup>9</sup>

Wiederum bezieht sich *xin* auf Opferhandlungen, *zhong* auf das Verhältnis zu den Untertanen.<sup>10</sup> Cao Gui 曹刿, ein Mann aus dem Volk, berät seinen Fürsten in der Kriegsführung und erkundigt sich in diesem Zusammenhang, womit er denn zu kämpfen gedenke („問何以戰“): Der Fürst erklärt daraufhin, wie er selbst die Qualität seiner Tugenden *xin* und *zhong* einschätzt, und offenbar ist erst die Ausübung von *zhong* gut genug, um damit eine (!) Schlacht zu schlagen, die er schließlich gewinnt.

Ohne die Pflichterfüllung des Fürsten bei den Opferhandlungen, gegenüber den Göttern nach oben, und gegenüber dem Volk nach unten, beispielsweise durch faire Rechtssprechung, hätte es keinen Sinn in den Krieg zu ziehen, und der Fürst bliebe erfolglos.<sup>11</sup>

Daß sich *xin* nicht nur auf das Verhältnis zu den Göttern bezieht, sondern als Gegensatz zu *zhong* außenpolitische Verhältnisse beschreiben kann, zeigt folgende Stelle:

*Zuozhuan*, Xiang 22.3:1068: „小所以事大，信也。失信，不立。 [...] 君人執信，臣人執共。忠，信，篤，敬，上下同之，天之道也。君自棄也，弗能久矣。“

„Vertrauenswürdigkeit ist, wie der kleine dem großen [Staat] dient. Ist die Vertrauenswürdigkeit verloren, kann er nicht bestehen. [...] Fürsten sollten an der Vertrauenswürdigkeit festhalten und die Untertanen am Respekt. Gewissenhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit, Ehrlichkeit und Ehrerbietigkeit,

---

<sup>9</sup> Zu Huan 6.2:111 und zu Zhuang 10.1:182-3 siehe Hsiao, 1966, S. 506; Ning & Jiang, 1994, S. 79; Schaberg, 2001, S. 129-30 u. die dazugehörige FN 22, S. 186-8; Pines (2), 2002, S. 44, FN 27 und dieses Kapitel FN 4.

<sup>10</sup> Ebenso *Zuozhuan*, Zhao 20.6:1416.

<sup>11</sup> An die Pflichterfüllung des Fürsten im zwischenstaatlichen Verhältnis wird ebenfalls in *Zuozhuan*, Xi 24.2:425 appelliert: „[...] 兄弟雖有小忿，不廢懿親。今天子不忍小忿，以棄鄭親，其若之何。 [...] 耳不聽五聲之和爲聾，目不別五色之章爲昧，心不則德義之經爲頑，口不道忠信之言爲嚚。狄皆則之，四姦具矣。“ „[...] obwohl Brüder kleine Streitereien untereinander austragen, verwerfen sie nicht ihre verwandtschaftliche Liebe. Wenn Ihr nun, Majestät, eine kleine Streiterei nicht ertragen könnt und die Liebe Zhengs verwerft, was soll man dazu sagen? [...] Wessen Ohr nicht die Harmonie der fünf Töne hört, ist taub; wessen Auge nicht die Schönheit der fünf Farben unterscheidet, ist blind; wessen Geist sich nicht den Standard von moralischer Autorität und Rechtschaffenheit zur Regel nimmt, ist starrsinnig; wessen Mund nicht gewissenhafte und vertrauenswürdige Worte spricht, ist dumm. Die Di-[Barbaren] machen sich dies alles zur Regel, und ihre vier Vergehen sind komplett.“ Zum kulturellen Verständnis der Barbaren im *Zuozhuan* siehe Schaberg, 2001, S 131-5.

das gilt nach oben und unten gleich, das ist der Weg des Himmels. Der Fürst wirft sich selbst weg, er wird nicht lange überdauern können.“<sup>12</sup>

So wie *zhong* nach innen oder unten, zum Volk hin deutet, so weist *xin* nach oben zu den Göttern, aber auch nach außen, nämlich im Umgang mit anderen Staaten, wobei hier ebenfalls eine Verhältnismäßigkeit festzustellen ist: der kleinere Staat dient dem größeren mit Vertrauenswürdigkeit, so daß dieses Vertrauensverhältnis wie das zu den Göttern ebenso mit „nach oben“ beschrieben werden könnte.

Für das Verhältnis zwischen Staaten wird die Wahrung ritueller Formen als grundlegend beschrieben. Der Staat, der Fürst und der Gesandte dürfen die eigene Position im Staatengefüge nicht vergessen. Die Tugenden *zhong* und *xin* werden auf die Abgesandten als Vertreter ihrer Fürsten übertragen. *Zuozhuan*, Zhao 16.3<sup>13</sup> nennt die Gesandten als Bewahrer der Riten bei zwischenstaatlichen Beziehungen. In der Anekdote wird berichtet, daß Xuanzi 宣子 als Vertreter des Staates Jin 晉 sich in Zheng 鄭 einen Ring erbittet, der einem dortigen Kaufmann gehört. Da es sich nur um eine Kleinigkeit handelt, sind einige Höflinge bereit, ihm den Wunsch zu erfüllen, aber Zi Chan 子產 als Vertreter von Zheng verweigert ihm den Ring und verweist auf die Regeln zwischenstaatlicher Beziehungen: Auch wenn es sich nur um eine kleine Bitte handle, so verstöße sie doch gegen die Riten. Deshalb beweise er, Zi Chan, hier Gewissenhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit gegenüber Jin, indem er, um Jin vor Verstößen im Verhältnis zu Zheng zu bewahren, den Wunsch Xuanzis ablehne.

*Zuozhuan*, Wen 1.8 erzählt ebenfalls von einer diplomatischen Mission, hier zum Anlaß der Thronbesteigung des eigenen Fürsten:

*Zuozhuan*, Wen 1.8:512: „凡君即位, 卿出竝聘, 践修舊好, 要結外援. 好事鄰國, 以衛社稷, 忠, 信, 卑讓之道也. 忠, 德之正也, 信, 德之固也, 卑讓, 德之基也.“

„Zum Anlaß der Thronbesteigung von Fürsten, sollten die Minister alle auf [diplomatische] Mission gehen, alte Freundschaften bewahren und pflegen, und Hilfs-[Allianzen] nach außen hin knüpfen. Benachbarten Staaten gut zu dienen, um die [eigenen] Staatsaltäre zu schützen, das ist der Weg der Gewissenhaftigkeit, der Vertrauenswürdigkeit und der unterwürfigen Nachgiebigkeit. Gewissenhaftigkeit ist das Aufrechte an der moralischen Autorität; Vertrauenswürdigkeit ist die Festigkeit an der moralischen Autorität; Unterwürfigkeit und Nachgiebigkeit sind die Basis der moralischen Autorität.“<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Legge übersetzt: „It is by good faith that a small State serves a large one.“ Legge, Vol. V, S. 495. Er bezieht das Untergebenenverhältnis auf die weiter oben erwähnten Staaten Chu 楚 und Qi 齊, der Text spricht später aber nur allgemein von „klein“ und „groß“.

<sup>13</sup> *Zuozhuan*, Zhao 16.3:1378-9: „吾非偷晉而有二心, 將終事之, 是以弗與, 忠信故也.“ „Ich schätze Jin nicht gering, noch möchte ich Uneinigkeit erzeugen. Ich wünsche ihm immer zu dienen und deshalb gebe ich [den Ring] nicht, der Grund sind Gewissenhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit.“

<sup>14</sup> Siehe dazu auch *Zuozhuan*, Zhao 2.3:1229: Dort werden dieselben Tugenden als Gefäße und Esszenen der Riten beschrieben, was an dieser Stelle bedeutet, daß der Gesandte dem Auftrag seines Fürsten, nämlich in

Die diplomatische Mission sollte außenpolitische Bande festigen, indem alte Freundschaften gepflegt und neue gewonnen würden. Ziel war es für die Minister wie für den Herrscher, der sie gesandt hatte, die eigenen Staatsaltäre zu bewahren, also die Herrschaft zu sichern. Hier steht *zhong* und *xin* ebenfalls im Zusammenhang mit Außenpolitik und Umgang mit anderen Staaten.

Somit finden sich im *Zuozhuan* einige Stellen, an denen *zhongxin* als Eigenschaft eines Herrschers genannt wird: *zhong* beschreibt die Pflicht, die er gegenüber seinem Volk auszuüben hat: an den Nutzen des Volkes soll er denken und in Strafprozessen gewissenhaft entscheiden. *Xin* wiederum soll er gegenüber den Göttern sein. So hat der Fürst Pflichten nach oben und nach unten und „dies ist gilt nach (oder für?) oben und unten gleich“ (Xiang 22.3:1068: „上下同之.“). Einige Stellen rücken *zhongxin* auch in einen außenpolitischen Kontext. Speziell *xin* scheint eine im Verhältnis zu anderen Staaten wichtige Eigenschaft zu sein. Dabei wird *zhongxin* auf herrscherliche Abgesandte im diplomatischen Dienst übertragen. Man kann deshalb vermuten, daß bei solch diplomatischen Missionen die Abgesandten ähnlich wie in der heutigen Zeit weitergehende Vollmachten besaßen, mit denen sie im Interesse ihres Herrschers und Staates handeln und vor allem ihren Staat nach außen hin würdig und in Übereinstimmung mit den Riten vertreten sollten.<sup>15</sup>

---

rituellen Fragen die Unterwerfung seines Staates zu demonstrieren und sich auf keine Ehrbezeugungen einzulassen, Folge leistet.

<sup>15</sup> Es gibt auch Stellen im *Zuozhuan*, die *zhongxin* anders als in den oben untersuchten Stellen verwenden: *Zuozhuan*, Zhao 6.3:1274-5 nennt „忠信之長“, „gewissenhafte und vertrauenswürdige Ältere“, Zhao 12.10: 1337 verwendet es innerhalb einer längeren *Yi*-Auslegung, eine insgesamt schwer zu interpretierende Stelle: „吾嘗學此矣，忠信之事則可。“ „Ich habe gelernt, daß wenn man sich mit Gewissenhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit ans Werk macht, dann ist es möglich.“ Siehe dazu Pines (1), 2002, S. 86. Auch die Bedeutung von *zhong* (ohne *xin*) in Zhao 28.3:1496 ist unklar: „仲尼聞魏子之舉也，以爲義，曰：近不失親，遠不失舉，可謂義矣。又聞其命賈辛也，以爲忠，《詩》曰：永言配命，自求多福，忠也。魏子之舉也義，其命也忠，其長有後於晉國乎！“ „Als [Zhongni] von den Amtsernennungen durch Wei [Xian] Zi hörte, hielt er sie für rechtschaffen, und sagte: ,In der Nähe vergaß er nicht seine Verwandten, in der Ferne vergaß er nicht [Leute] in Ämter zu ernennen, das kann man rechtschaffen nennen.’ Als er wiederum von dem Befehl an Jia Xin hörte, hielt er ihn für gewissenhaft. Ein Lied sagt: ,Suche für immer in Übereinstimmung mit dem Willen [des Himmels] zu handeln und du wirst für Dich selbst viel Glück finden.’ Das ist Gewissenhaftigkeit. Wei [Xian] Zis Amtsernennungen zeugten von seiner Rechtschaffenheit, seine Befehle waren gewissenhaft – seine Nachfahren würden lange im Staaate Jin fortfahren!“ Auffällig ist, daß sich die drei Stellen alle während der Herrschaft Herzog Zhaos finden. Zu einer Untersuchung von *zhong* im *Zuozhuan* siehe Wang, 1999, S. 30-6 und Kap. 2.2. FN 57. Wang trennt zunächst nicht zwischen *zhongxin* und *zhong*, notiert aber zu *zhongxin* auf S. 36: „此外，‘忠’与‘敬’，‘忠’与‘孝’，‘忠’与‘信’的结合，在《左传》中都有实例，也反映了‘忠’的观念和其他政治道德信条的关系。“ „Davon abgesehen gibt es Zusammenstellungen wie ‚*zhong*‘ und ‚*jing*‘, ‚*zhong*‘ und ‚*xiao*‘ und ‚*zhong*‘ und ‚*xin*‘; im *Zuozhuan* finden sich für all diese Beispiele, die sowohl die Bedeutung von ‚*zhong*‘ widerspiegeln, als auch andere Zusammenhänge politisch-ethischer Grundprinzipien.“ Wang greift den Begriff *zhongxin* im *Zuozhuan* auf den Seiten 45-50 zusammen mit Stellen aus dem *Guoyu* wieder auf; dort zählt er zwar alle *Zuozhuan*-Stellen auf, erläutert aber nur die *Guoyu*-Stellen näher.

Im *Lunyu*<sup>16</sup> wird *zhongxin*, im Gegensatz zum *Zuozhuan*, dem *junzi* 君子, dem Edlen, zugeschrieben oder einer allgemein moralisch vorbildhaften Person; in manchen Fällen Konfuzius selbst bzw. oder einem seiner Schüler.

Für Konfuzius nimmt der Begriff eine wichtige Position ein, denn gleich in drei Abschnitten heißt es, der Edle solle *zhong* und *xin* an erste Stelle setzen: „主忠信.“<sup>17</sup>

Abschnitt 1.4 liefert einen vagen Anhaltspunkt, wie die Eigenschaften Gewissenhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit sich für den Edlen genauer definieren:

*Lunyu* 1.4:5334a: „曾子曰: 吾日三省吾身: 爲人謀而不忠乎? 與朋友交而不信乎? 傳不習乎?“ „Zengzi sagte: „Ich prüfe mich täglich in drei [Punkten] selbst: ob ich im Planen für die Menschen nicht gewissenhaft war; ob ich im Umgang mit Freunden nicht vertrauenswürdig war; ob ich [etwas] unterrichtet habe, das ich [selbst] nicht geübt habe.“<sup>18</sup>

*Zhong* bezieht sich auf das Planen für andere Menschen, oder vielleicht auf Pläne, die für den Fürsten unternommen werden, *xin* auf den Umgang mit Freunden. Die Definition von *zhong* und *xin*, die durch das *Zuozhuan* geliefert wurde, war, daß der Herrscher innenpolitisch Gewissenhaftigkeit gegenüber dem Volk, nach unten, beweisen sollte, außenpolitisch aber Vertrauenswürdigkeit gegenüber anderen Staaten bzw. nach oben, gegenüber den Göttern. Im *Lunyu* wird hier nun eine ähnliche Idee für den *junzi* vertreten: Gewissenhaftigkeit in der Planung für andere Menschen, Vertrauenswürdigkeit im Umgang mit Freunden. Aber auch der außenpolitische Zusammenhang wird aufgegriffen, denn daß *zhongxin* eine Eigenschaft ist,

<sup>16</sup> Das *Lunyu* besteht größtenteils aus Dialogen zwischen Konfuzius und seinen Schülern, die unterschiedliche Themen behandeln, zumeist aber ethischer Natur sind. *Hanshu* 30:1717 sagt: „論語者, 孔子應答弟子時人及弟子相與言而接聞於夫子之語也. 當時弟子各有所記. 夫子既卒, 門人相與輯而論纂, 故謂之論語.“ „Was das *Lunyu* betrifft, so beinhaltet es die Antworten des Konfuzius an seine Schüler und Zeitgenossen, was die Schüler untereinander sprachen und was sie von den Worten des Konfuzius empfingen und hörten. Zu dieser Zeit hatte jeder der Schüler seine eigenen Aufzeichnungen. Als Konfuzius dann gestorben war, sammelten seine Schüler untereinander alles zusammen und diskutierten und editierten [die Aufzeichnungen]. Folglich wurde es dann „Gespräche“ genannt.“ Die Datierung ist schwierig: Das erhaltene Material ist äußerst heterogen und scheint von verschiedenen Verfassern zusammengefügt worden zu sein. Die Entstehungszeit wird von manchen Sinologen auf die Zeit zwischen dem Ende der Zhanguo- und dem Beginn der Qin-Zeit gelegt, also bis etwa zum Ende des 3. vorchristlichen Jahrhunderts. Andere schätzen die Fertigstellung auf noch spätere Zeit, es soll wie Teile der fünf Klassiker erst in der Han-Zeit unter Kaiser Wu 武 (140-88 v. Chr.) editiert worden sein, als Teil einer neuen Wertschätzung konfuzianischer Ethik. Das *Lunyu* läßt sich nach dem neueren Forschungsstand grob in vier Schichten aufteilen: Die Kapitel 3-7 enthalten das früheste Material, Kapitel 1, 2, 8 und 9 scheinen zu einem späteren Zeitpunkt um die frühesten Kapitel herum gruppiert worden zu sein, enthalten aber immer noch frisches Material. Die Kapitel 10-15 bilden die dritte Schicht und die Kapitel 16-20 die vierte und jüngste. Siehe dazu van Zoeren, 1991, S. 26. Creel, 1949, S. 291, teilt drei chronologisch aufeinander folgende Stränge ein: Kapitel 1-10, 11-15 und 16-20. Waley, 1949, S. 21, nennt nur die Kapitel 3-9 als die frühesten. Siehe außerdem Cheng, in: Loewe (Hg.), 1993, S. 314-7.

<sup>17</sup> *Lunyu* 1.8:5335b über den Edlen; 9.25:5409a als allgemeine Anweisung; 12.10:5436b als Antwort auf Zi Zhangs Frage, wie man die moralische Autorität erhöhen und Verirrungen unterscheiden könne. Siehe zu *Lunyu* 1.8 Lee, 1990, S. 116, der hier „aufrichtig und vertrauenswürdig“ übersetzt, und Chan, 1986, S. 88, der „Let loyalty and faithfulness be your host.“ überträgt.

<sup>18</sup> Siehe Hsiao, 1966, S. 506. Wilhelm, 2000, S. 38: übersetzt mit „Ich prüfe täglich dreifach mein Selbst.“

die bei Reisen oder vielleicht im diplomatischen Dienst von Nutzen sein kann, zeigt Abschnitt 15.6:

*Lunyu* 15.6:5465b-5466a: „言忠信, 行篤敬, 雖蠻貊之邦, 行矣. 言不忠信, 行不篤敬, 雖州里, 行乎哉?“

„Gewissenhafte und vertrauenswürdige Worte, ehrliches und ehrerbietiges Handeln; auch wenn man unter die *Man-* oder *Mo-*Barbaren gerät, ist es das [richtige] Handeln. Wenn die Worte nicht gewissenhaft und vertrauenswürdig sind, das Handeln nicht ehrlich und ehrerbietig ist, kann man, auch wenn man in der Nachbarschaft bleibt, [dann] überhaupt handeln?“<sup>19</sup>

Konfuzius betrachtet sich selbst und manch anderen als im Besitz dieser Eigenschaften, was in Abschnitt 5.28 deutlich wird:

*Lunyu* 5.28:5374b: „子曰: 十室之邑, 必有忠信如丘者焉, 不如丘之好學也.“

„Der Meister sprach: ,In einem Weiler von zehn Familien gibt es sicher einen, der wie ich gewissenhaft und vertrauenswürdig ist, aber keinen, der wie ich das Lernen so schätzt.“

Wer Gewissenhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit lernen wollte, war jedenfalls bei Konfuzius an der richtigen Stelle, denn laut Abschnitt 7.25 gehörten diese beiden Tugenden zu vier Themen, über die Konfuzius lehrte:

*Lunyu* 7.25:5391b: „子以四教: 文, 行, 忠, 信.“

„Der Meister lehrte vier Dinge: Literatur, das Handeln, Gewissenhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit.“<sup>20</sup>

Hier würden nun die Definitionen, die sich aus Abschnitt 1.4 und 15.6 ergeben hatten, weiter unterstützt. Wenn Konfuzius in seiner Schule Wissen über politische und diplomatische Fähigkeit vermittelten wollte<sup>21</sup>, dann wäre ein solches Programm sinnvoll gewesen: Zunächst einmal Belesenheit, Kenntnis und Verständnis der Literatur und der Überlieferung, insbesondere der Lieder, deren richtiger Gebrauch und passende Rezitation eine wesentliche Eigenschaft darstellte.<sup>22</sup> Das richtige Handeln könnte sich aus einem intensiven Studium der

<sup>19</sup> Lee, 1990, S. 116, übersetzt: „Die Worte eines Mannes sollen aufrichtig (zhong) und vertrauenswürdig (xin), seine Taten ehrenwert und wohldurchdacht sein.“ und kommentiert: „In diesem Zusammenhang bedeutet ‚zhong‘ Aufrichtigkeit oder Gründlichkeit, während Ehrlichkeit ‚Worttreue‘ bedeutet. Wenn beide Begriffe zusammen verwendet werden, decken sie sämtliche Nebenbedeutungen ab. Daraus geht eindeutig hervor, daß in den Werken von Konfuzius und Menzius ‚zhong‘ hauptsächlich in der Bedeutung ‚Aufrichtigkeit, Gründlichkeit oder Selbstaufgabe zugunsten der Erfüllung moralischer Pflichten‘ vorkommt.“ Siehe zu dieser Stelle auch *Lunyu* 13.19:5446b, wo fast der gleiche Wortlaut verwendet wird.

<sup>20</sup> Wilhelm, 2000, S. 87 übersetzt: „Der Meister lehrte vier Gegenstände: die Kunst, den Wandel, die Gewissenhaftigkeit, die Treue.“

<sup>21</sup> Daß diplomatische Rhetorik in der Schule des Konfuzius unterrichtet wurde, wird hier deutlich: *Lunyu* 13.5:5444a-b: „子曰: 詩三百, 授之以政, 不達; 使於四方, 不能專對; 雖多, 亦奚以爲?“ „Der Meister sprach: ,Wenn einer die dreihundert Lieder meistert, aber [seinen Posten] nicht ausfüllen kann, sobald er in die Regierung berufen wird, oder nicht selbständig antworten kann, sobald er in die vier Himmelsrichtungen geschickt wird, was für einen praktischen [Nutzen] hat er dann von seinem vielen [Wissen]?“

<sup>22</sup> Zu Zitaten aus Liedern und Dokumenten im *Zuozhuan* und deren Gebrauch im politischen Alltag siehe Schaberg, 2001, S. 72-80. „Citations brought an unimpeachable authority to bear both because the texts from which they were taken originated in times of cultural, political, and moral health and because generations of

Geschichte und deren Präzedenzfällen ableiten lassen; aus *Lunyu* 7.18 wissen wir, daß Konfuzius seine Schüler im Lesen von Dokumenten unterrichtete.<sup>23</sup> *Zhong* würde dann in der Ausbildung zum Staatsdienst das Verhalten in den innenpolitischen Staatsangelegenheiten bezeichnen; *xin* das diplomatische Auftreten nach außen und gegenüber Freunden (möglicherweise derselben politischen Fraktion).<sup>24</sup>

*Zuozhuan* und *Lunyu* deuten darauf hin, daß in der Bedeutung von *zhongxin zhong* diejenige Eigenschaft ist, die nach innen oder unten zielt, also beispielsweise auf das Innere eines Staates, auf das Verhältnis des Herrschers gegenüber seinen Untertanen, aber auch auf das Verhältnis des *junzi* zu den Menschen und zu seinem Fürsten, weil der *junzi* versucht, die Geschicke des Volkes durch seine Planungen und politischen Ratschläge an den Fürsten zu lenken, und somit für die Menschen plant. *Xin* hingegen wäre dann die Eigenschaft, die sich mit den Beziehungen nach außen im diplomatischen Sinne beschäftigt, nämlich dem Verhältnis des Herrschers zu anderen Staaten oder nach oben zu den Göttern, und schließlich dem Verhältnis des *junzi* zu seinen Bekanntschaften und Freunden, möglicherweise innerhalb seiner eigenen politischen Gruppierung.

Im *Mengzi*<sup>25</sup> findet sich zu *zhong* und *xin* keine neue Definition. Der Text gebraucht *zhongxin* dreimal als Eigenschaft des *junzi*, ohne, bis auf den im Folgenden gebrauchten Ausdruck

---

learned people had applied their lessons to contemporary problems.“ (S. 72). Siehe auch Vogelsang, 2007, S. 246-55. In *Lunyu* 1.15:5336b und 3.8:5354b-5355a erklärt Konfuzius gegenüber Schülern, daß man jetzt beginnen könne, Lieder mit ihnen zu diskutieren, da sie deren Bedeutung verstanden hätten. In Abschnitt 17.9:5484a nennt Konfuzius Lieder als Grundlage für das Erlernen des richtigen Verhaltens gegenüber dem Fürsten, denn von ihnen lerne man „in der Nähe dem Vater zu dienen und in der Ferne dem Fürsten“ („邇之事父, 遠之事君.“).

<sup>23</sup> *Lunyu* 7.18:5390b erwähnt, daß Konfuzius' häufigste Diskussionsthemen Lieder, Dokumente und Riten gewesen seien („子所雅言, 《詩》, 《書》, 執禮, 皆雅言也.“).

<sup>24</sup> Zu *zhongxin* im *Lunyu* siehe Wang, 1999, S. 51-2.

<sup>25</sup> Das Buch *Mengzi* ist eine Sammlung der Aussprüche von Meng Ke 孟軻 (372-289 v. Chr.) und der Konversationen, die er mit Fürsten verschiedener Staaten führte, sowie mit anderen Zeitgenossen und seinen Schülern. Das *Shiji* klärt uns darüber auf, daß er Schüler eines Anhängers von Zisi 子思 war, eines Enkels des Konfuzius. *Shiji* 74:2343: „孟軻, 驕人也. 受業子思之門人.“ „Meng Ke stammte aus Zou. Er wurde von einem Schüler des Zisi unterrichtet.“; seine Lehren lassen darauf schließen, daß er in einer der konfuzianischen Schulen gelernt hat, wenngleich er durchaus abgewandelte Thesen vertritt. Das Buch besteht heute aus 7 Abschnitten, *pian* 篇, die jeweils in zwei Hälften geteilt worden sind. Das *Hanshu* nennt ein Buch *Mengzi* mit 11 *pian* (30:1725). Zhao Qi 趙岐 (gest. 201), einer der Kommentatoren des *Mengzi* aus dem 2. Jh. n. Chr., vermerkt in seinem Vorwort, *tici* 題辭, zum Kommentar, daß das Buch aus 11 Abschnitten bestanden hätte, 7 inneren und 4 äußeren, von denen er wiederum die äußeren weggelassen habe, da ihnen Breite und Tiefe fehlten und sie wahrscheinlich gefälscht worden seien. Siehe dazu Lau, 1979, S. 322, und Lau, in: Loewe (Hg.), 1993, S. 332. In der heutigen Zeit liegen kaum Zitate aus dem *Mengzi* vor, die nicht auch in den inneren Abschnitten zu finden wären. Das Buch selbst wurde vermutlich von Schülern des Meng Ke nach seinem Tod oder von Schülern seiner Schüler zusammen-

„Würde des Himmels“, genauer zu erläutern, was damit gemeint sei.<sup>26</sup> Ein typisches Beispiel ist der Abschnitt *Mengzi* 6A16:

*Mengzi* 6A16:5984b: „孟子曰：有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人脩其天爵，而人爵從之。“

„Mengzi sprach: „Es gibt eine Würde des Himmels und es gibt die Würden der Menschen. Menschlichkeit, Rechtschaffenheit, Gewissenhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit, mit nicht nachlassender Freude am Guten, das ist die Würde des Himmels. Fürsten, Adel, Großwürdenträger, das sind die Würden der Menschen. Die Menschen des Altertums kultivierten die Würde des Himmels, und die Würden der Menschen folgten daraus.“<sup>27</sup>

So bleibt festzustellen, daß drei von vier Stellen, an denen *zhongxin* benutzt wird, den *junzi* bzw. die Söhne und jüngeren Brüder des Fürsten, die vom *junzi* unterrichtet werden, benennen, während eine Passage die „Starken“ mit der Eigenschaft belegt<sup>28</sup>. Im *Mengzi* gibt es bis auf „Würde des Himmels“ keine Definition, die *zhongxin* erklären würde.

---

gestellt. Es gilt als der am zuverlässigsten überlieferte Text unter den Klassikern und an der Authentizität der einzelnen Kapitel wird kaum gezweifelt. Das Buch läßt sich etwa auf Mitte bis Ende des 3. Jh. v. Chr. datieren. Siehe Lau, 1979, S. 321-3; Lau, in: Loewe (Hg.), 1993, S. 331-5; Idema & Haft, 1997, S. 87; Legge, Vol. II, S. 1-13. Für eine inhaltliche Studie über *Mengzi* siehe Huang, 2001.

<sup>26</sup> *Mengzi* 7A32:6020a sagt, wenn der Edle die fürstlichen Söhne und jüngeren Brüder unterrichte, dann erlangten diese (im Rahmen ihrer Ausbildung durch den *junzi*?) Kindespietät und brüderliche Liebe, sowie Gewissenhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit („其子弟從之，則孝悌忠信。“).

<sup>27</sup> Zu *Mengzi* 6A16:5984b siehe Wang, 1999, S. 63-4 und zu *zhongxin* im *Mengzi* S. 52-3.

<sup>28</sup> Interessant ist insbesondere diese Stelle, an der sich *zhongxin* auf die „Starken“, die *zhuangzhe* 壯者, bezieht: *Mengzi* 1A5:5794b: „孟子對曰：地方百里而可以王。王如施仁政於民，省刑罰，薄稅斂，深耕易耨，壯者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其長上，可使制梃以撻秦楚之堅甲利兵矣。“ „Mengzi“ antwortete: „Mit einem Gebiet von 100 *li* kann man die Königswürde erlangen. Wenn Ihr, Majestät, eine menschliche Regierung ausübt, sparsam mit Körper- und Geldstrafen umgeht, Steuern und Abgaben dem Volk gegenüber gering hältet, [wenn die Felder] intensiv gepflügt werden, und das Heuen leicht gemacht wird; wenn die Starken an ihren freien Tagen kindliche Pietät, brüderlichen Respekt, Loyalität und Vertrauenswürdigkeit verbessern, um dadurch daheim ihren Vätern und älteren Brüdern zu dienen, und außerhalb ihres Zuhause ihren Älteren und Oberen zu dienen, dann könnt Ihr sie entsenden mit vorbereiteten Stöcken, um den mit starken Schilden und scharfen Waffen [bewehrten Truppen von] Qin und Chu entgegenzutreten.“ Die Übersetzung folgt Lau, 1979, S. 11, der *zhongxin* ebenfalls mit „Loyalität und Vertrauenswürdigkeit“ wiedergibt: „[...] and if the able-bodied men learn, in their spare time, to be good sons and good younger brothers, loyal to their prince and true to their word [...]“. Interessanterweise werden genau dieselben Tugenden in der in FN 26 erwähnten Stelle *Mengzi* 7A32:6020a für die fürstlichen Söhne und jüngeren Brüder erwähnt. Das sind auch die zwei einzigen Stellen, an denen *xiao*, *ti*, *zhong* und *xin* zusammen genannt werden. Wer die Starken genau sind, erfahren wir nicht: Im *Mengzi* kommen sie nur an weiteren zwei Stellen vor: 1B12:5825b und 2B4:5855b. Dort werden sie im jeweils gleichen Satz als Gegensatz zu den Alten und Schwachen (老弱) genannt. *Zhongwen da cidian* beschreibt die Starken als „年當而血氣盛者也“, „diejenigen, die im besten Alter stehen und eine blühende Konstitution vorweisen“. (5770.37). Legge, Vol. II, S. 135, übersetzt „the strong-bodied“; Lau, 1979, S. 11, „the able-bodied“. *Liji*, *Wang zhi* 王制 5.39:2893a nennt sie einmal, gibt aber ebenfalls keine Definition.

*Zhong* und *xin* werden im *Xunzi*<sup>29</sup> als eine der grundlegenden Verhaltensweisen des Herrschers und des Edlen betrachtet.<sup>30</sup> Vielfältige Beispiele zeigen die Wichtigkeit dieser Eigenschaft auf:

<sup>29</sup> *Xunzi* 荀子, ein weiteres Werk der konfuzianischen Schule, stammt von Xun Qing 荀卿 (335?-238? v. Chr.). Es besteht aus 32 *pian*, im *Hanshu* werden unter dem Titel *Sun Qingzi* 孫卿子 33 *pian* genannt, was wahrscheinlich ein Schreibfehler ist (30:1725). Sun wird manchmal anstelle des Nachnamens Xun verwendet, möglicherweise um das Tabuzeichen Han Xuandis 漢宣帝 (reg. 74-49 v. Chr.) zu respektieren, da dieser den Namen Xun 詢 trug. Weiterhin wird dort vermerkt, daß Xuns Vorname Kuang 況 sei und er aus dem Staate Zhao 趙 stamme. Über die Authentizität des Werkes wird gestritten. Manches davon mag von Xun Qing selbst stammen, Teile werden Schülern zugeschrieben. Viele Stellen deuten auf Interpolationen späterer Zeit. Die Entstehungszeit der einzelnen Kapitel kann somit etwa vom Ende des 3. Jh. v. Chr. bis in die frühere Han-Zeit im 1. Jh. v. Chr. reichen. Einzelne Kapitel befanden sich bereits vor der Zusammenstellung als unabhängige Texte in Umlauf. Kompiliert wurde das Buch erst in der Han-Zeit von Liu Xiang 劉向 (ca. 77-ca. 6 v. Chr.), der in der kaiserlichen Bibliothek aus den vielfältigen Manuskripten des *Xunzi* einen Standardtext zusammenstellte. Das Buch selbst besteht aus Essays, die beispielsweise mit rationalen Argumenten gegen den Aberglauben vorgehen, aus nur wenigen Anekdoten und kaum Dialogen. Teile des Textes finden sich fast wörtlich im *Hanshi waizhuan* 漢詩外傳, *Da Dai Liji* 大戴禮記 und *Liji*, die möglicherweise Passagen des *Xunzi* zitieren, die vor der Redaktion durch Liu Xiang in der Han-Zeit in Umlauf waren. Obwohl *Da Dai Liji* und *Liji* selbst erst nach Liu Xiang in ihrer jetzigen Form zusammengestellt worden sind, könnten sie doch ältere Abschnitte enthalten. Die uns heute zugänglichen Ausgaben basieren bis auf eine ältere, in Japan wiederentdeckte, auf der Ausgabe von Yang Liang 楊倞, der 818 einen Kommentar zum *Xunzi* herausgab und das Werk dazu umgestellt hatte. Er faßte Kapitel mit ähnlichen Themen zu Gruppen zusammen und arrangierte die Kapitel am Ende des Werkes, deren Authentizität er am meisten bezweifelte. Seit der Song-Zeit bildet dieses Werk die Standardausgabe des *Xunzi*. Die Authentizität der einzelnen Abschnitte des *Xunzi* wird sehr unterschiedlich bewertet. Es gibt dazu eine ganze Bandbreite von Meinungen, die von der Annahme, alles sei gefälscht, bis zur Aussage, alles sei echt, reicht. Stilistisch weisen die Abschnitte große Unterschiede auf, es finden sich teils wörtliche Zitate späterer Quellen (oder umgekehrt?), Widersprüchlichkeiten in der Argumentation, unvollständige Kapitel und offenkundige Interpolationen. Folgende Zusammenfassung läßt sich über die einzelnen Abschnitte treffen: Die Kapitel 1, 2, 3, 6 und 11 scheinen authentisch zu sein, 7, 9, 10, 14 und 20 werden von verschiedenen Wissenschaftlern angezweifelt, aber generell ebenfalls als authentisch angesehen. Die Kapitel 4, 5, 12, 13, 17, 18, 19, 21, 22, 23 werden zum größten Teil als authentisch betrachtet, haben aber Einschübe anderer Autoren. Aus der Schule des Xun Qing stammen die Kapitel 8, 15 und 16, und die restlichen Abschnitte 24-32 stammen mit großer Wahrscheinlichkeit weder von Xun Qing noch von seinen Schülern, sondern von hanzeitlichen Autoren. Knoblock weist darauf hin, daß für die Han-Zeit keine Zitate aus den Kapiteln 4, 7, 11, 14, 18, 21-26 des *Xunzi* belegt sind, was darauf hindeuten könnte, daß die Sammlung zu dieser Zeit diese Kapitel noch nicht enthielt und sie erst von Liu Xiang aus dessen Materialsammlung hinzugefügt wurden. Zur Entstehungsgeschichte des *Xunzi* siehe Homer H. Dubs, *Hsün Tzu: the Moulder of Ancient Confucianism*, 1927, Probsthain, London, S. 22-4; Burton Watson, *Hsün Tzu: Basic Writings*, 1963, Columbia University Press, New York, S. 12; Köster, 1967, S. VII-IX; Knoblock, 1988, Vol. I, S. 105-27; Loewe, in: Loewe (Hg.), 1993, S. 178-88; zur Lebensgeschichte Xun Qings siehe J.J.L. Duyvendak, *The chronology of Xunzi*, *T'oung Pao* 26 (1929), S. 73-95.

<sup>30</sup> Neben dem hauptsächlichen Bezug auf den Herrscher (*ren zhu* 人主, *shang* 上, *xian wang* 先王 etc. 10.16:190; 10.17:191; 11.10:215; 11.16:224; 12.2:232; 15.28:285-6; 16.8:305; 32.1:547) und den Edlen (4.9:61; 31.2:540) werden folgende Personengruppen mit dem Attribut belegt: die Gelehrten, *ru* 儒 (8.7:120), die Menschlichen, *ren ren* 仁人 (10.21:196; 13.9:256), aber auch die hundert Handwerker, *bai gong* 百工 (11.19:228-9), die hundert Beamten, *bai li* 百吏 (16.6:303), die pietätvollen Söhne, *xiao zi* 孝子 (29.2:529), und diejenigen, die dem Fürsten dienen, *shi jun* 事君 (13.5:252). Die Benennung der vier letztgenannten Personengruppen mit *zhongxin* ist bemerkenswert; besonders die hundert Handwerker und hundert Beamten werden so nur im *Xunzi* bezeichnet, interessanterweise jedesmal mit dem gleichen Wortlaut „gewissenhaft und vertrauenswürdig und nie nachlässig“, *zhongxin er bu ku/hu* 忠信而不惰.

Darüberhinaus werden *zhong*, *zhongxin* und *zhonghou* 忠厚 speziell im 19. Kapitel *Li lun* 禮論, das sich mit den Riten und dem Ahnenkult befaßt, in Verbindung mit Bestattungsriten genannt. Der Kontext legt nahe, daß es sich in diesem Fall bei der Bedeutung von *zhong* um eine „andächtige“ Geisteshaltung handelt, die sich voll und ganz auf das Gedenken an den Toten konzentriert. Kösters Übersetzung des Abschnitts 19.22 drückt dies prägnant aus, verwendet aber die Übersetzung ‚Loyalität‘, die ich an dieser Stelle unklar finde: *Xunzi* 19.22:376: „故曰: 祭者, 志意思慕之積也, 忠信愛敬之至矣, 禮節文貌之盛矣, 苟非聖人, 莫之能知也.“ „Darum sagte

*Xunzi* 10.17:191: „故先王明禮義以壹之，致忠信以愛之，尚賢使能以次之，爵服慶賞以申重之。“

„Folglich brachten die Könige des Altertums Klarheit in Riten und Rechtschaffenheit, um [das Volk] zu vereinen; sie wandten Gewissenhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit an, um es zu lieben; sie erhöhten die Würdigen und gebrauchten die Fähigen, um es zu ordnen, und [schufen] Würden, Roben, Danksagungen und Belohnungen, um es zu bestärken.“<sup>31</sup>

*Xunzi* 16.8:305: „故爲人上者必將慎禮義，務忠信然後可。此君人者之大本也。“

„Folglich müssen diejenigen, die gegenüber den Menschen eine gehobene Position einnehmen, sorgsam mit Riten und Rechtschaffenheit umgehen und sich Gewissenhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit verschreiben, dann sind sie erfolgreich. Dies ist die große Grundlage für alle Fürsten über die Menschen.“<sup>32</sup>

*Xunzi* 32.1:547: „對曰：執一無失，行微無怠，忠信無怠，而天下自來。“

„[Shun] antwortete: ,Halte fest an dem Einen und verliere es nicht [aus den Augen], führe das Geringe ohne Unterlaß aus, sei gewissenhaft und vertrauenswürdig ohne Unterlaß, und die Welt wird von selbst kommen.“<sup>33</sup>

Neben diesen klaren Beispielen für *zhongxin* als eine Eigenschaft des Herrschers, macht der Text auch deutlich, daß der Begriff im Umgang mit den Menschen (und evtl. für die Anwendung in der Außenpolitik) eine wichtige Rolle spielt: *Xunzi* 2.6 gebraucht den Begriff in ganz ähnlicher Weise wie *Lunyu* 15.6, nämlich in Bezug auf Reisen oder eine diplomatische Tätigkeit:

*Xunzi* 2.6:28: „體恭敬而心忠信，術禮義而情愛人，橫行天下，雖困四夷，人莫不貴。“

„Wessen Haltung respektvoll und ehrerbietig ist und wessen Gesinnung gewissenhaft und vertrauenswürdig, wer nur Methoden der Riten und Rechtschaffenheit [anwendet] und [bei wem] Liebe zu den Menschen die Gefühle [bestimmt], der [mag] durch das gesamte Land reisen oder bei den vier Barbarentümern in Not leben, und es gibt unter den Menschen keinen, der ihn nicht schätzt.“

Darüberhinaus gibt der Text an zwei Stellen wenig aussagekräftige Definitionen des Begriffes: Neben anderen Eigenschaften ist *zhongxin* eine „Grundeigenschaft des menschlichen

---

ich oben, die Opferzeremonien haben zu tun mit den Gefühlen des Erinnerns und sehnuchtsvollen Gedenkens, sie sind ein Gipfel der Loyalität, der Glaubwürdigkeit, des Rücksichtnehmens und des ehrfürchtigen Ernstnehmens. Sie sind die volle Entfaltung der von der Tradition herausgestellten Angelegenheiten und der kultivierten Formen. Nur weise Männer können sie verstehen.“ Köster, 1967, S. 259.

<sup>31</sup> Siehe dazu die Abschnitte *Xunzi* 11.16:224 und 15.28:285-6, die genau dieselben Worte für den Herrscher gebrauchen. 15.28 ergänzt im Vorfeld: „爲人主上者也，其所以接下之人百姓者，無禮義忠信，焉慮率用賞慶，刑罰，執詐，險阨其下，獲其功用而已矣。“ „Wenn ein Herrscher oder Oberer über die Menschen, in seinem Verhältnis nach unten zu den Menschen oder den hundert Familien hin, nicht Riten, Rechtschaffenheit, Gewissenhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit [anwendet], [sondern vielmehr] für seine Pläne und seine Führung Belohnungen und Danksagungen, Körper- und Geldstrafen, Tricks und Täuschungen benutzt, die seine Unteren in Bedrängnis bringen, dann kann er Erfolge und Nutzen erlangen, aber nichts weiter.“ Köster, 1967 übersetzt die drei übereinstimmenden Abschnitte jeweils mit „[Die früheren Könige] erwiesen sich als loyal und glaubwürdig, um ihr Interesse für die Sippen zu zeigen.“ S. 123; „[...] wende den Menschen seine rücksichtsvolle Sorge zu, indem er aufs äußerste loyal und glaubwürdig bleibt, [...].“ S. 147; „[Die Alten ...] offenbarten ihre Rücksicht auf das Volk lieber dadurch, daß sie ihm gegenüber äußerst loyal und glaubwürdig erschienen.“ S. 198.

<sup>32</sup> Köster, 1967, S. 213 übersetzt: „Jene also, die in der Regierung sind, müssen sorgsam auf Wahrung der Tradition und der Rechtlichkeit achten, sich (ferner) um Loyalität und Glaubwürdigkeit bemühen, dann ist ihr Wirken erfolgreich. Das ist der Punkt Nummer eins für alle Herrscher.“

Mannes“, ein Teil dessen „was die Menschen mögen“ oder ein Teil „des Weges“. Sie soll den Untergebenen gegenüber ausgeübt werden.<sup>33</sup> Der Begriff wird im *Xunzi* häufig genannt und steht viel öfter als im *Lunyu* oder bei *Mengzi* im Zusammenhang mit dem Herrscher. Trotzdem bleibt festzuhalten, daß er im Text nicht deutlich beschrieben wird. Es wird aber klar, daß es sich um eine für den Herrscher positive Eigenschaft handelt, die dem Volk Nutzen und dem Herrscher Erfolge bringt.<sup>34</sup>

Der daoistische Text *Zhuangzi*<sup>35</sup> gebraucht den Begriff *zhongxin* ebenfalls oft.<sup>36</sup> Wiederum begegnet uns der Begriff im Zusammenhang mit diplomatischen Missionen:

---

<sup>33</sup> *Xunzi* 13.9:256 („若夫忠信 [...] 是仁人之質也.“ „Es ist die Grundeigenschaft des menschlichen Mannes, daß er gewissenhaft und vertrauenswürdig ist.“), 16.4:298 („人之所好者何也? 曰: 禮義, 辭讓, 忠信是也. [...] 道也者何也? 曰: 禮義, 辭讓, 忠信是也.“ „Was meine ich mit dem, was Menschen mögen? Ich[, *Xunzi*,] sage: Riten und Rechtschaffenheit, höfliche Ablehnung, den Vortritt lassen, Gewissenhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit sind das. [...] Was ist dann der Weg? Riten und Rechtschaffenheit, höfliche Ablehnung, den Vortritt lassen, Gewissenhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit sind das.“), 8.7:120 („忠信愛利形乎下.“ „[...] gegenüber den Untergebenen treten Gewissenhaftigkeit, Vertrauenswürdigkeit, Liebe und Nutzen in Erscheinung.“)

<sup>34</sup> *Xunzi* 10.16:190; 15.28:285-6; 16.4:298; 16.8:305; 32.1:547.

<sup>35</sup> Der Text *Zhuangzi* wird traditionell Zhuang Zhou 莊周 zugeschrieben, der im 4. Jh. v. Chr. gelebt haben soll (*Shiji* 63:2143). Der Text ist allerdings wenig homogen, sondern vielmehr eine Sammlung verschiedenster Anekdoten, von denen manche mit dem daoistischen Grundton des Buches wenig gemein haben. Die uns heute erhaltenen 33 *pian* des Buches sind in drei Abschnitte eingeteilt, sieben innere, *nei pian* 內篇, 15 äußere, *wai pian* 外篇, und elf gemischte Abschnitte, *za pian* 雜篇. Die inneren Kapitel werden als das eigentliche Werk Zhuang Zhous betrachtet, die restlichen von verschiedenen Sinologen unterschiedlich beurteilt. Die Datierung der verschiedenen Kapitel reicht von der Mitte des 4. Jh. v. Chr. bis zum 2. Jh. v. Chr. Eine endgültige Kompilation des Textes fand wahrscheinlich erst zu Beginn der Han-Zeit statt, Harold D. Roth vermutet, daß die Kompilation erst am Hofe des Königs von Huainan 淮南, Liu An 劉安, Mitte des 2. Jh. v. Chr. durchgeführt wurde. Teile des Textes lagen aber schon früher vor, da sie in anderen Werken zitiert werden. Ursprünglich umfaßte das *Zhuangzi* wahrscheinlich 52 *pian*, wie das *Hanshu* verzeichnet (30:1730), die Redaktion des Guo Xiang 郭象 (gest. 312) stützte das Werk um ein Drittel auf 33 *pian* zusammen. Somit liegt uns eine relativ sichere Ausgabe des Textes, so wie wir ihn heute kennen, erst ab Ende des 3. Jh. vor. *Zhuangzi* enthält größtenteils Anekdoten und Essays der daoistischen Schule, wobei der Text aufgrund seiner Heterogenität auch andere Lehrmeinungen widerspiegelt, beispielsweise synkretistische Ansätze sowie Texte aus der Schule des Yang Zhu. Außerdem werden in den im Text geführten Diskussionen konfuzianische Meinungen anführt, die dann von Daoisten widerlegt werden. Die einzelnen Abschnitte des Buches *Zhuangzi* werden nochmals in Gruppen unterteilt, von denen man annimmt, daß sie verschiedenen Schulen entstammen. Die inneren Kapitel 1-7 werden Zhuang Zhou selbst zugeschrieben, die Kapitel 8-11 einer Schule der „Primitiven“, die durch naturalistische Denkart auffallen. Die Kapitel 12-16 und 33 enthalten synkretistisches Material, das den Daoisten zugeschrieben wird, die das Buch kompiliert haben sollen, und 17-22 Material einer Schule des Zhuang Zhou, die seinen Stil und seine Themen imitieren. Die Kapitel 23-27 und 32 sind Sammlungen von Fragmenten unterschiedlicher Herkunft, manches davon soll in die inneren Kapitel gehören und von Zhuang Zhou selbst stammen, 28-31 scheinen der Schule des Yang Zhu 楊朱 (ca. 440-360 v. Chr.) zu entspringen, eines hedonistischen, naturalistischen Philosophen. Siehe A.C. Graham, 1981, S. 27-33; H.D. Roth, 1992, S. 25-6; Roth, in: Loewe (Hg.), 1993, S. 56-66; Mair, 1998, S. 26-40.

<sup>36</sup> Ein direkter Bezug des Begriffs fehlt an vielen Stellen: Ein Abschnitt bezieht sich auf das Verhältnis zwischen Staaten (4.2:157), weitere auf Shennong 神農, den „Göttlichen Landmann“ (28.15:988) und auf Konfuzius (31.1:1025). Shennong wird in Abschnitt 28.15:988 von den beiden Epigonen der Loyalität Bo Yi und Shu Qi als *zhongxin* gepriesen. Die Passage erzählt, daß König Wu der Zhou den Herzog von Zhou ausschickt, um Bo Yi 伯夷 und Shu Qi 叔齊 anzustellen und einen Vertrag mit ihnen zu schließen. Die beiden Männer betrachten dieses Ansinnen als merkwürdig („異哉“) und bringen Shennong als Beispiel der guten Regierung des Altertums:

*Zhuangzi* 4.2:157: „丘請復以所聞:凡交近則必相靡以信,遠則必忠之以言,言必或傳之.“

„Ich, Qiu, bitte wiederholen [zu dürfen], was ich gehört habe: im Allgemeinen gilt, daß nahe beieinander liegende [Staaten zur Pflege] der gegenseitigen Beziehungen sich gewiß der Vertrauenswürdigkeit [bedienen]; entferntere üben gewiß Gewissenhaftigkeit in [ihren] Worten, und die Worte müssen von jemanden übermittelt werden.“<sup>37</sup>

In dieser aus den inneren Kapiteln stammenden und somit zeitlich früheren Passage<sup>38</sup> sind *zhong* und *xin* eindeutig Eigenschaften, die im Bereich der Diplomatie zwischen Staaten eingesetzt werden. Nahe beieinander liegende Staaten können die Handlungen des jeweils anderen leicht überprüfen und verspüren die Auswirkungen meist direkt. Durch gegenseitiges Vertrauen lassen sich die Beziehungen pflegen. Bei weiter entfernt liegenden Staaten ist das nicht mehr so einfach – Neuigkeiten brauchen ihre Zeit und hier hilft die Diplomatie. Wichtig ist allerdings, daß die Worte sorgfältig gewählt werden und ein aufrichtiger Mann diese in der richtigen Weise übermittelt. Die obigen Worte wurden im *Zhuangzi* Konfuzius in den Mund gelegt und beinhalten sicherlich praktisches konfuzianisches Gedankengut für die Außenpolitik. Im weiteren Verlauf des Kapitelabschnitts gibt Konfuzius dem ihn um Rat bittenden Boten aber Hinweise auf dessen konkretes Verhalten bei der bevorstehenden Mission und erklärt ihm, daß er zwar seine Pflicht im Amt tun müsse, dabei aber auf Leib und Leben achten solle. Er solle bei der Übermittlung der Botschaft weder über- noch untertreiben, sondern nur das Wesentliche übermitteln, um seine Unversehrtheit zu bewahren, und sich auf Tricks und Täuschung derer, die um die Vorherrschaft streiten, gefaßt machen. Konfuzius wird in diesem Abschnitt ziemlich deutlich. Das oben angeführte Zitat stellt den Idealzustand des Verhältnisses zwischen Staaten dar – was er dem Boten hinterher erklärt, ist aber die

---

„昔者神農之有天下也, 時祀盡敬而不祈喜; 其於人也, 忠信盡治而无求焉.“ „Als einst der Göttliche Landmann die Welt besaß, da brachte er rechtzeitig das Opfer mit äußerster Ehrerbietigkeit dar, aber er bat nicht um Segen; den Menschen gegenüber war er gewissenhaft und vertrauenswürdig und tat sein Äußerstes in der Regierung, aber er verlangte nichts von ihnen.“ Interessant ist an dieser Stelle der noch weitere Rückgriff in die Vergangenheit – ziehen die Konfuzianer für gewöhnlich die Zhou-Dynastie und die Gründerkönige Wen und Wu als glorreiche Beispiele heran, so greift *Zhuangzi* an dieser Stelle bis auf mythische Zeiten zurück, um die Herrschertugend zu beschreiben.

<sup>37</sup> Wilhelm, 2002, S. 64-5, überträgt: „Darf ich außerdem Euch meine Erfahrungen mitteilen. Bei der Vermittlung des Verkehrs zwischen Staaten kommt es darauf an, daß man dem eigenen Staat gegenüber sich treu verbunden weiß und dem andern Staat die Botschaft gewissenhaft übermittelt. Zur Übermittlung der Botschaft bedarf es eines Gesandten.“ Mair, 1994, S. 97, übersetzt: „Erlaubt mir, Euch weiterzugeben, was ich gehört habe: Auf diplomatischem Gebiet müssen Staaten, die nahe beieinander liegen, sich auf Vertrauen verlassen, um ihre guten Beziehungen zu bewahren. Jene, die weit voneinander entfernt sind, müssen auf Worte zurückgreifen, um ihre ehrlichen Absichten zu bekunden, und Worte müssen übermittelt werden.“ Siehe dazu auch den etwas ambivalenten Abschnitt *Zhuangzi* 32.9:1054: „故君子遠使之而觀其忠, 近使之而觀其敬 [...].“ „[Konfuzius sprach:] Folglich wird der Edle einen mit einem Auftrag in die Ferne senden, um die Gewissenhaftigkeit zu betrachten; er wird einen mit einem Auftrag in die Nähe senden, um die Ehrerbietigkeit zu betrachten [...].“ Nimmt diese Stelle die Aussage von oben wieder auf und will die Gewissenhaftigkeit bei der Übermittlung einer diplomatischen Botschaft überprüfen? Oder will der Edle testen, ob der Untertan seine Loyalität dem Fürsten und dem Staat gegenüber bewahrt? Mair übersetzt „um seine Loyalität auf die Probe zu stellen;“ S. 445.

<sup>38</sup> Siehe FN 35.

Realität dieses Verhältnisses, bei dem der eine Staat den anderen auszubooten versucht, und meist der Diplomat darunter zu leiden hat, wenn er sich nicht extrem vorsichtig verhält.

In den Abschnitten 14.2 und 15.1, werden neben *zhong* und *xin* noch eine Reihe weiterer Tugenden aufgezählt, aber die Abschnitte sind so allgemein gehalten, daß nicht deutlich wird, auf wen sich die Passagen beziehen, wenngleich sie wahrscheinlich als Spitze auf die Selbstkultivierung des *junzi* abzielen:

*Zhuangzi* 14.2:499: „夫孝悌仁義, 忠信貞廉, 此皆自勉以役其德者也, 不足多也.“

„[Zhuangzi sprach: ...] Nun sind Kindespietät, Brüderlichkeit, Menschlichkeit, Rechtschaffenheit, Gewissenhaftigkeit, Vertrauenswürdigkeit, Beständigkeit und Unbestechlichkeit alles Dinge, zu denen man sich selbst zwingt, um seine moralische Autorität in Dienst zu nehmen, aber sie lohnen nicht den Preis.“

*Zhuangzi* 15.1:535: „語仁義忠信, 恭儉推讓, 爲脩而已矣.“

„Wenn [einer] über Menschlichkeit, Rechtschaffenheit, Gewissenhaftigkeit, Vertrauenswürdigkeit, Respekt, Mäßigung, Unterwürfigkeit und Nachgiebigkeit spricht, so zeigt das alles nur, daß er die eigene Person kultiviert.“

An beiden Stellen werden in daoistischer Manier die konfuzianischen Tugenden als aufgesetzt und künstlich abgelehnt. Wenngleich die Eigenschaft *zhongxin* im *Zhuangzi* oftmals als unnütz und wertlos abgetan wird, so wird der Begriff im Textzusammenhang jeweils dennoch so gebraucht, wie es in den vorher besprochenen Texten geschah.

Der Text nennt eine Definition von *zhongxin* im Zusammenhang mit der Ausübung diplomatischer Beziehungen. *Zhong* wird hier dem Umgang mit den entfernteren Staaten zugeordnet, wobei im speziellen die Worte, die über Diplomaten übermittelt werden, gewissenhaft sein sollen. *Xin* steht in diesem Zusammenhang für die näheren Staaten und dient der Pflege der gegenseitigen Beziehungen. Weiterhin wird die Eigenschaft von Shennong 神農 als dem idealen Herrscher in Abschnitt 28.15 „den Menschen gegenüber“ angewandt.<sup>39</sup>

Der Text *Han Feizi*<sup>40</sup> gebraucht *zhongxin* nur in fünf Abschnitten und nur ein einziges Mal im Zusammenhang mit dem Edlen, dafür dreimal in Zusammenhang mit Personen in einem

---

<sup>39</sup> *Zhuangzi* 28.15:988.

<sup>40</sup> Der Text *Han Feizi* 韓非子 wurde in der Han-Zeit kompiliert und scheint größtenteils authentisches Material zu enthalten. Der Autor ist Han Fei 韓非 (ca. 280-ca. 233 v. Chr.), ein Vertreter der legalistischen Schule *fajia* 法家, deren Thesen sich auf das Gesetz *fa* 法, politische Methoden *shu* 術 und autoritäres Denken *shi* 勢 berufen. Der uns heute erhaltene Text umfaßt 55 *pian*, die meisten davon in Essayform, die jeweils ein Thema bearbeiten. Dabei werden die verschiedenen politischen Strömungen der Zhanguo-Zeit dargestellt und bewertet. Im *Shiji* werden 5 Titel von Han Fei genannt, die zusammen 11 *pian* des heutigen Textes ausmachen. Das *Hanshu* kennt

Untergebenenverhältnis.<sup>41</sup> Abschnitt 36 nennt den *junzi*, den Edlen, als Träger der Eigenschaften *zhong* und *xin*, und liefert darüberhinaus eine Definition des Begriffes:

*Han Feizi* 36:349: „舅犯曰「繁禮君子不厭忠信」者, 忠, 所以愛其下也; 信, 所以不欺其民也.“  
„Daß Onkel Fan<sup>42</sup> sagte, ,Der Edle wird im Dickicht der Riten niemals der Gewissenhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit müde.', heißtt: Gewissenhaftigkeit ist, womit man die Unteren liebt; Vertrauenswürdigkeit ist, womit man sein Volk nicht enttäuscht.“

An dieser Stelle steht *zhong* als ein Mittel zur Liebe an den Unteren, und die Vertrauenswürdigkeit als ein Mittel, das Volk nicht zu enttäuschen.

Es findet sich eine weitere Stelle, Abschnitt 25, an der der Begriff *zhong* (ohne *xin*) auf den Herrscher bezogen wird:

*Han Feizi* 25:201: „明主之道忠法, 其法忠心, 故臨之而治, 去之而思.“  
„Der Weg des klaren Herrschers ist dem Gesetz treu, sein Gesetz ist [seiner?] Gesinnung treu, deshalb, wenn er ihm nahe steht, regelt er [alles] danach, wenn er sich entfernt, denkt er daran.“<sup>43</sup>

*Han Feizi* benutzt den Begriff *zhongxin* nur an einer Stelle im Zusammenhang mit dem *junzi*. Dafür findet sich eine Stelle, die den Herrscher als *zhong* beschreibt. Diese Stelle ist insofern bemerkenswert, als auch der Autor des *Zhongjing* in seinem Werk auf die Beschreibung des Herrschers als *zhongxin* verzichtet und nur den Ausdruck *zhong* dafür verwendet, damit aber dieselben Eigenschaften des Herrschers beschreibt, die in den hier untersuchten Texten durch *zhongxin* bestimmt werden.<sup>44</sup>

---

ein Werk namens *Han zi* 韓子, das bereits die vollen 55 *pian* umfaßt, und ordnet es in die Kategorie der Legalisten ein (30:1730). Das Buch war bereits während der Qin- und Han-Zeit weit verbreitet, da einige der damaligen Autoren ausgiebig daraus zitieren. Die meisten Sinologen gehen heute davon aus, daß die Kapitel alle von Han Feis Hand stammen, obwohl manche davon bearbeitete oder interpolierte Passagen enthalten mögen. Siehe A.C. Graham, 1981, S. 27-33; H.D. Roth, 1992, S. 25-6; Roth, in: Loewe (Hg.), 1993, S. 56-66; Mair, 1998, S. 26-40.

<sup>41</sup> *Han Feizi* 14:98-9; 18:118; 51:467-8.

Eine weitere Stelle, an der *zhongxin* gebraucht wird, ist *Han Feizi* 20:134. Dort findet sich ein Zitat aus *Laozi* 38:152-3: „夫禮者, 忠信之薄, 而亂之首.“ „Was also die Riten betrifft, so sind sie das Dürftige von Gewissenhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit, und der Anfang der Unordnung.“

<sup>42</sup> Zi Fan 子犯 (=Hu Yan 狐偃) von Jin 晉.

<sup>43</sup> Liao, 1939, Vol. I, S. 265, übersetzt: „The Tao of the intelligent sovereign is true to the law, and his law is true to the mind. Therefore, when standing close by it, he acts on the law; when going away from it, he thinks of it in the mind.“

<sup>44</sup> Siehe dazu Kap. 5.

*Liji*<sup>45</sup> gebraucht *zhongxin* nur an wenigen Stellen im politischen Zusammenhang mit dem Herrscher oder dem *junzi*.<sup>46</sup> Abschnitt 4.57 beschreibt, daß der Herrscher sein Volk nur an sich binden kann, wenn er die folgenden Eigenschaften besitzt:

*Liji*, 4.57:2840a: „苟無禮義, 忠信, 誠懃之心以蒞之, 雖固結之, 民其不解乎?“  
„Gäbe es nicht Riten und Rechtschaffenheit, Gewissenhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit, Ehrlichkeit und Arglosigkeit, um sie zu regieren, würde dann nicht trotz Festigkeit und Vernetzung das [Verhältnis zum] Volk aufgelöst?“<sup>47</sup>

*Liji* 32.16 nennt Gewissenhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit in einer langen Aufzählung positiven Verhaltens des Herrschers gegenüber seinen Untergebenen als Eigenschaften, die er speziell gegenüber den Edelleuten an den Tag legen soll, um diese an sich zu binden. Diese ausführliche Beschreibung von Herrschertugenden verdeutlicht die Idealvorstellung des Fürsten, der sich um alle seine Untertanen individuell kümmert:

*Liji* 32.16:3535a: „齊明盛服, 非禮不動, 所以脩身也. 去讒遠色, 賤貨而貴德, 所以勸賢也. 尊其位, 重其祿, 同其好惡, 所以勸親親也. 官盛任使, 所以勸大臣也. 忠信重祿, 所以勸士也. 時使薄斂, 所以勸百姓也. 日省月試, 既廩稱事, 所以勸百工也. 送往迎來, 嘉善而矜不能, 所以柔遠人也. 繼絕世, 舉廢國, 治亂持危, 朝聘以時, 厚往而薄來, 所以懷諸侯也.“

„Fasten und sich reinigen, volles Ornat tragen und nicht entgegen den Riten handeln, so kultiviert [der Herrscher] sein Selbst. Die Verleumder verwerfen und der Schönheit fernbleiben, Materielles gering schätzen und die Tugend hochhalten, so ermutigt er würdige Männer. Sie mit Rängen ehren und mit Einkünften versehen, und ihnen gleich Gutes und Böses [teilen], so ermutigt er seine Verwandten ihn zu lieben. Den Ämtern reichlich Beamten verschaffen, um ihre Aufträge zu versehen, so ermutigt er die Großwürdräger. [Ihnen] Gewissenhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit [schenken] und sie mit Einkünften versehen: so ermutigt er die Edelleute. Sie nur zur rechten Zeit zur Arbeit heranziehen und die Abgaben gering halten, so ermutigt er die hundert Familien. Tägliche Untersuchungen und

<sup>45</sup> Das *Liji* besteht aus sehr heterogenem Material und eine genaue Datierung der einzelnen Teile ist strittig. Inhaltlich befaßt es sich mit der theorethischen Basis der Riten. Manches davon ähnelt dem *Yili* und so könnten die letzten sieben Kapitel des *Liji* einen erklärenden Kommentar zu den Zeremonien des *Yili* darstellen, anderes erinnert wiederum an die Essays aus dem *Xunzi* 荀子. Aus diesem „Kommentar“-Teil des *Liji* stammt auch das *Da xue* 大學, das gemeinsam mit dem Kapitel *Zhong yong* 中庸 und den Texten *Lunyu* 論語 und *Mengzi* 孟子 in der Song-Zeit (960-1279) von Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) zu den Vier Büchern *sishu* 四書 zusammengestellt wurde. Traditionell wird erzählt, daß Dai Sheng 戴盛 erst im 1. Jh. v. Chr. das Material für das *Liji* der umfangreicheren Arbeit seines Onkels Dai De 戴德 entnommen habe und den übriggebliebenen Rest zum *Da Dai Liji* 大戴禮記 zusammenstellte (*Suishu* 32:924-6), aber das ist eine späte Zuschreibung, die wohl fruestens auf Zheng Xuan (127-200) zurückgeführt werden kann. Die endgültige Zusammenstellung des uns heute vorliegenden Textkorpus läßt sich vielleicht sogar erst auf das 1. Jh. n. Chr. datieren. Eine genauere Datierung der einzelnen Textpassagen ist deshalb sehr schwierig. Siehe Riegel, in: Loewe (Hg.), 1993, S. 293-4.

<sup>46</sup> Ein großer Teil der *zhongxin*-Stellen im *Liji* konzentriert sich auf die Opferzeremonien. Wie schon bei *Xunzi* beschreibt hier die Übersetzung „andächtig“ wahrscheinlich am besten, was gemeint ist. Siehe dazu *Liji*, 10.2:3095b, 10.32:3118b, 10.35:3120b, 25.6:3454b, 25.7:3454b-3455a, 26.2:3476b. Diese Stellen werde ich hier nicht weiter besprechen. Die berühmte Stelle aus dem Abschnitt *Zhong yong* 32.8:3529a nennt das Kompositum *zhongshu*, worauf ich hier ebenfalls nicht eingehen werde.

Einige Stellen im 42. Abschnitt *Ru xing* 儒行 belegen die Gelehrten, *ru* 儒, mit dem Attribut. (42.1:3620a, 42.1:3620b, 42.3:3622b, 42.6:3623b), beispielsweise wie in *Liji* 42.1:3620b: „儒有不寶金玉, 而忠信以爲寶.“ „Der Gelehrte hält nicht Gold und Jade für wertvoll, sondern schätzt Gewissenhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit.“ Zu den *ru* bis zur Han-Zeit siehe Zufferey, 2003.

<sup>47</sup> Legge, Li Chi, Vol. I, S. 191-2 übersetzt: „If there be not the heart observant of righteousness, self-consecration, good faith, sincerity, and guilelessness, though a ruler may try to knit the people firmly to him, will not all bonds between them be dissolved?“

monatliche Überprüfungen, und die Zuteilung gemäß ihrer Arbeitsleistung bestimmen, so ermutigt er die hundert Handwerker. Sie bei der Abreise begleiten und beim Kommen willkommen heißen, die Guten empfehlen und mit den Unfähigen Mitleid haben, so großzügig verhält er sich zu den Leuten aus der Ferne. Unterbrochene Familienstämme fortsetzen und untergegangene Staaten wiedererstehen lassen, das Chaos ordnen und bei Gefährdung helfen, pünktlich Hof halten und sie befragen, sie beim Gehen mit Geschenken versehen und beim Kommen mit Kleinigkeiten bedenken, so kümmert er sich um die Lehnsfürsten.“<sup>48</sup>

Hier wird genau beschrieben, was der Fürst im Einzelnen zu erledigen hat im Umgang mit den verschiedenen sozialen Gruppierungen in seinem Reich. *Zhongxin* als Eigenschaft des Herrschers gebührt im hanzeitlichen *Liji* scheinbar vornehmlich den *shi* 士, den Edelleuten.

Im folgenden Abschnitt 49.11 werden die Eigenschaften, moralischen Tugenden und Kultivierungsmethoden des Edlen und das kosmische Gefüge im Allgemeinen in einen bildhaften Vergleich mit den Eigenschaften der Jade gestellt, da die Edlen der früheren Zeiten die Zusammenhänge so betrachtet hätten. Die Aufzählung faßt diese positiven Begriffe zu passenden Gruppen zusammen.<sup>49</sup> Was *zhong* betrifft, wird folgendes Bild der Jade gezeichnet: Ein Jadestein, der einen Makel aufweist, wertet die Qualität der Jade insgesamt nicht ab, im Gegenteil: fügt sich der Makel harmonisch in die Bearbeitung des Steins mit ein, dann wird der Wert des Objekts sogar noch steigen. Übertragen auf den *junzi* bedeutet dies, wenn der Edle einen charakterlichen oder moralischen Fehler aufweist, schadet dieser der Bewertung seiner gesamten Tugenden nicht; der wahre Edle wird den Fehler nicht zu verbergen suchen, sondern ihn vielmehr zur Bearbeitung offenlegen, und sich damit eine Möglichkeit zur Verbesserung und Kultivierung schaffen. *Xin* hingegen wird als Klarheit und Durchschaubarkeit beschrieben.

*Liji* 49.11:3677a: „夫昔者君子比德於玉焉. 溫潤而澤, 仁也; 縱密以栗, 知也; 廉而不剝, 義也; 垂之如隊, 禮也; 叩之其聲清越以長, 其終詘然, 樂也; 瑕不掩瑜, 瑜不掩瑕, 忠也; 孚尹旁達, 信也; 氣如白虹, 天也; 精神見于山川, 地也; 圭, 璧特達, 德也. 天下莫不貴者, 道也.“

„Nun verglichen die Edlen früher die Tugenden mit der Jade: Warm, glatt und befeuchtend, das ist die Menschlichkeit; fein, dicht und fest, das ist die Weisheit; eckig, aber nicht schneidend, das ist die Rechtschaffenheit; herabhängend wie eine Kette, das sind die Riten; geschlagen ertönt ein reiner und überaus langanhaltender Laut, der schließlich ausklingt, das ist die Musik; ein Makel verdeckt die Qualität nicht und die Qualität verdeckt den Makel nicht, das ist die Gewissenhaftigkeit; Klarheit und Durchsichtigkeit scheint durch alle Seiten, das ist die Vertrauenswürdigkeit; Ausstrahlung wie ein gleißender Regenbogen, das ist der Himmel; energetisch und belebt, erscheinend zwischen Bergen und

<sup>48</sup> Dieser Paragraph des Abschnitt 32.16:3535a aus dem *Zhong yong* ist eine Fortsetzung des dort im Vorfeld Gesagten, das neun Regeln, *jiu jing* 九經, aufzählt, und die Auswirkungen dieser neun Regeln auf die Regierung beschreibt. Die neun Regeln konstituieren die Regierungsweise der Könige Wen und Wu der Zhou-Dynastie. Siehe dazu Legge, Vol. I, S. 408-9, Anmerkungen zu Paragraph 12 und 13. Somit bezieht sich dieser Abschnitt auf den idealen Herrscher. Legge, Vol. I, S. 410 übersetzt: „[...] According to them a generous confidence, and making their emoluments large: - this is the way to encourage the body of officers. [...]“.

<sup>49</sup> Zu den ersten drei Eigenschaften siehe *Zhongjing* 14, FN 236, wo dieselbe Aufzählung zitiert wird, die aus *Liji*, *Zhong yong* 32.14:3534a: stammt: *Ren ... zhi ... yong* 仁知勇: „知, 仁, 勇, 三者, 天下之達道也.“ „Knowledge, magnanimity, and energy, these three, are the virtues universally binding.“ Legge, Vol. I, S. 406-7.

Strömen, das ist die Erde; Jadestab und Siegel [als Zeichen] spezieller Würden, das ist die moralische Autorität; auf der ganzen Welt gibt es nichts, das mehr geschätzt würde, das ist der Weg.“<sup>50</sup>

Zusammenfassend lässt sich zum *Liji* festhalten, daß *zhongxin* in vielen Fällen die Eigenschaft einer übergeordneten Person wie dem Herrscher oder dem Edlen, *junzi*, ist, aber auch für den Gelehrten, *ru*, benutzt wird. Eine getrennte Definition von *zhong* und *xin* liefert das *Liji* in dem Vergleich mit der Jade, in dem *zhong* eine Qualität beschreibt, die Mängel andernorts überdecken kann, und *xin* eine Vertrauenswürdigkeit, die nichts verbirgt. *Zhongxin* als Eigenschaft des Herrschers bei der Regierung dient dazu, das Volk an den Herrscher zu binden.<sup>51</sup> Weiterhin, obwohl hier nicht detailliert besprochen, wird *zhongxin* in zunehmendem Maße zu einer wichtigen Eigenschaft bei Ausübung der Opferhandlungen und Riten durch den Fürsten.<sup>52</sup>

## 2.2. *Zhong*

Textstellen, an denen *zhong* alleine gebraucht wird, nennen *zhong* größtenteils im Zusammenhang mit Untertanenverhältnissen: „Loyal“ oder „Loyalität“ sind mögliche Übersetzungen, wenn man dabei ein weiteres Bedeutungsspektrum gelten lässt, das Eigenschaften wie Aufrichtigkeit, Uneigennützigkeit, Pflichtbewußtsein und Aufopferungswille des Untertanen mit einschließt. Die Bedeutung des Wortes *zhong* wird in den folgenden Beispielen aus den Quellentexten in diese Richtung hin definiert.

Einige beschreibende Definitionen von *zhong* finden sich im *Zuozhuan*. An den meisten davon beschränken sich der oder die Autoren auf simple Feststellungen wie „Soundso war loyal.“<sup>53</sup> Die deutlicheren Äußerungen lesen sich wie folgt:

<sup>50</sup> Legge, Li Chi, Vol. II, S. 464 übersetzt: „[...] its flaws not concealing its beauty, nor its beauty concealing its flaws, - like loyalty; with an internal radiance issuing from it on every side, - like good faith; [...]“. Siehe auch *Kongzi jiayu* 孔子家語, *Wen yu* 異玉 36:209, dort findet sich bis auf wenige Zeichenvarianten dieselbe Textstelle. Wilhelm übersetzt: „Meister Kung sprach: [...] Er gleicht der Treue, indem seine Flecken seinen Vorzügen keinen Eintrag tun und seine Vorzüge seine Fehler nicht verdecken. Er gleicht der Zuverlässigkeit, weil er von innen heraus klar und durchscheinend ist. [...]“ Wilhelm, 1997, S. 136.

<sup>51</sup> *Liji*, 4.57:2840a.

<sup>52</sup> Zu *zhongxin* im *Liji* siehe Wang, 1999, S. 54-6.

<sup>53</sup> *Zuozhuan*, Xi 23.6:409; Xi 28.8:472; Wen 3.4:530; Wen 18.7:637+639; Cheng 8.6:839; Cheng 17.6:899; Xiang 9.4:967; Xiang 25.2:1099; Xiang 28.11:1050; Xiang 30.11:1181; Xiang 31.12:1193; Zhao 10.4:1319-20; Ding 9.2:1572; Ai 20.2:1716.

*Zuozhuan*, Xi 9.4:328: „公家之利, 知無不爲, 忠也.“

„Loyalität ist, gemäß meines Wissens alles zu tun, was zum Nutzen des Fürstenhauses gereicht.“ → Pflichterfüllung

*Zuozhuan*, Wen 6.8:552-3: „以私害公, 非忠也.“

„Durch Eigennutz dem Allgemeinwohl zu schaden, ist nicht loyal.“ → Uneigennützigkeit

*Zuozhuan*, Cheng 2.6:805: „忠, 社稷之固也.“

„Loyalität ist die Festigkeit der Staatsaltäre.“ → Pflichterfüllung

*Zuozhuan*, Cheng 9.9:845: „無私, 忠也.“

„Nicht eigennützig sein, das ist Loyalität.“ → Uneigennützigkeit

*Zuozhuan*, Cheng 16.11:894: „妾不衣帛, 馬不食粟, 可不謂忠乎?“

„Seine Konkubinen haben niemals Seide getragen, seine Pferde niemals Getreide gefressen, kann man das etwa nicht als loyal bezeichnen?“ → Uneigennützigkeit

*Zuozhuan*, Xiang 5.10:944-5: „無衣帛之妾, 無食粟之馬, 無藏金玉, 無重器備 [...] 相三君矣, 而無私積, 可不謂忠乎?“

„Es gab keine Konkubine, die Seide trug und kein Pferd, das Getreide fraß, keine Horte voller Gold und Jade und keine wertvollen Utensilien waren bereitgestellt. [...] er war Minister unter drei Fürsten, aber er häufte nichts für sich selbst an, wie könnte man ihn nicht loyal nennen?“ → Uneigennützigkeit; Ehrlichkeit

*Zuozhuan*, Xiang 14.11:1019-20: „忠, 民之望也.“

„Loyalität ist, worauf die Leute blicken.“ → Vorbildfunktion

*Zuozhuan*, Xiang 28.12:1152: „遠圖者, 忠也.“

„Wer weitreichende Pläne schmiedet, der ist loyal.“ → Pflichterfüllung

*Zuozhuan*, Zhao 1.2:1205: „臨患不忘國, 忠也.“

„Im Unglück sein Land nicht vergessen, das ist Loyalität.“ → Pflichterfüllung

Hieraus wird deutlich, daß *zhong* als positive Eigenschaft eine Beispieldfunktion gegenüber anderen innehat, da die Leute sich den loyalen Beamten zum Vorbild nehmen. Loyalität bedeutet, dem Fürstenhaus und den Staatsaltären auch unter unglücklichen Umständen zu dienen, dem Fürsten nützliche Pläne vorzulegen, uneigennützig und zum Wohle der Allgemeinheit und der Staatsaltäre zu handeln, und sich nicht im Staatsdienst zu bereichern.<sup>54</sup> Der

<sup>54</sup> Siehe zu der oberen Aufzählung der Textstellen Wang, 1999, S. 30-1, der eine ähnliche Aufzählung zum *Zuozhuan* bietet, aber dort nicht zwischen *zhongxin* und *zhong* trennt (Eine separate Untersuchung von *zhongxin* unternimmt Wang etwas später auf den Seiten 44-50). Wang hat zwei sehr interessante Tabellen erstellt: Zum einen trennt er die Textstellen nach regionalen Aspekten und kommt zu dem Ergebnis, daß sich ein Großteil der Stellen auf die Staaten Jin 晉 bzw. Lu 魯 beziehen (seiner Auflistung nach mindestens 21 bzw. 15 von 52 zuzuordnenden). Die zweite Tabelle trennt zwischen den Bezugspersonen. Hier nennt Wang 4 Stellen für den Herrscher, 10 für den *junzi*, 46 für Beamten und 10 für sonstige (von insgesamt 70 Textstellen, die *zhong* beinhalten). Ich habe bewußt auf eine solche Aufstellung verzichtet, weil ein deutlicher Bezug eben nicht immer gegeben ist, sondern oft aus vorangehenden Abschnitten geschlossen werden muß. Man kann nicht genau sagen, ob ein allgemein gehaltener moralischer Appell sich nun an einen imaginären *junzi* richtet, sich auf den vorher erwähnten Herrscher oder eine andere Person bezieht oder überhaupt einen neuen (möglicherweise interpolierten) Abschnitt bildet, der mit dem vorangegangenen nichts zu tun hat. Dasselbe gilt für die anderen hier untersuchten Texte. Trotzdem wird aus Wangs Tabelle deutlich, daß sich immerhin 14 Stellen (der Großteil davon gebraucht wahrscheinlich *zhongxin*) auf den Herrscher bzw. *junzi* beziehen.

Zu *zhong* im *Zuozhuan* siehe außerdem Niu, 1996, S. 29+31.

wirklich loyale Untertan denkt niemals an sich, sondern ausschließlich an das Wohl des Staates – im Dienst denkt er nur an seine Pflichterfüllung, außerhalb nur daran, wie er an sich arbeiten könnte: kurz, er ist eine Säule des Staates:

*Zuozhuan*, Xuan 12.5:746-7: „林父之事君也，進思盡忠，退思補過，社稷之衛也，若之何殺之？“  
 „Lin Fu hat seinem Fürsten so gedient, daß er im Dienst daran dachte, seine Loyalität zu erschöpfen, und beim Verlassen [des Dienstes] daran dachte, seine Fehler zu verbessern. Er ist ein Verteidiger der Staatsaltäre, wie könnte man ihn töten?“<sup>55</sup>

Daß die Pflichterfüllung den Untertanen in große Konflikte stürzen kann, wird ebenfalls thematisiert:

*Zuozhuan*, Xi 5.2:304: „守官廢命，不敬；固讎之保，不忠。失忠與敬，何以事君？“  
 „Wenn ein Amtsinhaber den Befehl vernachlässigt, dann ist er nicht ehrerbietig; wenn er eine Stadt fortifiziert, damit sie [später] von Feinden gehalten wird, dann ist er nicht loyal. Sind Ehrerbietigkeit und Loyalität verloren, wie kann er seinem Fürsten dienen?“<sup>56</sup>

*Zhong* als einzeln stehende Tugend bezieht sich also auf eine Person in einem untergeordneten Verhältnis und steht für die Pflicht, die der Untergeordnete gegenüber dem Herrscher, dem Land oder den Staatsaltären ausüben soll. Wer *zhong* ist, soll seinem Fürsten und dem Allgemeinwohl nützen, in dem er weitreichende Pläne vorlegt; er soll nicht eigennützig sein und sich nicht bereichern; und er darf die Staatsaltäre auch in Krisensituationen nicht vergessen.<sup>57</sup>

Im *Lunyu* gibt es einige Stellen, die *zhong* im Zusammenhang mit *min* 民 oder *chen* 臣 nennen. Wir erfahren wenig über das Wesen der Loyalität und die Pflichten, die sie mit sich bringt, aber etwas darüber, wie man sie bewirkt, nämlich durch Pietät und Güte, durch gutes Beispiel also:

*Lunyu* 2.20:5346b-5347a: „季康子問：使民敬，忠以勸，如之何？子曰：臨之以莊，則敬；孝慈，則忠；舉善而教不能，則勸。“

„Ji Kangzi fragte: ,Die Leute durch Ermutigungen veranlassen, ehrerbietig und loyal zu sein, wie [kann] man das [erreichen]?' Der Meister sprach: ,Sich ihnen mit Würde nähern, dann werden sie ehrerbietig; pietätig und gütig sein, dann werden sie loyal; die Guten erheben und die Unfähigen lehren, dann werden sie ermutigt.“<sup>58</sup>

---

<sup>55</sup> Legge übersetzt: „Lin-foo's service of his ruler has been of this character, that, in an advance, his thought has been how to display his loyalty, and, when obliged to withdraw, his thought has been how to retrieve his errors; - he is a bulwark to the altars of Tsin, and on what ground can you put him to death?“ Legge, Vol. V, S. 321.

<sup>56</sup> Zu Loyalitätskonflikten siehe auch *Zuozhuan*, Herzog Min 2.7:272; Xuan 2.3:658. Zur letzteren Stelle siehe Schaberg, 2001, S. 384, FN 118.

<sup>57</sup> Wang, 1999, S. 31 kommt für das *Zuozhuan* zu folgendem Schluß: „[...]，忠’，被看作美德 [...]，被看作‘德’的准则 [...]，‘忠’的涵义，包括尊君爱国 [...]，奉公无私 [...]，刚勇正直 [...]，廉洁俭朴 [...]，公正宽容 [...] 等。“ „*Zhong* wird als herausragende Tugend und als Kriterium der Tugend betrachtet und sein Bedeutungsgehalt umfaßt es, den Fürsten zu ehren, den Staat zu lieben, pflichtbewußt zu sein und uneigennützig, stark, mutig und rechtschaffen, sowie ehrlich, aufrichtig und sparsam, gerecht, aufrecht und nachsichtig und dergleichen.“

<sup>58</sup> Zu *Lunyu* 2.20:5346b-5347a siehe Hsiao, 1966, S. 506.

Die zwei einzigen näheren Erklärungen zu *zhong*, die sich im *Lunyu* finden, lassen sich kurz zusammenfassen: Abschnitt 5.19 nennt einen Minister loyal, der dreimal diente und dreimal abgesetzt wurde, dabei aber weder Freude noch Enttäuschung zeigte und seine Nachfolger einarbeitete. Abschnitt 14.7 sagt, wer loyal sei, müsse ermahnen, wobei an dieser Stelle nicht klar wird, ob mit dem zu Ermahnenden der Fürst gemeint ist.<sup>59</sup>

Daraus läßt sich nicht viel ableiten; zu den bereits im *Zuo zhuan* benannten Pflichten kommt aus dem oberen Abschnitt ein Aspekt der Pflichterfüllung hinzu, der sich durch ausgeglichene Geisteshaltung bei der Berufung auf einen Posten ausdrückt, was bedeutet, daß der Minister sich ganz auf das Wohl des Staates konzentrieren soll, ohne sein persönliches Schicksal ernst zu nehmen; aus dem unteren, daß er den Fürsten (oder Freunde?) ermahnen möge.<sup>60</sup>

*Mengzi* gebraucht *zhong* an keiner Stelle in eindeutiger Weise. 4B31 erzählt eine Anekdote von Zengzi 曾子, als dieser in Wucheng 武城 eine Schule unterhielt. Als Plünderer auftauchten, verließ er den Ort als erster, als sie wieder verschwunden waren, kehrte er zurück. Seine Schüler wunderten sich über so wenig Mut und fragten nach einer Erklärung, vor allem da der Konfuziusschüler Zisi 子思 sich in einer ähnlichen Situation entgegengesetzt verhalten hatte. Die Erläuterung mutet etwas merkwürdig an:

*Mengzi* 4B31:5935a-b: „曾子居，有越寇。或曰：寇至，盍去諸？曰：無寓人於我室，毀傷其薪木。寇退，則曰：脩我牆屋，我將反。寇退，曾子反。左右曰：待先生如此其忠且敬也。寇至，則先去以爲民望；寇退，則反，殆於不可。沈猶行曰：是非汝所知也。 [...] 曾子師也，父兄也，子思臣也，微也，曾子子思，易地則皆然。“

„Als Zengzi in Wucheng lebte, kamen Banditen von Yue. Jemand sagte: ,Banditen kommen, [soll] man von hier fortgehen?' [Zengzi] sagte: ,Beherberge keine Leute in meinem Haus, [damit] sie nicht die Pflanzen und Bäume beschädigen.' Als die Banditen sich zurückgezogen hatten, sagte er: ,Repariert die Wände des Hauses, ich will zurückkehren.' Die Banditen hatten sich zurückgezogen und Zengzi kehrte zurück. Seine Schüler sagten: ,Der Herr wurde mit soviel Respekt und Ehrerbietigkeit behandelt, [doch] als die Banditen kamen, da zog er sich als erster zurück und die Leute beobachteten es; als die Banditen sich zurückzogen, kehrte er zurück, [es scheint] uns fast ungebührlich.' Shenyou Xing sagte: ,Ihr wißt nicht, was richtig und falsch ist. [...] ' [Menzius sagte: ,...] Zengzi war Lehrer, [in der Position] eines

<sup>59</sup> *Lunyu*, 5.19:5372b: „令尹子文三仕爲令尹，無喜色；三已之，無慍色。舊令尹之政，必以告新令尹。何如？子曰：忠矣。“ „Der Minister Zi Wen diente dreimal als Minister, und hatte keine freudige Miene; dreimal wurde er abgesetzt, und hatte keine mißgestimmte Miene. Wie er als alter Minister regiert hatte, das berichtete er gewißlich dem [jeweils] neuen Minister. Was ist über ihn [zu sagen]?" Der Meister sprach: „Er war loyal.““ und 14.7:5452a: „子曰：愛之，能勿勞乎？忠焉，能勿誨乎？“ „Der Meister sprach: „Wenn man einen liebt, wäre es möglich, sich nicht zu bemühen? Wenn einer loyal ist, wäre es möglich, nicht zu ermahnen?"“ Wilhelm, 2000, S. 141 übersetzt: „Wenn einer gewissenhaft ist, wie wäre es dann möglich, (seinen Fürsten) nicht zu belehren.“ und geht davon aus, daß an dieser Stelle der Fürst gemeint ist. *Lunyu* 12.23:5438b fordert die Ermahnung unter Freunden: „子貢問友。子曰：忠告而善道之，不可則止，毋自辱焉。“ „Zi Gong fragte nach der Freundschaft. Der Meister sprach: „Aufrichtig ermahnen und zum Guten führen, und, wenn es nicht geht, innehalten. Man soll sich nicht selbst beschämen.““ Hier paßt die Übersetzung „aufrichtig“ besser als „loyal“. Ebenso in *Lunyu* 16.10:5477b, wo der Edle in seinen Worten *zhong* beachten soll („君子有九思：[...] 言思忠 [...]“).

<sup>60</sup> Zu *zhong* im *Lunyu* siehe Ning & Jiang, 1994, S. 80; Niu, 1996, S. 29-30; Wang, 1999, S. 51-2 + 57-8, 61, 65.

Vaters oder älteren Bruders. Zisi war Untertan, ein niedrigerer [Status]. Wenn Zengzi und Zisi ihren Platz vertauscht hätten, dann hätten sie jeweils gleich gehandelt.“<sup>61</sup>

Zengzi nimmt als Lehrer den Rang eines Vaters oder älteren Bruders ein und steht damit über dem gewöhnlichen Untertan. Ein Vater wird normalerweise mit Kindespietät behandelt. Zengzi ist aber kein leiblicher Vater, sondern Lehrer seiner Schüler, deshalb kann er sicherlich Ehrerbietigkeit, möglicherweise Kindespietät erwarten, aber *zhong*? Treue und Loyalität schließen ein gewisses Maß an Respekt und Verehrung mit ein, der Gebrauch von *zhong* an dieser Stelle des *Mengzi* stellt eine Ausnahme unter den untersuchten Texten dar. Die beiden anderen Passagen nennen Yao und Shun<sup>62</sup> bzw. den *junzi* als Träger der Eigenschaft *zhong*, und in beiden Fällen bleibt die Bedeutung ebenfalls unklar:

*Mengzi* 3A4:5878a-b: „分人以財謂之惠, 教人以善謂之忠, 爲天下得人者謂之仁。“

„Seinen Reichtum mit den Leuten teilen, nennt man Freundlichkeit; die Menschen Gutes lehren, nennt man Gewissenhaftigkeit; für das Reich Leute finden, nennt man Menschlichkeit.“<sup>63</sup>

*Mengzi* 4B28:5933b: „孟子曰: 君子所以異於人者, 以其存心也. 君子以仁存心, 以禮存心. 仁者愛人, 有禮者敬人. 愛人者, 人恆愛之; 敬人者, 人恆敬之. 有人於此, 其待我以橫逆, [...] 君子必自反也, 我必不忠. 自反而忠矣, 其橫逆由是也, 君子曰: 此亦妄人也已矣.“

„Mengzi sprach: ,Das, worin sich der Edle von anderen unterscheidet, ist, wie er sein Herz bewahrt: Der Edle bewahrt sein Herz durch Menschlichkeit und Riten. Der Menschliche liebt den Menschen, derjenige, der die Riten bewahrt, respektiert den Menschen. Wer den Menschen liebt, wird von den Menschen dauerhaft geliebt; wer den Menschen respektiert, wird von den Menschen dauerhaft respektiert. ,Hier ist ein Mensch, der mich schlecht und unbillig behandelt' [...] da] wendet sich der Edle zu sich selbst [und sagt]: ,Ich muß ohne Gewissenhaftigkeit [gehandelt haben].‘ Wenn er sich zu sich selbst wendet [und feststellt], daß er mit Gewissenhaftigkeit gehandelt hat und [dieser Mensch ihn dennoch] schlecht und unbillig behandelt hat, [da] sagt der Edle: ,Der muß [selbst] ein verworfener Mensch sein!“<sup>64</sup>

<sup>61</sup> Legge, Vol. II, S. 340 übersetzt: „Tsäng was a teacher; - in the place of a father or elder brother. Tsze-sze was a minister: - in a meaner place.“ und bemerkt lapidar dazu: „The reader can judge how far the defence of Tsäng's conduct is satisfactory.“ Lau, 1979, S. 175, übersetzt: „Tzu-ssu was a subject in an insignificant position.“

<sup>62</sup> Es ist nicht eindeutig, ob Yao und Shun hier wirklich gemeint sind; die zitierte Passage bildet einen moralischen Einschub im Text, der sich nicht unbedingt direkt auf die beiden beziehen muß, sondern auch als allgemeingültige Weisheit stehen kann: „堯以不得舜爲己憂, 舜以不得禹皋陶爲己憂. 夫以百畝之不易爲己憂者, 農夫也. 分人以財謂之惠, 教人以善謂之忠, 爲天下得人者謂之仁. 是故以天下與人易, 爲天下得人難.“ „Yao machte sich Sorgen darüber, daß er Shun nicht bekommen konnte; Shun machte sich Sorgen darüber, daß er Yu und Gao Yao nicht bekommen konnte. Derjenige aber, der sich darüber Sorgen macht, daß seine 100 *Mu* nicht bestellt werden, der ist ein Landmann. Seinen Reichtum mit den Leuten teilen, nennt man Freundlichkeit; die Menschen Gutes lehren, nennt man Gewissenhaftigkeit; für das Reich Leute finden, nennt man Menschlichkeit. Es ist deshalb leicht, das Reich [irgendeinem] Mann zu geben, [aber] schwer, für das Reich Leute zu finden.“

<sup>63</sup> Lee, 1990, S. 116 übersetzt: „Freigiebigkeit bedeutet, den eigenen Reichtum mit anderen zu teilen; Treue (*zhong*) bedeutet, richtiges Verhalten zu lehren; Wohlwollen bedeutet, den richtigen Mann für das Reich zu finden.“ Legge, Vol. II, S. 253 verwendet „the exercise of fidelity“; Lau, 1979, S. 107 nimmt „conscientiousness“.

<sup>64</sup> Legge, Vol. II, S. 334 übersetzt „to do his utmost“. Lau, 1979, S. 171 verwendet „to do my best“. Es ist aus dem Kontext heraus nicht ersichtlich, ob sich *zhong* eventuell auf den *junzi* im Dienst am Fürsten bezieht, also der Fürst derjenige ist, der den *junzi* unbillig behandelt, und *zhong* hier doch im Sinne von „loyal“ übersetzt werden könnte.

Wahrscheinlich muß man den Begriff in beiden Fällen als *zhong* im Sinne von *zhongxin* verstehen. Dann würde *zhong* für das Verhältnis des Herrschers oder des *junzi* zum Untertanen stehen, also für die Beziehung, die der *junzi* in seiner offiziellen Staatsfunktion innenpolitisch zum Volk hat.

Menzius' Verwendungsweise des Begriffes *zhong* bereitet Probleme bei der genauen Bedeutungsfestlegung, da er außer als „die Menschen Gutes lehren“ nicht weiter definiert wird. Es gibt nur diese drei Stellen im *Mengzi*, und an allen ist eine Übersetzung mit „loyal“ nur schwer vorstellbar.<sup>65</sup>

Im *Xunzi* wird *zhong* zum größten Teil für eine Beschreibung des Untertanen, *chen*, gebraucht. Zehn Stellen beziehen sich direkt auf den Untertan oder die Unteren, *xia* 下,<sup>66</sup> aber auch die anderen Stellen beschreiben Untergebenenverhältnisse, bei denen dem Fürsten gegenüber Loyalität ausgedrückt wird.

Wie wird der loyale Untertan bei *Xunzi* im Idealfall definiert? Abschnitt 5.17 zeigt, daß die Loyalität sich beispielsweise in guten Plänen und Hilfestellungen für die Oberen ausdrückt:

*Xunzi* 5.17:87: „故仁言大矣. 起於上, 所以導於下, 政令是也; 起於下, 所以忠於上, 謂救是也.“  
 „Folglich sind Worte, die Menschlichkeit [fordern] groß. Kommen sie von den Oberen, dann führen sie die Unteren: dies sind [beispielsweise] Regierungsanordnungen und Anweisungen. Kommen sie von den Unteren, dann drücken sie die Loyalität gegenüber den Oberen aus: dies sind [beispielsweise gute] Pläne und Hilfestellungen.“

Der loyale Untertan wagt es erst dann ein Amt zu akzeptieren, wenn er vorher bei sich überprüft hat, ob er den Anforderungen auch gewachsen ist. Voraussetzung dafür ist zunächst ein vernünftiger Herrscher, der seine Regierung so geordnet hat, daß sich diese Frage praktisch gar nicht stellt und kein Streit über die Ämterverteilung entsteht, denn jedes Amt wird im Idealfall von dem passendsten Kandidaten besetzt werden:

*Xunzi* 8.16:129: „故明主譎德而序位, 所以爲不亂也; 忠臣誠能然後敢受職, 所以爲不窮也. 分不亂於上, 能不窮於下, 治辨之極也.“  
 „Folglich untersucht der klare Herrscher die moralische Autorität und ordnet die Rangfolge, damit keine Unordnung entsteht; der loyale Untertan wagt erst dann ein Amt zu akzeptieren, wenn er seine Fähigkeiten bewiesen hat, damit er sich nicht erschöpft. Es ist das Höchste an Urteilskraft der Regierung, [solchermaßen] zu unterteilen, daß keine Unordnung von oben [entsteht], und die Fähigkeiten [abzuschätzen], daß keine Erschöpfung von unten [entsteht].“<sup>67</sup>

---

<sup>65</sup> Wahrscheinlich werden deshalb die *Mengzi*-Stellen, die *zhong* enthalten, von Wang Zijin nicht behandelt; auf den Seiten 61-5 geht er aber auf Herrscher-Untertan-Beziehungen im Text ein. Siehe dazu *Han Feizi* 25:201 in Kap. 2.1. – dort wurde *zhong* alleine als Eigenschaft des Herrschers gebraucht.

<sup>66</sup> *Xunzi* 5.17:87; 8.16:129; 11.11:217; 13.1:247; 19.10:360; 19.11:361-2; 19.22:376; 21.3:388; 25.4:458; 26.7:482.

<sup>67</sup> Köster, 1967, S. 78 übersetzt: „[...] Ein loyaler Beamter wird erst dann wagen, ein Amt anzunehmen, wenn er wirklich die Fähigkeiten dazu hat; nur so entgeht er vielen Bedrängnissen [...].“

Die verdienstvollen Untertanen werden als loyal gegenüber ihrem Fürsten, in Liebe den hundert Familien verbunden und unermüdlich in ihren Bemühungen geschildert.<sup>68</sup> Wird dem Untertanen eine Aufgabe übertragen, dann kann er sie auf drei Weisen ausführen: befolgt er die Anweisungen zum Nutzen des Herrschers, dann ist das Folgsamkeit; weicht er davon ab, nützt damit aber dem Herrscher, dann ist das Loyalität; befolgt er sie nicht und schadet dem Herrscher, dann ist das rebellisch.<sup>69</sup>

In Abschnitt 13.7 teilt *Xunzi* die Loyalität in Grade ein:

*Xunzi* 13.7:254: „有大忠者, 有次忠者, 有下忠者, 有國賊者. 以德復君而化之, 大忠也; 以德調君而補之, 次忠也; 以是諫非而怒之, 下忠也. 不卹君之榮辱, 不卹國之臧否, 偷合苟容, 以之持祿養交而已耳, 國賊也.“

„Es gibt die äußerst Loyalen, die mittelmäßig Loyalen, die wenig Loyalen und die Staatsfeinde. Mit moralischer Autorität den Fürsten wiederherstellen und ihn wandeln, das ist äußerst loyal. Mit moralischer Autorität den Fürsten harmonisieren und ihn bessern, das ist mittelmäßig loyal. Mit der Wahrheit gegen das Falsche ermahnen und ihn ärgern, das ist am wenigsten loyal. Wer uninteressiert ist an Ehre oder Schmach des Fürsten, wer uninteressiert ist an Wohl oder Leid des Staates, wer heimlich sich zusammentut und leichtherzig nachgibt, und dadurch sein Gehalt einsteckt und seine Kontakte pflegt, der ist ein Staatsfeind.“

Die Ermahnung steht in dieser hierarchischen Auflistung der Loyalität an letzter Stelle.<sup>70</sup> Als wichtigste Eigenschaft gilt im *Xunzi* die moralische Gesinnung des Untertans. Oben wurde bereits besprochen, daß im *Xunzi* an vielen Stellen erwähnt wird, der ideale Herrscher müsse über diverse Tugenden verfügen, um den Staat zum Erfolg zu führen, weil er nur so in der Lage sei, fähige Untertanen auszuwählen, die die Regierungsgeschäfte mit ihm ausüben können. Hier, wie an weiteren Stellen im Text, wird deutlich, daß das angestrebte Idealbild eines Herrschers zur Zeit des *Xunzi* kaum anzutreffen gewesen war. Folglich wird der

---

<sup>68</sup> *Xunzi* 13.1:247: „上忠乎君, 下愛百姓而不倦.“ „[Der verdiente Untertan] ist nach oben hin seinem Fürsten gegenüber loyal, nach unten liebt er die hundert Familien und wird dessen nicht müde.“

<sup>69</sup> *Xunzi* 13.2:249: „從命而利君謂之順, 從命而不利君謂之諂, 逆命而利君謂之忠, 逆命而不利君謂之篡.“ „Dem Befehl gehorchen und dem Fürsten nützen, wird folgsam genannt. Dem Befehl gehorchen, und dem Fürsten nicht nützen, wird schmeichlerisch genannt. Dem Befehl nicht zu gehorchen, und dem Fürsten nützen, wird loyal genannt. Dem Befehl nicht zu gehorchen, und dem Fürsten nicht nützen, wird aufrührerisch genannt.“ Lee, 1990, S. 117-8 merkt an: „Für Xun Zi ist es sogar Pflicht eines jeden ‚loyalen‘ Beamten, nicht die Befehle des Monarchen, sondern das Schicksal des Landes allem anderen voranzustellen. [...] Wer jedoch die Interessen seines Vaterlandes hintanstellt, nur seinen eigenen Reichtum im Sinn hat und die Befehle seines Monarchen blind befolgt, der ist ein ‚Verräter‘. Xun Zi unterteilt den Begriff ‚Loyalität‘ in drei Kategorien [...]. Nach Meinung Xun Zis ist ein loyaler Beamter in der Lage, den Herrscher sowohl bei seiner Regierungstätigkeit als auch in seiner moralischen Haltung leitend zu beeinflussen. ‚Loyalität‘ bezeichnet also keineswegs blinden Gehorsam gegenüber dem Herrscher. Xun Zis Ansichten über die Loyalität sind nichts weiter als eine Weiterentwicklung der Ansichten seiner Zeitgenossen: Die Macht (shi) schlägt das Prinzip (dao); die Position (wei) schlägt die Tugend (de).“

<sup>70</sup> Siehe dagegen *Xunzi* 14.1:259: „忠言, 忠說, 忠事, 忠謀, 忠譽, 忠惄莫不明通, 方起以尙盡矣.“ „Die loyalen Worte, loyalen Überzeugungen, loyalen Dienste, loyalen Pläne, das loyale Lob und die loyalen Beschwerden [des Edlen] werden alles klar durchdringen, und, wo immer sie aufkommen, volle Wertschätzung [erfahren].“ Dieser Abschnitt belegt, daß im *Xunzi* die Ermahnungen und Worte des Untertanen trotzdem hoch geschätzt werden.

Untertan aufgefordert mit gutem, tugendvollem Beispiel voranzugehen und wiederum durch seine moralische Ausstrahlung den Herrscher zu wandeln. Da aber die wenigsten Untertanen diese Befähigung mitbrachten, war sicherlich die mittelmäßige Loyalität das realistischste Ziel, wobei der Untertan zumindest versuchte, den Herrscher zu harmonisieren und zu bessern. Viele beispielhafte Erzählungen aus den Texten dieser und späterer Zeiten lassen hingegen vermuten, daß die dritte Stufe die in der Realität am häufigsten zutreffende war: der Herrscher fühlte sich durch die unliebsame Ermahnung höchstens verärgert. Ein Zustand, der im *Xunzi* mehrfach erwähnt wird: Die loyalen Untertanen sind nicht gefragt, an ihrer Stelle stehen Verleumder, Intriganten und Schönredner. Sie werden unterdrückt und kommen gar nicht erst in Kontakt mit dem Fürsten. Schaffen sie es dennoch Ermahnungen anzubringen, dann wird ihnen Leid zugefügt und sie schweben in konstanter Gefahr.<sup>71</sup>

Viele Stellen im *Zhuangzi*, an denen *zhong* gebraucht wird, beziehen sich auf den Dienst am Fürsten.<sup>72</sup> Obwohl sich an der grundlegenden Bedeutung der Tugend nichts ändert, wird sie doch an einigen Stellen nicht positiv bewertet, sondern vielmehr als überflüssig abgetan. Trotzdem erhalten wir aus dem *Zhuangzi* verschiedene Aussagen über die Loyalität, die es erleichtern, die Bedeutung des Begriffes genauer einzuschätzen. Zunächst einige konfuzianisch gestimmte Aussagen zur Loyalität:

*Zhuangzi* 12.10:430: „必服恭儉，拔出公忠之屬而无阿私，民孰敢不輯！“

„[Jianglü Mian sprach zu Ji Che:] Ich sagte zum Fürsten von Lu: Ihr müßt Euch Respekt und Mäßigung zu eigen machen, [alle] Arten von Gerechtigkeit und Loyalität fördern und nicht eigennützig sein; wer aus dem Volk würde dann wagen nicht [mit Euch] übereinzustimmen?“<sup>73</sup>

Der Abschnitt 31.1 gibt noch einen weiteren konkreten Hinweis auf das Wesen der Loyalität:

*Zhuangzi* 31.1:1032: „其用於人理也，事親則慈孝，事君則忠貞，飲酒則歡樂，處喪則悲哀。忠貞以功為主，飲酒以樂為主，處喪以哀為主，事親以適為主。“

<sup>71</sup> *Xunzi* 25.4:458; 25.36:465; 25.42:467; 26.7:482; 27.109:518; 28.8:526. Zu *zhong* im *Xunzi* siehe Wang, 1999, S.84-91. Wang erwähnt auf S. 90-1, daß die Bedeutung von *zhong* im *Xunzi* vielfach kritisiert worden sei, da sie sich auf „利君“, „den Nutzen für den Fürsten“ beschränke und „无私“, die „Uneigennützigkeit“, nicht mehr berücksichtige, die im *Zuo zhuan* und *Lunyu* eine große Rolle gespielt habe. *Xunzi*-Stellen wie 5.17:87, an der der Untertan sich durch die Vorlage guter Pläne auszeichnet, und 13.1:247, an der die Liebe zu den hundert Familien ein Kriterium des verdienten Untertanen ist, widerlegen diese einseitige Einschätzung.

<sup>72</sup> Auf den Dienst am Fürsten („*shi jun* 事君“) beziehen sich *Zhuangzi* 4.2:155; 12.10:430; 26.1:920; 31.1:1025; 31.1:1032; auf den Untertanen, *chen 臣*: 12.14:447; 31.1:1027; auf den Edelmann, *shi 士*: 30.1:1022; Beispiele für loyale Untertanen aus dem Altertum finden sich in 29.1:998; 29.1:999; 29.2:1007.

<sup>73</sup> Siehe dazu *Zhuangzi* 12.14:447: „孝子不諛其親，忠臣不諂其君，臣子之盛也。“ „Der pietätvolle Sohn, der seinen Eltern nicht schont, und der loyale Untertan, der seinem Fürsten nicht schmeichelt, sind die Blüte der Untertanen und Söhne.“ In *Zhuangzi* 30.1:1022 vergleicht Zhuangzi selbst die Edelleute mit dem Schwert eines Lehnsherrn, das „als Spitze wissende und tapfere Edelleute, als Schneide reine und unbestechliche Edelleute, als Rücken würdige und gute Edelleute, als Heft loyale und weise Edelleute und als Knauf draufgängerische und heldenhafte Edelleute“ habe. („以知勇士為鋒，以清廉士為鍔，以賢良士為脊，以忠聖士為鐸，以豪傑士為鋸“).

„Was die Anwendung [der Wahrhaftigkeit, *zhen* 真] auf die menschliche Ordnung angeht, [sprach der Gast zu Konfuzius,] so ruft sie im Dienst an den Eltern Milde und Pietät, im Dienst am Fürsten Loyalität und Beständigkeit hervor, beim Weintrinken ruft sie Fröhlichkeit und Freude, bei Trauerfällen Traurigkeit und Kummer hervor. Bei Loyalität und Beständigkeit steht Verdienst an erster Stelle, beim Weintrinken die Freude, bei Trauerfällen der Kummer und im Dienst an den Eltern die Anpassung.“

Wer aufrichtig ist, der verhält sich im Dienst am Fürsten loyal und erwirbt durch Loyalität und Beständigkeit Verdienste.

Diese zwei Textstellen enthalten konfuzianisches Gedankengut, das im *Zhuangzi* relativ häufig ausgeführt, meist dann aber von Vertretern der daoistischen Schule ins Gegenteil verkehrt wird. Beispielsweise wird der Rat des Jianglü Mian an den Fürsten von Lu 魯 in Abschnitt 12.10 von seinem Gesprächspartner Ji Che 季徹 in dessen Antwort vehement abgelehnt und als gefährlich für den Herrscher eingestuft. Im darauffolgenden Beispiel wird zwar an konfuzianische Tugenden wie *xiao* 孝, *zhong* 忠 und dergleichen appelliert, aber sie sollen nur ausgeübt werden, wenn sie nicht den menschengemachten Riten entspringen, sondern der wahren Natur des Menschen, die vom Himmel gegeben ist.<sup>74</sup>

Abschnitt 18.1 hält ebenfalls eine eher daoistische Weisheit für den loyalen Untertan bereit, die die Vorstellung eines Konfuzianers ins genaue Gegenteil verkehrt:

*Zhuangzi* 18.1:610: „故曰: 忠諫不聽, 蹲循勿爭。“

„Deshalb heißt es: Wenn loyale Ermahnungen nicht gehört werden, dann halte dich zurück und streite nicht.“<sup>75</sup>

Um die Nutzlosigkeit von Loyalität zu beweisen, werden die Epigonen der Herrschertreue als Beispiele herangezogen. In Abschnitt 29.1 wird von Jie Zitui 介子推, Bi Gan 比干 und Wu Zixu 伍子胥 berichtet, die alle für ihre Loyalität letztlich büßen mußten, so daß die Welt schließlich über sie lachte.<sup>76</sup> Ganz ähnlich werden in der folgenden Passage anhand einer Aufzählung die Nachteile der konfuzianischen Tugenden an den Beispielen dieser und anderer würdiger Vertreter deutlich gemacht:

*Zhuangzi* 29.2:1007: „比干剖心, 子胥抉眼, 忠之禍也, 直躬證父, 尾生溺死, 信之患也; 鮑子立乾, 申子自埋, 廉之害也; 孔子不見母, 匡子不見父, 義之失也. 此上世之所傳, 下世之所語, 以爲士者正其言, 必其行, 故服其殃, 離其患也.“

„Bi Gan schnitt man das Herz heraus, [Wu] Zixu wurden die Augen ausgestochen, das ist das Unglück der Loyalität. Zhi Gong bezeugte [gegen] seinen Vater, Wei Sheng ertrank, das ist das Übel der

<sup>74</sup> Zur Wahrhaftigkeit, *zhen* 真, siehe *Zhuangzi* 31.1.1032.

<sup>75</sup> Mair, 1998, S. 251 übersetzt: „Will niemand auf Deine loyalen Ratschläge hören, dann solltest du dich zurückziehen und nicht insistieren.“ Wilhelm, 2002, S. 194: „Bleibt treue Warnung ungehört, so sitze still und laß den Dingen ihren Lauf, ohne zu streiten.“ Diese Stelle erinnert ein wenig an die Erklärung in *Xunzi* 13.7:254, der diejenigen am wenigsten loyal nannte, die den Fürsten zwar mit der Wahrheit gegen das Falsche ermahnten, ihn aber dadurch ärgerten.

<sup>76</sup> *Zhuangzi* 29.1:998 und 29.1:999.

Vertrauenswürdigkeit. Bao Zi trocknete stehend aus, Shen Zi vergrub sich selbst, solchen Schaden zieht man sich durch Unbestechlichkeit zu. Kong Zi sah seine Mutter nicht mehr, Kuang Zi sah seinen Vater nicht mehr, solcher Verlust entsteht durch Rechtschaffenheit. Dies ist alles aus früheren Zeiten überliefert worden und darüber wird in späterer Zeit noch gesprochen werden. Es macht [deutlich], daß Edelleute, die ihre Worte geraderichten und ihr Handeln zwingen, sich deshalb der Vergeltung preisgeben und von Unglück heimgesucht werden.“

Ebenso ambivalent wie der Text selbst, sind dementsprechend auch die Aussagen, die er über Loyalität trifft: Man solle dem Fürsten verläßlich dienen, gleich unter welchen Umständen, ihm nicht schmeicheln, nur ermahnen, wenn dann darauf gehört wird, aber vor allen Dingen sich auf keinen Fall wie die Epigonen der Loyalität im Altertum für seine Ideale aufopfern.<sup>77</sup> Diese Darstellung von *zhong* unterscheidet sich aber nur insoweit von der konfuzianischen als die Bewertung unterschiedlich ausfällt: *zhong* bedeutet auch hier dem Fürsten zu dienen, ihn mahnen, sich aufzuopfern; nur werden diese Eigenschaften bei *Zhuangzi* als aufgezwungen betrachtet.<sup>78</sup>

Das Buch *Han Feizi* gebraucht den Begriff *zhong* so häufig, daß ich nur wenige Abschnitte davon besprechen möchte.<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> *Zhuangzi*, 4.2:155: „夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也。“ „[...] wer nun seinem Fürsten dient, dabei verläßlich ist, gleich unter welchen Umständen, der hat die Blüte der Loyalität [erreicht].“; 12.14:447: „忠臣不諂其君“ „[...] der loyale Untertan, der seinem Fürsten nicht schmeichelt, [...].“; 18.1:610; 29.1.998; 29.1.999; 29.2:1007. Völlig unklar ist hingegen *Zhuangzi* 16.1:548: „義明而物親，忠也。“ Wilhelm, 2002, S. 174 übersetzt: „Ist die Pflicht klar, und man liebt die Welt: das ist Treue.“ Mair, 1998, S. 231: „Wo Rechtschaffenheit sich manifestiert und die Dinge Liebe fühlen, da herrscht Loyalität.“ Der Kommentar weist darauf hin, daß hier möglicherweise einmal 中 anstelle von 忠 gestanden habe (*Zhuangzi* 16.1:550).

<sup>78</sup> Zu *zhong* im *Zhuangzi* siehe Wang, 1999, S. 67-9.

<sup>79</sup> In 29 verschiedenen Kapiteln wird an insgesamt 83 Stellen der Begriff *zhong* gebraucht. Die *zhong*-Stellen, die ich in der Diskussion nicht besprechen werde, beziehen sich alle auf den Untertan *chen 臣*, und an diesen Stellen folgt *chen* entweder direkt auf *zhong*, oder *chen* steht in unmittelbarer Nähe, so daß der Bezug völlig eindeutig ist. Diese Stellen können problemlos mit „der loyale Untertan“ übersetzt werden und sind nicht in Appendix 1 aufgeführt. Die restlichen hier besprochenen Stellen beziehen sich ebenfalls alle auf den Untertan, bieten aber zusätzliche Informationen im Hinblick auf die Bedeutung des Begriffes. Abschnitt *Han Feizi* 25:201, der sich auf den Herrscher bezog, habe ich bereits in Kap. 2.1. besprochen. Eine weitere Ausnahme ist *Han Feizi* 2:17: „聞於諸侯也，趙氏破膽，荆人狐疑，必有忠計。“ „[Sobald] die Neuigkeiten die Lehnsherrn [erreicht haben], wird dem Clan der Zhao die Galle platzen [= sie werden große Angst haben], die Jing werden alleine [gelassen] zweifeln und gewiß loyale Pläne [für Qin hegen].“ Hier werden die möglichen Pläne Jings gegenüber Qin mit dem Attribut *zhong* belegt. Zu diesem Bezug auf Loyalitätsverhältnisse zwischen Staaten siehe auch den unklaren Abschnitt *Han Feizi* 49.452: „故群臣之言外事者，非有分於從衡之黨，則有仇讐之忠，而借力於國也。“ „Folglich ist es so, daß die Worte all der Untertanen über außen[politische] Angelegenheiten entweder Partei für die Parteien der horizontalen oder vertikalen [Allianzen] nehmen oder sie beweisen eine feindliche Loyalität, aber [in jedem Fall wollen] sie die Kraft des Staates ausnutzen.“ Liao, 1939, S. 291 übersetzt mit „It is so particularly because the ministers who speak on foreign affairs either side with the advocates of the Perpendicular Union or the Horizontal Alliance, or have personal hatred for foreign states and want to utilize the forces of the native state.“ Weder Kommentar noch Kontext leisten näheren Aufschluß zur genauen Bedeutung von *zhong* in diesem Zusammenhang.

Abschnitt 10 gibt ein Beispiel für die Bedeutung des Begriffes in *Han Feizi* und ist aufgrund der beispielhaften Anekdote wert, genauer betrachtet zu werden. In diesem Abschnitt werden zehn Fehler, *shi guo* 十過, aufgelistet, die um jeden Preis vermieden werden sollten.<sup>80</sup> Der erste Fehler behandelt die Loyalität und eine Erklärung dazu folgt im nächsten Absatz:

*Han Feizi* 10:59: „一曰行小忠, 則大忠之賊也.“

„Der erste [Fehler] ist, wenn man nach kleiner Loyalität handelt, dann ist das Diebstahl an der großen Loyalität.“

*Han Feizi* 10:59-60: „奚謂小忠? 昔者楚共王與晉厲公戰於鄢陵, 楚師敗, 而共王傷其目. 酬戰之時, 司馬子反渴而求飲, 豐穀陽操觴酒而進之. 子反曰: 嘻, 退! 酒也. 穀陽曰: 非酒也. 子反受而飲之. 子反之爲人也, 嗜酒而甘之, 弗能絕於口, 而醉. 戰既罷, 共王欲復戰, 令人召司馬子反, 司馬子反辭以心疾. 共王駕而自往, 入其幄中, 聞酒臭而還, 曰: 今日之戰, 不穀親傷. 所恃者, 司馬也. 而司馬又醉如此, 是亡楚國之社稷而不恤吾眾也, 不穀無復戰矣. 於是還師而去, 斬司馬子反以爲大戮. 故豎穀陽之進酒, 不以讎子反也, 其心忠愛之, 而適足以殺之. 故曰: 行小忠, 則大忠之賊也.“

„Was ist mit ‚kleiner Loyalität‘ gemeint? Einst kämpften König Gong von Chu und Fürst Li von Jin bei Yanling. Die Truppen von Chu wurden geschlagen und König Gong wurde am Auge verletzt. Während der blutigen Schlacht bekam Marschall Zi Fan Durst und verlangte zu trinken. Sein Diener Shu Yanggu griff nach einem Becher Wein und reichte ihn ihm. Zi Fan sagte: „He, geh weg! Das ist Wein.“ [Shu] Yanggu sagte: „Nein, das ist kein Wein.“, und Zi Fan nahm und trank ihn. Zi Fan liebte es, Wein zu trinken und fand diesen so schmackhaft, daß er ihn nicht vom Munde absetzen konnte und betrunken wurde. Als die Schlacht vorbei war, wollte König Gong eine weitere Schlacht schlagen und befahl einem Mann Marschall Zi Fan herbei zu holen. Marschall Zi Fan entschuldigte sich wegen Herzproblemen. König Gong nahm seinen Wagen und ging selbst hin. Als er das Zelt betrat, roch er den Wein und kehrte um. Er sagte: „In der heutigen Schlacht wurde ich, der König, verwundet. Worauf ich mich verließ, das war der Marschall. Aber der Marschall ist darüberhinaus so betrunken, daß er die Staatsaltäre von Chu vergessen und kein Mitgefühl mit unseren Leuten hat. Ich, der König, werde keine weitere Schlacht haben.“ Daraufhin wandte er die Truppen nach Hause und zog sich zurück. Er ließ Marschall Zi Fan entthaupten, weil er es als große Beleidigung auffaßte. Folglich war Shu Yanggu sein Angebot des Weins nicht etwa Rache an Zi Fan; [sondern] sein Herz liebte ihn mit Loyalität, gerade genug, um ihn zu töten. Folglich heißt es: Wenn man nach kleiner Loyalität handelt, dann ist das Diebstahl an der großen Loyalität.“

Die Differenzierung, die *Han Feizi* hier trifft, ist bemerkenswert, da eine Abstufung der Loyalität aufgrund der daraus resultierenden Konsequenzen in kleine und große Loyalität bisher noch nicht getroffen wurde. *Xunzi* erwähnte in Abschnitt 13.7 eine Trennung in äußerste, mittelmäßige und geringe Loyalität, die im Dienst am Fürsten sich jeweils nach dessen Charaktereigenschaften richtete.<sup>81</sup> *Han Feizi* will aber nicht nur darauf hinaus, wie man als Staatsdiener bestmöglichst seine Pflicht erfüllt, sondern er bemerkt als Erster etwas, das man vielleicht mit dem Begriff „blinde Loyalität“ umschreiben könnte. Bisher wurde die Loyalität in den untersuchten Texten als ausschließlich positive Eigenschaft betrachtet, die im richtigen Verhältnis von Oben und Unten zu höchster Harmonie führte, abgesehen von den daoistischen Texten, die die Loyalität und alle anderen moralischen Werte *per se* als Illusion

<sup>80</sup> Diese Auflistung scheint für Lehnsfürsten bzw. den Herrscher gedacht zu sein, darauf deuten alle weiteren neun Punkte. Der hier besprochene erste Fehler scheint sich aber mehr auf eine Person in einem untergeordneten Verhältnis zu beziehen, wie aus der dazugehörigen Anekdote hervorgeht.

<sup>81</sup> *Xunzi* 13.7:254.

ablehnten und Beispiele nannten, bei denen loyale Personen aufgrund ihres Pflichtbewußtseins zu Schaden kamen. Hier finden wir ein Beispiel der negativen Konsequenzen, die positiv gemeinte Loyalität für die damit bedachte Person nach sich ziehen kann. Die Lüge des Shu Yanggu<sup>82</sup>, begangen aus Liebe zu seinem Herrn Zi Fan, ist letztlich Schuld an dem Verhängnis, das dadurch über diesen hereinbricht. Aber das ist nicht die ausschließliche Ursache: Schwerwiegender ist, daß Zi Fan seine Loyalitätspflicht gegenüber seinem Herrscher mißachtet, weil er sich in seiner Liebe zum Wein nicht beschränken kann. Auf diese Weise hat die kleine Loyalität des Dieners zu Zi Fan die große Loyalität des Zi Fan zu seinem Fürsten besiegt. Das bedeutet, daß in der Loyalitätsausübung Prioritäten gesetzt werden müssen, und in jedem Falle haben Fürst und Staat die erste Priorität.

Dies ist nicht die einzige Stelle, an der *Han Feizi* Kritik am üblichen Verständnis von Loyalität übt. Ähnlich wie im *Zhuangzi* sind für ihn sind die Taten mancher der loyalen Ikonen der Vergangenheit nur nutzlose Zurschaustellungen eines vordergründigen Aktionismus:

*Han Feizi* 14:106: „故有忠臣者，外無敵國之患，內無亂臣之憂，長安於天下，而名垂後世，所謂忠臣也。若夫豫讓爲智伯臣也，上不能說人主使之明法術度數之理以避禍難之患，下不能領御其眾以安其國。及襄子之殺智伯也，豫讓乃自黔劓，敗其形容，以爲智伯報襄子之仇。是雖有殘刑殺身以爲人主之名，而實無益於智伯若秋毫之末。此吾之所下也，而世主以爲忠而高之。“

„Gibt es folglich loyale Untertanen, dann gibt es von außen nicht das Ungemach feindlicher Staaten und von innen nicht die Sorge über aufständische Untertanen. Es herrscht langanhaltender Frieden auf der Welt und [der Ruhm] der Namen reicht bis zu den nachfolgenden Generationen, das bezeichnet man als loyale Untertanen. Yu Rang beispielweise, als er Untertan des Fürsten Zhi war, konnte nach oben den Herrscher der Menschen weder überzeugen, ein klares Gesetz und eine Methode, noch die Ordnung der Regeln und der Maße anzuwenden, um damit Katastrophen zu vermeiden und Ungemach zu erschweren, nach unten hin konnte er die Massen nicht lenken, um den Staat zu befrieden. Als Xiang Zi den Fürsten Zhi tötete, da brandmarkte sich Yu Rang selbst und schnitt sich die Nase ab; er entstellte seine Gesichtszüge, weil er es für Rache an der Feindschaft des Xiang Zi zum Fürsten Zhi hielt. Obwohl er sich durch die Entstellung der Gesichtszüge und das Opfer seines Lebens für den Herrscher der Menschen einen Namen machte, so brachte er in Wirklichkeit dem Fürsten Zhi nicht einmal soviel Nutzen, wie die Spitze einer Herbstdaune [= der Flaum von Pflanzen, eine Winzigkeit]. Darauf schaue ich herab, aber die Herrscher der Zeitalter halten das für loyal und großartig.“

*Han Feizi* vertritt das Ideal des tugendhaften Herrschers und seines loyalen Untertanen, aber er weiß, daß das nur selten der Realität entspricht. Bei der Untersuchung der Überlieferungen über Ikonen der Loyalität bemerkt er die Sinnlosigkeit ihrer Taten. Loyal wäre es gewesen, den Herrscher von Anfang an auf den rechten Weg zu bringen, um damit Unzufriedenheit im Staate zu verhindern. Sich nach Eintreten der vorhersehbaren Katastrophe aus Verzweiflung oder welchen Motiven auch immer das Gesicht zu entstellen und sich das Leben zu nehmen, ist nach seiner Auffassung sinnlos, da der Untertan seinem Fürsten besser zu dessen Lebzeiten

---

<sup>82</sup> Hier steht im Original Shu Guyang 豎穀陽. Liao hat eine Fußnote, die besagt, daß der Name im *Shiji* Shu Yanggu 豎陽穀 laute, weswegen er sich darauf beziehe. Siehe *Shiji* 39:1680.

mit voller Loyalität gedient hätte. Daß dies aber nur selten möglich ist, wird im Text an vielen Stellen moniert:

*Han Feizi* 14:98-9: „國有擅主之臣, 則群下不得盡其智力以陳其忠, 百官之吏不得奉法以致其功矣。何以明之? 夫安利者就之, 危害者去之, 此人之情也。今爲臣盡力以致功, 竭智以陳忠者, 其身困而家貧, 父子罹其害; 爲姦利以弊人主, 行財貨以事貴重之臣者, 身尊家富, 父子被其澤; 人焉能去安利之道而就危害之處哉?“

„Wenn ein Staat Untertanen hat, die dem Herrscher die Autorität untergraben, dann schaffen es all die Untergebenen nicht, ihre Weisheit und Kraft zu erschöpfen und ihre Loyalität auszubreiten, die Beamten der hundert Ämter schaffen es nicht, das Gesetz hochzuhalten, um damit ihre Verdienste zu erlangen. Wodurch kann man das erklären? Nun, Frieden und Vorteile zu suchen und Gefahr und Verletzung zu meiden, ist ein Bedürfnis der Menschen. Wenn heute diejenigen, die als Untertanen [dienen], ihre Kraft erschöpfen, um Verdienste zu erlangen und ihre Weisheit anstrengen, um ihre Loyalität auszubreiten, und dabei sich selbst in die Enge treiben und ihre Familie in Armut stürzen, leiden Väter und Söhne unter ihren Schwierigkeiten; wenn [hingegen] die Untertanen, die für abscheuliche Vorteile den Herrscher der Menschen korrumptieren, und mit Bestechungen durch Geld und Waren den Adligen und Mächtigen dienen, für die eigene Person Ehren [erwerben] und die Familie bereichern, werden Väter und Söhne Nutznießer ihres Reichtums; warum sollten dann die Menschen den Weg zu Frieden und Vorteilen verlassen und einen Ort der Gefahren und Verletzungen aufsuchen?“<sup>83</sup>

An solchen Stellen wird klar, daß *Han Feizi* die Probleme im Staat genauso sieht, wie sie bereits im *Xunzi* an mehreren Stellen angesprochen wurden. Die Qualität der Staatsregierung steht und fällt mit der Fähigkeit des Herrschers, sich mit den richtigen Leuten zu umgeben. Wenn der Herrscher nicht die nötige moralische Autorität besitzt und die von ihm ausgewählten Untertanen keine guten Charaktereigenschaften haben, dann ist der Staat letztlich zum Untergang verdammt. Denn es gilt:

*Han Feizi* 39.383: „臣之忠詐, 在君所行也. 君明而嚴則群臣忠, 君懦而闇則群臣詐。“

„Ob der Untertan loyal oder falsch ist, liegt im Handeln des Fürsten begründet. Ist der Fürst klar und streng, dann sind all die Untertanen loyal, ist der Fürst schwach und umnachtet, dann sind all die Untertanen falsch.“

*Zhong* bezeichnet bei *Han Feizi* fast ausschließlich ein untergeordnetes Verhältnis und eine Eigenschaft, die in den meisten Passagen dem Herrscher vom Untertanen entgegengebracht wird. Wer Loyalität übt, soll „seine Kraft erschöpfen, Verdienst erlangen und seine Weisheit anstrengen“. Gibt es deshalb genügend loyale Untertanen im Staat, so droht weder von außen Gefahr durch Feinde, noch von innen durch Aufrührer, es kann „langanhaltender Friede“ bewirkt werden und „die Namen können an spätere Generationen weitergereicht“ werden. Der loyale Untertan soll uneigennützig sein, sich nicht in Parteienbildung verstricken und an das öffentliche Wohl denken.<sup>84</sup>

*Liji* gebraucht *zhong* ebenfalls häufig. An den meisten Stellen wird *zhong* von einer in ihrer Stellung untergeordneten Person in Richtung einer übergeordneten Person ausgeübt, aber es

<sup>83</sup> Weitere Mißstände derselben Kategorie werden in *Han Feizi* 6:32, 10:59, 10:73-4 und 16:114 beklagt.

<sup>84</sup> *Han Feizi*, 14:98-9; 14:106; 16:114. Zu *zhong* im *Han Feizi* siehe Wang, 1999, S. 91-102.

werden hier ganz unterschiedliche Loyalitätsverhältnisse genannt.<sup>85</sup> Dabei wird der Begriff *zhong* kaum näher erläutert. Die wenigen konkreten Aussagen lassen sich kurz zusammenfassen:

*Liji* 1.32:2699a-b: „君子不盡人之歡, 不竭人之忠, 以全交也.“

„Der Edle erschöpft nicht die Freude der Menschen, noch ermüdet er ihre Loyalität, und so erhält er ihre Beziehung als Ganzes.“

*Liji* 31.8:3513a: „善則稱君, 過則稱己, 則民作忠. 《君陳》曰: 爾有嘉謀嘉猷, 入告爾君子內, 女乃順之于外, 曰: 此謀此猷, 惟我君之德.“

„[Der Meister sagt:] Wenn man das Gute dem Fürsten zuschreibt und das Falsche sich selbst, dann wird das Volk loyal. Das „*Jun chen*“<sup>86</sup> sagt: „Wenn du gute Pläne und gute Ratschläge hast, dann lege sie deinem Fürsten bei Hofe vor; wenn du diese außerhalb befolgst, dann sage: ,Jene Pläne, jene Ratschläge [entspringen alle] nur der moralischen Autorität unseres Fürsten.““

*Liji* 33.24:3565b: „子曰: 君子不以口譽人, 則民作忠. 故君子問人之寒, 則衣之; 問人之飢, 則食之; 稱人之美, 則爵之.“

„Der Meister sagte: ,Der Edle beschränkt sich nicht darauf, Menschen mit dem Munde zu loben, und so sind die Menschen ihm gegenüber loyal. Wenn deshalb der Edle sich nach der Menschen Frieren erkundigt, dann kleidet er sie; wenn er sich nach der Menschen Hunger erkundigt, dann nährt er sie; wenn er die Qualität eines Menschen benennt, dann erhebt er ihn in einen Rang.“

Diese drei Passagen erläutern wie Loyalität hervorgebracht werden kann, und beschreiben nicht die Pflichten des Untertanen. Die Menschen nicht ausnutzen, gute Pläne dem Fürsten zuschreiben und so dem Volk vermitteln, wie tugendhaft der Fürst ist, die Menschen durch Kleidung, Nahrung und Rangerhebung zufriedenstellen – das alles löst Loyalität beim Volk aus. Nichts erfahren wir allerdings darüber, auf welche Weise der Untertan oder das Volk loyal handeln können.

Dafür beschreibt das *Liji* den Ursprung von *zhong*. Wie im *Xiaojing*<sup>87</sup> entspringt es der Kindespietät *xiao* 孝, denn beide haben die gleiche Wurzel, und wer im Dienste am Fürsten nicht loyal ist, der ist auch nicht pietätvoll.<sup>88</sup>

*Zhong* ist lediglich ein Bestandteil des richtigen moralischen Verhalten innerhalb der menschlichen Beziehungen:

<sup>85</sup> Zwei Stellen beschreiben *zhong* als das Verhältnis vom Menschen zum *junzi* (*Liji* 1.32:2699a-b; 33.24:3565b); drei als das der Menschen des Altertums im Verhältnis zu ihrer jeweiligen Dynastie (33.12:3561a-b; 33.13:3562a; 33.15:3562b); zwei als das des pietätvollen Sohnes gegenüber den Eltern (12.34:3177b; 44:3644b); eine nennt *zhong* als die Beziehung des Volkes zum Fürsten (31.8:3513a) und nur zwei Stellen beschreiben es als Verhältnis zwischen Untertan und Fürst (9.23:3077b; 26.2:3476a).

<sup>86</sup> Dieses Kapitel aus dem *Shujing* ist ein jinzeitliches Alttext-Kapitel. Der im *Liji* zitierte Satz findet sich aber sehr ähnlich auch im *Chunqiu fanlu* und im *Shangshu yiwen*, so daß diese Stelle bereits aus früheren Texten vorliegt.

<sup>87</sup> Zum *Xiaojing* siehe Kap. 4.4.

<sup>88</sup> *Liji* 26.2:3476a: „忠臣以事其君, 孝子以事其親, 其本一也.“ „Der Dienst des loyalen Untertanen an seinem Fürsten und der Dienst des pietätvollen Sohnes an seinen Eltern haben die gleiche Wurzel.“ Siehe auch *Liji* 25.35:3467a; 12.34:3177b; 44:3644b.

*Liji* 9.23:3077b: „父慈, 子孝, 兄良, 弟弟, 夫義, 婦聽, 長惠, 幼順, 君仁, 臣忠, 十者, 謂之人義.“

„Die Milde des Vaters, die Pietät des Sohnes, die Güte des älteren Bruders, die Brüderlichkeit des jüngeren Bruders, die Rechtschaffenheit des Ehegatten, das Zuhören der Ehegattin, die Freundlichkeit der Älteren, die Folgsamkeit der Kinder, die Menschlichkeit des Fürsten, die Loyalität des Untertanen – diese zehn nennt man das menschliche Verhalten.“

So kann für das *Liji* festgestellt werden, daß der Begriff *zhong*, wie dort schon *zhongxin*, im Hinblick auf die damit bedachten Personengruppen im Gebrauch immer mehr erweitert wurde, während gleichzeitig keinerlei Aussagen über seine Bedeutung gemacht wurden.

### 2.3. Zusammenfassung – Der Gebrauch von *zhong* von den Anfängen bis zur frühen Han-Zeit

Wie oben bereits festgestellt, spielt der Begriff *zhong* in den frühen Teilen der fünf kanonischen Klassiker keine Rolle, sondern begegnet uns in den untersuchten Texten zuerst im *Zuo zhuan* und frühen politisch-ethischen Texten wie *Lunyu*, *Mengzi*, *Xunzi* und dergleichen.<sup>89</sup> Diese Texte können Aufschluß über ein vorhanzeitliches Verständnis des Gebrauchs von *zhong* geben. Den Begriff „vorhanzeitlich“ muß man aber mit Vorsicht genießen, solange nicht sicher ist, welche Teile der untersuchten Texte zu welcher Zeit entstanden sind,<sup>90</sup> denn möglicherweise wurde hanzeitliches Gedankengut in die Texte interpoliert, um politische Probleme der Han-Zeit mit „klassischen“ Aussagen belegen zu können – das aber bleibt Spekulation, solange uns nicht eindeutige Belege vorliegen.

<sup>89</sup> Es ist möglich, daß manche der untersuchten Texte Passagen enthalten, die älter als zhanguozeitlich sind, was sich aber leider im Einzelnen bis jetzt kaum nachweisen läßt. Lee, 1990, S. 115, zitiert Liu Jiayao, 1982, *Gong yu si – zhong de lunli neihan*, aus Liu Dai (Hg.), *Zhongguo wenhua xinlun, Tiandao yu rendao*, TaiBei (der Autor verwendet keine Zeichen), S. 171-207, mit der Feststellung, daß „die Verbreitung des Begriffs und die Popularität des Konzepts gegen Ende der westlichen Zhou-Dynastie [begann ...]. Aber erst zu Anfang der Frühling-Herbst-Periode [...] tritt das Konzept häufiger auf und gewinnt an Gewicht.“ Es muß darauf hingewiesen werden, daß für diese Behauptung keine schriftlichen, nachweislich aus dieser Zeit stammenden, Zeugnisse vorliegen.

<sup>90</sup> Man kann spekulieren, daß es sich bei einigen dieser Passagen um spätere Interpolationen handelt, und beispielsweise Teile der moralischen Diskussionen im *Zuo zhuan* erst in der Han-Zeit dorthin gelangt sind. Grundsätzlich sind wohl alle Festlegungen bezüglich einer exakten Datierung einzelner Abschnitte im *Zuo zhuan* und den anderen Texten mit Vorsicht zu genießen und bedürfen genauer Überprüfung. Siehe hierzu Hsu, 1965, der auf S. 185 über das *Zuo zhuan* schreibt: „It is relatively easy, however, to invent passages dealing with moral teachings, for which reason caution must be exercised in using such passages as, for example, the sayings attributed in the *Tso Chuan* to Tsang Hsi-po. There are passages that are usually attributed to such spokesmen of moral teachings as Shih Mo, Shu-hsiang, and Tzu-ch'an. Any moral discussion that appears to have no intimate connection with the development of a particular historical event should be regarded with reasonable skepticism. Also passages beginning 'The chün tzu said' or with words to that effect should be treated with caution. The authenticity of this phrase was doubted as early as the Sung dynasty; it has been considered to date from the Han dynasty. Today no critical scholar holds that the *Tso Chuan* was written to supplement the *Ch'un Ch'iu* and to answer the riddles supposedly contained in that work, such as whether it is meant as praise or censure of the actions of the rulers of Lu.“ Gleichermaßen gilt ebenfalls für die anderen untersuchten Texte.

Zum besseren Überblick der Ergebnisse aus den untersuchten Texten füge ich an dieser Stelle eine zusammenfassende Tabelle ein. Die Auflistungen der Texte in dieser Reihenfolge stellt gleichzeitig eine sehr ungefähre Einordnung in die wahrscheinliche Entstehungszeit dar. Sie soll helfen, eine mögliche Entwicklung der Begriffe *zhongxin* und *zhong* chronologisch festzumachen:

zeitl. Einordnung der Texte	Chunqiu + Zhanguo 770-476, 481-221 v. Chr. (und später)	Zhanguo-Zeit 481-221 v. Chr. (und später)				
Text	Zuozhuan	Lunyu	Mengzi	Xunzi	Laozi	
<i>zhongxin</i>	Herrscher/Staat → Herrscher/Staat  Herrscher → Untertan  Diplomat → Staat  Herrscher beim Opfer <i>junzi</i> , Ältere  <i>zhong</i> : dem Volk nutzen, Genauigkeit bei Prozessen; außen Stärke, innen Milde; außen u. innen harmonisch  <i>xin</i> : zu den Göttern, Staaten, Diplomatie  <i>zhongxin</i> : Gefäße der Riten; benachbarten Staaten gut dienen, um die Staatsaltäre zu schützen	<i>junzi</i> → Menschen  <i>junzi</i> als Diplomat  Konfuzius, Zengzi  <i>zhong</i> : gegenüber den Menschen; Pläne für die Menschen  <i>xin</i> : zu Freunden; Diplomatie,  <i>zhongxin</i> : richtige Worte wählen	<i>junzi</i>  <i>junzi</i> → Herrscher (-söhnen)  die Starken ( <i>zhuangzhe</i> )	     <i>zhongxin</i> : Würde des Himmels	Herrscher, der Obere, frühere Könige  <i>junzi</i> , der Menschliche, der Gelehrte ( <i>ru</i> )  Diplomat  pietätvoller Sohn, hundert Handwerker, hundert Beamte, Minister/Untertan  <i>zhong</i> : Wunsch, damit Liebe der Menschen zu erwerben  <i>xin</i> : Wunsch, damit Vertrauen der Menschen zu erwerben  <i>zhongxin</i> : nach unten gegenüber Menschen u. hundert Familien u. Untergebenen; Opfer; Gesinnung (in diplom. Mission); Rede; was die Menschen mögen; Weg; Grundeigenschaft des Menschlichen; um (das Volk) zu lieben	<i>junzi</i> → Ausübung der Riten  <i>zhongxin</i> : steht über den Riten
<i>zhong</i>	Untertan → Herrscher  <i>zhong</i> : Fürst/Staat nützen; uneigennützig sein; Pläne vorlegen	Untertan → Herrscher  <i>zhong</i> : Ermahnungen (an Freunde; Fürsten); dem Staat loyal sein; Worte	Schüler → Respekt gegenüber Zengzi als Lehrer  <i>zhong</i> : Menschen Gutes lehren; Handeln	Untertan/Untere/ <i>junzi</i> → Herrscher  <i>zhong</i> : Trennung; äußerste, mittlere, geringe Loyalität; gute Hilfen u. Pläne; das Beste für den Herrscher; Fürst ermahnen, wandeln, harmonisieren u. verbessern; nicht eigennützig sein	Untertan → Staat	

zeitl. Einordnung der Texte	Zhanguo-Zeit 481-221 v. Chr. (und später)		Han-Zeit 206 v. Chr.-220 n. Chr.		Jin-Zeit 221-316
Text	Zhuangzi	Han Feizi	Liji	Shijing nur: <i>Kleines Vorwort</i>	Shujing nur: <i>Alttext-Kapitel</i>
<i>zhongxin</i>	Diplomat→Staat  Konfuzius  Shennong→Menschen  <i>zhong</i> : Worte an entfernte Staaten, von Diplomaten übermittelt; ehrlich  <i>xin</i> : Pflege der Beziehung zu nahen Staaten; passend  <i>zhongxin</i> : Menschen gegenüber	<i>junzi</i> → Untere und Volk  Diener ( <i>zuoyou</i> )  Untertan  Mensch  <i>zhong</i> : Liebe zu den Unteren  <i>xin</i> : das Volk nicht enttäuschen  <i>zhongxin</i> : bei der Regierung der Menschen	Herrsscher→Volk Herrsscher→Edelleute ( <i>shi</i> ) Herrsscher→Opfer  <i>junzi</i>  Gelehrter ( <i>ru</i> )  <i>zhong</i> : Makel verdecken die Qualität nicht u. die Qualität verdeckt den Makel nicht  <i>xin</i> : Klarheit und Durchschaubarkeit  <i>zhongxin</i> : bindet Volk an den Herrsscher; Wurzel der Riten; Riten; Opferhandlungen; „Rüstung u. Helm“ des Gelehrten ( <i>ru</i> )	Diplomat	-
<i>zhong</i>	Untertan; Edelleute→Herrsscher  Konfuzius als Untertan  <i>zhong</i> : Rechtschaffenheit ist klar u. die Dinge fühlen Liebe; unter allen Umständen dienen: nicht schmeicheln; nur mahnen, wenn darauf gehört wird; sich nicht bis zum Tode aufopfern	Untertan→Herrsscher  untergeordneter Staat→übergeordneter Staat  Herrsscher→Gesetz Gesetz→Gesinnung  <i>zhong</i> : Trennung: kleine Loyalität – große Loyalität; Kraft erschöpfen, Verdienst erlangen, Weisheit anstrengen; keine Gefahr von außen, kein Aufruhr von innen; langanhaltender Frieden, Namen an spätere Generationen weiterreichen; Uneigennützigkeit	Untertan, Volk→Fürst  Menschen→ <i>junzi</i> pietätvoller Sohn→Eltern  Menschen des Altertums→Xia, Zhou <i>junzi</i> →Shun	Untertan→Herrsscher	Untertan→Herrsscher

Um den Wandel im Gebrauch des Ausdrucks zu verstehen, muß man den historischen Hintergrund betrachten, vor dem er benutzt wird. Diese Untersuchung kann keine umfassende Begriffsgeschichte ersetzen, dazu fehlen wesentliche Texte wie beispielweise *Guoyu* 國語,

*Guanzi* 管子, *Huainanzi* 淮南子, *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋, *Chunqiu fanlu* 春秋繁露<sup>91</sup> und dergleichen, die hier völlig unberücksichtigt geblieben sind, aber die Thematik behandeln, und sicherlich noch mehr Licht auf den einen oder anderen Aspekt werfen könnten.

Das Ergebnis der Untersuchung der hier nach Vorgabe des *Zhongjing* ausgewählten Texte lässt sich in zwei Hauptfelder einteilen<sup>92</sup>:

Wird der Begriff *zhong* allein gebraucht, so geschieht dies zumeist in Verhältnissen, die von einer untergeordneten Person auf eine übergeordnete Person gerichtet sind. An einem Großteil der Stellen findet sich die Einheit *zhong chen* 忠臣, der loyale Untertan. *Zhong* kann aber auch von anderen Personen in einem untergeordneten Verhältnis ausgehen, Beispiele dafür sind der Edle, *junzi* oder gar Konfuzius selbst, solange sie im Dienst an einem Fürsten stehen, aber auch Schüler gegenüber ihrem Lehrer, pietätvolle Söhne gegenüber den Eltern, sowie die Menschen im allgemeinen gegenüber dem Edlen, dem Fürsten oder ganzen Dynastien wie den

---

<sup>91</sup> Untersuchungen über den Begriff *zhong* im *Guoyu* finden sich bei Wang, 1999, S. 36-44 und über *zhongxin*, S. 45-47; über *zhong* im *Lüshi chunqiu*: Wang, 1999, S. 114-23; *Chunqiu fanlu*: Ning & Jiang, 1994, S. 87-8; Niu, 1996, S. 29; Jin, 2001, S. 125. Dong Zhongshu 董仲舒 (ca. 179-ca. 104 v. Chr.) wird eine Theorie zur Loyalität zugeschrieben, auf die ich hier nur am Rande hinweisen kann:

*Shiji* 8:393-4: „夏之政忠。忠之敝，小人以野，故殷人承之以敬。敬之敝，小人以鬼，故周人承之以文。文之敝，小人以僂，故救僂莫若以忠。三王之道若循環，終而復始。周秦之間，可謂文敝矣。秦政不改，反酷刑法，豈不繆乎。故漢興，承敝易變，使人不倦，得天統矣。“ „Die Regierung der Xia-Dynastie war von Loyalität geprägt. Als die Loyalität niederging, wurden die gemeinen Leute vulgär. Folglich stieg die Yin-Dynastie durch Ehrerbietigkeit auf. Als die Ehrerbietigkeit niederging, wurden die gemeinen Leute abergläubisch. Folglich stieg die Zhou-Dynastie durch kulturelle Verfeinerung auf. Als die kulturelle Verfeinerung niederging, wurden die gemeinen Leute unehrlich. Gegen Unehrlichkeit gibt es nun [aber] nicht Besseres als Loyalität. Der Weg der drei Könige ist wie ein Kreis: er endet und beginnt von Neuem. In der Zeit zwischen der Zhou- und der Qin-Dynastie ging die kulturelle Verfeinerung nieder. Die Qin-Dynastie änderte daran nichts, sie wandte sich grausamen Strafen und Gesetzen zu. Wie haben sie sich darin geirrt! Die Han-Dynastie erhob sich aus dem Niedergang und begann Reformen. Sie wies die Leute an, nicht müde zu werden, den Weg des Himmels zu verfolgen.“ (Eine etwas andere Übersetzung findet sich bei Nienhauser, 1994, The Grand Scribe's Records Vol. II, S. 90.) Im *Hanshu* (56:2518-9) steht diese Theorie in stark gekürzter Form in Dong Zhongshus Biographie und wird ihm zugeschrieben. Die Theorie beschreibt, daß wer immer den Zhou nachfolgt, Wert darauf legen sollte, ein Zeitalter der Loyalität zu begründen. Sarah Queen erwähnt diese Theorie in ihrer umfassenden Arbeit über Dong Zhongshu und sein Werk. Sie beschreibt, wie der Dreier-Zyklus-Gedanke als abstrakte Theorie, gültig für alle bisherigen historischen Zeitalter bis zum Ende der Han-Zeit, an Macht gewinnt. Die Theorie steht in dieser Explizitität nicht im *Chunqiu fanlu*, es gibt aber einen ähnlich gelagerten Denkansatz in Kapitel 23 三代改制質文 („Die sich von Ursprünglichkeit zu Verfeinerung ändernden Regulierungen der drei Dynastien“, *Chunqiu fanlu* 23:183-213), das Sarah Queen Schülern Dong Zhongshus zuschreibt. Queen, 1996, S. 81 und *Chunqiu fanlu* 23:198-200.

<sup>92</sup> Ich lasse an dieser Stelle den Gebrauch des Wortes *zhong* in Verbindung mit *shu* 恕 beiseite, auch wenn dieses Kompositum in späterer Zeit einen zentralen Begriff des Konfuzianismus ausmacht. In den von mir untersuchten Texten gibt es nur zwei Belegstellen dafür. Siehe dazu Chan, 1986, S. 88-94; Niu, 1996, S. 32; Nivison, 1996, S.63-76; Wang, 1999, S. 58-61. Ebenso möchte ich das Bedeutungsfeld im Zusammenhang mit Opferriten und Ahnenkulten beiseite lassen, bei dem *zhong* entweder allein steht, oder aber öfters mit *hou* 厚 oder *jing* 敬 verknüpft wird. Wie schon oben erwähnt, paßt hierfür am besten die Bezeichnung „andächtig“, der Bereich spielt aber für die Untersuchung des *Zhongjing* keine Rolle.

Xia oder Zhou. Wesentlich für *zhong* alleine ist, daß die Beziehung von unten nach oben verläuft. In einigen Texten wurden wesentliche Eigenschaften des loyalen Untertanen herausgestellt:

Dem Staat und dem Fürsten nützen, indem Pläne und Ratschläge vorgelegt werden, die dem Gemeinwohl dienen; den Fürsten ermahnen und ihn zur Besserung anhalten; auf keinen Fall schmeichlerisch sein, uneigennützig handeln und sich selbst nicht bereichern – zusammenfassen läßt sich die Vorstellung von *zhong* am besten als absolute Pflichterfüllung im Dienst am Staat oder am Fürsten.<sup>93</sup>

Die Übersetzung „loyal“ oder „Loyalität“ paßt deshalb gut, da sich hierin das untergeordnete Verhältnis und die Idee der Pflichterfüllung nach unserem Verständnis am besten widerspiegeln.

Das zweite und komplexere Bedeutungsfeld ist das des Begriffs *zhongxin*. *Zhong* und *xin* werden gelegentlich einzeln in aufeinanderfolgenden Sätzen benutzt, bilden in den meisten Fällen aber ein Kompositum. Da die Untersuchung der Texte so weit wie möglich chronologisch verlief, wird eines schnell deutlich: Im Laufe der Zeit verwässert die Bedeutung des Begriffs *zhongxin*. Im *Zuozhuan* ist *zhongxin* als Eigenschaft noch auf den Herrscher bzw. den Diplomaten beschränkt, nur zwei Stellen nennen den Begriff für den Edlen bzw. die Älteren. *Zhong* als Eigenschaft des Herrschers wird als „dem Volk nutzen“ oder „Gewissenhaftigkeit bei Strafprozessen“ definiert, *xin* als eine Eigenschaft, die gegenüber Staaten, Göttern oder in der Diplomatie gebraucht werden sollte. *Zhongxin* wird öfters in einen außenpolitischen Zusammenhang gerückt, es scheint eine Eigenschaft zu sein, die der Diplomat stellvertretend für seinen Fürsten an fremden Fürstenhöfen ausübt. *Zhongxin* kann sich also in mehrere Richtungen bewegen: *Zhong* geht dabei nach unten zum Volk und *xin* nach oben zu den Göttern, bzw. nach innen in den eigenen Staat oder nach außen in einen anderen. In der Mitte steht dabei diejenige Person, die die Eigenschaft innehält, der Fürst oder sein diplomatischer Abgesandter. Die Grundidee, die sich aus den Textstellen des *Zuozhuan* ergibt, nämlich daß es sich bei dem Begriff *zhongxin* um eine politische Qualifikation handelt, die auch im diplomatischen Zusammenhang verwendet werden kann, wird von den Textstellen der zhanguo-zeitlichen Philosophen bestätigt, wenngleich der Träger der Eigenschaft sich wandelt. Nach wie vor wird der Herrscher genannt, aber in zunehmenden Maße auch der Edle, *junzi*, und bei *Xunzi* scheint bereits jede nur irgendwie moralisch hochstehende Person mit dem

---

<sup>93</sup> Ge, 1990, S. 108 definiert das Prinzip von *zhong* im Dienst am Fürsten als: „[...] 为臣居官者对君主要敬顺, 诚信, 尽心竭力, 公而无私.“ „[...] wer als Untertan ein Amt ausübt, der muß dem Fürsten gegenüber ehrerbietig und folgsam, ehrlich und vertrauenswürdig, aufopferungsvoll und zupackend, unparteiisch und uneigennützig sein.“ Siehe auch Wang, 1999, S. 31, wo sich eine fast gleichlautende Zusammenstellung findet.

Attribut belegt werden zu können, bis hin zu Personen des alltäglichen Lebens.<sup>94</sup> Dabei bleibt der Begriff auf den Menschen gerichtet – man möchte Pläne für die Menschen vorlegen, die Liebe zu ihnen wird damit ausgedrückt, man kann im Gegenzug ihre Liebe damit erwerben. *Xin* ist wiederum auf Freunde (*pengyou* 朋友 bzw. *you* 友)<sup>95</sup> gerichtet, man kann das Vertrauen der Menschen damit erwerben, mit *xin* enttäuscht man sie nicht. Daneben bleibt weiterhin der Gebrauch der Eigenschaft im diplomatischen Sinne bestehen, vor allem auf eine Rhetorik oder Wortwahl (*yan* 言), die *zhongxin* ist, wird größten Wert gelegt. Dies wird zusätzlich bei *Zhuangzi* bestätigt, der Konfuzius sagen lässt, daß *zhong* für die „von Diplomaten übermittelten Worte an entfernte Staaten“ stehe und *xin* für „Pflege der Beziehung zu nahen Staaten“. Im Übergang von der Chunqiu- und frühen Zhanguo-Zeit zur mittleren und späten Zhanguo-Zeit findet langsam ein Wechsel der Bezugsperson statt: der Begriff wird im zwischenstaatlichen und diplomatischen Bereich und als Eigenschaft des Herrschers gegenüber dem Volk benutzt, aber in zunehmenden Maße auch für die Klassifizierung des moralisch übergeordneten Menschen verwendet, im Umgang mit Volk und Menschen. Im Zusammenhang mit dem *junzi* findet sich die Ausrichtung der Eigenschaft besonders nach unten hin zum Wohle der Allgemeinheit; in den späteren Texten beschreibt *zhongxin* Personen wie die Gelehrten, *ru*, den Untertan und andere Personen in untergeordneten Verhältnissen.

Die Übersetzung „gewissenhaft und vertrauenswürdig“ paßt insofern, um herauszustellen, daß *zhongxin* in den früheren Texten nichts mit Loyalität in unserem Verständnis zu tun hat, sondern die Pflichten des Fürsten beschreibt, und in den späteren zu einer allgemeingültigen Tugend wird, deren Hauptaugenmerk sich auf das Wohl der Menschen richtet.<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> In noch späteren Texten ab der Han-Zeit wird der Begriff nicht nur grundsätzlich seltener gebraucht, das Spektrum der Bezugspersonen geht zunehmend auf Personen in Untergebenenverhältnissen über, was sicherlich mit der Staatsform des Kaiserreichs zusammenhängt. Siehe dazu auch Niu, 1996, S. 30.

<sup>95</sup> Pines (2), 2002, S. 41, FN 17, schreibt: „In the Western Zhou discourse the term *you* referred primarily if not exclusively to relatives, particularly brothers, and not friends; hence, it implied hierarchy rather than equality [...]. In the Zhanguo period, however, *you* 友 acquired its current meaning as „friends,“ persons who share common desires, that is equals [...].“

<sup>96</sup> Niu, 1996, S. 30 schreibt: „[...] 把忠信当作为政之德.“ „Gewissenhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit sind politische Tugenden.“ Wang, 1999, S. 56 faßt seine Auffassung von *zhongxin* wie folgt zusammen: „忠信有时被看作个人修养受学的基本资质 [...] 有时又被作为士人的道德方向, 君子的道德标志 [...] 有时亦被用以装饰统治者以上临下的理想的道德形象 [...] 有时又作为以下事上的行为规范 [...] 有时则又被明确强调其作为儒家整体政治道德建构的基石的意义 [...].“ „’Gewissenhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit’ werden manchmal als geistige Grundlage der Kultivierung und Erziehung eines jeden betrachtet; manchmal als moralische Ausrichtung der Edelleute oder moralisches Kennzeichen des *junzi*; manchmal wird [der Begriff] auch benutzt, um die Regierenden zu schmücken, als Abbild des moralischen Prinzips, wie die Oberen den Unter den begegnen; manchmal wird er als das Prinzip betrachtet, wie die Unter den Oberen dienen; und wieder manchmal wird deutlich betont, daß es sich um die fundamentale Grundlage der kompletten konfuzianischen politischen Ethik handelt.“ Siehe auch dieses Kapitel FN 4.

Eine kurze Zusammenfassung des historischen Hintergrunds kann verdeutlichen, warum sich die Bezugsperson der Eigenschaft *zhongxin* vom Herrscher zum *junzi* und zu anderen moralischen Vorbildern hin geändert hat und *zhongxin* schließlich zu einem Attribut wurde, mit dem fast jedermann belegt werden konnte.<sup>97</sup>

Die Chunqiu- und Zhanguo-Zeit war bis zur Einigung Chinas unter Qin Shi Huangdi 秦始皇帝 im Jahre 221 v. Chr. von andauernden Konflikten und Kriegen geprägt. Eine Studie von Hsu Cho-yun belegt, daß während der Chunqiu-Zeit innerhalb von 259 Jahren 1.211 Kriegskampagnen durchgeführt wurden, in der 242 Jahre währenden Zhanguo-Zeit 468 Kampagnen, bei denen aber Intensität, Dauer und die Zahl der involvierten Personen die Kampagnen der Chunqiu-Zeit um ein Vielfaches übertrafen.<sup>98</sup> Während dieser Zeit änderten sich die Machtverhältnisse ständig. Zu Beginn der Frühlings- und Herbstperiode funktionierte die später häufig verklärte Ordnung der Zhou-Könige noch. Im Übergang zur Zhanguo-Periode war es eher die Regel als die Ausnahme, daß die *de facto* Regierung von den nominellen Königen und Herzögen in die Hände der Minister bzw. hochstehender Beamter mit ihren Familienclans überging. Zunächst lag die Regierungsaufgabe bei der Adelsklasse, wurde aber nach Ausbruch heftiger Machtkämpfe, bei denen sich ein Großteil der adeligen Familien gegenseitig auslöschte, aus einer neuen Klasse von Militärs, Aufsteigern und Kriegsgewinnlern gebildet.<sup>99</sup>

War die Chunqiu-Zeit in ihrer Endphase schon von ständigen Kämpfen geprägt, so scheint die Zhanguo-Zeit noch mehr Opfer gefordert zu haben. Menzius selbst sagt darüber, daß im Krieg

---

<sup>97</sup> Zum folgenden Abschnitt siehe im Hinblick auf Loyalitätsverhältnisse während der Chunqiu- und Zhanguo-Zeit die umfassenden Studien von Ning & Jiang, 1994, S. 79-83; Chan, 1996, S. 25-99; Wang, 1999, S. 27-102, speziell S. 76-84; Pines (1), 2002, S. 138-204; Pines (2), 2002, S. 42-71.

<sup>98</sup> Hsu, 1965, S. 53-77. Die Bewertung der Kriegszüge regelt Hsu Cho-yun wie folgt: Die Beteiligung eines der 13 großen Staaten der Chunqiu-Zeit an einem Feldzug ergibt 1 Punkt, die Beteiligung eines der kleineren Staaten 0,5 Punkte. In der Zhanguo-Zeit gibt es nur noch 7 große Staaten, die bei Kriegsbeteiligung jeweils 1 Punkt erhalten, die kleineren wiederum nur 0,5.

Auseinandersetzungen wurden während der Chunqiu-Zeit auf einer ritterlichen Basis durchgeführt. Oft trugen nur wenige Adlige eher ritualisierte Kämpfe gegeneinander aus, die vor allem mit dem Streitwagen geführt wurden. Dies änderte sich gravierend mit Einführung großer Infanterie-Heere, weil dadurch die Zahl der Gefallenen beträchtlich stieg. Siehe dazu auch Kolb, 1991, S. 187, der ebenso die Ritterlichkeit der Kriegsführung zwischen Kampfwagenbesetzungen in der Chunqiu-Zeit betont und gleichzeitig darauf hinweist, daß die Infanterieschlachten weitaus grausamer und ohne Rücksicht auf Verluste geführt wurden. Ebenso Kierman, 1974, S. 43-5.

<sup>99</sup> Siehe hierzu Fairbank, 1974, S. 4-5; Mote (Hsiao), 1979, S. 120-1; Schwartz, 1985, S. 56-9; Kolb, 1991; S. 169-84; Hsu, 1999, S. 570-5 u. 583-4; Pines (1), 2002, S. 136-53; Pines (2), 2002, S. 43-4. Kolb, 1991, S. 271: „Militärische Führung wurde zu einem Beruf, Männer unbekannter Herkunft gelangten durch Auszeichnung im Kampfe in höchste Ränge. Die Idee, zivile Karrieren ungeachtet des sozialen Standes der Person als Funktion militärischer Tapferkeit zu gestalten, wird vorübergehend durchgesetzt.“

um Landgewinn, die Toten die Ebenen, und im Krieg um Städte, die Toten die Städte füllten.<sup>100</sup> In dieser Zeit permanenter Kriege hatte sich die soziale Struktur im Gegensatz zur Chunqiu-Zeit erheblich gewandelt. Nichtadlige Männer konnten sich durch neue Kampfmethoden wie die Einführung der Infanterie anstelle der früher vorherrschenden Streitwagen, die in großen Mengen zu teuer und zu wenig effektiv geworden waren<sup>101</sup>, oder intensive strategische Planungen in der Armee Rang und Ansehen verschaffen und beispielsweise als Generäle oder Diplomaten politischen Einfluß nehmen. So entstand ein militärisches Expertenwesen, das sich bald zu einem politischen Expertenwesen erweiterte.<sup>102</sup> Die Tatsache, daß nun auch Männer allein durch Talent und Engagement sich hocharbeiten konnten, brachte ebenfalls eine neue Art der Ausbildung zutage: Schulen bildeten sich, in denen junge Männer für den Staatsdienst und die Regierung herangezogen wurden. Als Leiter dieser Schulen, deren Ausbildung sich über mehrere Jahre erstreckte, aber oft Garant für eine zumindest zeitweise Anstellung war, fungierten Personen wie Konfuzius, Menzius, Xun Qing oder später deren Schüler.<sup>103</sup> Daß in diesen Schulen neben moralischen auch praktische politische

---

<sup>100</sup> *Mengzi*, 4A14:5914a: „由此觀之, 君不行仁政而富之, 皆棄於孔子者也, 況於爲之強戰? 爭地以戰, 殺人盈野; 爭城以戰, 殺人盈城, 此所謂率土地而食人肉, 罪不容於死.“ „Looking at the subject from this case, we perceive that when a prince was not practising benevolent government, all his ministers who enriched him were rejected by Confucius: - how much more would he have rejected those who are vehement to fight for their prince! When contentions about territory are the ground on which they fight, they slaughter men till the fields are filled with them. When some struggle for a city is the ground on which they fight, they slaughter men till the city is filled with them. This is what is called ,leading on the land to devour human flesh.’ Death is not enough for such a crime.“ Legge, Vol. II, S. 305.

<sup>101</sup> Für eine grundlegende Untersuchung des Militärwesens von der Shang-Yin bis zur Chunqiu-Zeit unter besonderer Berücksichtigung der Verwendung von Kampfwagen und des Einsatzes der Infanterie siehe Kolb, 1991. Kolb nennt verschiedene Gründe, die den Einsatz von Kampfwagen erschwerten: Zum einen war der Gebrauch eines Kampfwagens wegen der langwierigen Ausbildung der Wagenlenker und der Pferde und wegen des kostspieligen Unterhalts der Zugtiere und der Pflege des Materials nur der aristokratischen Schicht vorbehalten und somit ein Statussymbol. Zum anderen war ein möglicher Einsatz des Wagens stark von den territorialen Bedingungen wie grundsätzlicher Bodenbeschaffenheit, Bewaldung, Bergen, Flüssen, Wetter und dergleichen abhängig. Auch logistische Probleme spielten eine Rolle – selbst wenn der Kampfschauplatz für Wagen geeignet war, die Transportwege dorthin zehrten an Material und Tieren. Ein letzter schwieriger Punkt war die Versorgung der Zugtiere, die ausreichend Futternachschub benötigten. (S. 21-6, S. 126-32 u. S. 185-7) Der Einsatz des Kampfwagens in der Schlacht ist belegt, über die Häufigkeit derartiger Einsätze wissen wir aber noch nicht genug. Kolb beschreibt die Chunqiu-Zeit als Hauptzeit für den Einsatz des Kampfwagens in der Hand einer ritterlichen Aristokratie (S. 185-7): „Im Gegensatz zur vorangegangenen Epoche waren nun selbst die Wagenlenker aristokratischer Herkunft und der Wagenkampf somit eine ausschließlich dieser gesellschaftlichen Elite vorbehaltene militärische Aktivität geworden. In zahlreichen Anekdoten röhmt das ZZ [Zuo zhuan] die Ritterlichkeit der Wagenbesetzungen in der Schlacht. [...] Die Kampfwagen] und ihre Besatzung zum Maßstab der Beurteilung für das allgemeine kriegerische Verhalten zu wählen, muß zwangsläufig zu einer verzerrten Darstellung der historischen Wirklichkeit führen. Dennoch – niemals fiel dem Kampfwagen in der chinesischen Geschichte eine bedeutendere Rolle zu als in der CQ [Chunqiu]-Zeit.“ S. 186-7.

<sup>102</sup> Siehe Hsu, 1965, S. 77 zur Änderung der Methoden in der Kriegsführung und S. 78-106 für den grundlegenden sozialen Wandel im Übergang von der ausgehenden Chunqiu- zur Zhanguo-Zeit. Ebenso Hsu, 1999, S. 570-5 u. 583-4.

<sup>103</sup> Hsu, 1965, S. 105-6: „At the start of the Chan Kuo period a new type of state appeared – a state in which the ruler wielded despotic power and ministers could be brought into and discharged from a bureaucratic system that

Grundlagen vermittelt wurden, geht aus den verbliebenen Texten klar hervor.<sup>104</sup> Die entscheidende Wende in der Auffassung, wie der Staat nach Ansicht der politischen Schulen idealerweise funktionieren sollte, betrifft die Auswahl der Personen für die Administration. Kamen die Minister und Beamten zu Beginn der Chunqiu-Zeit größtenteils aus der Schicht der Adelsklasse bzw. aus der Herrscherfamilie, so stammte in der Zhanguo-Zeit der Großteil der Beamten aus den unteren Adelsrängen oder anderen sozialen Schichten und wurde im Idealfall nach Talent und Fähigkeiten ausgewählt.

Die Idealperson der Philosophen für die Regierung verkörperte der *junzi*,<sup>105</sup> der Edle, der dem Herrscher in Rang und Ansehen mindestens gleichgestellt, und moralisch sogar übergeordnet war. Im besten Falle war der Herrscher ein *junzi*, eine moralisch autoritative Person, die die vorbildlichen Prinzipien der Zhou-Dynastie verkörpern sollte. Im zweitbesten Falle übernahm der *junzi* Aufgaben der Staatslenkung, beispielsweise in der Funktion des Ministers oder desfürstlichen Beraters.<sup>106</sup> Der *junzi* kann deshalb eine Doppelrolle einnehmen: Einerseits vertritt

selected and promoted competent men and rejected the unqualified. The much greater complication of state affairs required the services of a group of experts in statecraft instead of courtly mannered gentlemen. The necessary training, either by study under a master or by self-education, took many years to acquire. There emerged a new elite class that formed a great supply of government officers and candidates for higher social grades.“

<sup>104</sup> Siehe hierzu beispielsweise *Lunyu* 12 und 13. In beiden Kapiteln fragen verschiedene Personen nach den Methoden der Regierungsführung. Wichtiger als ausreichend Kriegsgerät oder Nahrung ist für Konfuzius die Tatsache, daß das Volk Vertrauen in den Fürsten hat (12.7:5435a: „民無信不立“ „[The Master answered, ,Part with the food. From of old, death has been the lot of all men;] but if the people have no faith in their rulers, there is no standing for the State.“ Legge, Vol. II, S. 254). Ebenso wichtig sind die Vorbildfunktion und Bereitschaft des Fürsten, sich um sein Volk zu kümmern, sowie die richtige Auswahl seiner Beamten (13.1-2:5443a: „子路問政。子曰，先之，勞之。 [...] 無倦。 [...] 先有司，赦小過，舉賢才。“ „Tsze-lü asked about government. The Master said, ,Go before the people with your example, and be laborious in their affairs. [...] Be not weary (in these things).‘ [...] ,Employ first the services of your various officers, pardon small faults, and raise to office men of virtue and talents.“ Legge, Vol. II, S. 262-3).

<sup>105</sup> Hsu Cho-yun weist nach, daß der Begriff des *junzi* eine Wandlung durchmachte von der Bezeichnung einer Person hohen Ranges aus dem Erbadel hin zu einer Person von hohem moralischen Standard. Diese Verschiebung läßt sich bereits im *Zuozhuan* feststellen, in dem der Begriff *junzi* noch in beiden Bedeutungsvarianten benutzt wird; in Werken aus der späteren Zhanguo-Zeit wie dem *Lunyu*, *Mengzi*, *Xunzi* oder *Han Feizi* ist die Wandlung zur moralisch und intellektuell überragenden Person bereits abgeschlossen. Hsu, 1965, S. 158-74. Siehe auch Pines (1), 2002, S. 165-80. Pines weist diese Verschiebung ebenfalls für das *Zuozhuan* nach und sagt: „[...] by the late Chunqiu the term *junzi* had become primarily a moral category with only loose ties to social status.“ Fairbank, 1974, S. 7, schreibt über die moralischen Standards des *junzi*: „The superior man (*chün-tzu*), extolled in the classics as the highest product of self-cultivation, should be able to attain his ends without violence. This was because of the optimistic belief that virtuous and proper conduct exerted such an edifying attraction upon the beholder that he accorded moral prestige to the actor. Right conduct thus gave one moral authority, a kind of power.“

<sup>106</sup> Siehe dazu Motes (Hsiaos) Einschätzung: „[...] Confucius' ideal was one of a ruler who acted in the capacity of a teacher, whereas Mencius wanted to be the ruler's teacher.“ Mote (Hsiao), 1979, S. 163. Knoblock schreibt, daß weder Konfuzius noch Mengzi oder Xun Qing ein Amt am Zhou-Hof anstrebten, deren Könige völlig entmachtet waren, obwohl sie sich alle als Zhou-Getreue darstellten. Sie suchten Anstellung an den Höfen der Feudalherren, weil sie sich erhofften, hier einen Mann zu finden, der ein „wahrer König“ werden könnte. Knoblock, Vol. II, S. 139.

er in den untersuchten philosophischen Texten zum größten Teil die Herrschereigenschaft *zhongxin*, an einigen wenigen Stellen wird aber andererseits erwähnt, daß er im Dienst am Fürsten *zhong*, loyal, sein kann.<sup>107</sup> Im Unterschied dazu steht der *shi* 士, der Edelmann oder Ritter. Die neuen Beamten der Zhanguo-Zeit entstammen zwar der Schicht der *shi*, also derer, die nicht nur durch Geburt sich Rang und Namen verschafft haben, sondern auch durch Fähigkeiten und Talent.<sup>108</sup> Das bedeutet aber nicht, daß jeder *shi* ein *junzi* ist. Der *junzi* unterscheidet sich durch seine Selbstkultivierung vom *shi*, seine Pflichterfüllung liegt nicht im loyalen Dienst an einer Person, sondern in der Sache der Moral, der Riten und des Weges.<sup>109</sup> Es scheint deshalb so zu sein, daß die Philosophen der Zhanguo-Zeit sich selbst nicht als *shi* bezeichnet, sondern sich vielmehr als *junzi* betrachtet haben.

Im Staatsdienst finden sich verschiedene Beschäftigungsverhältnisse: Auf der einen Seite gibt es die Idealisten, die wie die Philosophen den Weg des Edlen anstreben und sich aus diesem Grunde als dem Herrscher gleichgestellt oder übergeordnet verstehen. Ihr Ziel ist es, entweder den wahren Herrscher zu finden oder in dem jeweiligen Staat den Weg zu verwirklichen.<sup>110</sup> Weiterhin gibt es *shi*, die sich keinerlei moralische Prinzipien zugrundelegen, sondern aus dem Grunde heraus sich dem Herrscher gleichgestellt oder übergeordnet verstehen, weil sie keinerlei staatliche Bindung mehr nötig haben – einzig und allein ihr persönliches Wohlergehen und der Profit zählen; wenn sie andernorts ein besseres Angebot erhalten, wechseln sie den Posten. Diese Gruppe von Staatsbeamten dürfte die größere von beiden gebildet haben. Eine dritte Schicht von Untergebenen bilden die persönlichen „Gäste“, *bin ke* 賓客, lokaler

---

<sup>107</sup> An diesen Stellen wird explizit darauf hingewiesen, daß er sich in einem Dienstverhältnis zum Fürsten befindet (siehe *Xunzi* 12.3:232-4; *Xunzi* 14.1:259, *Zhuangzi* 31.1:1025); möglicherweise wurde unterschieden zwischen dem *junzi* als Berater der Regierung und dem *junzi* im Dienst am Fürsten, denn die Passagen mit *zhongxin* erwähnen nicht explizit ein Dienstverhältnis.

<sup>108</sup> Kolb schreibt über die *shi*: „Wir haben uns unter ihnen Personen des niederen Adels vorzustellen, die anfangs überwiegend den Soldatenberuf ausübten [...] und eine entsprechend elitäre Erziehung genossen. Ein gewisser Teil von ihnen mag dabei seinen Unterhalt aus den Einkünften eines kleinen Unterlebens bestritten haben [...]. Andere dienten in Haushalten der hohen Aristokratie oder in niederen Regierungsämtern. Die *shi* lebten innerhalb der Städte und bildeten das Rückgrat der Armeen in den Staaten. Eine maßgebende Veränderung erfuhr die Gruppe der *shi* mit dem Erscheinen von Konfuzius und seiner Lehre. Von da an wurden aus den Soldaten mehr und mehr erudierte Personen, die als Lehrer, Berater von Fürsten oder Beamte Dienst taten [...].“ Kolb, 1991, S. 179.

<sup>109</sup> Chan, 1996, S. 28: „As we know, Confucius' ultimate aspiration in life was to assume office as a great minister and put into practice the Way that he considered to be the ideal ethico-ritual and sociopolitical order for human society. In order to equip himself for this responsibility, Confucius devoted his entire life to the unremitting pursuit of true knowledge and self-cultivation.“

<sup>110</sup> *Lunyu* 11.24:5428a: „所謂大臣者: 以道事君, 不可則止.“ „Derjenige wird „ein großer Untertan“ genannt, der dem Fürsten mit dem Weg dient, und wenn das nicht möglich ist, [damit] aufhört.“ Wilhelm, 2000, S. 23 übersetzt: „Wer den Namen eines bedeutenden Staatsmannes verdient, der dient seinem Fürsten gemäß der Wahrheit; wenn das nicht geht, so tritt er zurück.“

Machthaber und Militärs. Diese sind oftmals durch Verträge an ihren Herrn gebunden und erfüllen ihre Aufgaben mit großer persönlicher Loyalität.<sup>111</sup>

Yuri Pines erläutert, daß der Edle sich bis zum Ende der Chunqiu-Periode die Eigenschaften und moralischen Tugenden des Herrscher angeeignet hatte, weil er wie der Herrscher agieren wollte, daß dies letztlich aber dazu führte, daß sich auch die *shi* bei ihrem sozialen Aufstieg diese Eigenschaften zu eigen machten.<sup>112</sup> Hierin liegt also möglicherweise der Grund dafür, daß eine Eigenschaft wie *zhongxin* vom Herrscher auf den *junzi* und moralisch hochstehende Personen, auf die *shi* und schließlich auf überhaupt jedermann übertragen werden konnte.

Der Unterschied zum früheren Minister der Chunqiu-Zeit, der meist aus dem Clan des Herrschers stammte und dem der Zhanguo-Zeit, der nach Talent und Fähigkeiten ausgewählt wurde oder selbst Anstellung suchte, wird bei *Mengzi* erläutert: Ein Minister der alten Zeit, der aus der Familie des Fürsten stammte, mußte seinen Fürsten wiederholte Male ermahnen und ihn, wenn er damit erfolglos blieb, schließlich entmachten. Der Minister der neuen Zeit konnte, wenn die Ermahnung erfolglos blieb, den Staat einfach verlassen.<sup>113</sup> Das bedeutet, daß der Posten des Ministers in der Zhanguo-Zeit nicht mit einem loyalen Verhältnis zur

---

<sup>111</sup> Siehe Pines (1), 2002, S. 138-58, (2), 2002, S. 54-64, der die Unterschiede zwischen den Gruppen ausführlich behandelt, und Chan, 1996, S. 31-9, Hsu, 1999, S. 570-5 u. 583-4; Lewis (2), 1999, S. 603-16 über die *shi*.

<sup>112</sup> Pines (1), 2002; S. 180: „[...] emulating the ruler’s archetype was the major method of creating the gentleman’s self-image. The superior man should behave like the ruler [...] but acquiring the ruler’s self-image was a complicated process that required reevaluation of certain moral categories [...].“ und weiter auf S. 204: „The evolution of the ethical self-image of the elite had unintended consequences for the hereditary aristocrats. They developed an ethical self-image to provide further legitimization for their dominant position, but this paved the way for the upward mobility of the *shi* stratum. The rising *shi* began emulating the behaviour of superior men, thereby laying claim to their eligibility to *junzi* status.“

<sup>113</sup> *Mengzi* 5B9:5968b-5969a: „齊宣王問卿. 孟子曰: 王何卿之間也? 王曰: 卿不同乎? 曰: 不同; 有貴戚之卿, 有異姓之卿. 王曰: 請問貴戚之卿. 曰: 君有大過則諫; 反覆之而不聽, 則易位. [...] 然後請問異姓之卿. 曰: 君有過則諫, 反覆之而不聽, 則去.“ „The king Hsüan of Ch’í asked about the office of high ministers. Mencius said, ‘Which high ministers is your Majesty asking about?’ ‘Are there differences among them?’ inquired the king. ‘There are,’ was the reply. ‘There are the high ministers who are noble and relatives of the prince, and there are those who are of a different surname.’ The king said, ‘I beg to ask about the high ministers who are noble and relatives of the prince.’ Mencius answered, ‘If the prince have great faults, they ought to remonstrate with him, and if he do not listen to them after they have done so again and again, they ought to dethrone him.’ [...] The king] then begged to ask about high ministers who were of a different surname from the prince. Mencius said, ‘When the prince has faults, they ought to remonstrate with him; and if he do not listen to them after they have done this again and again, they ought to leave the State.’“ Legge, Vol. II, S. 392-3. Siehe dazu auch de Bary, 1960, S. 87, und Liu, 1971-2, S. 294, der den Konflikt zwischen Loyalität dem Kaiser oder dem Staat gegenüber beschreibt: „Ancient Confucianism resolved this contradiction by identifying the emperor to be of the ideal type. Loyalty would no longer be required, if the opposite was the case. [...] But such ancient theories were not quite applicable to the political reality of later empires. Under absolutist emperors, the officials had three options. The first was a submissive personal loyalty. The second was withdrawal from government. In between these two options, the third one was the institution of remonstrance for the expression of conscientious loyalty.“

Person des Fürsten verbunden war, sondern vielmehr eine davon unabhängige Aufgabe darstellte, die sich den oben genannten höheren moralischen Zielen verpflichtet fühlen sollte. Das Idealbild, das der *junzi* verkörpern sollte, wurde von den Philosophen aus den verklärten Anfängen der Zhou-Zeit herausgebildet, speziell aus dem Beispiel, das die idealen Könige Wu und Wen bzw. der Herzog Dan von Zhou abgaben. Die in der Chunqiu- und Zhanquo-Zeit zu Marionetten mit marginaler Entscheidungsbefugnis herabgesunkenen Fürsten und Könige wurden diesem Ideal meist nicht gerecht; den Philosophen blieb nur die Hoffnung, daß an einem der Höfe ein *junzi* die Macht übernehmen oder in einer Beraterfunktion den Herrscher in entscheidendem Maße positiv beeinflussen würde. *Xunzi* macht seine Einschätzung des Zeitalters in Abschnitt 16.4 deutlich:

*Xunzi* 16.4:298: „是無他故焉，桀，紂者善爲人之所惡，而湯，武者善爲人之所好也。人之所惡者何也？曰：汙漫，爭奪，貪利是也。人之所好者何也？曰：禮義，辭讓，忠信是也。今君人者，辟稱比方則欲自並乎湯，武，若其所以統之，則無以異於桀，紂，而求有湯，武之功名，可乎？故凡得勝者，必與人也；凡得人者，必與道也。道也者何也？曰：禮義，辭讓，忠信是也。“

„Es gab keinen anderen Grund als den, daß Jie und Zhou gut darin waren, das zu tun, was Menschen hassen, während Tang und Wu gut darin waren, das zu tun, was die Menschen mögen. Was meine ich mit dem, was Menschen hassen? Ich[*, Xunzi,*] sage: Gemeinheit und Maßlosigkeit, Feindseligkeiten und Diebstahl, und Gier nach Gewinn sind das. Was meine ich mit dem, was Menschen mögen? Ich sage: Riten und Rechtschaffenheit, höfliche Ablehnung, den Vortritt lassen, Gewissenhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit sind das. Die heutigen Fürsten, wenn man vergleichen würde, möchten alle gemeinsam mit Tang und Wu [eingereiht werden], wenn man [aber] ihre Leitlinien vergleicht, dann sind sie nicht verschieden von Jie und Zhou. Wie können sie dann nach den Erfolgen und dem Ruhm eines Tang und Wu streben? Deshalb gilt allgemein, daß wer einen Sieg erringen will, der muß mit den Menschen sein; [weiterhin gilt] allgemein, daß wer die Menschen gewinnen will, der muß mit dem Weg sein. Was ist dann der Weg? Riten und Rechtschaffenheit, höfliche Ablehnung, den Vortritt lassen, Gewissenhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit sind das.“<sup>114</sup>

Der Edle stand durch die Verkörperung der Tugenden und des Weges in moralischer Hinsicht über dem Herrscher. Durch diese Verschiebung in der Hierarchie wurde es möglich, daß die Eigenschaft *zhongxin*, die vormals noch dem Herrscher und seinen diplomatischen Vertretern aus Adelskreisen zustand, jetzt zusätzlich dem moralischen hochstehenden Menschen zugeordnet wurde, dessen Geburtsstatus keine Rolle spielte. Was die diplomatischen Beziehungen betrifft, so wurde im *Zuozhuan*<sup>115</sup> beispielweise darauf hingewiesen, daß der

<sup>114</sup> Jie und Zhou waren die letzten Herrscher der Xia bzw. Shang-Dynastie, die traditionell als grausame Tyrannen betrachtet werden. Deswegen war es für Tang, den Gründer der Nachfolgedynastie Shang bzw. Wu, den Gründer der Nachfolgedynastie Zhou legitim, sie zu stürzen und eine neue Dynastie anzufangen. Tang und Wu gelten als Sinnbilder vorbildlicher Herrscher.

<sup>115</sup> *Zuozhuan*, Zhao 2.3:1229 beschreibt den Besuch Shu Gongs 叔弓 in Jin 晉, der dort im Auftrag seines Fürsten die Freundschaft zwischen den beiden Staaten vertiefen möchte. Ihm werden verschiedene Annehmlichkeiten angeboten, die er alle mit dem Verweis auf den Auftrag seines Herrn ablehnt. Das bringt ihm großes Lob ein: „子叔子知禮哉！吾聞之曰：忠信，禮之器也，卑讓，禮之宗也。辭不忘國，忠信也；先國後己，卑讓也。“ „Zi Shu Zi weiß um die Riten! Ich habe gehört: Gewissenhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit sind die Gefäße der Riten; Unterwürfigkeit und Nachgiebigkeit sind herausragende Merkmale der Riten. Im Ablehnen [angebotener Ehren] sein Land nicht vergessen, das ist Gewissenhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit. Zuerst das

Gesandte in diplomatischer Mission Ehren ablehnen sollte, die nur seinem Fürsten selbst, aber nicht seinem eigenen Rang zustanden, oder daß umgekehrt Wünsche des Abgesandten abgelehnt wurden, um die Prinzipien von Gewissenhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit nicht zu verletzen. Die rituellen Regeln, die den Umgang mit anderen Staaten in den Anfangszeiten der Chunqiu-Periode bestimmten (zumindest soweit uns das in idealisierter Form von den Historiographen überliefert wurde), verloren im Verlauf der Jahrhunderte bis zur Zhanguo-Periode an Stellenwert. Im *Lunyu* heißt es noch, der Edle möge bei den Worten Gewissenhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit an erste Stelle setzen und, auch wenn er unter die Barbaren gerate, stets danach handeln.<sup>116</sup>

Bei *Han Feizi* sind Gewissenhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit für diplomatische Beziehungen nicht mehr grundlegend. Es findet sich eine Anekdote, in der eine Kriegsstrategie Zi Fans 子犯<sup>117</sup> von Jin 晉 gelobt wird:

*Han Feizi* 36:347: „舅犯曰：臣聞之：繁禮君子，不厭忠信。戰陣之間，不厭詐僞。君其詐之而已矣。“ „Onkel Fan sprach: ,Ich habe gehört, daß der Edle im Dickicht der Riten niemals der Gewissenhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit müde wird. Im Kampf gegen eine Armee [aber] wird er niemals der Falschheit und Tücke müde. Möge der Fürst sie alle täuschen!“

Hier wird vom Schlachtfeld geredet, auf dem sicherlich andere Regeln gelten als in der Diplomatie. Interessant ist aber *Han Feizis* Bewertung des Ratschlags. Er erzählt, daß Zi Fan trotz des erfolgreichen Rates von Herzog Wen 文 von Jin 晉 eine geringere Belohnung erhalten hatte, als Yong Ji 雍季, der eigentlich keinen Ratschlag vorgebracht hatte und nur Zi Fans Vorschlag der Tücke damit abtat, daß man sie nur ein einziges Mal würde anwenden können. Schließlich war Yong Ji dennoch nach Zi Fans Methode vorgegangen und erfolgreich gewesen – er hätte also als reiner Ausführender nur Rang zwei erhalten dürfen. Nun moniert Han Feizi, daß Konfuzius wiederum den Herzog Wen für seine erfolgreiche Herrschaft (und damit für sein System der Belohnungen) lobte<sup>118</sup>, und stellt fest: „Zhongni hatte keine Ahnung, wie man [Leute] richtig belohnt.“ („仲尼不知善賞也.“) Natürlich hat *Han Feizi* aus

---

Land, dann man selbst, das ist Unterwerfung und Nachgiebigkeit.“ Siehe auch Zhao 16.3:1378-9 und Kapitel 2.1.

<sup>116</sup> In *Lunyu* 1.8:5335b, 9.25:5409a, 12.10:5436b heißt es, man solle *zhong* und *xin* an erste Stelle setzen, in *Lunyu* 13.9:5446a und 15.6:5465b-5466a wird auf gewissenhafte und vertrauenswürdige Wortwahl gedrungen.

<sup>117</sup> Zu Zi Fan siehe auch *Zhongjing* 8 und die dazugehörige FN 141. Die Anekdote oben findet sich nicht im *Zuo zhuan*.

<sup>118</sup> *Han Feizi* zitiert Konfuzius zweimal mit den Worten „文公之霸也，宜哉！“ bzw. „文公之霸，不亦宜乎？“, eine Aussage, die sich so nur in *Han Feizi* 36:348 und 349 findet. In *Lunyu* 14.15:5454a steht vielmehr: „子曰：晉文公謫而不正，齊桓公正而不謫。“ „Der Meister sprach: ,Herzog Wen von Jin war listig und nicht aufrecht, Herzog Huan von Qi war aufrecht und nicht listig.“

realpolitischer Sicht recht: die erfolgreiche Strategie sollte entsprechend belohnt werden. Konfuzius aber hätte so nie bewerten können, da seine moralische Einstellung es nicht zugelassen hätte, einen Edlen herauszustellen, der, wenn auch auf dem Schlachtfeld, der Falschheit und Tücke fähig war, während *Han Feizi* die Angelegenheit rein vom Standpunkt des Erfolges her betrachtet.

Eine letzte Passage aus dem „Kleinen Vorwort“ zu Lied # 177 des *Shijing*, die einzige, in der dort „Gewissenhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit“ erwähnt werden, verdeutlicht nochmals den Wandel in der Bewertung von *zhongxin*:

*Shijing* # 177, *Xiao xu*:907a: „《皇皇者華》廢, 則忠信缺矣.“

[Als das, was in] *Huang huang zhi hua* (Lied # 163 „Prächtig sind die Blüten“) [gepriesen wurde], niedergegangen war, da fehlte Gewissenhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit.

Tatsächlich handelt es sich bei Lied # 163 um eines, von dem traditionell gesagt wird, die Gesandten, die zu einer diplomatischen Mission aufbrachen, hätten es gesungen, oder es wäre in Zeremonien zu ihrer Verabschiedung verwendet worden.<sup>119</sup> Das Vorwort zu Lied # 177 sagt aus, daß es *zhongxin* nicht mehr gab, als das, was im Lied # 163 noch gepriesen wurde, untergegangen war. Diese Aussage bestätigt den Schluß, der bereits aus der gesamten Untersuchung des Begriffes *zhongxin* gezogen worden ist: Die Zeit der Zhou war unwiederbringlich Vergangenheit, und damit auch die vermeintlich glorreichen Tugenden und Eigenschaften ihrer Könige.

Der Begriff *zhong*, im Gegensatz zu *zhongxin*, durchläuft keinen derartigen Wandel in der Bezugsperson – der Ausdruck *zhong chen* 忠臣 bleibt in allen folgenden Jahrhunderten unverändert erhalten.<sup>120</sup> Im nächsten Abschnitt möchte ich zur Geschichte des *Zhongjing* übergehen und untersuchen, zu welcher Zeit und unter welchen Umständen es entstanden sein mag.

---

<sup>119</sup> Waley schreibt in seiner Übersetzung des Liedes als abschließende Bemerkung: „This song is nominally a song of envoys, about to embark on a diplomatic mission.“ Waley, 1996, S. 135. Diese Einschätzung dürfte auf dem kleinen Vorwort *Xiao xu*:868b zu diesem Lied beruhen: „皇皇者華, 君遣使臣也. 送之以禮樂, 言遠而有光華也.“ „In the *Hwang-hwang chay hwa* we have a ruler sending off an officer on some commission. It describes the sending him away with ceremonies and music, and shows how, when at a distance, he might make himself distinguished.“ Legge, Vol. IV, S. 63. Siehe auch Ma Ruichen 馬瑞辰, *Maoshi zhuanjian tongshi* 毛詩傳箋通釋, 1989, *Zhonghua shuju* 中華書局, Beijing 北京, S. 499-500, wo diese traditionelle Auslegung bestätigt wird.

<sup>120</sup> Studien zur hanzeitlichen Auffassung von Loyalität und Loyalitätsverhältnissen finden sich bei Wang, 1999, S. 136-60; Jin, 2001, S. 124-7; Pines (2), 2002, S. 71-3; Lu, 2006, S. 49-53. Für die Sanguo- und Nanchao-Zeit siehe Liu, 2004, S. 107-13 bzw. Kuang, 2001, S. 78-81.

„Sein Buch heißt Sandbuch, sagte er, weil weder das Buch noch der Sand Anfang oder Ende haben.“

Er forderte mich auf, das erste Blatt zu suchen.

Ich drückte die linke Hand auf das Titelblatt und schlug das Buch auf, den Daumen fest an den Zeigefinger gepreßt. Alles war zwecklos: Immer schoben sich einige Blätter zwischen Titelblatt und Hand. Es war, als brächte das Buch sie hervor.

„Nun suchen Sie das Ende.“

Auch das gelang mir nicht; mit einer Stimme, die mir nicht gehörte, konnte ich gerade stammeln:

„Das kann doch nicht sein.“

Mit immer noch gesenkter Stimme sagte der Bibelverkäufer:

„Es kann nicht sein, aber es *ist* so. Dieses Buch hat nämlich eine unendliche Zahl von Seiten. Keine ist die erste, keine die letzte.“

Jorge Luis Borges, Das Sandbuch

### 3. Geschichte des *Zhongjing*

#### 3.1. Textüberlieferung

Sowohl Autorschaft als auch Entstehungszeit sind für das *Zhongjing* noch nicht hinreichend geklärt.

Traditionell werden die Autorschaft des Textes Ma Rong 馬融 (79-166 n.Chr.) und der Kommentar dazu Zheng Xuan 鄭玄 (127-200) zugeschrieben. Eine Entstehung des Werkes in der Han-Zeit ist aber unwahrscheinlich. Weder bei den aus der späteren Han-Zeit überlieferten Werken oder Kommentaren Ma Rongs noch bei denen Zheng Xuans wird je ein *Zhongjing* aufgeführt. Erst spätere Kompilatoren, die sich auf die Einträge in den Literaturkatalogen verlassen haben, haben das *Zhongjing* dann in entsprechende Werkausgaben dazugenommen, so z.B. Zhang Pu 張溥 (1602-41) in seine Sammlung *Han Wei Liuchao baisan jia jiti cizhu* 漢魏六朝百三家集題辭注.<sup>1</sup> Gelehrte der Qing-Zeit haben den Sachverhalt anhand der existierenden Literaturkataloge untersucht, aber die Aussagen dieser Quellen sind an vielen Stellen uneinheitlich.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Zhang Pu 張溥 (Hg.), *Han Wei Liuchao baisan jia jiti cizhu* 漢魏六朝百三家集題辭注, Kapitel *Ma Jichang ji* 馬季長集, S. 44, in: *Zhongguo xueshu mingzhu* 中國學術名著, Band 597, 1963, *Shijie shuju* 世界書居, Taipei.

<sup>2</sup> Siehe die Ausgabe des *Zhongjing* im *Baibu congshu jicheng* 百部叢書集成: Dort befinden sich am Ende des *Zhongjing*-Textes mehrere Nachworte, die von den Herausgebern aus anderen Werken entnommen und an dieser Stelle zusammengestellt wurden. Das erste der Nachworte stammt von Wang Mo 王謨 (= Wang Rushang 王汝上), der 1791-2 das *Han Wei congshu* 漢魏叢書 kompiliert hat, in das auch das *Zhongjing* mitaufgenommen wurde. An zweiter Stelle folgt die „Inhaltsangabe zum *Siku quanshu*“, *Siku quanshu tiyao* 欽定四庫全書提要. Der dritte Text stammt aus dem *Siku tiyao bianzheng* 四庫提要辨證, der „Umfassenden Untersuchung zur

Die erste Erwähnung des *Zhongjing* findet sich im *Chongwen zongmu* 崇文總目 und dieser Eintrag wirft Probleme auf: Das *Chongwen zongmu*, der „*Katalog der kaiserlichen Bibliothek am Chongwen-Tor*“, wurde von Wang Yaochen 王堯臣 (1001-56) und anderen Gelehrten in der Song-Zeit unter Kaiser Renzong 仁宗 (reg. 1023-64) zwischen 1034-38 zusammengestellt und 1041 veröffentlicht. Er enthielt eine Übersicht über den Bestand der kaiserlichen Bibliothek in Kaifeng 開封, die im Jahre 1126 von den Jurchen zerstört wurde. Unter dem gleichen Namen wurde 1142 ein Kurz-Katalog an Lokalbeamte herausgegeben, der nur die Titel der gesammelten Werke verzeichnete, in der Hoffnung, die in der Zwischenzeit zerstörten und verlorengegangenen Schriften wieder aufzuspüren. Der ursprüngliche, ausführliche Katalog ging ebenfalls verloren, ein Exemplar des verkürzten Kataloges überdauerte aber in der *Tian yi ge* 天一閣 –Bibliothek.<sup>3</sup> Das *Zhongjing* wird in der verkürzten Fassung des *Chongwen zongmu* im 28. Kapitel *Xiaoshuo lei xia* 小說類下 erwähnt.<sup>4</sup> Dort findet sich nur der Eintrag „*Zhongjing*, 1 Rolle“, ohne einen weiteren Hinweis auf die Autorschaft oder Entstehungsgeschichte. 1799 fand Qian Tong 錢侗 eine Kopie dieses verkürzten Kataloges in seiner Familienbibliothek, die wahrscheinlich von seinem Onkel Qian Daxin 錢大昕 (1728-1804) stammte, der die *Tian yi ge*-Bibliothek mehrmals besucht hatte, um dort seltene Werke abzuschreiben und auf diese Weise an die Kurzfassung des *Chongwen zongmu* gelangte. Yu Jiaxi 余嘉錫 (1883-1955), der zum *Zhongjing* das *Siku tiyao bianzheng* 四庫提要辨證 verfaßt hat, erklärt, daß das *Chongwen zongmu* ursprünglich so gut wie keine Autorennamen enthalten habe, sondern diese erst in der Qing-Zeit von Mitgliedern der Familie Qian, nämlich von Qian Dongyuan 錢東垣 und Qian Tong, den beiden Neffen des Qian Daxin, hinzugefügt worden seien. Das Vorwort von Qian Tong bestätigt dies. In dieser

---

Inhaltsangabe zum *Siku quanshu*<sup>5</sup>, und wurde von Yu Jiaxi 余嘉錫 verfaßt. Das vierte und letzte Nachwort stammt von Hu Yujin 胡玉縉 und wurde den „Verbesserungen und Richtigstellungen zur Inhaltsangabe zum *Siku quanshu*“, *Siku (quanshu zongmu) tiyao buzheng* 四庫(全書總目)提要補正, entnommen. Daneben gibt es weitere wertvolle Hinweise auf Autor und Entstehungszeit des *Zhongjing* bei Zhang Xincheng 張心澂, 1954, *Weishu tongkao* 偽書通考, S. 640-1, (Zheng Liangshu 鄭良樹, 1984, *Xu weishu tongkao* 續偽書通考, verzeichnet das *Zhongjing* nicht), Hsiao, 1966, S. 506-7 und Wang, 1999, S. 215-7.

<sup>3</sup> Die *Tian yi ge*-Bibliothek wurde um 1560 von Fan Qin 范欽 in Ningbo 寧波 als Privatbibliothek gegründet und existiert heute noch. Die Bibliothek hat selbst Drucke seltener Werke hergestellt bzw. bei Bedarf auch kopieren oder abschreiben lassen. Einigen wenigen Gelehrten war es gestattet, die Bibliothek zu besuchen und dort Kopien anzufertigen, dazu gehörte Qian Daxin 錢大昕. Zur Geschichte der Bibliothek siehe Ulrich Stackmann, Die Geschichte der chinesischen Bibliothek Tian Yi Ge vom 16. Jahrhundert bis in die Gegenwart, 1990, Münchner Ostasiatische Studien, Band 54, Franz Steiner Verlag, Stuttgart.

<sup>4</sup> Es bleibt unklar, warum das Buch unter dieser Rubrik verzeichnet ist: eigentlich gehört es in die Kategorie „Philosophen“, *zi* 子, und „konfuzianische Schule“, *rujia* 儒家; dort wird es in den heutigen Katalogen meist eingeordnet.

restaurierten Fassung des *Chongwen zongmu*, die aus dem verkürzten Katalog heraus entstanden ist, befindet sich ein längerer erklärender Eintrag, der sich auf das erst später erschienene *Yuhai* 玉海 beruft.<sup>5</sup> Der oben geschilderte Sachverhalt zeigt zwar auf, daß der Eintrag im *Chongwen zongmu* der wahrscheinlich fröhlestes uns erhaltene ist und dort das *Zhongjing* erwähnt wird, aber in der überlieferten verkürzten Fassung nur ohne den Namen des Autors. Dem Eintrag im heute gebräuchlichen *Chongwen zongmu* wurden Autor und Kommentator erst in der Qing-Zeit beigefügt. Diese Information wurde dazu aus dem Appendix des *Yuhai* übernommen.

Das *Yuhai*, „Jademeer“, wurde von Wang Yinglin 王應麟 (1223-96) kompiliert. Es enthält reichlich geschichtliches Material der Song-Dynastie, darunter auch Zitate aus deren verlorenen *Shilu* 實錄, den „Wahrhaftigen Aufzeichnungen“, in enzyklopädischer Form. Im *Yuhai* ist in der Rubrik *Xiaojing* 孝經 (*juan* 41) ein „*Zhongjing* aus der Han-Zeit“ verzeichnet.<sup>6</sup> Der anschließende Appendix *fu* 附 wird mit *shumu* 書目 eingeleitet und

---

<sup>5</sup> Die Fassung des *Chongwen zongmu*, die von Qian Tong 錢侗 und Qian Dongyuan 錢東垣 zu Beginn des 19. Jh. mithilfe der Einträge in anderen Quellen überarbeitet wurde, findet sich im *Congshu jicheng*叢書集成. Dort heißt das Werk *Chongwen zongmu: fu buyi, fulu* 崇文總目: 附補遺, 附錄, und enthält im Kapitel *Xiaoshuo lei xia* 小說類下 den folgenden Eintrag: „忠經一卷. 侗按. 玉海云. 馬融撰, 鄭玄注. 崇文目小說. 通志略. 宋志又有海鵬撰一卷. 今本亦題融撰, 元注. 皆依託也.“ „*Zhongjing*, 1 Rolle. [Ich, Qian] Tong, merke an: Das *Yuhai* sagt: Von Ma Rong verfaßt, von Zheng Xuan kommentiert. *Chongwen mu xiaoshuo, Tongzhi [yiwen] lüe* und *Songshi yiwen]zhi* haben ein von Hai Peng verfaßtes [*Zhongjing*] in 1 Rolle. Die heutigen Ausgaben titeln auch mit [Ma] Rong als Verfasser und [Zheng Xuan=] Yuan als Kommentator. Sie alle stützen sich darauf.“ In der verkürzten Fassung des *Chongwen zongmu*, die nur im *Siku quanshu* zu finden ist, steht (ebenfalls im Kapitel *Xiaoshuo lei xia* 小說類下): „忠經一卷.“

Qian Tongs Vorwort zu seiner überarbeiteten Ausgabe des *Chongwen zongmu* enthält einen längeren Abschnitt darüber, daß Qian Tongs Familie in ihrer Bibliothek eine Kopie eines Exemplars des *Chongwen zongmu* aus der mingzeitlichen *Tian yi ge*-Bibliothek bewahrt habe. Dieses habe so gut wie keine Autoren aufgeführt, weswegen Qian Tong sich an die Arbeit gemacht und diese mithilfe der vorhandenen Literaturkataloge ergänzt habe. „侗家舊藏 [...] 天一閣鈔本. 止載卷數. 時或標注撰人. 然惟經部十有一二. 其餘不過因書名相仿. 始加注以別之. [...] 乃爲博稽史志. 補釋撰人.“ „In dem alten Lagerraum meiner Familie lag eine Kopie des Buches aus der *Tian yi ge*-Bibliothek, in der nur die Anzahl der Rollen verzeichnet war. Damals hatte manchmal jemand den Verfasser notiert, aber nur in der Kategorie der Klassiker, und auch da nur in ein oder zwei von zehn Fällen. Die Übrigen konnte man aber nur anhand der Buchtitel miteinander vergleichen und man hatte angefangen, die Kommentare hinzuzufügen, um sie dadurch zu unterscheiden. [Ich] überprüfte umfassend die Monographienkapitel in den Geschichtswerken und ergänzte die Verfasser.“ *Chongwen zongmu jishi xiao yin* 崇文總目輯釋小引, S. 2.

<sup>6</sup> Der Eintrag im *Yuhai* lautet: „漢忠經. 附. 書目. 儒家一卷. 馬融撰, 鄭玄注. 融述孝經之意, 作忠經, 陳事君之要道. 始於立德終於成功. 凡十八章. 崇文目小說, 兩朝志, 海鵬忠經.“ „Han *Zhongjing*. Appendix: *Shumu*: [Abteilung] *Ru jia*, 1 Rolle. Von Ma Rong verfaßt, von Zheng Xuan kommentiert. Den Sinn des *Xiaojing* überliefernd schuf [Ma] Rong das *Zhongjing* und legte darin dar, daß der zentrale Weg, dem Fürsten zu dienen, damit beginnt, die moralische Autorität zu errichten und damit endet, Erfolge zu erzielen. Insgesamt hat es 18 Kapitel. [Kommentar:] *Chongwen mu xiaoshuo* und die beiden Monographien der Dynastie [aus *Tongzhi* 通志 und *Songshi* 宋史] haben ein Haipeng *Zhongjing*.“ (*juan* 41, S. 819a). Der unklare Verweis „兩朝志“ muß deshalb auf die beiden Werke *Tongzhi* und *Songshi* deuten, da es die einzigen sind, die ein *Hai Peng Zhongjing* beinhalten und beide aus der Song-Zeit stammen.

nennt Autor und Kommentator. Es ist nicht sicher, ob diese Nennung von Wang Yinglin selbst stammt, der explizite Verweis, daß es sich um einen Appendix *fu* handelt, läßt einen späteren Einschub vermuten.

Der mit Sicherheit später hinzugefügte Kommentar in kleinerem Schriftsatz verweist darauf, daß im *Chongwenmu* 崇文目, im *Tongzhi* 通志 und im *Songshi* 宋史 ein Werk unter dem Namen „*Hai Peng* 海鵬 *Zhongjing*“ verzeichnet ist. Es ist nicht klar, ob es sich hier um dasselbe *Zhongjing* handelt, das nur zwei unterschiedlichen Autoren zugewiesen wird, oder ob es zwei verschiedene Werke sind. Von wem und von wann der Kommentar stammt, ist ebenfalls unklar. Da er auf *Songshi* und *Tongzhi* verweist, muß es sich um einen später eingefügten Eintrag handeln, denn das *Songshi*, „*Die Geschichte der Song-Dynastie*“, ist erst 1343-45 von dem Mongolen Togto (Tuotuo 脫脫) kompiliert worden.

Obwohl der Eintrag erklärt, daß im *Chongwen mu* ein *Hai Peng Zhongjing* erwähnt sei, läßt sich weder im verkürzten *Chongwen zongmu*, das im nur *Siku quanshu* zu finden ist, noch in der überarbeiteten Ausgabe von Qian Tong ursprünglich ein solcher Eintrag finden.<sup>7</sup> Möglicherweise bezieht sich die Erwähnung auf die ausführliche und verlorengegangene Originalfassung des *Chongwen zongmu*. Im *Tongzhi* und im *Songshi* finden sich allerdings Einträge zu einem *Hai Peng Zhongjing*.

Das frühere *Tongzhi* wurde von Zheng Qiao 鄭樵 (1104-62) verfaßt. Es deckt in den Monographienkapiteln die Zeit bis zum Ende der Tang-Dynastie, also bis zum 10. Jh., ab. Der Eintrag im *Tongzhi* nennt das *Hai Peng Zhongjing*. Über die Bedeutung des Namens *Hai Peng* läßt sich nichts weiter herausfinden, und weder die song- noch die qingzeitlichen Gelehrten können Aufklärung leisten. Es ist nicht zu klären, ob es sich hier um einen Personen- oder möglicherweise sogar um einen Ortsnamen handelt.<sup>8</sup> Wahrscheinlich handelt

---

<sup>7</sup> Der einzige Hinweis in der durch Qian Tong restaurierten Fassung des *Chongwen zongmu* findet sich unter dem Eintrag zum *Zhongjing* als ebendieses Zitat aus dem *Yuhai*, das wiederum ein *Chongwen mu* als Quelle angibt!

<sup>8</sup>Aus der Ming-Zeit ist im *Siku quanshu* die Enzyklopädie *Wanxing tongpu* 萬姓統譜 von Ling Dizhi 凌迪知 erhalten. Das Vorwort des Werkes stammt aus dem Jahre 1579, es muß also einige Zeit vorher fertiggestellt worden sein. Es enthält Kaiserbiographien und kurze Biographien wichtiger Persönlichkeiten von frühesten Zeiten bis zum Jahre 1573. Darin heißt es: „唐海鵬撰草涇一卷.“ Hier wird ein Autor des Namens *Hai Peng* aus der Tang-Zeit genannt, der allerdings ein *Caojing* verfaßt hat, und kein *Zhongjing*. Möglicherweise handelt es sich hier (oder bei den Angaben für das *Zhongjing*) um einen Überlieferungsfehler. *Zhongguo renming da cidian* 中國人名大辭典 verzeichnet denselben Eintrag. *Zhongguo gujin diming da cidian* 中國古今地名大辭典 verzeichnet nichts. Siehe hierzu auch Forke (1), 1964, Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie, S. 146: „Es wäre auch nicht ausgeschlossen, daß *Hai P'eng* ein anderes *Tschung-tching* geschrieben hätte, das mit demjenigen des *Ma Jung* nichts gemein hat. Aber eine andere Lösung erscheint mir wahrscheinlicher. Die beiden biographischen Werke *Shang-yu lu* und *Li-tai ming-hsien lieh-nü schi-hsing p'u* enthalten über *Hai P'eng*

es sich bei Hai Peng um einen Mannesnamen *zi* 字 oder ein schriftstellerisches Pseudonym, dessen Träger in Vergessenheit geraten ist. Die Notiz zur Eintragung im *Tongzhi* deutet daraufhin, daß der Autor schreibt, daß Nach- und Rufname verlorengegangen seien.<sup>9</sup>

Im *Songshi* hatten sich die Kompilatoren offenbar entschlossen, die verschiedenen Einträge als unterschiedliche Werke anzusehen und haben sie deshalb getrennt aufgenommen. *Yiwen zhi* 4 (205:5172) nennt das *Zhongjing* von Ma Rong und *Yiwen zhi* 5 (206:5224) erwähnt das Hai Peng *Zhongjing*.<sup>10</sup> Leider wissen wir nicht, ob den Verfassern beide Werke auch vorlagen, oder ob sie aus den Auflistungen der früheren Literaturkataloge nur darauf geschlossen haben, daß es sich um zwei Werke handeln könnte.

Ein weiterer Literaturkatalog, der einen Eintrag zum *Zhongjing* enthält, ist das in der Qing-Zeit von Zhu Yizun 朱彝尊 (1629-1709) verfaßte *Jing yi kao* 經義考<sup>11</sup>, eine ausführliche Bibliographie aller Klassikerkommentare und -studien. Zhu Yizun<sup>12</sup> vermutet eine Verwechs-

---

denselben Satz, daß er in der *T'ang*-Zeit lebte und einen ‚Klassiker der Pflanzen‘ *Ts'ao-tching* in einem Buche schrieb. Von einem Klassiker der Loyalität wissen sie nichts. Sollte nicht einfach eine Verwechslung von *Tschung* und *Ts'ao* vorliegen, so daß *Ma Jung* der Klassiker der Loyalität bliebe und *Hai P'eng* nur der Verfasser des Pflanzen-Klassikers wäre? Das kleine Werk ist gut geschrieben und würde des *Ma Jung* durchaus nicht unwürdig sein. Bis zum Beweise des Gegenteils möchten wir noch an seiner Autorschaft festhalten.“ Die beiden Angaben Forkes zu einem *Shangyou lu* 尚友錄 und *Lidai mingxian lientü shixing pu* 歷代名賢列女氏姓譜 ließen sich nicht verifizieren, da ich Werke gleichen Namens nirgends ausmachen konnte.

<sup>9</sup> Der Eintrag im *Tongzhi* 通志, *Yiwen lüe* 藝文略, *Zhuzi lei* 諸子類, *Rushu* 儒術: „忠經一卷. 海鵬撰, 失其姓名.“ „Zhongjing, 1 Rolle. Von Hai Peng verfaßt; sein Nach- und Rufname sind verlorengegangen.“ (*juan* 66, S. 786).

<sup>10</sup> Die beiden Einträge im *Songshi* lauten:

„馬融忠經一卷.“ „Ma Rong Zhongjing, 1 Rolle.“ (*Yiwen zhi* 藝文志 4, 205:5172).

„海鵬忠經一卷.“ „Hai Peng Zhongjing, 1 Rolle.“ (*Yiwen zhi* 藝文志 5, 206:5224).

Außerdem erscheint im *Songshi*, *Yiwen zhi* 4, 205:5176 noch ein *Zhongjing* eines Wang Xiang in 3 Rollen. „王向忠經三卷.“ Über dieses Werk kann ich nichts aussagen, da es keine weiteren Anhaltspunkte dazu gibt. Wang Xiang hat seinen *jinshi* 進士 -Grad zwischen 1056-64 erworben, gute 20 Jahre nach dem Eintrag im *Chongwen zongmu*, so daß dieser Eintrag wahrscheinlich nichts mit dem uns vorliegenden *Zhongjing* zu tun hat. Leider ist sein Werk nicht erhalten. Das *Songshi* enthält keine Biographie über ihn.

<sup>11</sup> Der gesamte Eintrag im *Jing yi kao*, *Ni jing* 12 擬經 lautet: „馬氏, 融, 忠經一卷. 存. 按. 忠經蓋擬孝經而作攷之. 隋唐經籍藝文志俱不載. 恐是僞託扶風馬氏者.“ „Herr Ma, Rong, Zhongjing, 1 Rolle. Existenter Kommentar: Das *Zhongjing* ähnelt also dem *Xiaojing* und wurde zur Vervollständigung verfaßt. Die Bibliographien und Literaturmonographien der Sui- und Tang-Zeit verzeichnen es alle nicht. Ich fürchte, es ist fälschlicherweise dem Herrn Ma [Rong] aus Fufeng zugeschrieben worden.“ Erhalten ist das *Jing yi kao* im *Sibu beiyao*, Bd. 55 bzw. in einer modernen Ausgabe mit dem Titel *Dianxiao buzheng jing yi kao* 點校補正經義考, 1997, *Zhongying yanjiuyuan chubanshe*, TaiBei 中央研究院出版社, S. 386-7.

<sup>12</sup> Eben dieser Zhu Yizun wird noch in einigen weiteren Studien zum *Zhongjing* erwähnt, wie weiter unten deutlich wird. Dort wird er mit dem Namen Jin Xichang aus Tongxiang 桐鄉金錫鬯 bezeichnet. Dieser Name ist schwer aufzuschlüsseln und so kann man nur vermuten, daß es sich hier um Zhu Yizun handelt. Tong Xiang 桐鄉 war in der Qing-Zeit ein Verwaltungsbezirk in der heutigen Provinz Zhejiang 浙江. Zhu Yizun stammt aus

lung: „Ich fürchte, es ist fälschlicherweise Herrn Ma [Rong] aus Fufeng<sup>13</sup> zugeschrieben worden.“

Die oben beschriebenen Einträge sind alles, was zur Textgeschichte des *Zhongjing* in den Literaturkatalogen zu finden ist, und die späteren Einträge haben die früheren meist einfach übernommen. Viel Verwirrung entstand in den diversen Inhaltsangaben zum *Siku quanshu* dadurch, daß die Autoren nur in der modernen qingzeitlichen Ausgabe des *Chongwen zongmu* nachgesehen haben und den dortigen Eintrag ohne weitere Prüfung übernahmen. Wie aus der unten angehängten Tabelle ersichtlich wird, hängt die vermeintliche Autorschaft des Ma Rong an der Frage, wer im *Yuhai* auf welcher Grundlage den Appendix, *fu*, hinzugefügt hat, und ob der Eintrag schon immer „Han *Zhongjing*“ lautete. Bezieht sich die Angabe „ein Buchkatalog (*Shumu*) sagt“ auf das originale *Chongwen zongmu*, dann wäre hier die früheste Nennung des Namens Ma Rong zu finden gewesen. Ansonsten wäre die unsichere Zuschreibung des *Yuhai* die erste erhaltene Stelle in einem Buchkatalog, die Ma Rong als Autor und Zheng Xuan als Kommentator nennt, und das *Zhongjing* als hanzeitlich einstuft.

Zum besseren Überblick der Aussagen in den Literaturkatalogen hier eine zusammenfassende Tabelle:

---

dem Ort Xiushui 秀水, der in eben diesem Verwaltungsbezirk liegt. Das Zeichen *jin* 金 könnte möglicherweise auf einen seiner Spitznamen deuten: *Jinfeng tingchang* 金風亭長, „Dorfvorsteher Herbstwind“. Zhu Yizuns Mannesname *zi* 字 wiederum war Xichang 錫鬯. Xichang oder Jin Xichang taucht öfters als Kommentator in der überarbeiteten *Chongwen zongmu*-Ausgabe von Qian Tong auf. In seinem Vorwort zum *Chongwen zongmu* nennt Qian Tong Zhu Xichang als Verfasser des *Jingyi kao*, so daß an dieser Stelle kein Zweifel besteht, daß es sich um Zhu Yizun handelt. „朱錫鬯撰經義攷 [...].“ *Chongwen zongmu jishi xiao yin* 崇文總目輯釋小引, S. 1.

<sup>13</sup> Fufeng 扶風: in der heutigen Provinz Shaanxi 陝西, östlich von Xianyang 咸陽.

Titel	<i>Chongwen zongmu</i> Original	<i>Chongwen zongmu</i> Kurzfassung	<i>Tongzhi</i>	<i>Yuhai</i>	<i>Songshi</i>	<i>Jingyi kao</i>	<i>Chongwen zongmu</i> restaurierte Fassung
Erscheinungs-jahr	1041	1142	1149	1330-40	1343-45	ca. 1700	ca. 1800
Name des verzeichneten Werkes	?	<i>Zhongjing</i>	<i>Zhongjing</i>	<i>Zhongjing</i> aus der Han-Zeit	<i>Zhongjing</i>	<i>Zhongjing</i>	<i>Zhongjing</i>
Autor	?	-	Hai Peng	-	Ma Rong Hai Peng	Ma Rong	-
Kategorie	?	Kapitel 28, <i>Xiaoshuo lei xia</i> 小說類 下	<i>Yiwen lüe</i> 藝文略, <i>Zhuizi lei</i> 諸子類, <i>Rushu</i> 儒術	<i>juan</i> 41, <i>Xiaojing</i> 孝經	<i>Yiwen zhi</i> 4 (Kap. 205) <i>Yiwen zhi</i> 5 (Kap. 206)	<i>Ni jing</i> 12 擬經	Kapitel 28, <i>Xiaoshuo lei xia</i> 小說類 下
Kommentare + Appendices	-	-	-	Appendix <i>fu</i> 附: Ma Rong, Zheng Xuan Kommentar: Hai Peng <i>Zhongjing</i> in <i>Chongwen mu</i> , <i>Tongzhi</i> , <i>Songshi</i>		weist auf eine mögliche Verwechslung des Namens Ma Rong hin	Kommentar zum Eintrag im <i>Yuhai</i> , der Ma Rong und Zheng Xuan nennt und auf Haipeng <i>Zhongjing</i> in <i>Chongwen mu</i> , <i>Tongzhi</i> , <i>Songshi</i> verweist

Zu dieser Übersicht der Literaturkataloge kommt noch ein weiteres Schriftzeugnis hinzu, das die Sachlage zusätzlich verkompliziert:

Der Katalog seltener Druckausgaben der nationalen taiwanesischen Zentralbibliothek verzeichnet als ersten erhaltenen Druck des *Zhongjing* eine Ausgabe aus der späten südlichen Song-Dynastie (ohne genauere Zeitangabe) und vermerkt dazu, daß auf dem ursprünglichen Titel der hanzeitliche Ma Rong als Verfasser angegeben worden sei. Auch die angeführten songzeitlichen Vor- und Nachworte, sowie eines der Kolophone glauben an Ma Rong als

Verfasser.<sup>14</sup> Diese Ausgabe wirft neue Probleme auf. Das Vorwort stammt von einem Huang Zhen 黃震, der laut seiner Biographie im *Songshi* wahrscheinlich während der nördlichen Song-Zeit zur Zeit des Kaisers Zhenzong 真宗 (reg. 998-1022) gelebt hat.<sup>15</sup> Wir wissen nicht,

<sup>14</sup> *Guoli zhongyang tushuguan shanben xuba jilu* 國立中央圖書館善本序跋集錄, *Zi bu* 子部, Bd. 1, 1994, Zhongyang tushuguan 中央圖書館, Taipei 臺北, S. 45-51. Der Titel des Werkes wird mit „忠經篆註一卷一冊“ „Zhongjing zhuanzhu in einer Rolle, in einem Band“ (Signatur 05440) angegeben, gedruckt gegen Ende der südlichen Song-Zeit („南宋末期刊本“). In der Qing-Zeit wurde die Angabe der Autorschaft Ma Rongs ersetzt durch diejenige Hai Pengs („唐海鵬“). Ein Vorwort („序“) stammt von Huang Zhen 黃震 (um 1020-40; Biographie im *Songshi* 303:10045; T. Saeki, in: Franke, 1976, S. 445-6), ein Nachwort („後序“) von Wang Anguo 王安國 (um 1050, Biographie im *Songshi* 327:10557-8, ein jüngerer Bruder des Wang Anshi 王安石), das erste Kolophon („跋“) von Chen Qin 陳欽 (um 1169, entsprechend der Datierung des Kolophons), das zweite Kolophon von Zhang Ge 張革 (um 1213, entsprechend der Datierung des Kolophons). Die beiden Kolophone sind auf die Regierungsperioden *qian dao* 乾道 (1165-74) bzw. *jia ding* 嘉定 (1208-24) datiert. Eine Beschreibung der Druckausgabe findet sich in *Guojia tushuguan shanben shuzhi chugao* 國家圖書館善本書志初稿, *Zi bu* 子部, Bd. 1, 1998, Guojia tushuguan 國家圖書館, Taipei 臺北, S. 32-3 (Signatur 05440).

<sup>15</sup> *Songshi* 303:10045: „震在真宗朝數論事“ „[Huang] Zhen diskutierte während der Herrschaft von Kaiser Zhenzong oftmals über Angelegenheiten.“ Im *Songshi* sind zwei Beamten mit dem Namen Huang Zhen erwähnt: *Songshi*, Kap. 303 bzw. 438. Die Biographie des ersten umfaßt nur wenige Zeilen, aus denen wir erfahren, daß der aus Pucheng 浦城 in der heutigen Provinz Fujian (Tan Qixiang, 6:67-8) stammende Huang Zhen einen *jinshi* 進士 -Grad besaß (ohne Zeitangabe) und diverse Posten innehatte. Saeki, in Franke, 1976, S. 445 schreibt: „Nach bestandener *chin-shih*-Prüfung erhielt er seine Anstellung als Assistentsekretär im Redaktionsbüro [著作佐郎] und Präfekt in Sui-chou [通判遂州]. In dieser Zeit konnte er Unruhen beilegen, die wegen ungleicher Soldvergabe entstanden waren. Es ging darum, daß die Soldaten am Westfluß und am Ostfluß [西 bzw. 東川] ihren Sold erhalten sollten, tatsächlich aber nur die am Westfluß ihre Käschschnüre ausgehändigt bekamen. Huang Chen beruhigte den verantwortlichen Offizier der rebellischen Soldaten vom Westfluß, daß sie gewiß nicht vergessen, sondern nur verspätet entlohnt würden. In der Zwischenzeit gab er den Soldaten ihren Anteil aus dem öffentlichen Schatzhaus. Die versprochenen Gelder kamen, wie er vorausgesagt hatte, in den nächsten Tagen.“ Nach einigen weiteren Versetzungen finden wir ihn in die Aufdeckung eines Korruptionsfalles verwickelt: „[...] wurde er mit den besonderen Aufgaben eines Kommissars der Finanzen, Salz und Tee [發運使] betraut. Noch bevor er dieses Amt angetreten hatte, übte er in einer Eingabe scharfe Kritik an der bisherigen Amtsführung. Es war bekannt, daß L'i P'u [李溥], der, nach untergeordneter Tätigkeit in der Finanzkommission in dieses wichtige Amt aufgestiegen, während seiner zehnjährigen Dienstzeit einige Korruptionsgelder eingesteckt hatte. Da er die nötige Rückendeckung durch Ting Wei [丁謂] bekam, hatte es bisher niemand gewagt, L'i P'u zu kritisieren. [...] Seine ersten Amtshandlungen bestanden im Aufdecken dieses Korruptions-skandals um L'i P'u.“ (Zu Ding Wei siehe *Songshi* 283:9566-71, zu Li Pu 299:9938-40) Weiterhin findet sich die Erwähnung, daß seine an Kaiser Zhenzong 真宗 eingereichten Throneingaben oftmals erfolgreich gewesen seien, woraus sich die Zeitangabe um 1020 ergibt. Saeki hingegen nennt ohne Begründung 1040 als Wirkungszeitraum.

Der zweite Huang Zhen, der aus Qingyuan 慶元 in der heutigen Provinz Zhejiang stammte, lebte etwa 200 Jahre später während der südlichen Song-Zeit zur Zeit des Kaisers Lizong 理宗 (reg. 1225-64) (Siehe *Songshi* 438:12991-4). Es scheint mir unwahrscheinlich, daß das Vorwort von dem späteren der beiden Beamten stammt, da das Nachwort Wang Anguo als Verfasser nennt, der um 1050 gelebt hat. Auch die beiden Kolophone wären dann aus früherer Zeit als das Vorwort und es wäre unverständlich, warum im Vorwort so geheimnisvoll über das Auffinden des Buches berichtet wird. Für den späteren Huang Zhen spräche allerdings die Tatsache, daß er in seiner Biographie mehrfach mit Schriftgelehrsamkeit in Verbindung gebracht und als Kenner alter Texte herausgestellt wird. Das Vorwort läßt keinerlei Schlüsse darauf zu, wer von den beiden Huang Zhens der Verfasser ist. Es wird darin ein „Ouyang Fengquan 歐陽峯泉“ erwähnt, der nicht nachweisbar ist. Zudem endet es mit einer Ortsangabe: „番陽黃震書于浩然堂.“ „Von Huang Zhen aus/in Poyang geschrieben in der großartigen Halle.“ Der Regierungsbezirk Poyang liegt im heutigen Jiangxi 江西, (heute: Poyang xian 鄱陽縣; Tan Qixiang, 6:59-60) und beide Huang Zhens stammen aus dem Südosten Chinas. Wang Anshi, dessen jüngerer Bruder ein Nachwort zu dieser Ausgabe verfaßt hat, stammt ebenfalls aus Jiangxi. Selbst wenn es sich um den späteren Huang Zhen handeln sollte, so würde dies an der Datierung nichts ändern, da das Nachwort des Wang Anguo wenige Jahre später um ca. 1050 verfaßt wurde.

ob das *Zhongjing* vor oder nach dem ersten uns erhaltenen Eintrag im *Chongwen zongmu*, das 1034-38 kompiliert wurde, von Huang Zhen gefunden wurde, da dieser irgendwann zwischen 1020 und 1040 gelebt hat; das letztere Datum verzeichnet T. Saeki als Anhaltspunkt für dessen Lebenszeitraum.<sup>16</sup> Die beigefügten Vor- und Nachworte deuten darauf hin, daß um diese Zeit die Autoren überzeugt waren, daß das *Zhongjing* ein Werk Ma Rongs sei. Auch das Vorwort zum *Zhongjing*, das eine Autorschaft Ma Rongs durch die Selbstbezeichnung „Rong“ im Text und die Unterschrift „von Ma Rong verfaßt“ belegen soll, war dem Werk zu dieser Zeit schon beigelegt; die beifügten Vor- und Nachworte nehmen auf die Ähnlichkeit von *Zhongjing* und *Xiaojing* Bezug sowie auf den Titel Ma Rongs – dies alles wird im Vorwort des *Zhongjing* erklärt. Darüberhinaus beschreibt Huang Zhen 黃震, wie immens schwierig es gewesen sei, eine Ausgabe des Werkes zu erlangen und daß keiner seiner Freunde und Bekannten je von dem Werk gehört, geschweige denn es gelesen hätte:

„前漢南郡太守馬融所撰忠經,倣孝經,亦有十八章,至漢末大司農鄭玄所注。 [...] 一日至郡庠,問諸士友曰,人皆知讀孝經矣,及見忠經否耶?皆曰,未之前聞也。予遊四方,又何幸得未見之書而讀之!“<sup>17</sup>

„Das vom Gouverneur der südlichen Kommandantur der früheren (!) Han-[Dynastie] Ma Rong verfaßte *Zhongjing* ähnelt dem *Xiaojing* und umfaßt auch 18 Kapitel; gegen Ende der Han-[Dynastie] kommentiert vom Oberlandwirtschaftsminister Zheng Xuan. [...] Als ich eines Tages in die Schule der Kommandatur ging, fragte ich einige Gelehrte und Freunde danach: ,Die Leute kennen alle das *Xiaojing* und lesen es, aber habt ihr einmal ein *Zhongjing* gesehen?' Alle sagten: ,Davon haben wir noch nie gehört.' Ich reiste in alle vier Himmelsrichtungen, und wie glücklich bin ich jetzt, ein zuvor noch nie gesehenes Buch erlangt zu haben und zu lesen.“<sup>18</sup>

Leider verschweigt er uns, woher er von der Existenz des Buches wußte und wo er es schließlich erstanden hat. Möglich ist, daß er erst durch das *Chongwen zongmu* von der Existenz des Buches erfahren hat, da wir nicht wissen, ob er es vor oder nach dessen Erscheinen gesucht und entdeckt hat.<sup>19</sup>

Deutet das darauf hin, daß Huang Zhen in seinem Eifer das *Zhongjing* selbst geschrieben hat, in der Annahme, daß Ma Rong es so gewollt und verfaßt haben würde? Oder hat Huang Zhen zu intensiv nach diesem Buch gesucht und jemand anders hat es schließlich verfaßt, um seine Suche zu beenden? In der kurzen Biographie des Huang Zhen jedenfalls wird er neben seiner Tüchtigkeit und seines Mutes explizit als ein loyaler Mann gepriesen, und wörtlich zitiert:

---

<sup>16</sup> T. Saeki, in: Franke, 1976, S. 445.

<sup>17</sup> *Guoli zhongyang tushuguan shanben xuba jilu*, 1994, Bd. 1, S. 45, Vorwort von Huang Zhen.

<sup>18</sup> Es ist nicht möglich, daß er einen der Kurzkataloge des *Chongwen zongmu* gesehen hat, da dieser erst 1142 herausgegeben wurde.

„廉正公忠，臣職也。“

„Ehrlich und rechtschaffen, gerecht und loyal zu sein, das ist meine Amtspflicht.“<sup>19</sup>

Die vorliegende Druckausgabe stammt aus der späten südlichen Songzeit, Huang Zhen aber lebte mehr als hundertfünfzig Jahre früher, was also war in der Zwischenzeit mit dem Buch geschehen und wie war es in die Hände der anderen Leser gelangt? Gab es mehrere Exemplare davon? Wer hat veranlaßt, daß es in das *Chongwen zongmu* von 1041 aufgenommen wurde, vor oder nach seiner „Entdeckung“? Lag zu dieser Zeit ein Exemplar in der kaiserlichen Bibliothek von Kaifeng vor oder gab es nur Hinweise auf dessen mögliche Existenz? Und warum ist im *Tongzhi* von 1149 Hai Peng als Verfasser verzeichnet? Das sind Fragen, die sich nicht beantworten lassen, aber keinesfalls außer Acht gelassen werden dürfen. Die qingzeitlichen Gelehrten erwähnen diese songzeitliche Ausgabe nicht; diejenigen, die sie gesehen hatten, gingen sicherlich von ihrer Authentizität aus.<sup>20</sup> Im nächsten Abschnitt will ich aufzeigen, wer nach Meinung dieser Gelehrten als Autor in welcher Zeit in Frage kommt.

### 3.2. Qingzeitliche Untersuchungen zum *Zhongjing*

Zur Frage des möglichen Verfassers und der Entstehungszeit gibt es eine kurze Studie von Ding Yan 丁晏 (1794-1875), die in sein Werk *Shangshu Yulun*<sup>21</sup> integriert ist, ein Werk, das sich mit den Alttextkapiteln des *Shujing* beschäftigt. In dieser Stellungnahme zur Entstehung des *Zhongjing* bringt Ding Yan einen neuen Aspekt ins Spiel. Er sagt, daß das *Zhongjing* zwar von einem Ma Rong geschrieben worden sei, der aber nicht der Ma Rong aus der Han-Zeit, sondern vielmehr eine Person aus der Tang-Zeit sei.

---

<sup>19</sup> *Songshi*, 303:10045; T. Saeki, in: Franke, 1976, S. 446.

<sup>20</sup> Die Beschreibung der Druckausgabe im *Guojia tushuguan shanben shuzhi chugao* 國家圖書館善本書志初稿, S.32-3, nennt unter anderem Qian Daxin 錢大昕, den Onkel Qian Tongs, „Restaurator“ des *Chongwen zongmu*, als einen der Gelehrten, die die Ausgabe betrachtet und ihr Siegel darunter gesetzt hätten (*guan kuan* „觀款“).

<sup>21</sup> Ding Yan 丁晏 (1794-1875 = Ding Jianqing 丁儉卿), *Shangshu Yulun* 尚書餘論. Das Buch ist in der Sammlung *Huang qing jing jie xubian* 皇清經解續編 von 1889 überliefert, die ausführliche Studie Ding Yans zum *Zhongjing* und zu Ma Rong, die auch in Yu Jaxis 余嘉錫 (1883-1955) *Siku tiyao bianzheng* 四庫提要辨證 komplett zitiert wird, findet sich im *Shangshu Yulun* unter der zusammenfassenden Überschrift „馬融忠經引古文尚書非漢馬季長“ („Ma Rong zitiert im *Zhongjing* das Alttext-*Shangshu* [= *Shujing*] und ist nicht der Ma Jichang [= Ma Rong] aus der Han-Zeit.“). Diese Untersuchung wird auch bei Wang Zijin, 1999, S. 216-7 diskutiert.

Das erste Argument, das er für diese These anbringt, stützt sich auf die Existenz eines Buches namens *Jiangnang jing* 絳囊經, das in der Abteilung *Wu xing* 五行 des *Chongwen zongmu* erwähnt wird und ebenfalls von einem Ma Rong verfaßt worden sein soll. Ding Yan erwähnt nun, daß in der Einleitung zum *Zhongjing* steht: „Ich, Rong, bin ein in Höhlen und Wildnis [lebender] Untertan“<sup>22</sup>, und hält es für möglich, daß ein solcher Ausspruch von einem Privatgelehrten der Tang-Zeit stammen könnte, während er für den aus einer Beamtenfamilie stammenden und selbst im Staatsdienst und in der Öffentlichkeit stehenden hanzeitlichen Ma Rong<sup>23</sup> kaum passend gewesen wäre. Das *Jiangnang jing* taucht allerdings ausschließlich im restaurierten *Chongwen zongmu* als von Ma Rong verfaßt auf<sup>24</sup> und die Überlieferungsgeschichte des *Chongwen zongmu* läßt, wie oben dargestellt, viel Raum für Verwechslungen offen. Da das Original verlustig gegangen war, ist es ausgeschlossen, daß es zur Zeit des Ding Yan, Mitte des 19. Jahrhunderts, noch zur Verfügung gestanden hatte. Ein simpler Schreib- oder Hörfehler ist aufgrund der Tatsache, daß in allen anderen Quellen das *Jiangnang jing* als von einem Ma Xiong 馬雄 verfaßt angegeben worden ist, sehr wahrscheinlich. Sicherlich stützt sich Ding Yan hier auf den Kommentar des von Qian Tong ergänzten *Chongwen*

---

<sup>22</sup> Vorwort zum *Zhongjing*: „臣融岩野之臣.“

<sup>23</sup> Ma Rong war ein Großneffe des Ma Yuan 馬援 (= Ma Wenyuan 馬文淵, 14 v. Chr.-49 n. Chr.): Dessen Tochter, Kaiserin Ma 馬后, Ma Rongs Tante, war die Ehefrau Kaiser Mings 明帝 (reg. 58-76). Somit war Ma Rong Teil der angeheirateten Kaiserfamilie, *wai qi* 外戚. Ma Rong (79-166) selbst hatte unter den späteren Han-Kaisern An Di 安帝 (reg. 107-122) und Huan Di 桓帝 (reg. 147-167) verschiedene Ämter inne, unter anderem das eines Gouverneurs der südlichen Kommandantur 南郡太守. Während dieser Zeit leitete er eine Schule, die zu manchen Zeiten mehr als tausend Schüler umfaßte. Allerdings gab es in der Zeit vor seiner politischen und beruflichen Karriere einige Jahre, in denen er aufgrund einer kritischen Throneingabe zurückgezogen lebte und sich bedeckt halten mußte. Siehe seine Biographie im *Hou Hanshu* 60:1953-78; Giles, 1975, No. 1475 + 1490; siehe ebenso FN 68.

<sup>24</sup> *Chongwen zongmu*, *wu xing lei zhong* 五行類中: „絳囊經一卷, 馬融撰. 錫鬯按. 融唐居士. 非漢馬融也. 宋志作雄. 誤.“ „*Jiangnang jing*, 1 Rolle, von Ma Rong verfaßt. Xichang [= wahrscheinlich Zhu Yizun] kommentiert: [Ma] Rong war ein Privatgelehrter der Tang-Zeit und nicht der Ma Rong aus der Han-Zeit. Die Monographie der [Geschichte der] Song-Dynastie schreibt Xiong. Das ist falsch.“

Weiterhin findet sich das *Jiangnang jing* in folgenden Werken:

*Xin Tangshu* 新唐書 (Kompilation zwischen 1043-60): „馬雄絳囊經一卷. 雄稱居士.“ „Ma Xiong, *Jiangnang jing*, 1 Rolle. Xiong, [der sich?] „Privatgelehrter“ nennt.“ (59:1558)

*Songshi*: „馬雄絳囊經一卷.“ „Ma Xiong, *Jiangnang jing*, 1 Rolle.“ (206:5247)

*Tongzhi*: „絳囊經一卷, 唐居士馬雄撰.“ „*Jiangnang jing*, 1 Rolle, von dem Privatgelehrten Ma Xiong aus der Tang-Zeit verfaßt.“ (juan 68, S. 804)

*Yuhai*: „唐志五行類馬雄絳囊經一卷.“ „Monographie der [Geschichte der] Tang-Dynastie, Abteilung *Wu xing*: Ma Xiong, *Jiangnang jing*, 1 Rolle.“ (juan 63, S. 1241)

Das *Chongwen zongmu* scheint die einzige Quelle zu sein, die ein *Jiangnangjing* von Ma Rong verzeichnet. Allerdings findet es sich wiederum nur in der Ausgabe, die von Qian Tong rekonstruiert worden ist. Der Kurzkatalog, der nur in der *Siku Quanshu*-Datenbank erhalten ist, verzeichnet das *Jiangnangjing* nicht. In allen späteren Literaturkatalogen wird es als von einem Ma Xiong verfaßt angegeben, und es ist wahrscheinlich, daß dieser vermeintliche Ma Rong doch ein Ma Xiong ist.

*zongmu*, den wahrscheinlich Zhu Yizun verfaßt hat, und den Ding Yan wörtlich zitiert.<sup>25</sup> Zhu Yizuns Quellen sind nicht mehr nachvollziehbar und warum er behauptet, daß der Eintrag im *Songshi* falsch sei, läßt sich nicht erklären.<sup>26</sup> Es scheint somit klar, daß der Verfasser des *Jiangnangjing* Ma Xiong heißt und nicht Ma Rong, weswegen ein tangzeitlicher Verfasser des *Zhongjing* namens Ma Rong eher unwahrscheinlich ist.

Der zweite Punkt, den Ding Yan zur Bekräftigung seiner These vorbringt, daß das *Zhongjing* ein tangzeitliches Werk sei, bezieht sich auf die Tabu-Zeichen, die ein Untertan der Tang-Dynastie hätte respektieren müssen. Hier handelt es sich speziell um die persönlichen Namen der beiden ersten Kaiser der Tang-Dynastie Gaozong 高宗 (reg. 618-626) und Taizong 太宗 (reg. 627-649), die Li Zhi 李治 und Li Shimin 李世民 lauteten. Dementsprechend müßten die Zeichen *zhi* 治, *shi* 世 und *min* 民 in tangzeitlichen Texten tabuisiert werden. Ding Yan nennt Stellen aus dem *Zhongjing*, an denen seiner Meinung nach diese Zeichen durch die dafür vorgesehenen Ersatzzeichen ersetzt wurden.<sup>27</sup> Untersucht man die heute bestehenden

---

<sup>25</sup> Bei Ding Yan wird Zhu Yizun 朱彝尊 (1629-1709) mit dem Namen Tongxiang Jin Xichang 桐鄉金錫鬯 eingeführt und Ding Yan zitiert: „融. 唐居士. 非漢馬融也.“ „[Ma] Rong war ein Privatgelehrter der Tang-Zeit und nicht der Ma Rong aus der Han-Zeit.“

Das *Chongwen zongmu* von Qian Tong schreibt zum *Jiangnang jing* 絳囊經: *Chongwen zongmu, wu xing lei zhong* 五行類中: „絳囊經一卷, 馬融撰. 錫鬯按. 融唐居士. 非漢馬融也. 宋志作雄. 誤.“ „[Ma] Rong war ein Privatgelehrter der Tang-Zeit und nicht der Ma Rong aus der Han-Zeit. Die Monographie der [Geschichte der] Song-Dynastie schreibt Xiong. Das ist falsch.“ Siehe FN 24.

<sup>26</sup> Yu Jiaxi, der in seinem Vorwort die gesamte Argumentation Ding Yans analysiert, kann sich hierauf auch keinen Reim machen und schreibt: „金錫鬯題爲馬融. 且附案語云. 「宋志作雄, 誤.」實不知其何所本.“ „Jin Xichang macht daraus Ma Rong und hängt daran überdies die erläuternden Worte: „Es ist falsch, daß in den Monographien des *Song(shi)* (Ma) Xiong geschrieben steht.“ Man weiß nicht wirklich, worauf er sich stützt.“ Ich habe den Kommentar des Zhu Yizun bzw. Xichang in keinem anderen Werk gefunden. Im *Jingyi kao*, seinem wohl berühmtesten und umfangreichsten Werk steht weder der Kommentar, noch gibt es einen Eintrag zum *Jiangnang jing*. Qian Tong gibt im *Chongwen zongmu* leider nicht an, woher er die Kommentare Xichangs genommen hat.

<sup>27</sup> Ding Yan nennt diese Stellen:

*Ren* 人 anstelle von *min* 民: *Zhongjing* 3 („正國安人.“ „Den Staat aufrichten und die Menschen befrieden.“), *Zhongjing* 6 („此兆人之忠也.“ „Dies ist [nun] die Loyalität aller Menschen.“) und *Zhongjing* 8 („王者立武, 以威四方, 安萬人也“ „Der Herrschende baut seine Kriegstüchtigkeit auf, um sich in den vier [Himmels]-richtungen Respekt zu verschaffen und die zehntausend Menschen zu befrieden.“).

*Li* 理 anstelle von *zhi* 治: *Zhongjing* 1 („昔在至理.“ „Als zu Anfang höchste Ordnung waltete“ und „國一則萬人理“ „Ist das Land eins, dann sind die zehntausend Menschen geordnet.“) und *Zhongjing* 7 („夫化之以德, 理之上也. [...] 施之以政, 理之中也. [...] 懲之以刑, 理之下也. [...] 德者, 爲理之本也.“ „Nun, Einfluß durch moralische Autorität [zu gewinnen], ist das oberste [Prinzip] der Ordnung. [...] [Richtiges] Handeln durch Regierung[sanordnungen herbeizuführen], ist das mittlere [Prinzip] der Ordnung. [...] Verbesserung durch Strafen [herbeizuführen], ist das niedrigste [Prinzip] der Ordnung. [...] Was die moralische Autorität betrifft, so ist sie die Grundlage der Ordnung.“).

Zu den Tabuzeichen siehe Wang Yankun, 1997, Eintrag 465, S. 314-27, und Eintrag 943, S. 649-61.

Zhu Yixin 朱一新 (um 1900) versuchte diese Theorie weiter zu untermauern, indem er in seiner Schrift *Wuxietang Dawen* 無邪堂答問 notierte, daß das *Zhongjing* im 12. Kapitel das Wort *bang* 邦 benutze, das in der Han-Zeit tabuisiert wurde, da der Name des Gründers der Han-Dynastie Liu Bang 劉邦 war. Dort trete es

Ausgaben des *Zhongjing*, so stellt man schnell fest, daß alle sehr oft das Wort *ren* 人 enthalten, und dazu zweimal das Zeichen *min*: im zweiten Kapitel als „黎民咸懷“ („für das gesamte Volk wird umfassend gesorgt“) und im fünften Kapitel im Endzitat aus dem *Shijing*: „民之父母“ („des Volkes Vater und Mutter“). An beiden Stellen wäre es gut möglich, daß ein späterer Kompilator aus Gründen der Ästhetik und Zitatentreue ein eventuell vorhandenes *ren* in ein *min* zurückgeändert haben könnte; dies hätte vielleicht bereits durch die Besitzer der songzeitlichen Druckausgabe<sup>28</sup> oder im Rahmen des *Siku Quanshu*-Projekts, das 1771 begann, und in das das *Zhongjing* aufgenommen wurde, geschehen können. Wie schon erwähnt, lebte Ding Yan aber während des 19. Jahrhunderts, von 1794-1875, so daß es wahrscheinlicher ist, daß er schon redigierte Ausgaben des *Zhongjing* zu Gesicht bekommen hat. Möglicherweise hat er diese zwei Stellen einfach übersehen, jedenfalls geht er nicht darauf ein. Ein tangzeitlicher Autor hätte für das Endzitat eine andere *Shijing*-Stelle wählen können, in der das Wort *min* nicht vorkommt.

Die beiden anderen Zeichen *zhi* und *shi* werden im *Zhongjing* nicht benutzt, wohingegen *li* 理 ebenfalls sehr oft vorkommt. Es ist nicht klar, ob Ding Yan die von ihm genannten Stellen nur als Beispiele anführt und ob er noch mehr Stellen hätte anbringen können. Die von ihm zitierten Stellen *an ren* 安人, *zhao ren* 兆人 und *wan ren* 萬人, bzw. *zhi li* 治理 und *li wan ren* 理萬人 sind jedenfalls keine überzeugenden Beweise, da sich leicht überprüfen läßt, daß die Ausdrücke in vortangzeitlichen Texten durchaus verwendet werden. Davon abgesehen verwendet der Autor des *Zhongjing* *ren* und *li* sehr häufig, so daß es nicht einfach zu bestimmen ist, an welchen Stellen diese Worte als Substitute für die tangzeitlichen Tabuzeichen hätten stehen könnten.<sup>29</sup>

---

außerdem im Zusammenhang mit *guo* 國 auf, und diese beiden Zeichen seien zur damaligen Zeit noch nicht als zusammengesetztes Wort verwendet worden, womit Ding Yans Worte hinreichend bewiesen worden seien. Siehe *Wuxietang Dawen* 無邪堂答問, *juan* 1, im *Dushu zhaji congkan* 讀書劄記叢刊 von 1963, Band 753, S. 3A. Es gibt allerdings ausgesprochen viele Stellen in hanzeitlichen Texten, in denen *bang* und *guo* hintereinander verwendet werden. Zu diesem Tabuzeichen siehe Wang Yankun, 1997, Eintrag 17, S. 11-4.

<sup>28</sup> Chen Qin 陳欽 vermerkt in seinem Kolophon zu der songzeitlichen Druckausgabe, welches im *Guoli zhongyang tushuguan shanben xuba jilu* 國立中央圖書館善本序跋集錄, *Zi bu* 子部, Bd. 1, 1994, S. 46 aufgeführt ist, daß seine Kollegen fehlerhafte Stellen bereinigt hätten. („同僚屬較其訛舛.“ „Kollegen stellten Fehlerhaftes und Widersprüchliches zusammen und verglichen es.“) Zhang Ge bestätigt im zweiten Kolophon diese Einschätzung. („[...] 其間尙有訛舛處甚多.“ „[...] darin sind immer noch sehr viele fehlerhafte und widersprüchliche Stellen.“) Wird hier auf eine Bereinigung tangzeitlicher Tabuzeichen in den Klassikerzitaten angespielt?

<sup>29</sup> Ein Artikel von Feng Hejun 冯贺军 über die tangzeitlichen Tabuzeichen des Li Shimin gibt Aufschluß über die Regeln der Beachtung. Demzufolge sieht es so aus, als ob zu Lebzeiten des Tang Kaisers Taizong 太宗 seine Zeichen nicht tabuisiert wurden, es sei denn, sie wären als Paar aufgetreten. Erst nach seinem Tode, mit Regierungsantritt seines Sohnes Tang Gaozong 高宗, wurden diese Zeichen auch einzeln tabuisiert. Das *Jiu*

Das dritte Argument ist, daß im Text mehrmals Alttext-Stellen aus dem *Shujing* zitiert werden. Diese Kapitel stammen mit großer Wahrscheinlichkeit aus der Jin-Zeit 晉,<sup>30</sup> so daß es kaum möglich ist, daß es sich bei dem Verfasser des *Zhongjing* um den Ma Rong der Han-Zeit handeln kann, da ein hanzeitlicher Gelehrter nicht aus diesen Textpassagen zitiert haben konnte.<sup>31</sup>

---

*Tangshu* 2:29-30 schreibt „[...] 有世民兩字不連續者，並不須諱。“ „[...] wenn die beiden Zeichen *shi min* nicht aufeinander folgen, dann müssen sie gar nicht tabuisiert werden.“ Feng Hejun, *Tang chu biwei er lie* 唐初避讳二列, in: *Wenhua guangjiao* 文化广角, 2005 No.1, S. 99-102.

<sup>30</sup> In der Folge der Kanonisierung des *Shujing* tauchten Fragmente und vollständige Kapitelgruppen auf, die als Alttext, *guwen* 古文, bezeichnet wurden, da sie in alter Schrift verzeichnet waren; sie verschwanden wahrscheinlich fast vollständig während der Han-Zeit, zumindest werden sie in den uns erhaltenen Quellen nicht weiter erwähnt oder zitiert. Etwa 200 Jahre später wurde eine weitere Sammlung Alttext-*Shujing* an den Hof des Kaisers Yuan 元 (r. 317-22) der Jin-Dynastie von einem Herrn Mei Ze 梅赜 oder Mei Yi 梅頤 übergeben. Diese 21 Kapitel, die wegen der Aufsplittung einzelner Kapitel 25 Abschnitte, *pian*, umfassen, gewannen bald eine große Reputation unter den Gelehrten und wurden im Jahre 653 in die kaiserliche Fassung *Wujing zhengyi* 五經正義 aufgenommen. Diese Fassung stellt das uns heute erhaltene *Shujing* dar. Die moderne Forschung geht davon aus, daß diese 21 Kapitel erst in der Jin-Zeit entstanden sind, also in den Jahren um 300 n. Chr. Folgende *Shujing*-Kapitel werden zu den Alttexten gerechnet: *Da Yu mo* 大禹謨, *Yi Ji* 益稷, *Wu zi zhi ge* 五子之歌, *Yin zheng* 肇征, *Zhonghui zhi gao* 仲虺之誥, *Tang gao* 湯誥, *Yi xun* 伊訓, *Tai Jia* 太甲, *Xian you yi de* 咸有一德, *Yue ming* 說命, *Wu cheng* 武成, *Lü ao* 旅獒, *Wei zi zhi ming* 微子之命, *Cai Zhong zhi ming* 蔡仲之命, *Zhou guan* 周官, *Jun chen* 君陳, *Bi ming* 畢命, *Jun ya* 君牙, *Jiong ming* 閻命. Ebenfalls angezweifelt werden die Kapitel *Shun dian* 舜典 und *Tai shi* 泰誓. Siehe Nylan, S. 133-5.

Zu diesem Thema gibt es unzählige Studien. Für nähere Informationen siehe: Hui Dong 惠棟, *Gujin shangshu kao zhu* 古今尚書考注, in: *Huang qing jing jie* 皇清經解 von 1881; Yan Ruqu 閻若璩, *Shangshu guwen shuzheng* 尚書古文疏證, in: *Huang qing jing jie xubian* 皇清經解續編 von 1889; Legge, Vol. III, Section II, S. 15-34; Hung, 1957, S. 99-104, FN 5; Elman, 1984, S. 177-80; Jiang Shanguo, 1988, S. 213-23 zum Kapitel *Taishi* und S. 264-366 zum Alttext-*Shujing*; Liu Qiyu, 1989, S. 156-215; van Ess, 1993; Nylan, 2001, S. 127-36; Vogelsang, 2002, S. 139-45. Bei Nylan findet sich auch eine zeitliche Einschätzung der Entstehungszeit der einzelnen *Shujing*-Kapitel.

<sup>31</sup> Neben einigen Stellen, die nur aufgrund zweier Zeichen vermuten lassen, daß sie aus Alttext-Kapiteln zitiert sein könnten, finden sich sechs Stellen, bei denen aufgrund der Länge des Textes kein Zweifel daran bestehen kann:

*Zhongjing* 1, Schlußzitat aus dem *Shujing*, *Da Yu mo* 大禹謨: „惟精惟一，允執厥中。“ „Unbeirrt und [mit sich] eins sein, so kann man ernsthaft am Mittelweg festhalten.“

*Zhongjing* 3, Schlußzitat aus dem *Shujing*, *Yi ji* 益稷: „元首明哉，股肱良哉，庶事康哉。“ „Wenn das Haupt klar [sieht], dann sind Beine und Arme fähig und alle Dienste werden harmonisch versehen!“

*Zhongjing* 6, Schlußzitat aus dem *Shujing*, *Tai jia xia* 太甲下: „一人元良，萬邦以貞。“ „Wenn ein einzelner Mann an der Spitze gut ist, dann werden dadurch zehntausend Länder aufrichtig.“

*Zhongjing* 14, Schlußzitat aus dem *Shujing*, *Bi ming* 畢命: „旌別淑慝.“ „Kennzeichne den Unterschied zwischen Gut und Böse.“

*Zhongjing* 15, Schlußzitat aus dem *Shujing*, *Yue ming shang* 說命上: „木從繩則正，后從諫則聖.“ „Das Holz folgt der Schnur und wird gerade, der König folgt der Ermahnung und wird weise.“

*Zhongjing* 16, Schlußzitat aus dem *Shujing*, *Yi xun* 伊訓: „作善降之百祥，作不善降之百殃.“ „Gutes tun und hundert Segnungen kommen herab, nicht Gutes tun und hundert Vergeltungen kommen herab.“

Siehe Appendix 2, ab S. 189.

Das Zitat aus dem Kapitel *Yi ji* findet sich auch im *Shiji* 2:82 und teilweise im *Hanshu* 57:2601, ansonsten kommen die Alttextstellen nicht in Texten bis zur Han-Zeit vor bzw. sind uns keine Texte erhalten, in denen sie zitiert würden.

Deshalb unterstützt Hui Dong 惠棟 (1697-1758), einer der ersten derjenigen Gelehrten, die diese Texte anzweifelten, in seiner Studie über den Alttext des *Shujing*, *Gujin shangshu kao zhu* 古今尚書考注, auch Ding Yans Aussage, daß es sich keinesfalls um den Ma Rong der Han-Zeit handeln kann: „In diesem Buch wird aus Herrn Meis 梅氏 Alttext zitiert. Da Ma Jichang 馬季長 [= Ma Rong] aus der östlichen Han-Zeit stammte, wie hätte er von einem Buch nach der Jin-Zeit wissen können? Dies wußte er nicht, also ist er der falsche Autor.“<sup>32</sup>

Die Theorie des Ding Yan, daß der Verfasser des *Zhongjing* aus der Tang-Zeit stamme, kann sich somit letztlich nur auf die Tatsache stützen, daß der Verfasser Alttextstellen aus dem *Shujing* zitiert. Die ersten beiden Argumente, ein tangzeitlicher Ma Rong sei der Verfasser des *Jiangnang jing*, und damit auch Autor des *Zhongjing*, bzw. im *Zhongjing* würden Tabuzeichen aus der Tangzeit eingehalten, überzeugen nicht. Dennoch denke ich, daß es sehr wahrscheinlich ist, daß der Text zwischen der Mitte der Tang-Zeit und dem Anfang der Song-Zeit in einem Zeitrahmen zwischen etwa 760 und 1040 verfaßt worden ist, aus Gründen, die ich im nächsten Abschnitt erläutern werde.

In den erwähnten Inhaltsangaben zum *Siku Quanshu* bzw. Nachworten zum *Zhongjing* finden sich ansonsten keine weiteren Informationen oder Spekulationen zum Verfasser oder zur Entstehungszeit des *Zhongjing*. Einige vermuten, daß der Name des hanzeitlichen Ma Rong in der Song-Zeit fälschlicherweise zu dem Buchtitel dazu gekommen sein muß und den möglicherweise ursprünglichen Verfasser Hai Peng, einen tangzeitlichen Ma Rong oder einen sonstigen Verfasser verdrängt hat.

### 3.3. Spekulationen zur Entstehungszeit

Den Namen des Autors mit Sicherheit herauszufinden, dürfte unmöglich sein. Daß es sich nicht um den hanzeitlichen Ma Rong handeln kann, ist hinreichend belegt worden. Immerhin gibt es ein Vorwort des Autors, sofern es nicht komplett gefälscht ist, in dem dieser sich selbst mit dem Namen Rong bezeichnet. Der früheste Eintrag, der den Namen Ma Rongs nennt, ist die songzeitliche Ausgabe in der nationalen taiwanesischen Zentralbibliothek, die ein Vorwort

<sup>32</sup> „其書間引梅氏古文。案馬季長東漢人。安知晉以後書。此皆不知而妄作者。” *Gujin shangshu kaozhu* 古今尚書考注, in: *Huang qing jing jie* 皇清經解, 1891, Bd. 8, S. 3A2.

aus dem Zeitraum um 1020-40 enthält, das Ma Rong und Zheng Xuan nennt. Von den Literaturkatalogen ist der früheste erhaltene Eintrag eines Autors derjenige im *Tongzhi*, der in etwa aus dem Jahr 1149 stammt. Hier wird auf auf den Mannesnamen oder das Literatenpseudonym Hai Peng verwiesen. Dieser Hai Peng könnte aber aufgrund einer Verwechslung genannt worden sein, da er, zumindest in einem mingzeitlichen Text,<sup>33</sup> als Autor eines *Caojing* identifiziert wird. Darüberhinaus gibt es die Möglichkeit, daß Huang Zhen, der Autor des songzeitlichen Vorworts, oder ein anderer Autor das *Zhongjing* unter dem Namen Ma Rongs verfaßt haben.

Bei der zeitlichen Einordnung gibt es einen Rahmen, der die Eckpunkte der Entstehung markiert: Der Verfasser kann das *Zhongjing* erst nach der Jin-Zeit geschrieben haben kann, da das die Zitate aus dem Alttext-*Shujing* beweisen. Der Text kann also erst in den Jahren nach ca. 320 entstanden sein und ein Text gleichen Namens muß spätestens zu Anfang der Song-Zeit bekannt gewesen sein oder vorgelegen haben, da er im *Chongwen zongmu* zwischen 1034-38 erstmals verzeichnet wird.

Der Text selbst und sein Vorwort liefern einige Anhaltspunkte für eine mögliche Entstehungszeit des *Zhongjing*.

Eine Entstehung vor bzw. während der Tang-Zeit wäre möglich, aber das *Zhongjing* wird weder im Literaturkatalog des *Suishu* noch in den beiden Dynastiegeschichten der Tang-Dynastie erwähnt.<sup>34</sup>

Zu Beginn der Sui-Dynastie waren unter dem Gründerkaiser Wen 文 die Klassikerstudien der konfuzianischen Klassiker wieder verstärkt aufgenommen worden. Besonderen Wert legte der erste Sui-Kaiser auf das *Xiaojing*, das seine Lieblingslektüre war.<sup>35</sup> In dem uns vorliegenden

<sup>33</sup> Und zusätzlich in den beiden nicht identifizierbaren Quellen Forkes, *Shang you lu 尚友錄* und *Lidai ming xian lie nü shi xing pu 歷代名賢列女氏姓譜*, siehe Kap. 3.1, FN 8.

<sup>34</sup> Dies muß nicht heißen, daß das Werk keinesfalls in dieser Zeit entstanden sein kann. Es könnte einfach darauf deuten, daß es zu der Zeit nicht veröffentlicht worden war, nie am Hofe eingereicht wurde oder nur in privaten Zirkeln kursierte; schließlich weist der Autor selbst darauf hin, daß er ein „in Höhlen und Wildnis lebender Untertan“ sei, wenngleich es sich hier sicherlich um eine gewollte Herabsetzung der eigenen Person handelt (Vorwort zum *Zhongjing*: „臣融岩野之臣.“ „Ich, Rong, bin ein in Höhlen und Wildnis [lebender] Untertan.“ Siehe Appendix 2, ab S. 189).

<sup>35</sup> Wright, 1978, S. 65: „Yang Chien's [= Kaiser Wen] favorite handbook of public and private morality was the authoritarian *Classic of Filial Submission*, and he maintained a childlike faith in its efficacy. [...] One suspects that Yang Chien had been given the same book to memorize when he was a child; its harsh authoritarianism, its insistence on the absolute submission of inferior to superior in a hierarchized social order, its warning against the slightest deviations from orthodoxy in thought or deed were all echoed in the policy edicts, the homilies and exhortations of his years as emperor.“ Zur besonderen Verbreitung von Geschichten über Kindespietät während der Zeit von etw 100-600 n.Chr. und die Gründe dafür, siehe Knapp, 2005, S. 5-9.

Vorwort zum *Zhongjing* weist der Autor explizit darauf hin, daß er das Werk im Zusammenhang mit dem *Xiaojing* verfaßt habe.<sup>36</sup> Es wäre also möglich, daß das *Zhongjing* als bewußtes Gegenstück zur *Xiaojing*-Verehrung des ersten Sui-Kaisers verfasst und deshalb dessen Inhalt teilweise erweitert und widerlegt worden ist.<sup>37</sup> Gegen die Entstehung des Werkes vor und während der Sui-Zeit sprechen aber zwei Faktoren:

Der Name des Vaters des Gründerkaisers Wen der Sui-Dynastie, des ehrwürdigen Ahnen *Taizu* 太祖 lautet Yang Zhong 楊忠.<sup>38</sup> Yang Zhong hatte zwar nicht selbst regiert, sein Vorname *zhong* hätte aber als Tabuzeichen beachtet werden müssen und somit wäre ein Werk mit dem Titel *Zhongjing* ungünstig gewesen. Es bleibt die Frage zu klären, ob und wie streng dieses Zeichen in der Sui-Dynastie als Tabuzeichen beachtet worden ist.

Der zweite und wesentlichere Faktor sind die Zitate aus dem Alttext-*Shujing*. Liu Qiyu weist anhand der Dynastiegeschichten nach, daß es in fast jeder der Dynastien zwischen Han und Sui staatlich eingerichtete Klassikerstudien gab,<sup>39</sup> die sich mit dem Alttext-*Shujing* beschäftigten, meistens in zwei konkurrierenden Auslegungstraditionen, von denen eine den hanzeitlichen Kommentar von Zheng Xuan behandelte und die andere den gefälschten von Kong Anguo.<sup>40</sup> Trotz der Errichtung dieser staatlich unterstützten Lehrstühle scheint wenig Auslegungsarbeit stattgefunden zu haben, jedenfalls gibt es kaum Aufzeichnungen darüber und bis auf wenige Werke kaum Zeugnisse derartiger Arbeiten. Der Literaturkatalog des *Suishu* nennt als Kommentare explizit zum Alttext-*Shujing* nur drei Texte.<sup>41</sup> Die Ausschnitte

---

<sup>36</sup> Vorwort zum *Zhongjing*: „忠經者，蓋出於孝經也。“ „Was das *Zhongjing* angeht, so ist es aus dem *Xiaojing* heraus entstanden.“ und „孝既有經，忠則猶闕。故述仲尼之說，作忠經焉。“ „Für die Kindespietät gibt es bereits ein kanonisches Werk, [während] es bei der Loyalität noch ein Defizit [gibt]. Folglich überlieferte [ich] das von Zhongni Gesagte und schuf das *Zhongjing*.“ Siehe Appendix 2, ab S. 189.

<sup>37</sup> Siehe Kap. 4.4. für einen Vergleich der beiden Werke.

<sup>38</sup> Siehe Wang Yankun, 1997, S. 710.

<sup>39</sup> Liu Qiyu, 1989, S. 195-207.

<sup>40</sup> Der Kommentar des Zheng Xuan wird im Laufe der Zeit immer unbedeutender. Bis zur Sui-Zeit übernimmt die Alttext-Fassung mit dem Kommentar von Kong Anguo die führende Rolle in der Auslegung. Liu Qiyu, 1989, S. 201-2; Jiang Shanguo, 1988, S. 369.

<sup>41</sup> *Suishu*, *Jingji* 經籍, *Jing* 經 34:913-5: „古文尚書十三卷。漢臨淮太守孔安國傳。“ „Guwen Shangshu in dreizehn Rollen: In der Han-Zeit vom Gouverneur von Linhuai, Kong Anguo überliefert.“ Das ist das Alttext-*Shujing* mit dem gefälschten Kommentar des Kong Anguo.

„古文尚書舜典一卷。晉豫章太守范甯注。梁有尚書十卷，范寧注，亡。“ „Guwen Shangshu Shun dian in einer Rolle: In der Jin-Zeit vom Gouverneur von Yuzhang, Fan Ning kommentiert. In der Liang-Zeit gab es ein *Shangshu* in zehn Rollen, von Fan Ning kommentiert; verloren.“ Dieser Text kommentiert ausschließlich das Kapitel *Shun dian* und ist nur noch in Fragmenten erhalten.

„古文尚書音一卷。徐邈撰。梁有尚書音五卷，孔安國，鄭玄，李軌，徐邈等撰。“ „Guwen Shangshu yin in einer Rolle: Von Xu Miao verfaßt. In der Liang-Zeit gab es ein *Shangshu yin* in fünf Rollen, von Kong Anguo, Zheng

aus den Kapiteln des Alttext-*Shujing*, die vom Autor des *Zhongjing* zitiert worden sind, finden sich in Texten bis zur Sui-Zeit nur zum Teil, was dafür spricht, daß das *Shujing* in dieser Zeit entweder außerhalb der staatlichen Gelehrtenzirkel schwer zugänglich war oder generell kaum zitiert wurde.<sup>42</sup> In den Konsolidierungsjahren der Sui-Dynastie wurden konfuzianische Studien ebenfalls unterstützt und staatlich geförderte Lehrstühle eingerichtet, aber das Aufleben des Konfuzianismus unter der Sui-Dynastie währte nicht allzu lange. Im Jahre 601 wurde die Unterstützung des Konfuzianismus zugunsten buddhistischer Lehren stark zusammengestrichen.<sup>43</sup> Alles in allem scheint die Periode von der Han- bis zum Beginn der Tang-Dynastie eine Zeit gewesen zu sein, in der konfuzianische Studien stattfanden und zum Teil auch staatlich gefördert wurden, die aber, verglichen mit anderen Perioden, zumindest zum *Shujing* nur wenige eigenständige Werke hervorbrachte.<sup>44</sup> Deshalb erscheint es mir eher unwahrscheinlich, wenngleich nicht ausgeschlossen, daß das *Zhongjing* vor der Tang-Dynastie geschrieben worden ist.

Während der Tang-Zeit kann man mehrere Phasen konfuzianischer Tätigkeiten festmachen:<sup>45</sup> In Bezug auf das Alttext-*Shujing* fand im Jahr 653 unter dem Tang-Kaiser Gaozong 高宗 (reg. 650-83) eine erste Kanonisierung des Textes statt;<sup>46</sup> dieses Jahr markierte den Beginn der

---

Xuan, Li Gui, Xu Miao und anderen verfaßt.“ Das ist der einzige heute nur in Fragmenten erhaltene Kommentar zum Alttext-*Shujing* vor der Sui-Zeit.

Die Datenbank CHANT nennt in der Rubrik *Shujing* die letzten beiden Werke: Fan Nings *Shangshu Shun dian zhu* in einer Rolle und Xu Miao's *Guwen Shangshu yin* in einer Rolle.

Liu Qiyu weist darauf hin, daß ab der Sui-Zeit „*Shangshu 尚書*“ für die Alttextversion steht, so daß manche der verbleibenden 22 nicht-hanzeitlichen Werke unter der Rubrik *Shangshu* im Literaturkatalog des *Suishu* sich ebenfalls auf die Alttextversion beziehen könnten. Liu Qiyu, 1989, S. 201-2.

<sup>42</sup> Gibt man die vom Autor des *Zhongjing* verwendeten Alttext-Stellen in die Datenbank CHANT für die Wei-, Jin- und Nanbeichao-Zeit ein, so werden diese in den dort aufgeführten Texten kaum und nur in Ausschnitten zitiert. Es finden sich die Stellen aus *Shujing*, *Da Yu mo* 大禹謨, *Yi ji* 益稷 (nicht das erste Teilstück) und *Tai jia xia* 太甲下. Alle anderen Zitate tauchen in keinem der dort aufgeführten Texte auf.

<sup>43</sup> Siehe *Suishu* 47:1277-8 für das Edikt zur Errichtung konfuzianischer Lehrstühle speziell zum Studium der Riten und *Suishu* 2:46-7 für das Edikt zur Streichung derselben bis auf 70 Studenten („學生七十人“) zugunsten des Buddhismus; siehe ferner Wright, 1978, S. 119-26 für eine Zusammenfassung der Ereignisse.

<sup>44</sup> Die anderen fünf der sechs Klassikersparten weisen im Literaturkatalog des *Suishu* eine wesentlich höhere Anzahl an Kommentarliteratur auf: Im Gegensatz zu den 32 Werken in der Rubrik *Shujing* werden für die Kategorie *Yijing* 70 Werke, *Shijing* 40 Werke, *Li* 137 Werke, *Yuejing* 44 Werke und *Chunqiu* 104 Werke aufgelistet. Das *Shujing* ist der am wenigsten behandelte Klassiker bis zur Sui-Zeit.

<sup>45</sup> McMullen, 1988, teilt die Tang-Zeit in seiner Studie in drei Phasen auf: Die Herrschaftszeiten der Kaiser Gaozu 高祖 und Taizong 太宗, die Jahre von 650-755 und die Periode nach der An Lushan-Rebellion.

<sup>46</sup> Die Sui-Dynastie versuchte sich bei der Definition der Klassikertexte auf die Steinstelen der früheren Dynastien zu stützen, die in der späteren Han-Zeit und während der Periode der Drei Reiche aufgestellt worden waren. Die Reste dieser Stelen wurden 586 nach Luoyang verbracht, dort dann aber z.T. als Baumaterial verwendet. Die Tang-Gelehrten versuchten die Überreste soweit als möglich zu konservieren, da sie als authentische Grundlage der Klassikertexte galten und zum Abgleich von Zeichenvarianten herangezogen werden konnten. Siehe McMullen, 1988, S. 97-8.

weiteren Verbreitung der *guwen*-Texte des *Shujing* durch die Aufnahme in die tangzeitliche Fassung *Wujing zhengyi* 五經正義, „Korrekte Bedeutung der Fünf Klassiker“.<sup>47</sup> In den Jahren zuvor hatte bereits Lu Deming 陸德明 (ca. 550-630) das *Jingdian shiwen* 經典釋文, eine Sammlung phonologischer und anderer Kommentare zu konfuzianischen und daoistischen Texten, vorgelegt, und Yan Shigu 顏師古 (581-645) war vom Tang-Kaiser Taizong 太宗 (reg. 627-49) mit der Zusammenstellung endgültiger Versionen der fünf Klassiker beauftragt worden.<sup>48</sup> Aus dieser Ausgabe heraus entstand zusammen mit der Klassikerauslegung durch Kong Yingda 孔穎達 (574-648) die Ausgabe des *Wujing zhengyi*.<sup>49</sup> Bis zur Zeit der An Lushan 安祿山-Rebellion war Konfuzianismus aber keine eigenständige Philosophie, sondern eingebettet in ein System, das Buddhismus oder Daoismus als Grundlage für die innere spirituelle und die transzendentale Welt nahm, während der Konfuzianismus sich mit weltlichen Fragen und den Regeln alltäglichen Zusammenlebens beschäftigte, speziell mit familiären und sozialen Werten.<sup>50</sup>

Zu dieser Zeit bekam auch das *Xiaojing* wieder einen neuen Stellenwert. 719 fand am Kaiserhof auf Anregung Kaiser Xuanzongs 玄宗 eine Debatte über den Stellenwert der

---

<sup>47</sup> Aufgenommen wurde die von Kong Yingda 孔穎達 kommentierte Fassung des *Shujing*, die sich auf den gefälschten Kommentar von Kong Anguo stützte, unter dem Titel *Shangshu zhengyi* 尚書正義.

<sup>48</sup> McMullen, 1988, S. 74.

<sup>49</sup> Siehe dazu McMullen, 1988, S. 71-6. Zu einer Untersuchung über die Auswirkung dieser Ausgabe auf die konfuzianischen Studien siehe Dull, 1994, S. 3-27. Chen, 1992, S. 17-8 schreibt: „During the first half of the T'ang era, Confucianism was the least vibrant of the three major intellectual traditions, but far from extinct. In the early T'ang, Confucian classical scholarship, the center of the Confucian intellectual movement since the second century B.C., was still productive. Under the auspices of the T'ai-tsung and Kao-tsung [...] governments, eminent classicists [...] jointly compiled and authored the *Wu-ching cheng-i* [...], which became the standard canonical textbooks for Chinese educational and examination systems, and indeed the most authoritative and widely used commentaries on Confucian classics, for nearly four centuries to come. Private scholarship also persisted, though it did not flourish. [...] More important, canonical scholarship in the early T'ang was an intellectual backwater. It neither brought into being refreshing Confucian ideas, nor was guided by any epistemological or philosophical vision. Confucian classicists at that time were mainly philologists or experts in specific subjects related to the Confucian canon. Their undertaking, simply put, represented a continuation of the canonical-studies tradition of the preceding Era of Disunion, a tradition known for its emphasis on expounding old commentaries and its concerns with ritual problems in aristocratic life.“

<sup>50</sup> McMullen, 1988, S. 83, erläutert, daß es für die Zeit bis zur An Lushan-Rebellion kaum Belege für die Existenz einer Klassikerexegese gebe und scheinbar nur wenige Werke in dieser Richtung entstanden. Chen, 1992, S. 24: „Nevertheless, in general conception, Confucianism and Taoism/Buddhism were not equal partners; whereas Buddhism and Taoism were usually, in Paul Tillich's term, the „ultimate concern“ of individuals, Confucianism emerged often as a means of governing the state and maintaining the established social and family order, not as an end in itself.“ Hartman, 1986, S. 147, zitiert Han Yu: „Han Yu takes pains to explain [...] that centuries of Taoist and Buddhist speculation have diluted the original teachings of the Sages to the point where even self-styled Confucians no longer understood these teachings: ,They do not inquire into fundamentals or essentials, but wish only to hear of the fantastic.’“

Kommentare von Zheng Xuan und Kong Anguo zum *Xiaojing* und zum *Shujing* statt.<sup>51</sup> Liu Zhiji 劉知幾 stellte in einer ausführlichen Throneingabe die Authentizität des *Xiaojing*-Kommentars von Zheng Xuan in Frage. Die Debatte resultierte darin, daß der Kaiser selbst einen Kommentar zum *Xiaojing* verfaßte, der 743 veröffentlicht wurde und weithin zirkulierte.<sup>52</sup> Dies war nach der Sui-Dynastie eine zweite Periode, in der das *Xiaojing* große Unterstützung durch den Kaiser erfuhr.

Eine Zunahme kreativer konfuzianischer Aktivitäten ist erst als Reaktion auf die politischen Zustände nach der Rebellion des An Lushan, die 755 ausbrach und 763 endete, auszumachen. Die Auswirkungen der Rebellion resultierten darin, daß die Zentralregierung stark geschwächt wurde und große Teile des chinesischen Stammlandes sich in der Hand von autonomen Warlords befand.<sup>53</sup> Das Wiederaufleben konfuzianischen Denkens zu dieser Zeit beruht wahrscheinlich auf zwei Faktoren: Zum einen die tiefgehende soziale und politische Krise, die direkte Reaktionen bei den ersten konfuzianischen Denkern und Dichtern wie Du Fu 杜甫 (712-70) und Yuan Jie 元結 (719-72) hervorrief.<sup>54</sup> Damit einhergehend beeinflusste eben diese Bewegung, die die Rückkehr des Poesie-Stils weg vom ästhetischen Stil der Sechs Dynastien Periode zurück zum Stil des *Shijing* und des Altertums forderte, wiederum die Prosa-Reform-Bewegung, die *guwen* 古文-Bewegung, um Xiao Yingshi 蕭穎士 (717-59), Li Hua 李華 (715-66) und Jia Zhi 賈至 (718-68), die nach einem frischeren und einfacheren Prosa-Stil strebte.<sup>55</sup> Diese Gruppe brachte neue Denkansätze hervor und bewirkte eine neue Herangehensweise an die klassischen Texte, die nicht mehr von sturer Kommentarlektüre geprägt war, sondern die Untersuchung der Texte an sich forderte.<sup>56</sup> Diese frühen Denker im Anschluß an die An Lushan-Rebellion bereiteten den Weg für eine neue philosophische

<sup>51</sup> Das *Shujing* wurde wenige Tage danach von der Debatte wieder ausgenommen.

<sup>52</sup> Siehe Hung, 1957, S. 74-83, Fu Genqing, 1991, Vorwort zur zweisprachigen Übersetzung des *Xiaojing* von 1998, sowie Ning & Jiang, 1994, S. 93. McMullen, 1988, S. 88: „The second development in official canonical scholarship of the second half of Hsüan tsungs's reign concerned the *Hsiao ching*. Much favoured for court lectures, and as a concise summary of Confucian teaching, the *Hsiao ching* was held to encapsulate Confucian teaching, [...].“

<sup>53</sup> Siehe Wang, 1962, S. 124-5 und 142; Dalby, 1979, S. 561-71.

<sup>54</sup> Siehe Chen, 1992, S. 25-6 für Hinweise auf die konfuzianische Ausrichtung Du Fus und speziell Yuan Jies.

<sup>55</sup> Die Prosa-Reform-Bewegung forderte, daß Literatur den konfuzianischen Weg oder die konfuzianischen Prinzipien darlegen und moralische Werte vermitteln müsse. Außerdem solle sich der Stil wegwenden vom ausgeschmückten und antithetischen Parallel-Stil *pianwen* 駢文 der fünf vorausgehenden Jahrhunderte. Siehe Hartman, 1986, S. 211-75; Emmerich, 1987, S. 154-63 u. 200-2; McMullen, 1988, S. 241-9.

<sup>56</sup> Siehe Chen, 1992, S. 26-8 zur Rolle Xiao Yingshis und seiner Gruppe für die Wegbereitung des konfuzianischen Wiedererstarkens.

Bewegung, die gegen Ende des 8. und im Verlauf des 9. Jahrhunderts eigenständige und frische konfuzianische Studien<sup>57</sup> hervorbrachte und einen ersten Impuls für den Neokonfuzianismus der Song-Zeit setzte. Die bekanntesten ihrer Vertreter sind Lu Zhi 陸贊 (754-805), Han Yu 韓愈 (768-824), Li Ao 李翹 (772-841) und Liu Zongyuan 柳宗元 (773-819).<sup>58</sup> In ihren Werken wird der Begriff *zhong* häufig verwendet,<sup>59</sup> was darauf hindeutet, daß bereits die tangzeitlichen Konfuzianer großes Interesse am Begriff der Loyalität hatten. Loyalität in der politischen Realität war in allen Perioden ein wichtiges Thema und beschränkte sich nicht nur auf die südliche Song- bzw. die Yuan-Zeit.<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> Diese neue konfuzianische Richtung etablierte sich außerhalb der offiziellen Schulen. Siehe McMullen, 1988, S. 51: „The large unofficial literature that survives from the post-rebellion period, however, reveals much more clearly how some scholars privately viewed the school system and the Confucian cult. This literature indicates also that by the early ninth century the idea of private discipleship in the Confucian tradition had become a central preoccupation among a minority of the intellectual elite. The leader of this minority, the great revivalist Han Yü [...] formulated most of his ideas on the teaching of Confucian truth without reference to the official schools.“

<sup>58</sup> Zu diesen Personen existieren ausführliche Studien: Chiu-Duke, 2000, zu Lu Zhi; Hartman, 1986, zu Han Yu; Emmerich, 1987, zu Li Ao; Chen, 1992, zu Liu Zongyuan. Für eine kurze Zusammenfassung der Ereignisse bis zum Beginn der neuen konfuzianischen Bewegung zu Beginn des 9. Jh. siehe Hartman, 1986, S. 119-72 und Chen, 1992, S. 7-31.

<sup>59</sup> Über die *Siku Quanshu*-Datenbank läßt sich recherchieren, daß speziell für Han Yu und Liu Zongyuan *zhong* eine wichtige Qualität darstellte. Beide Autoren benutzen den Begriff über 200mal in ihren Werken. Zu Fragen der Loyalität in den jeweiligen Werken siehe Hartman, 1986, S. 144-5, Emmerich, 1987, S. 140-6, Chiu-Duke, 2000, S. 67-92. Auch während der Zeit der An Lushan Rebellion finden sich Throneingaben zum Thema Loyalität. Eines der vielen Beispiele dafür ist General Pugu Huai'en 僕固懷恩 (?-765), der während der An Lushan-Rebellion wichtige militärische Aufgaben für die Kaiser Xuanzong 玄宗 (reg. 713-55), Suzong 肅宗 (reg. 756-62) und Daizong 代宗 (reg. 763-79) übernahm. Pugu Huai'en, ein simisierter Adliger des Turk-Stammes der Tiefe 鐵勒, beruft sich in seiner Throneingabe auf seine loyale Haltung zum Staat und zum Kaiser und beklagt sich, daß dieser weder Einsatz noch Treue anerkenne, sondern vielmehr den Einflüsterungen intriganter Eunuchen vertraue. Das zögerliche Verhalten des Hofes führte dazu, daß sich der einflußreiche General auf die Seite der tibetischen Invasion im Jahre 763 schlug und dabei schließlich den Tod fand. Die Throneingabe findet sich z.B. in *Jiu Tangshu* 舊唐書, *Liezhan* 列傳, 71:3483-7. Eine Übersetzung sowie eine ausführliche Darstellung aller Hintergründe gibt Peterson, 1971.

<sup>60</sup> McMullen, 1988, S. 94, erwähnt, daß sich viele der Tang-Gelehrten ohne Anstellung oder diejenigen, die sich in freiwilliger Zurückgezogenheit befanden, gerne mit Epigonen der Loyalität wie Bo Yi und Shu Qi verglichen, die sich nach dem Untergang der Shang-Dynastie lieber auf einem Berg zu Tode hungerten, als dem neuen Herrscher der Zhou-Dynastie zu dienen.

Bei Jennifer Jay befindet sich im Anhang ihres Buches über Song-Loyalisten eine höchst interessante Tabelle, die sie wiederum aus der Enzyklopädie *Gujin tushu jicheng* 古今圖書集成, *juan* 706-763, vols. 311-316, *Zhonghua shuju*, Shanghai, 1934, von Chen Menglei 陳夢雷 et al., zusammengestellt hat. Die Tabelle gibt eine Auflistung aller Biographien loyaler Personen eingruppiert in die Dynastie, der sie jeweils die Treue hielten. So nennt sie z.B. für die Tang-Zeit 181 Biographien, für die Liao-Zeit 15, für die Jin-Zeit 179 und für die Song-Zeit 684. Man sieht deutlich, daß es für die Song-Zeit zwar etwa 3-4 mal soviele Biographien loyaler Beamten gibt wie für die Jin- und die Tang-Zeit, daß Loyalität mit immerhin 179 bzw. 181 Biographien aber doch ein Thema in den vorangegangenen Dynastien darstellte. Für die Yuan-Zeit nennt sie übrigens 322, für die Ming-Zeit erstaunliche 5.074 Biographien. Jay, 1991, S. 265-6.

Im *Zhongjing* gibt es einige stilistische Wendungen, die die Vermutung nahe legen, daß es sich um Redewendungen handelt, die erst in späteren Jahrhunderten verwendet wurden. Die Auswahl dieser Textstellen ergibt sich aus der Tatsache, daß sie in den herkömmlichen Lexika nicht verzeichnet sind, was darauf schließen läßt, daß es sich um eher ungebräuchliche Zeichenkombinationen handeln muß, deren Existenz zumindest in den Klassikertexten nicht belegt werden kann. Dies bestätigte sich bei Datenbankrecherchen. Einige dieser Redewendungen kommen in hanzeitlichen Texten nicht vor<sup>61</sup>, andere wiederum sind in keinem Text bis zur Sui-Dynastie verzeichnet.<sup>62</sup> Dies bedeutet, daß diese Teile des *Zhongjing* zumindest nicht in dieser Zeit zitiert wurden, wie sie es beispielsweise in manchem qingzeitlichen Text werden, die verwendeten Ausdrücke für die Zeit untypisch sind, und es damit ungewöhnlich wäre, wenn das Werk vor der Sui-Zeit entstand. Für einige Redewendungen legt eine Datenbankrecherche im *Siku Quanshu* nahe, daß der Text in einen

<sup>61</sup> Alle folgenden Zeichenkombinationen sind in der Datenbank CHANT für die dort zur Verfügung stehenden Texte bis inklusive der Han-Zeit nicht verzeichnet, sondern werden erst in Werken ab der Wei-Zeit bzw. noch später benutzt (T=Text; K=Kommentar):

*Zhongjing* 2: *Huang you* 皇猷 (T) „kaiserliche Vorhaben“;

*Zhongjing* 7: *Jian de* 兼德 (K) „die moralische Autorität verdoppeln“;

*Zhongjing* 8: *Da ji* 大寄 (K) „verantwortungsvolle Bereiche“; *Wu cai* 武才 (K) „militärisches Talent“;

*Zhongjing* 9: *Ke fu* 刻浮 (K) „verkrustete Strukturen aufbrechen“ – die grammatisch eindeutigere umgekehrte Version *fu ke* 浮刻 ist nicht für Texte bis zur Sui-Zeit verzeichnet;

*Zhongjing* 11: *Wei gong* 違躬 (K) „das Selbst vernachlässigen“;

*Zhongjing* 12: *Dao wu yuan jin* 道無遠近 (K) „der Weg hat weder Fernes noch Nahes“;

*Zhongjing* 14: *Kun yu* 圍域 (K) „innere Gebiete“;

*Zhongjing* 15: *Kang yi* 抗議 (T) „Einspruch“;

*Zhongjing* 17: *Xian you* 獻猷 (T) „Pläne vorlegen“;

*Zhongjing* 18: *Pi fu zhi shi* 匹夫之事 (K) „die Angelegenheit des gemeinen Mannes“.

<sup>62</sup> Alle folgenden Zeichenkombinationen sind in der Datenbank CHANT für die dort zur Verfügung stehenden Texte bis inklusive der Nanbeichao-Zeit nicht verzeichnet (T=Text; K=Kommentar):

*Zhongjing* 3: *Zhou Kong zhi cai* 周孔之才 (K) „die Begabung des Herzog von Zhou und Konfuzius“ (Der Ausdruck *Zhou Kong* wird bereits in Texten der Han-Zeit benutzt.); *Chen mou qian yun* 沉謀潛運 (K) „tiefliegende Pläne und verborgene Wendungen“ (Der Ausdruck *qian yun* wird bereits in Texten der Jin-Zeit benutzt.);

*Zhongjing* 4: *Bing zhi* 秉職 (T) „an der Pflicht festhalten“;

*Zhongjing* 5: *Jian hui* 奸賄 (K) „die Übeltäter [werden] Bestechung [versuchen]“;

*Zhongjing* 7: *Ke qin xiu guan* 恪勤修官 (K) „dann [walten] Respekt und Sorgfalt und die Ämter werden verbessert“ (Der Ausdruck *ke qin* wird bereits in Texten der Han-Zeit benutzt.);

*Zhongjing* 8: *Tong jun zhi shuai* 統軍之帥 (T) „die Armeeführer einer Gesamtarmee“ (Der Ausdruck *tong jun* wird bereits in Texten der Han-Zeit benutzt.); *fu qi ji ku* 撫其疾苦 (K) „Krankheiten und Bitternisse lindern“ (Der Ausdruck *ji ku* wird bereits in Texten der Han-Zeit benutzt.);

*Zhongjing* 9: *Dan shi* 慄勢 (T) „vor Einfluß[reichen] zurückschrecken“;

*Zhongjing* 12: *Mo hua yuan yun* 默化元運 (K) „der stille Einfluß ist der erste Anstoß“ (Der Ausdruck *mo hua* wird bereits in Texten der Jin-Zeit benutzt; der Ausdruck *yuan yun* wird bereits in Texten der Han-Zeit benutzt.);

*Zhongjing* 15: *Jiu guo* 累過 (K) „Fehler verbessern“; *jian zhen* 賤珍 (T) „Wertgegenstände gering schätzen“; *che yi* 徹侈 (T) „sich von Überfluß freimachen“; *chun zhi* 淳質 (T) „rein und natürlich“;

*Zhongjing* 15: *Jiu guo* 累過 (K) „Fehler verbessern“.

späten tang- bzw. frühen songzeitlichen Zusammenhang gerückt werden könnte bzw. die Ausdrücke finden sich erst in noch späteren Texten wieder:

*Zhou Kong zhi cai* 周孔之才 („die Begabung des Herzog von Zhou und Konfuzius“) findet sich nur in einem tangzeitlichen und ansonsten in songzeitlichen Texten.<sup>63</sup> Der Ausdruck *chen mou qian yun* 沉謀潛運 („tiefliegende Pläne und verborgene Wendungen“) taucht in einem mingzeitlichen, ansonsten nur in qingzeitlichen Werken auf. Die jeweiligen Zweierkombinationen wurden aber bereits früher verwendet. *Bing zhi* 秉職 („An der Pflicht festhalten“) wird erstmals in songzeitlichen Texten verwendet, für *tong jun zhi shuai* 統軍之帥 („die Armeeführer einer Gesamtarmee“) findet sich nur ein qingzeitlicher Text, wobei *tong jun* allein ein häufig benutzter Ausdruck ist.

Dies kann natürlich nur ein Indiz dafür sein, daß der Text möglicherweise erst gegen Ende der Tang bzw. zu Beginn der Song-Zeit geschrieben wurde, und keinesfalls ein endgültiger Beweis. Die Autoren könnten die Textstellen doch aus früheren, uns nicht erhaltenen Texten bezogen haben, und zudem ist auch die umfangreiche Textsammlung des *Siku Quanshu* nur ein, wenngleich großer, Ausschnitt aus der Fülle chinesischer Literatur, der zudem noch einer strengen Redaktion unterlag. Die Untersuchung der ungewöhnlichen Textstellen zeigt aber auch auf, daß sich der Autor um originelle Wortwahl bemühte, was ihn möglicherweise in die Nähe tang- und songzeitlicher Autoren rückt, von denen behauptet wird, daß sie kreative Wortschöpfungen goutierten. In diese Richtung deutet ebenfalls die außergewöhnliche Zitierfreude des Autors, der sowohl direkte und gekennzeichnete Zitate benutzt als auch auf bekannte Anekdoten anspielt, sowie Redewendungen anführt, die sich auf Klassiker zurückführen lassen, wenngleich man an diesen Stellen nicht immer nachweisen kann, ob die Wendungen bewußt auf Klassikertexte deuten oder bereits in den allgemeinen Sprachschatz übergegangen waren, da es sich in den meisten Fällen um Zwei-Zeichen-Kombinationen handelt.<sup>64</sup>

Wang Zijin führt ein weiteres Argument an: In seiner umfassenden Studie über den Begriff *zhong* verortet er das *Zhongjing* ebenfalls in den tang- und songzeitlichen Abschnitten seiner

<sup>63</sup> Der Ausdruck findet sich zum ersten Mal in den gesammelten Werken des Ouyang Zhan (um 785) aus der Tang-Zeit. Das *Ouyang xing zhou wenji* 歐陽行周文集 ist erst in der Song-Zeit erschienen. Ouyang Zhan wird zum Umfeld Han Yus 韓愈 (768-824) gerechnet. Des Weiteren findet sich der Ausdruck im *Jiu Tangshu* 舊唐書 aus der Song-Zeit und daneben in noch drei weiteren songzeitlichen Texten. Vier der insgesamt acht Nennungen nennen Ouyang Zhans Worte, die vier anderen beginnen wie das *Zhongjing* mit „雖有周孔之才“, führen den Satz aber anders zu Ende.

<sup>64</sup> Siehe hierzu Kap. 4.2., in dem ich genauer auf diejenigen Zitate und Anekdoten eingehen werde, die sich den Quellen ziemlich eindeutig zuordnen lassen.

Arbeit.<sup>65</sup> Neben der grundsätzlichen Befürwortung der Thesen Ding Yans weist er darauf hin, daß im 16. Kapitel des *Zhongjing*, das von himmlischen Belohnungen für moralisches Wohlverhalten spricht, versteckt buddhistische Thesen anklängen, was zumindest die Behauptung stütze, das *Zhongjing* sei nicht hanzeitlich.<sup>66</sup> Gleichermaßen würde auch für das 12. Kapitel gelten, das eine starke daoistische Prägung aufweist – die daoistische Lehre stand mit der buddhistischen in der Tang-Zeit etwa auf einer Rangstufe. Trotzdem sind das keine wirklich neuen Erkenntnisse, Beispiele für daoistische und buddhistische Einflüsse finden sich in als konfuzianisch betrachteten Texten bereits ab der Han-Zeit bzw. dem 1. Jh. n. Chr. Die späte „Entdeckung“ des *Zhongjing* in der nördlichen Song-Zeit, die irgendwann in dem ungefähren Zeitraum um 1020-1040 stattgefunden haben muß, da sich diese Angabe aus Huang Zhens Lebensdaten ergibt,<sup>67</sup> und das damit einhergehende Schweigen über den Text bis zur ersten Erwähnung in dem Eintrag im *Chongwen zongmu*, das in den Jahren 1034-38 kompiliert wurde, die ausgiebigen Verweise auf das Alttext-*Shujing* sowie die stilistischen Besonderheiten des Textes bringen mich zu der Überzeugung, daß der Text wahrscheinlich zwischen der Mitte der Tang-Zeit und dem Beginn der Song-Zeit verfaßt worden ist, also in einem Zeitraum etwa zwischen den Jahren 760 und 1041: Diese Eckpunkte markieren den Beginn des konfuzianischen Wiederauflebens in der Tang-Zeit nach der An Lushan-Rebellion und das Erscheinen des *Chongwen zongmu*.

Als Autor kommt vielleicht ein uns nicht weiter bekannter Hai Peng der Tang-Zeit in Frage, und dieses nie verbreitete Werk wäre dann Jahrhunderte oder Jahrzehnte später von Huang Zhen wiederentdeckt worden. Dabei bleibt die Frage ungeklärt, wie Ma Rong als Autor anstelle des Hai Peng auf den Titel gekommen ist. Eine zweite Möglichkeit wäre, daß Huang Zhen selbst bzw. jemand, der von seiner Suche nach diesem Buch gehört hatte, nachgeholfen

---

<sup>65</sup> Hsiao, 1966, nimmt es sogar in den Abschnitt über song- und yuanzeitliche Politikgeschichte auf (*Zhongguo zhengzhi sixiang shi*, 中國政治思想史, Vol. 4, Kap. 15). Lee, 1990, S. 129 schreibt ohne Angabe einer Quelle: „Das ‚Buch der Loyalität‘ [...] soll bereits in der frühen Song-Zeit herausgekommen sein.“ Ning & Jiang, 1994, S. 89 nennen es ebenfalls ein von einem songzeitlichen Autor („宋人所作“) verfaßtes Buch.

<sup>66</sup> Wang Zijin, 1999, S. 217: „今按, „忠经, 证应章“ [...] 文辞用意隐约佛学说教, 也可以辅证其成书不当早至汉代.“ „Wenn man nun das *Zhongjing*-[Kapitel] „Der Beweis der Antworten“ prüft, dann ist die Ausdrucksweise absichtlich vage wie eine buddhistische Belehrung und dies kann [die These] stützen, daß die Fertigstellung des Buches keinesfalls vor der Han-Zeit [geschehen ist].“ Wang Zijin weist an dieser Stelle auch darauf hin, daß in vielen Büchern der neueren Zeit nach wie vor von einer hanzeitlichen Entstehung des Werkes ausgegangen wird, so beispielweise bei Liu Zehua 刘泽华, *Zhongguo zhengzhi sixiang shi* 中国政治思想史, 1996, S. 162; Zhu Hanmin, *Zhongxiao daode yu chenmin jingshen – Zhongguo chuantong chenmin wenhua lunxi* 忠孝道德与臣民精神 - 中国传统臣民文化论析, 1994, S. 47; Lei Xuehua, *Zhong – zhongjun sixiang de lishi kaocha* 忠 - 忠君思想的历史考察, 1996, S. 2; zitiert nach Wang Zijin, S. 217, FN 2. Auch Ge, 1998, S. 109, nennt kommentarlos eine hanzeitliche Entstehung.

<sup>67</sup> Immer vorausgesetzt, es handelt sich um den früheren der beiden Huang Zhens.

hat.<sup>68</sup> Hierbei bleibt offen, wie Huang Zhen je auf die Idee kam, daß dieses Buch existieren und warum Ma Rong der Autor sein könnte. Dies hängt davon ab, ob das Buch bereits vor dem Eintrag in das *Chongwen zongmu* existierte bzw. dieser Eintrag erst die Suche danach ausgelöst hat. Auf welcher Grundlage aber basierte dann der Eintrag? Ich spekuliere, daß das Buch wenige Jahre vor der Kompilation des *Chongwen zongmu* im Umfeld des Huang Zhen entstanden oder entdeckt worden ist und daraufhin in den Literaturkatalog aufgenommen wurde, aber endgültige Beweise dafür gibt es nicht.

Darauf deutet auch der Kommentar zum *Zhongjing*, der kaum als eigenständiger, erst nachträglich zum *Zhongjing* verfaßter Text verstanden werden kann. Auf das Verhältnis zwischen Kommentar und Text werde ich im nächsten Kapitel genauer eingehen, das auch die Aussagen des *Zhongjing* zusammenfassen und mit denen des *Xiaojing* vergleichen wird. Von der vermeintlichen Autorschaft Zheng Xuans abgesehen, die wir nun getrost als falsch verwerfen können, gibt es keinerlei Hinweise, wer den Kommentar verfaßt haben könnte. Er wird bei den qingzeitlichen Gelehrten überhaupt nicht erwähnt oder abgehandelt und es liegen keinerlei Informationen zu einem anderen möglichen Verfasser bzw. zu seiner Entstehungszeit vor. Ich denke, daß dieser Kommentar überhaupt kein selbständiges Werk ist. Stilistisch paßt er sich dem Text so genau an, als wäre er vom gleichen Autor verfaßt, was schon die Inhaltsangabe zum *Siku Quanshu* erwähnt.<sup>69</sup> Wenn der Kommentar aber kein eigenständiges Werk ist, das erst nach einer Entstehung des *Zhongjing* verfaßt wurde, dann

<sup>68</sup> Dies führt zu der Frage, wieso überhaupt Ma Rong als Autor in Frage kommt. Ma Rongs Biographie im *Hou Hanshu* 後漢書 60:1953-78 gibt Anhaltspunkte dazu: Nachdem sich Ma Rong zuerst gesträubt hatte, in den Dienst des Generals Deng Zhi 鄧骘, eines Verwandten der einflußreichen Kaiserin und Regentin Deng, zu treten, entschloß er sich schlüssig aus einem finanziellen Engpaß heraus doch dafür. Da ihm die Einmischung der Familie Deng in Regierungsangelegenheiten aber nicht gefiel, verfaßte er im Jahre 110 eine Throneingabe, die er im Stile des *Shijing* als *song* 頌, „Hymne“ titulierte. Das *Hou Hanshu* verweist darauf, daß dies zum Zwecke der Kritik („以諷諫“) geschah; und die uns an dieser Stelle überlieferte Eingabe beginnt mit den Worten des Konfuzius: *Lunyu*, 7.36:5393b: „奢則不孫, 儉則固.“ „[Der Meister sprach:] „Verschwendend führt zu Unbotmäßigkeit. Sparsamkeit führt zu Ärmlichkeit. [Aber immer noch besser als Unbotmäßigkeit ist die Ärmlichkeit.]“ Wilhelm, 2000, S. 90. In den nächsten Zeilen verweist Ma Rong auf die kritischen *Shijing*-Gedichte 蟪蟀 #114 und 山有樞 #115, die die Mißachtung der Riten durch die herrschenden Fürsten beklagen, sowie auf einen Abschnitt des *Shujing*-Kapitel *Yiji* 益稷 (302b; ein Zitat, das über das *Baihu tong* 白虎通 überliefert ist), in dem auf die segensreichen Vorteile ritengemäßen Verhaltens hingewiesen wird, und auf weitere Texte des klassischen Altertums. Wegen dieser Passagen hätten sich die Könige der früheren Zeit schließlich um Mäßigung und Ausgeglichenheit in allen Bereichen des *wen* und *wu* bemüht (*Hou Hanshu* 60:1954-5). Diese Throneingabe rief wenig Gegenliebe und Verständnis hervor und Ma Rong mußte sich daraufhin für zehn Jahre sehr bedeckt halten, bis Kaiserin Deng, die Regentin Kaiser Ans 安 (reg. 106-26), im Jahre 121 starb und ihre Brüder kurz darauf (*Hou Hanshu* 60:1970; siehe auch Bielenstein, 1986, S. 283-3, und Demieville, 1986, S. 812-3). Ma Rong wäre somit nicht nur ein passender Autor des *Zhongjing*, weil er im trefflichen Zitieren von Klassikertexten bewandert war, sondern auch, weil er sich mit Kritik an den herrschenden Zuständen seiner Zeit nicht zurückgehalten hat.

<sup>69</sup> Siehe *Siku quanshu tiyao* zum *Zhongjing*: „經與註如出一手.“ „Klassiker und Kommentar gleichen sich, als würden sie aus einer Hand stammen.“ Siehe Appendix 2, ab S. 189.

müssen wir davon ausgehen, daß der Kommentar gleichzeitig mit dem Text entstand. Dies würde bedeuten, daß das *Zhongjing* mit Kommentar gezielt verfaßt und auch der Bezug zu Ma Rong und Zheng Xuan gezielt hergestellt wurde, sprich, das ganze Werk dem Wunsch nach einem hanzeitlichen *Zhongjing* nachkommt, und vielleicht aus der Suche nach einem Buch dieses Namens heraus entstanden ist oder unabhängig davon unter falschem Namen von einem Autor verfaßt wurde, der unerkannt zu bleiben wünschte.

Diese letzten Gedanken aber sind rein spekulativ. Tatsache bleibt einzig und allein, daß die Hinweise, die uns die erhaltenen Literaturkataloge und der Text selbst liefern, auf eine Datierung zwischen 760 und 1040 hindeuten, sich mehr mit Sicherheit aber momentan nicht behaupten läßt.

Denn wer könnte es wagen, mit Sicherheit zu erkennen, was an Wahrheit in so ungewissen Dingen vielleicht mit Absicht verborgen wurde, so daß er zweifellos behaupten könnte, dies hätten jene vor tausend Jahren intendiert und nichts anderes. Es genügt, den Worten eine oder mehrere Bedeutungen zu entlocken, wenn sie nur sinnvoll sind, es mögen mehr oder ebenso viele oder weniger sein, als der Autor wollte; dieser mußte nicht alle, ja, vielleicht keine von ihnen im Sinn gehabt haben. [...] Eine unendlich mühsame Aufgabe stellt sich für jene, die unter dem Schleier der Dichtung sei es nach dem wörtlichen, sei es nach dem moralischen Sinn suchen, wenn die Erkenntnisbegierde sie treibt, vom Anfang bis zum Ende alles erklären zu wollen. Schnell kann es nämlich dem menschlichen Geist geschehen, daß alles zusammenzustimmen scheint und dies doch nicht die Absicht der Schreibenden war.

Karlheinz Stierle, Francesco Petrarca

#### 4. Das *Zhongjing*

Wie am Ende des vorherigen Kapitels angedeutet, möchte ich mich in diesem Abschnitt der Arbeit ausführlicher mit dem formalen Aufbau und Inhalt des *Zhongjing* beschäftigen.<sup>1</sup> Der erste Punkt, den ich ansprechen möchte, ist das Verhältnis zwischen Text und Kommentar. Wie am Ende des vorherigen Kapitels angedeutet, gibt es kaum Merkmale, die darauf schließen lassen, daß es sich um zwei getrennte Texte handelt bzw. der Kommentar erst nach dem Text hinzugekommen sein soll. Weiterhin möchte ich kurz auf den formalen Aufbau des Textes eingehen und hier insbesondere die Zitierfreude des Autors genauer betrachten. Der dritte Abschnitt wird sich mit den inhaltlichen Aussagen des *Zhongjing* beschäftigen, speziell mit einer Untersuchung des Ideals, das der Autor dem Leser über die wechselseitige Beziehung zwischen Fürst und Untertan vermitteln möchte. Der abschließende Teil beschäftigt sich mit dem Verhältnis zwischen *Zhongjing* und *Xiaojing*: das *Zhongjing* baut deutlich auf das *Xiaojing* auf und vervollständigt dessen Inhalt an vielen Stellen, wenn es ihm nicht gar zu widersprechen versucht.

<sup>1</sup> Kurze inhaltliche Studien zum *Zhongjing* finden sich bei Forke (1), 1964, S. 144-8; Hsiao, 1966, S. 506-7; Ning & Jiang, 1994, S. 89; Niu, 1996, S. 30+32; Ge, 1998, S. 108; Wang, 1999, 215-22. Zur Rezeption des *Zhongjing* in späterer Zeit gibt es nicht viel zu sagen: Über die *Siku Quanshu*-Datenbank lassen sich einige Textzitate ausfindig machen: Viele davon stehen in Reimlexika, wie dem *Peiwen yunfu* 佩文韵府, und Enzyklopädien. Kommentare zum *Zhongjing*, von dem vermeintlichen Kommentar Zheng Xuans abgesehen, existieren nicht. Der Index zu den zwanzig wichtigsten Literaturkatalogen *Yiwen zhi ershi zhong zonghe yinde* 藝文志二十種綜合引得 des Harvard Yenching Institute Sinological, Series No. 10, nennt keine Werke, die sich eindeutig als Kommentare zum *Zhongjing* bzw. *Zhong-* und *Xiaojing* gemeinsam identifizieren lassen. Wang, 1999, S. 291-2 listet einige Werke ab der Yuan-Zeit auf, die *zhong* im Titel tragen – es handelt sich aber durchweg um Theaterstücke, Opern bzw. Erzählungen und Biographien, die nichts mit dem *Zhongjing* zu tun haben.

#### 4.1. Der Kommentar zum *Zhongjing*

Fast alle Ausgaben<sup>2</sup> des *Zhongjing*, die mir vorlagen, enthalten Text und Kommentar. Wie bereits oben festgestellt, gibt es keinerlei Hinweise darauf, wer den Kommentar verfaßt haben könnte, wenn man die Zuschreibung an Zheng Xuan außer Betracht läßt. Bei der Übersetzung des Textes wurde klar, daß es zwischen Text und Kommentar kaum Brüche gibt. Die Inhaltsangabe, die sich im *Siku quanshu* zum *Zhongjing* findet, beschreibt diese Auffälligkeit:

*Siku quanshu tiyao* zum *Zhongjing*: „經與註如出一手。“  
„Klassiker und Kommentar gleichen sich, als würden sie aus einer Hand stammen.“<sup>3</sup>

Bei Kommentaren zu klassischen Texten ist es beispielsweise üblich, ungewöhnliche Ausdrücke oder seltener Zeichen mit Glossen zu versehen, die den Gebrauch der Worte zu erklären suchen.<sup>4</sup> Meist erläutern die Glossen zunächst die Aussprache des Zeichens und erklären dann die Bedeutung, indem sie dafür einen bekannteren Begriff anführen oder andere Texte heranziehen, in denen die Begriffe erklärt werden. Die dazu übliche Formel lautet: „A, B 也.“ („A bedeutet B“). Im Kommentar zum *Zhongjing* finden wir nicht eine einzige solche Worterklärung. Eine Stelle, die einer Glosse am nächsten kommt, gibt es in *Zhongjing* 1. Die vermeintliche Glosse steht aber nicht im Kommentar, sondern im Text:

*Zhongjing*, 1: „忠者, 中也.“  
„Was die Loyalität betrifft, so bedeutet sie „die Mitte [zu halten]“.“

Man könnte nun argumentieren, daß der Text eben keine erkläruungsbedürftigen Passagen enthalte, aber einerseits spricht die Liste der ungewöhnlichen Ausdrücke, die ich in Kapitel 3.3. angeführt habe, dagegen, andererseits gibt es von möglichen Glossen abgesehen genügend Anspielungen auf Klassikertexte, philosophische Schriften und Anekdoten, die man

---

<sup>2</sup> Im einzelnen habe ich die folgenden Ausgaben, in denen das *Zhongjing* aufgeführt ist, untersucht und verglichen. Varianten und Textabweichungen sind in den Fußnoten der Übersetzung kenntlich gemacht, kommen aber grundsätzlich nicht sehr häufig vor und sind in den meisten Fällen nicht sinnändernd: *Congshu jicheng* 叢書集成, *Baibu congshu jicheng* 百部叢書集成, *Baizi quanshu* 百子全書, *Han Wei congshu* 漢魏叢書, *ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series, Collected Works No.1, Philosophical Works No. 36*. Das *Han Wei congshu* enthält nur den Text, aber keinen Kommentar. Darüberhinaus sind zwei weitere Ausgaben ohne Kommentar über das *Siku quanshu* in den folgenden Collectanea erhalten: *Shuo fu* 說郛 und *Han Wei Liuchao baisan mingjia ji* 漢魏六朝百三名家集. Weiterhin ist der Text in der Datenbank CHANT mit Kommentar aufgeführt. Der Text findet sich noch in einigen anderen *Congshu*, die mir aber nicht zugänglich waren. Siehe hierzu *Shanghai tushuguan: Zhongguo congshu zonglu* 中國叢書綜錄, 1959, 中華書局, Shanghai, Vol. II, S. 715.

<sup>3</sup> Siehe Appendix 2, ab S. 189. Für alle weiteren im Folgenden aufgeführten Ausschnitte und Übersetzungen aus dem *Zhongjing* gilt, daß der gesamte kritische Apparat im Anhang zu finden ist, und hier nicht ein weiteres Mal wiedergegeben wird, es sei denn, der Sinn eines Satzes würde durch die fehlende Erklärung völlig unverständlich.

<sup>4</sup> Zu Glossen siehe Simson, 2006, S. 163-6, wo sich eine kurze Zusammenfassung zu diesem Thema findet.

erklären könnte. Es bleibt festzuhalten, daß dem Kommentar jegliches Element der herkömmlichen chinesischen Textkritik abgeht, sondern darin ausschließlich das vorher im Text Gesagte erweitert wird.

Der Kommentar fügt sich flüssig in den „Haupt“-Text ein und wäre ohne die vorgenommene visuelle Unterteilung kaum zu unterscheiden.<sup>5</sup>

Man kann die Aussagen im Kommentar als inhaltliche Ergänzungen zum Haupttext verstehen, sie könnten in vielen Fällen aber genausogut einen erläuternden Nebensatz innerhalb des Haupttextes bilden. Dafür spricht auch die Tatsache, daß sich der Kommentar längenmäßig kaum vom Haupttext unterscheidet. Die ersten beiden Kapitel des *Zhongjing* enthalten beispielsweise im ersten Kapitel 162 Zeichen für den Haupttext und 197 für den Kommentar, bzw. im zweiten Kapitel 113 und 120 Zeichen. Im Gegensatz zu anderen Werken, in denen der Kommentartext den Text an Länge bei weitem überschreitet, besteht im *Zhongjing* ein sehr ausgewogenes Verhältnis zwischen beiden Teilen, auch innerhalb der einzelnen Abschnitte.

Ohne die vorgenommene Unterteilung wäre an vielen Stellen nicht festzustellen, wo der Text endet und der Kommentar anfängt. Einige Beispiele:

*Zhongjing* 4: „T: 故君子之事上也. 入則獻其謀. K: 公家之利, 知無不言. T: 出則行其政. K: 既在其位. 職思其憂. T: 居則思其道. K: 益國之道. T: 動則有儀. K: 百事之儀.“

„Wenn der Edle folglich dem Herrscher dient, bringt er beim Dienst im Palast seine Pläne vor und wenn er weiß, was zum Nutzen der Öffentlichkeit und der Familien gereicht, dann [darf es] nichts geben, was er nicht anspricht. Beim Dienst [in der Provinz], wird er gemäß der Regierung[sanordnungen des Herrschers] handeln. Da er sein Amt eingenommen hat, besteht seine Aufgabe darin, die Sorgen [des Herrschers] zu bedenken. Ist er zu Hause, [soll] er über seinen/dessen Weg nachdenken, nämlich den Weg des Staates zu fördern. Ist er [als Beamter] in Bewegung, dann muß er die [richtige] Haltung besitzen, die [richtige] Haltung für die hundert Aufgaben.“

*Zhongjing* 9: „T: 惟善是與, 惟惡是除. K: 善雖讎必薦, 惡雖親必去. T: 以之而陟則有成. K: 君子效能也. T: 以之而出則無怨. K: 小人伏罪也.“

„[Er darf] nur das Gute geben, Übles [muß er] beseitigen und auch wenn das Gute von einem Feind kommt, muß er ihm unbedingt zuraten; auch wenn das Schlechte von einem Elternteil kommt, muß er es unbedingt verwerfen. Wendet er dies an, wird er, der [im Amt] aufsteigt, Erfolg haben, denn der Edle verwirklicht seine Fähigkeiten. Wendet er dies an, wird er, der [in die Provinz] auszieht, sich über nichts bekümmern, denn der gemeine Mann wird [seine] Bestrafung erleiden.“

*Zhongjing* 11: „T: 邪則不忠, 忠則必正. K: 忠則不邪, 正則必忠.“

„[Wer] falsch [ist, ist] nicht loyal, [wer] loyal [ist, ist] gewiß aufrecht. [Wer] loyal [ist, ist] nicht falsch, [wer] aufrecht [ist, ist] gewiß loyal.“

---

<sup>5</sup> *Congshu jicheng* 叢書集成: Unterteilung in große und kleine Zeichen, sowie Ein- und Zweisäugigkeit von Text und Kommentar; *Baibu congshu jicheng* 百部叢書集成: ebenso; *Baizi quanshu* 百子全書: ebenso; *ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series, Collected Works No.1, Philosophical Works No. 36*: Dem Kommentar steht „鄭玄註“ voran. CHANT: ebenso. Die oben beschriebene Darstellung des „eingelassenen“ Kommentars (注; 註) läßt auf eine spätere Entstehungszeit des Textes schließen, da sie sich erst ab Ende der Han-Zeit bzw. in erhaltenen Texten ab der Zeit der Streitenden Reiche findet. Siehe dazu Simson, 2006, S. 108-11.

*Zhongjing* 14: „T: 施之於邇, 則可以保家邦. K: 以有閭域. T: 施之於遠, 則可以極天地. K: 以無空窮.“

„Wendet man [die Loyalität] in der näheren [Umgebung] an, dann können damit Familie und Land bewahrt und die inneren Gebiete erreicht werden. Wendet man dies für die Ferne an, dann können damit die Grenzen von Himmel und Erde erreicht werden und man meidet Leere und Armut.“

Es wird schnell klar, daß ohne die Hilfestellung durch die Buchstaben ,T‘ und ,K‘ nicht mehr zu unterscheiden wäre, an welchen Stellen es sich hier um Text und an welchen um Kommentar handelte.

Die Beispiele zeigen auf, daß Text und Kommentar gleiche Parallelismen verwenden oder inhaltlich kein Unterschied zwischen Text und Kommentar festzustellen ist, wenn man die einzelnen Teile mit „und“ verbindet und die Satzzeichen abändert, wie ich es an den angeführten Stellen getan habe, um den fließenden Übergang zu verdeutlichen. Derlei Passagen finden sich in jedem Kapitel. In dem Abschnitt aus dem 10. Kap. wird nur der vorhergehende Satz mit „umgekehrten Vorzeichen“ wiederholt. Vertauschte man die Teile, könnte der erste genausogut als Kommentar durchgehen.

Die Feststellung, daß „Klassiker und Kommentar sich gleichen, als würden sie aus einer Hand stammen“, läßt zwei Schlüsse zu:

Der erste ist, daß es sich hier ursprünglich um einen Text (ohne Kommentar) handeln könnte, der dann in Text und Kommentar aufgeteilt worden wäre. Da der Kommentar aber nicht an allen Stellen nahtlos mit dem Text verschmilzt, ist das kaum wahrscheinlich. Außerdem findet sich nirgends ein Hinweis auf eine solche Redaktion und alle Textausgaben mit Kommentar, die uns heute vorliegen, gliedern Text und Kommentar in derselben Weise auf. Darüberhinaus werden Text und Kommentar in der frühesten songzeitlichen Ausgabe beide erwähnt und die dortige Aufteilung der beiden Teile entspricht der uns vorliegenden.<sup>6</sup>

Der zweite und für mich wahrscheinlichere Schluß ist, daß Text und Kommentar gleichzeitig geschrieben und bereits vom Autor unterteilt wurden. Dieser Schluß legt nahe, daß das *Zhongjing* gezielt verfaßt oder „rekonstruiert“ worden ist. Der Begriff der Fälschung scheint mir an dieser Stelle zu hart, da der Inhalt des *Zhongjing* auf einen klassischen Bildungshintergrund und konfuzianische Wertvorstellungen schließen läßt. Das könnte bedeuten, daß der Autor der Meinung war, den Text im Sinne von Ma Rong und Zheng Xuan

---

<sup>6</sup> Das Vorwort von Huang Zhen macht deutlich, daß bereits in der südlichen Song-Zeit um 1020-40 das *Zhongjing* in einen Text und einen Kommentar unterteilt war: „前漢南郡太守馬融所撰忠經, 傅孝經, 亦有十八章, 至漢末大司農鄭玄所注.“ „Das vom Gouverneur der südlichen Kommandantur der früheren (!) Han-[Dynastie] Ma Rong verfaßte *Zhongjing* ähnelt dem *Xiaojing* und umfaßt auch 18 Kapitel; gegen Ende der Han-[Dynastie] kommentiert vom Oberlandwirtschaftsminister Zheng Xuan.“ *Guoli zhongyang tushuguan shanben xuba jilu*, 1994, Bd. 1, S. 45, Vorwort von Huang Zhen.

zu verfassen und deren Wertvorstellungen wiederzugeben, ohne dabei eine böswillige Fälschungsabsicht zu haben.<sup>7</sup>

Die Feststellung, daß Kommentar und Text eine Einheit bilden, bedeutet im Folgenden für die Untersuchung des Textes, daß ich zwischen Text und Kommentarstellen nicht unterscheiden werde, sondern beide gleichwertig behandle und sie, soweit nicht unbedingt erforderlich, nicht kenntlich machen werde.

#### 4.2. Aufbau und Zitate

Das *Zhongjing* besteht aus insgesamt 18 Kapiteln, die jeweils eigene Überschriften haben, in denen die Kernaussage des folgenden Inhalts kurz zusammengefasst ist. Fast jedes der Kapitel besitzt ein Endzitat aus dem *Shujing* oder *Shijing*, das auf das vorher Gesagte Bezug nimmt, dessen Inhalt unterstreicht und, zusammen mit dem darauffolgenden Kommentar, den abschließenden Höhepunkt des Kapitels bildet.

Der Aufbau des *Zhongjing* gliedert sich in Kapitel-Gruppen. Der Autor beginnt im ersten Kapitel mit einer allgemeinen Untersuchung über den Zustand der Loyalität im Altertum, welches das Idealbild präsentiert. Dann geht er die Pflichten der einzelnen Akteure des Reiches und ihre Aufgabenbereiche in Bezug auf die Loyalität durch: Fürst, Untertan/Minister, Beamten, Gebietsverwalter, alle Menschen. Dabei zieht er vom Fürsten ausgehend immer größere Kreise bis er schließlich beim gewöhnlichen Volk anlangt. Er untersucht deren Tätigkeitsbereiche und inwieweit die einzelnen Pflichten wiederum die Aufgaben anderer Bereiche beeinflussen und direkte Konsequenzen für die handelnden Personen mit sich bringen. Ab dem siebten Kapitel beschäftigt er sich mit den politischen und administrativen Pflichten des Fürsten und deren Auswirkungen auf den Untertanen. Diese konkreten Aufgaben dienen dazu, das Staatswesen zu stärken und zu regulieren, und ihre korrekte Ausführung nützt sowohl dem Staat als auch dem Fürsten, auf den der Glanz des funktionierenden Reiches schließlich zurückfällt. Danach folgt das für sich stehende zehnte Kapitel, das sich mit der Kindespietät beschäftigt, deren Einhaltung für alle Personen im Reich gilt. Der vorletzte Abschnitt beschreibt das Verhältnis zwischen der moralischen Autorität des Fürsten und der gleichzeitig damit einhergehenden positiven Einflußnahme auf den Untertanen. Im letzten Teil werden die Aufgaben des Untertanen ausgeführt und deren

---

<sup>7</sup> Zu „lauteren Absichten“ beim Verfassen von Fälschungen siehe Vogelsang, 2007, S. 255-7. S. 256: „Fälschungen geschahen demnach aus einem Gefühl der Billigkeit, das die Vergangenheit an als rechtmäßig empfundenen gegenwärtigen Maßstäben orientiert.“

Einfluß wiederum auf den Fürsten. Mit dem 18. Kapitel ist das *Zhongjing* abgeschlossen und der Idealzustand erreicht. Ist der Fürst tugendhaft und der Untertan loyal und reformiert, dann herrscht überall höchster Friede und Harmonie, und das spiegelt sich wie im Altertum in den Liedern wider, die der Nachwelt auf ewig erhalten bleiben werden.

Kapitel <sup>8</sup>	Abschnitt im Gesamtwerk
Kap. 1: 天地神明 Himmel, Erde und lichte Götter	<b>Einleitung:</b> Das Ideal Beschreibung des Altertums, des Idealzustands und der allgemeinen Zusammenhänge
Kap. 2: 聖君 Der weise Fürst Kap. 3: 臣 Der herausragende Untertan Kap. 4: 百工 Die hundert Ämter Kap. 5: 守宰 Die Gebietsverwalter Kap. 6: 兆人 Alle Menschen	<b>Abschnitt 1:</b> Hierarchie des Reiches Aufgaben und Zusammenspiel der einzelnen Akteure im Reich; Feststellung des jeweiligen Anteils an der gesamten Loyalität.
Kap. 7: 政理 Regierungsordnung Kap. 8: 武備 Militärische Vorbereitungen Kap. 9: 觀風 Die Gebräuche beobachten	<b>Abschnitt 2:</b> Der Fürst: Ordnung des Reiches durch den Fürsten Ordnung des Militärs durch den Fürsten Beobachtung des Reiches durch den Fürsten mithilfe von Gesandten
Kap. 10: 保孝行 Den pietätvollen Lebenswandel bewahren	<b>Mitte:</b> Loyalität kommt vor Kindespietät
Kap. 11: 廣爲國 Erweiterungen zum Handeln für den Staat Kap. 12: 廣至理 Erweiterungen zur höchsten Ordnung Kap. 13: 揚聖 Das Verbreiten der Weisheit Kap. 14: 辨忠 Nach Loyalität unterscheiden	<b>Abschnitt 3:</b> Der Fürst und sein Untertan Aufrechte Beamte anstellen durch den Fürsten Reform beim Fürsten und alles läuft von selbst Moralische Autorität beim Fürsten, Verbreitung durch Untertan Unterscheidung der Güte der Untertanen durch den Fürsten
Kap. 15: 忠諫 Loyale Ermahnung Kap. 16: 證應 Der Beweis der Antworten Kap. 17: 報國 Dem Staat [die Wohltaten] vergüten	<b>Abschnitt 4:</b> Der Untertan Ermahnung an den Fürsten durch den Untertanen Loyalität wird dem Untertan durch den Himmel vergolten Wohltaten werden dem Staat durch den Untertan vergolten
Kap. 18: 盡忠 Äußerste Loyalität	<b>Schluß:</b> Erreichen des Ideals Erreichen des Idealzustands durch Befolgen des <i>Zhongjing</i>

Der Aufbau des *Zhongjing* ergibt sich, wie man in Kapitel 4.4. sehen wird, aus dem des *Xiaojing*, deshalb werde ich an dieser Stelle nochmals darauf eingehen, und beide Werke einander gegenüberstellen.

<sup>8</sup> Zur Übersetzung der Kapitelüberschriften siehe in Appendix 2, ab S. 189, die jeweiligen Fußnoten zu den einzelnen Kapiteln, die Erläuterungen speziell zu den Bezeichnungen *zhong chen* 臣 and *shou zai* 守宰 bieten.

Neben den Endzitaten aus den beiden kanonischen Klassikern *Shujing* und *Shijing* gibt es dreizehn Zitatstellen, die sich aufgrund ihrer Länge entweder einem Klassikertext oder einer philosophischen Schrift zuordnen lassen, sowie sechs Passagen, die auf historische Begebenheiten anspielen. Als direkte Zitate habe ich in diesem Falle nur Stellen betrachtet, die sich aufgrund ihrer Länge (drei Zeichen oder mehr) relativ eindeutig auf einen Text beziehen, wobei eine eindeutige Zuordnung größtenteils von der Datierung dieser Texte abhängt, und ich mich in den wenigen mehrdeutigen Fällen für den bekanntesten oder die traditionell als am ältesten betrachtete Schrift als Quelle entschieden habe. Für die historischen Ereignisse gilt dasselbe, viele sind nur einer Quelle zuzuordnen, aber von manchen Ereignissen wird in verschiedenen Texten erzählt.

Es ist interessant zu betrachten, wie der Autor des *Zhongjing* mit den Zitatstellen spielt und sie je nach Bedarf in seinen Text einbaut, um das von ihm Vorgebrachte dadurch zu unterstreichen, auch wenn er die Passagen aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang reißt und sie in einen völlig neuen einordnet. Wie er dabei vorgegangen ist, beschreibt der Autor selbst in seinem Vorwort:

Vorwort des Autors zum *Zhongjing*: „夫定高卑以章目。引詩書以明綱。吾師於古。曷敢徒然。其或異同者。變易之宜也。或對之以象其意。或遷之以就其類。或損之以簡其文。或益之以備其事。“

„Nun: [Ich] legte hoch und niedrig fest, indem ich die Hauptpunkte in Kapitel einteilte, und [ich] zitierte das *Shi[jing]*, und das *Shu[jing]*, um die Kernaussagen zu erhellen. Ich nahm [mir] das Altertum als Lehrer und wie hätte ich das ohne [Aussicht auf] Erfolg wagen können? Was einige Unterschiede [zu den herangezogenen Büchern] betrifft, so waren Änderung und Umwandlung [jeweils] angebracht. Manches stellte ich einander gegenüber, um die Bedeutung bildhaft darzustellen, manches verschob ich, um in [derselben] Kategorie zu bleiben, manches kürzte ich zur Vereinfachung des Textes, und manches fügte ich hinzu, um eine Angelegenheit zu vervollständigen.“

In diesem Ausschnitt des Vorworts sagt der Autor deutlich, daß es seine Absicht war, durch *Shijing*- und *Shujing*-Zitate den Inhalt zu erläutern und zu bekräftigen, sowie andere Werke heranzuziehen und dabei, je nach Zusammenhang, deren Aussagen dem eigenen Inhalt anzupassen. Zunächst eine Übersicht der Endzitate aus *Shijing* und *Shujing*, bei denen man gut sehen kann, wie sie mit der Zentralaussage des jeweiligen *Zhongjing*-Kapitels übereinstimmen:

<i>Zhongjing</i>	Zitat	Zentrale Aussage im <i>Zhongjing</i>
Kap. 1: 天地神明 Himmel, Erde und lichte Götter	<i>Shujing</i> , <i>Da Yu mo</i> 大禹謨: 惟精惟一, 允執厥中. Unbeirrt und [mit sich] eins sein, so kann man ernsthaft am Mittelweg festhalten.	患者, 中也. Was die Loyalität betrifft, so bedeutet sie „die Mitte [zu halten]“. 忠也者, 一其心之謂也. Loyal sein, damit ist gemeint, „seine Gesinnung einen“.
Kap. 2:	<i>Shijing</i> # 236, <i>Da ya, Da ming</i> 大明	祿賢官能, 式敷大化, 惠澤長久, 黎民咸懷.

聖君 Der weise Fürst	昭事上帝, 聖懷多福. Sich plagend, um dem Höchsten zu dienen, erhielt er reichliche Gunst.	Würdige [durch ein Beamtengehalt] verpflichten und Fähige in Ämter einsetzen [gilt als] Vorbild und Verdeutlichung des großen Einflusses; Glück und Gunst [währen] lange Zeit und für das gesamte Volk wird umfassend gesorgt.
Kap. 3: 冢臣 Der herausragende Untertan	<i>Shujing, Yi ji 益稷</i> 元首明哉, 股肱良哉, 庶事康哉. Wenn das Haupt klar [sieht], dann sind Beine und Arme fähig und alle Dienste werden harmonisch versehen!	冢臣於君, 可謂一體. 下行而上信, 故能成其忠. 股肱動於下, 元首運於上. 以其義同, 其心同. Der herausragende Untertan kann mit dem Fürsten [betrachtet] als ein einziger Körper bezeichnet werden. Das Unten handelt und das Oben schenkt Vertrauen. Folglich kann er seine Loyalität vollenden. Beine und Arme bewegen sich unten, der Kopf dreht sich oben. Dadurch sind sie in ihrer [beider] Rechtschaffenheit und Gesinnung gleich.
Kap. 4: 百工 Die hundert Ämter	<i>Shijing # 207, Xiao ya, Xiao ming 小明</i> 靖共爾位, 好是正直. Erfüllt die Pflichten Eures Amtes. Die Aufrechten und Geraden werden geliebt.	秉職不回, 言事無憚. 苛利社稷, 則不顧其身. An der Pflicht festhalten und nicht umkehren, die Angelegenheiten ansprechen und vor nichts zurück-schrecken: Wenn es darum geht, den Staatsaltären zu nützen, dann darf man nicht an die eigene Person denken.
Kap. 5: 守宰 Die Gebietsverwalter	<i>Shijing, # 251, Da ya, Jiong zhuo 洞酌</i> 豈弟君子, 民之父母. Freude und Glück unserem Fürsten, des Volkes Vater und Mutter.	視君之人, 如觀乎子. Wenn man die Untertanen des Fürsten ansieht, dann ist es, als ob man Kinder betrachte.
Kap. 6: 兆人 Alle Menschen	<i>Shujing, Tai jia xia 太甲下</i> 一人元良, 萬邦以貞. Wenn ein einzelner Mann an der Spitze gut ist, dann werden dadurch zehntausend Länder aufrichtig.	君德昭明, 則陰陽風雨以和, 人賴之而生也. Wenn die moralische Autorität des Fürsten strahlend und klar ist, dann sind <i>Yin</i> und <i>Yang</i> , Wind und Regen dadurch harmonisch und die Menschen werden im Vertrauen darauf geboren.
Kap. 7: 政理 Regierungsordnung	<i>Shijing # 304, Shang song, Chang fa 長發</i> 敷政優優, 百祿是適. Er verbreitete seine Regierung[sanordnungen] in feiner Harmonie und sammelte hundert Freuden auf sich.	施之以政, 理之中也, 則人不得不爲善. [Richtiges] Handeln durch Regierung[sanordnungen herbeizuführen], ist das mittlere [Prinzip] der Ordnung. Die Menschen können [nur] das Gute erreichen.
Kap. 8: 武備 Militärische Vorbereitungen	<i>Shijing # 7, Zhou nan, Tu jie 兔罝</i> 赳赳武夫, 公侯干城. Kampfesmutig sind die Krieger, Schild und Wall für unseren Herrn und Fürsten.	王者立武, 以威四方, 安萬人也. Der Herrschende baut seine Kriegstüchtigkeit auf, um sich in den vier [Himmels]richtungen Respekt zu verschaffen und die zehntausend Menschen zu befrieden.
Kap. 9: 觀風 Die Gebräuche beobachten	<i>Shijing # 163, Xiao ya, Huang huang zhe hua 皇皇者華</i> 載馳載驅, 周爰諮諏. Ich eile, ich galoppiere, überall um Rat bittend.	惟臣以天子之命, 出於四方以觀風, 聽不可以不聰, 視不可以不明. Wenn ein Untertan durch den Auftrag des Himmelssohnes in die vier [Himmels]richtungen auszieht, um die Gebräuche zu beobachten, dann muß

		er auf jeden Fall, wenn er zuhört, verstehen, und wenn er zusieht, klar sehen.
Kap. 10: 保孝行 Den pietätvollen Lebenswandel bewahren	<i>Shijing</i> # 247, <i>Da ya, Ji zui</i> 既醉 孝子不匱, 永錫爾類. Pietätvolle Söhne, die in nichts zurückstehen, etwas Segensreiches wird dir für immer gewährt werden.	故君子行其孝必先以忠. 竭其忠則福祿至矣. Wenn folglich der Edle gemäß seiner Kindespietät handeln [will], dann unbedingt zuerst durch Loyalität. Ist er nach besten Kräften loyal, dann wird er Glück und Segen erlangen.
Kap. 11: 廣爲國 Erweiterungen zum Handeln für den Staat	<i>Shijing</i> # 235, <i>Da ya, Wen wang</i> 文王 濟濟多士, 文王以寧. Glänzend waren die zahllosen Offiziere, die König Wen Frieden [brachten].	明主之爲國也, 任於正, 去於邪. 任正則君子道長, 去邪則小人道消. Das Handeln eines klaren Herrschers für den Staat [besteht darin], die Aufrechten anzustellen und die Falschen aufzugeben. Werden die Aufrechten angestellt, dann ist der Weg des Edlen am Wachsen, werden die Falschen aufgegeben, dann ist der Weg des gemeinen Mannes am Verschwinden.
Kap. 12: 廣至理 Erweiterungen zur höchsten Ordnung	<i>Shijing</i> # 241, <i>Da ya, Huang yi</i> 皇矣 不識不知, 順帝之則. Nicht verstehend und nicht wissend folgst du den Regeln der Götter.	道無遠近, 弘之則是. 無爲而天下自清. Der Weg hat weder Fernes noch Nahes, wird er verbreitet, dann auf diese Weise. Nicht handeln und [alle Lebewesen] auf der Welt werden von selbst rein.
Kap. 13: 揚聖 Das Verbreiten der Weisheit	kein Endzitat, aber Hinweis auf das Verfassen von Liedern durch Untertanen berühmter Herrscher des Altertums	不足則補之, 聖明則揚之, 古之道也. 補袞之闕, 揚君之休, 古之忠臣, 則皆然也. Genügt [die moralische Autorität] nicht, [muß] sie verbessert werden; ist sie weise und klar, wird sie verbreitet: das ist der Weg der alten Zeit. Die Löcher in der [fürstlichen] Robe zu flicken und die Gunst des Fürsten zu verbreiten, das taten alle loyalen Untertanen der alten Zeit.
Kap. 14: 辨忠 Nach Loyalität unterscheiden	<i>Shujing, Bi ming</i> 畢命 旌別淑慝. Kennzeichne den Unterschied zwischen Gut und Böse.	故明王爲國, 必先辨忠. Folglich unterscheidet der klarsichtige König im Handeln für den Staat unbedingt zuerst nach Loyalität. 此三者, 不可不辨也. Diese drei [Universaltugenden, Menschlichkeit, Wissen und Tapferkeit,] müssen [voneinander] unterschieden werden.
Kap. 15: 忠諫 Loyale Ermahnung	<i>Shujing, Shuo ming shang</i> 說命上 木從繩則正, 后從諫則聖. Das Holz folgt der Schnur und wird gerade, der König folgt der Ermahnung und wird weise.	忠臣之事君也, 莫先於諫. Im Dienst des loyalen Untertanen am Fürsten ist nichts vorrangiger als die Ermahnung.
Kap. 16: 證應 Der Beweis der Antworten	<i>Shujing, Yi xun</i> 伊訓 作善降之百祥, 作不善降之百殃. Gutes tun und hundert Segnungen kommen herab, nicht Gutes tun und hundert	忠則福祿至焉, 不忠則刑罰加焉. [Wo] loyal [gehandelt wird], da treffen Glück und Freuden ein, [wo] nicht loyal [gehandelt wird], werden Körper- und Geldstrafen hinzugefügt.

	Vergeltungen kommen herab.	
Kap. 17: 報國 Dem Staat [die Wohltaten] vergüten	<i>Shijing</i> # 256, <i>Da ya, Yi 抑</i> 無言不酬, 無德不報. Es gibt kein Wort, daß keine Antwort erhält, es gibt keine moralische Ausrichtung, die nicht vergolten wird.	臣之官祿, 君實錫之. Amt und Entlohnung des Untertanen wird wahrhaft vom Fürsten gewährt. 不思報國, 豈忠也哉. Nicht darüber nachzusinnen, dem Staat [die Wohltaten] zu vergüten, wie könnte das loyal sein!
Kap. 18: 盡忠 Äußerste Loyalität	<i>kein Endzitat, aber Hinweis auf das Verfassen von Liedern als Gütezeichen der Herrschaft</i>	故明王之理也, 務在任賢. 賢臣盡忠, 則君德廣矣. Folglich ist es [ein Bestandteil] der Ordnung des klaren Königs, daß die Ämter in den Händen würdiger [Männer] liegen. Die äußerste Loyalität würdiger Untertanen erweitert die moralische Autorität des Fürsten. 是故播於雅頌, 傳於無窮. Folglich wird [dies alles] in Oden und Hymnen verbreitet und weitergegeben werden in alle Ewigkeit.

Diese Endzitate wurden alle gezielt aufgrund ihres Zusammenhangs mit dem Titel und dem Inhalt des vorangehenden Kapitels ausgewählt; sie werden zur Untermauerung der eigenen Thesen benutzt. Sie bestehen meist aus zwei Satzteilen und werden immer vollständig und ohne Änderung zitiert. Der Autor hat sie direkt aus den ihm wahrscheinlich vorliegenden Klassikertexten übernommen, jedenfalls stimmen die Zitate mit den uns heute erhaltenen Texten überein.

Anders verhält es sich mit den nicht kenntlich gemachten Zitaten, die aus allen möglichen Texten stammend über alle Kapitel verstreut auftauchen. Wie er in seinem Vorwort klarmacht, hat er sich die Freiheit genommen, diese soweit nötig seinem Werk und seinen Aussagen anzupassen. Die Zitate stehen in ihrem ursprünglichen Kontext in keinem direkten Zusammenhang mit dem im *Zhongjing* Gesagten, sondern werden dort mit anderem Bezug verwendet, soweit man einen grundsätzlichen Zusammenhang der Textstücke aufgrund ihres meist konfuzianisch geprägten Hintergrunds nicht bereits als ausreichend ähnlichen Kontext betrachten möchte. In keinem der unten aufgeführten Fälle (und auch nicht an den Stellen, die nur aufgrund von Zwei-Zeichen-Kombinationen auf ein Zitat hindeuten), wird auf den zitierten Text aufmerksam gemacht. Die einzigen Stellen, an denen der Leser auf die Herkunft des Zitates hingewiesen wird, sind die Endzitate.

Hier die Übersicht der nicht kenntlich gemachten Zitate, die aus Klassikertexten bzw. philosophischen Schriften entnommen worden sind:

Zhongjing	Textstelle	Quelle
Kap. 1:	<i>Tian zhi suo fu, di zhi suo zai</i> 天之所覆, 地之所載 Wo der Himmel überspannt, wo die Erde trägt [und wo der Mensch wandelt, da gibt es nichts Größeres als Loyalität!]	<i>Liji, Zhong yong</i> 32.30:3546a: 天之所覆, 地之所載 [Deshalb erstreckt sich Konfuzius' Ruhm über die ganzen Mittellande, und reicht bis hin zu den Man- und Mo-[Barbaren]]. [...] wo der Himmel überspannt und wo die Erde trägt; [...]. auch: <i>Xunzi, Guanzi, Huainanzi</i>
Kap. 1	<i>Ren zhi suo lü</i> 人之所履 Siehe oben.	<i>Xunzi, Da lüe</i> 大略 27.40:495: 禮者,人之所履也. Die Riten sind das, worauf der Mensch wandelt.
Kap. 1	<i>Da heng zhen</i> 大亨貞 [...wenn ein Mensch keine Eigensucht kennt, dann [erwartet ihn] dauerhaft großer Erfolg.]	<i>Yijing</i> , 3. Hexagramm <i>chun</i> 帛:33b: 剛柔始交而難生, 動乎險中, 大亨貞. Das Feste und das Weiche vereinigen sich zum erstenmal, und die Geburt ist schwer. Bewegung inmitten der Gefahr bringt großes Gelingen und Beharrlichkeit.
Kap. 5:	<i>Ling yu she er chang kong</i> 窓圉設而常空 [Die Gesetze und Regeln sind festgelegt, aber sie werden nicht gebrochen,] die Gefängnisse sind errichtet, aber sie werden immer leerstehen.	<i>Guanzi, Wu fu</i> 五輔 3.10:96: 倉廩實而窗圉空, 賢人進而姦民退. Die Speicher sind voll und die Gefängnisse leer. Würdige Männer treten vor, während verdorbenes Volk sich zurückzieht.
Kap. 5:	<i>Han zhe yi zhi, ji zhe shi zhe</i> 寒者衣之, 飢者食之 [Wenn man die Untertanen des Fürsten ansieht, dann ist es, als ob man Kinder betrachte.] In Kälte kleidet er sie, bei Hungersnot speist er sie.	<i>Liji, Biao ji</i> 表記 33.24:3565b: 子曰: 君子不以口譽人, 則民作忠. 故君子問人之寒, 則衣之; 問人之飢, 則食之. Der Meister sagte: ,Der Edle beschränkt sich nicht darauf, Menschen mit dem Munde zu loben, und so sind die Menschen ihm gegenüber loyal. Wenn deshalb der Edle sich nach der Menschen Frieren erkundigt, dann kleidet er sie; wenn er sich nach der Menschen Hunger erkundigt, dann nährt er sie.
Kap. 6:	<i>Tian di she wei</i> 天地設位 Himmel und Erde bestimmen den [Schau]-platz, [um [die politische Macht] zu halten und um zu regieren, gibt es den Fürsten.]	<i>Yijing, Da zhuan</i> :162a: 天地設位, 而易行乎其中矣. Himmel und Erde bestimmen den Schauplatz, und die Wandlungen vollziehen sich inmitten davon. 天地設位, 聖人成能. Himmel und Erde bestimmen die Plätze. Die Heiligen und Weisen vollenden deren Möglichkeiten.
Kap. 7:	<i>Ren ri qian shan er bu zhi</i> 人日遷善而不知 Nun, Einfluß durch moralische Autorität [zu gewinnen], ist das oberste [Prinzip] der Ordnung. Die Menschen wenden sich dann täglich mehr dem Gutem zu und wissen [gar] nicht, [was sie dazu bringt].	<i>Mengzi</i> , 7A13:6011b: 民日遷善而不知. [Unter einem wahren Herrscher ...] wendet das Volk sich Tag für Tag mehr dem Gutem zu und weiß nicht, [wer es dazu bringt].

Kap. 11:	<i>Man Yi shuai fu</i> 蠻夷率服 [Wird folglich großer Einfluß auf eine Verbesserung des Lebenswandels genommen,] dann werden die Man- und die Yi-[Barbaren] sich alle unterwerfen.	<i>Shujing, Shun dian</i> 舜典:273a: 柔遠能邇, �惇德允元, 而難任人,蠻夷率服. Sei freundlich zu den Fernen und [förderre] die Fähigkeiten der Nahen, schätze die Moralischen und vertraue den Guten, und mache es den Schmeichlern schwer] - dann werden die Man- und die Yi-[Barbaren] sich alle unterwerfen.
Kap. 12:	<i>Yuan hu zai</i> 遠乎哉 [Denkt der Herrscher an die höchste Ordnung, [so fragt er sich]]: „Ist sie weit entfernt?“	<i>Lunyu</i> , 7.29:5392a: 子曰, 仁遠乎哉. Der Meister sprach: Ist die Menschlichkeit weit entfernt?
Kap. 14:	<i>Ren ... zhi ... yong</i> 仁知勇 [Wenn] also [der Untertan] loyal ist und fähig ist, menschlich zu sein, dann spiegelt sich dies in der moralischen Ausrichtung des Staates wider. [Wenn der Untertan] loyal ist und fähig zu wissen, dann fördert er die Regierung des Staates. [Wenn der Untertan] loyal ist und fähig ist, tapfer zu sein, dann werden die Schwierigkeiten des Staates bereinigt. [...] [Diese drei [Universalugenden, Menschlichkeit, Wissen und Tapferkeit,] müssen [voneinander] unterschieden werden.]	<i>Liji, Zhong yong</i> 32.14:3534a: 知, 仁, 勇, 三者, 天下之達道也. Wissen, Menschlichkeit und Tapferkeit, diese drei sind der durchgängige Weg von allem unter dem Himmel.
Kap. 16:	<i>Xiu jiu zhi zheng ye</i> 休咎之徵也 [[Wenn] loyal gehandelt wird, dann wird die Loyalität verbreitet und bekannt gemacht, [und das] wurde schon immer belohnt. [Wenn] nicht loyal [gehandelt wird], dann wird die Nichtloyalität ausgebreitet und evident, [und das] wurde schon immer bestraft. ...] Der Beweis für Gunst und Verderben, ist er solchermaßen nicht klar!	<i>Shujing, Hong fan</i> 洪範:407b: 曰休徵, [...] 曰咎徵 [...]. Es gibt Beweise für Gunst: [Gewichtigkeit, ausgedrückt durch zeitigen Regen; Ordnungsliebe, ausgedrückt durch zeitigen Sonnenschein; Weisheit, ausgedrückt durch zeitige Hitze; Abwägung, ausgedrückt durch zeitige Kälte; Heiligkeit, ausgedrückt durch zeitigen Wind]. Es gibt Beweise für Verderben: [Wildheit, ausgedrückt durch andauernden Regen; Anmaßung, ausgedrückt durch andauernden Sonnenschein; Trägheit, ausgedrückt durch andauernde Hitze; Eile, ausgedrückt durch andauernde Kälte; Dummheit, ausgedrückt durch andauernden Wind.]
Kap. 16:	<i>Huo fu wu men, wei ren zi zhao</i> 祛福無門, 惟人自召 [Das [Buch der] Urkunden sagt: „Gutes tun und hundert Segnungen kommen herab, nicht Gutes tun und hundert Vergeltungen kommen herab.“] Unglück und Glück haben keine Tür, es ist nur der Mensch, der dies [selbst] herbeiruft. [Ein Sohn sollte sich unwohl fühlen, wenn er nicht pietätvoll ist und nicht auf seinem angestammten Platz.]	<i>Zuozhuan, Xiang</i> 裳, 23.5:1079: 祛福無門, 唯人所召. [Du solltest dich nicht so verhalten.] Unglück und Glück haben keine Tür, es ist nur der Mensch, der dies [selbst] herbeiruft. [Ein Sohn sollte sich unwohl fühlen, wenn er nicht pietätvoll ist und nicht auf seinem angestammten Platz.]

	herbeiruft.	
Kap. 17:	<p><i>Shui bu wei chen shi tu zhi mao</i> 誰不爲臣, 食土之毛</p> <p>[Der Fürst herrscht über die Welt,] wer [also] wäre kein Untertan? [Die] von den Früchten der Erde leben, [sind alle dankbar für die moralische Autorität des Fürsten.]</p>	<p><i>Zuozhuan</i>, Zhao 昭, 7.2:1284: 食土之毛, 誰非君臣.</p> <p>[Dies ist die alte Regel – im Staat und Königreich, was gibt es da für Boden, der nicht dem Herrscher gehörte?] Wer wäre von denen, die von den Früchten der Erde leben, kein Untertan?</p>

Für die Zitierweise des *Zhongjing* bedeutet dies, daß die in den Text eingestreuten Zitate wie Bausteine oder Versatzstücke benutzt werden und an diesen Stellen auf den ursprünglichen Kontext keine Rücksicht genommen werden muß; die Verwendung bekannter Textstücke vermittelt dem Leser aber ein Gefühl der Vertrautheit mit den Aussagen des Textes und gibt ihm doch trotz des fehlenden Zusammenhangs mit dem ursprünglichen Kontext das Gefühl, daß sich das *Zhongjing* innerhalb bekannter Textaussagen bewegt und diese nur neu zusammenstellt.

Aufgrund der bereits vom Autor selbst erwähnten Tatsache, daß manche dieser Zitate in leicht veränderter Form gebraucht werden, stellt sich die Frage, ob dem Autor des *Zhongjing* die Texte materiell vorlagen, ob er aus dem Kopf zitierte oder diese Stellen in den allgemeinen Sprachgebrauch übergegangen waren. Aus dem Vorwort erhalten wir keine Antwort dazu; der Autor scheint sich aber völlig im Klaren darüber gewesen sein, an welchen Stellen er Änderungen vorgenommen hat. Dieses Wissen über die Veränderungen des ursprünglichen Wortlauts und die breite Streuung der Zitate deutet für die Person des Autors auf eine gründliche Ausbildung in klassischen Schriften hin oder zumindest auf eine gut sortierte Bibliothek, die es ihm ermöglichte, die für ihn passenden Stellen herauszusuchen.

Daneben spielt das *Zhongjing* an einigen Stellen auf historische Begebenheiten an, die ebenfalls leicht Quellen zugeordnet werden können. Diese Anspielungen dienen demselben Zweck wie die Zitate; sie unterstreichen das Gesagte, indem sie sich auf die Autorität der bekannten Texte berufen und durch Verweis auf eine illustre Riege von Vertretern des glorifizierten Altertums den Inhalt des *Zhongjing* beispielhaft wirken lassen.<sup>9</sup>

<i>Zhongjing</i>	Textstelle	Quelle
Kap. 2:	<p>上行下化。理之自然。文王敬遜, 虞芮遜畔。是也。</p> <p>Das Handeln oben beeinflusst das</p>	<p><i>Shijing</i> # 237, <i>Da ya, Mian</i> 縢:1101b</p> <p>König Wen hatte aufgrund seiner moralischen Autorität einen so guten Ruf, daß alle Feudalherren zu ihm kamen, um ihre</p>

<sup>9</sup> Für eine ausführlichere Erläuterung der historischen Begebenheiten siehe die jeweiligen Fußnoten in der Übersetzung in Appendix 2, ab S. 189.

	Unten. [Dies passiert] aufgrund der [natürlichen] Ordnung von selbst. So war es im Falle von <b>König Wen</b> , der ehrerbietig und gehorsam war, [und deshalb] respektierten die Yu und Rui die Grenzen.	Streitigkeiten entscheiden zu lassen. Die Yu und die Rui hatten Grenzstreitigkeiten, die sie nicht beilegen konnten, und beschlossen, König Wen aufzusuchen. Als sie aber die Grenze nach Zhou überquert hatten und sahen, daß alle Bauern sich strikt an die Begrenzungen ihrer Felder hielten, da begannen sie sich zu schämen, kehrten um und legten ihre Fehde bei. auch: <i>Shiji</i> 4:117
Kap. 7:	舜流四凶, 足清萬國. <b>Shun</b> verbannte die Vier Übeltäter, und [das] genügte, um die zehntausend Staaten zu säubern.	<i>Shujing, Shun dian</i> 舜典:270b: Kaiser Shun verbannte die Vier Übeltäter, und die Menschen unterwarfen sich in der Folge. auch: <i>Shiji</i> , 1:28, 1:36
Kap. 8:	六者並用, 闢則失之. 故晉將用師, 子犯曰未知信之類, 是也. Die sechs Punkte [müssen] gemeinsam angewandt werden; [bleiben] Defizite, wird er verlieren. Folglich sagte <b>Zi Fan</b> , als Jin die Armee einsetzen [wollte]: "Sie kennen noch nicht die Vertrauenswürdigkeit" und dergleichen. Genau so ist es.	<i>Zuozhuan, Xi 僖</i> , 27.4:447: Der Herrscher von Jin wollte sein Heer einsetzen. Zi Fan [= Hu Yan 狐偃] sagte, daß sie erst Rechtschaffenheit, Vertrauenswürdigkeit und Riten lernen müßten, bevor sie als Heer gebraucht werden könnten, denn erst wenn in einem Staat moralische Autorität herrsche, könne man siegreich sein. Als Zi Fan seine Einwilligung zur Nutzung der Armee gab, konnte die Belagerung von Song 宋 mit nur einer Schlacht aufgehoben werden.
Kap. 10:	考叔行孝, 施於莊公. 君子善之, 此之謂也. <b>Kaoshu</b> lebte pietätvoll und übertrug es auf <b>Herzog Zhuang</b> ; der Edle pries dies und das ist damit gemeint.	<i>Zuozhuan, Yin 隱</i> , 1.4:14-5: Die Mutter des Herzog Zhuang von Zheng 鄭 mochte diesen nach einer schwierigen Geburt nicht und wollte gerne ihren zweiten Sohn Duan zum Thronfolger machen. Als Mutter und Sohn die Machtübernahme planten, strafte Herzog Zhuang seine Mutter, indem er schwor, sie nur bei den „gelben Quellen“, also in der Unterwelt, wiedersehen zu wollen. Weil er den Schwur bereute, fragte er den pietätvollen Kaoshu 考叔 von Ying 頴 um Rat. Kaoshu schlug vor, einen Tunnel zu den gelben Quellen zu graben. Auf diese Weise traf Herzog Zhuang seine Mutter wieder und konnte sich mit ihr versöhnen.
Kap. 11:	周爲保. 召爲師. 元爲股. 凱爲肱. [Dan, der Herzog von] Zhou handelte als Aufpasser, [Shi, der Herzog von] Shao handelte als Tutor, die [Söhne des Clans des Gao Xin, die acht] Yuan handelten als Beine und die [Söhne des Clans des Gao Yang, die acht] Kai handelten als Arme.	<i>Shujing, Div. Kap., Liji, Yue ji</i> 樂記 19.26:3341a, <i>Shiji</i> 4:133 Dan 旦, der Herzog von Zhou, und Shi 頹, der Herzog von Shao, waren zwei wichtige Berater und Bruder bzw. Halbbruder des Gründers der Zhou Dynastie, König Wu 武; sie vertraten dessen Sohn, König Cheng 成, als Regenten, und festigten die Dynastie. <i>Zuozhuan, Wen 文</i> , 18.7:636-8: Gaoyang hatte acht Söhne, die als die acht Freundlichen bezeichnet wurden. Gaoxin hatte acht Söhne, die als die acht Guten bezeichnet wurden. Kaiser Shun schaffte es, sie alle als Beamten anzustellen und daraufhin breitete sich Moral im Reich aus.
Kap. 13	是以虞有德, 爰繇歌之. 文王之道, 周	<i>Shujing, Yi ji</i> 益稷:304a:

	<p>公頌之。宣王中興，吉甫詠之。</p> <p>Darum: <b>Yu</b> [Kaiser Shun] besaß moralische Autorität und <b>Jiu Yao</b> besang es; der Weg des <b>König Wen</b> wurde vom <b>Herzog von Zhou</b> gepriesen; <b>König Xuan</b> [wendete das Schicksal des Hauses Zhou und führte es wieder] zur Blüte und <b>Ji Fu</b> fasste es in Lieder.</p>	<p>Jiu Yao (= Gao Yao 皋陶) war „Verbrechensminister“ 作士 unter Kaiser Shun. Das Loblied auf Shun ist im <i>Shujing</i> aufgezeichnet.</p> <p><i>Shijing</i> # 266 – 296, <i>Song</i>:</p> <p>Der größte Teil dieser Lieder wird traditionell der Autorschaft des Herzog Dan von Zhou zugeschrieben. Ein Teil davon beschäftigt sich ausgiebig mit der moralischen Autorität und den Verdiensten des König Wen.</p> <p><i>Shijing</i> # 259 – 262, <i>Da ya</i>:</p> <p>Das <i>Xiao xu</i> zum <i>Shijing</i> sagt, diese Lieder seien von Ji Fu zum Lobe König Xuans verfaßt worden.</p>
--	--	--

Genauso wie die kenntlich gemachten Zitate, stehen die historischen Anspielungen kontextuell in einem direkten Zusammenhang mit dem Inhalt des *Zhongjing*. Die berühmten Vertreter des Altertums sind Beispiele für die in den Kapitelüberschriften angesprochene Thematik des jeweiligen Kapitels. So ist beispielsweise Herzog Zhuang 莊 von Zheng 鄭 eines der berühmtesten Beispiele für Kindespietät und das zehnte Kapitel des *Zhongjing* handelt ausschließlich vom Zusammenhang zwischen der Kindespietät und der Loyalität. Weiterhin läßt sich feststellen, daß der Autor nicht irgendwelche Quellen verwendet, sondern sich auf allerhöchste Autoritäten beruft: alle Anspielungen auf historische Begebenheiten stammen ausschließlich aus *Shujing* und *Shijing* sowie dem *Zuozhuan*, und man kann davon ausgehen, daß diese Geschichten wirklich jeder kannte.

Man kann also den Schluß ziehen, daß der Autor des *Zhongjing* seine fundierten Kenntnisse der Schriften des Altertums, und damit speziell der fünf kanonischen Klassiker, nutzte, um die moralischen Appelle seines Werkes mit der nötigen Autorität zu versehen und seine Argumentation auf diese Weise zu untermauern.

Im nächsten Abschnitt möchte ich betrachten, welche Kernaussagen das *Zhongjing* trifft und welches Bild dem Leser von Loyalitätsbeziehungen vermittelt werden soll.

#### 4.3. Zentrale Aussagen des *Zhongjing*

Der Aufbau des *Zhongjing* sowie Zitate und Anspielungen wurden bereits im vorigen Kapitel ausführlich untersucht. Dieser Abschnitt der Untersuchung soll sich ausschließlich mit dem Inhalt und den Aussagen des *Zhongjing* beschäftigen. Bei der inhaltlichen Analyse hilft die im vorigen Kapitel festgestellte Zusammenstellung der einzelnen Kapitel in Themenbereiche, die ich hier zum besseren Überblick nochmals in Kurzform wiedergeben möchte. Zudem erschließt sich bei der genauen Lektüre der einzelnen Kapitel, daß der Autor sich innerhalb

der einzelnen Themengruppen jeweils um kapitelübergreifende einheitliche Stilmittel bemüht hat, um die Zusammengehörigkeit des Blocks zu demonstrieren:

Kapitel	Abschnitt im Gesamtwerk	Stilistische Abgrenzung
Kap. 1: 天地神明 Himmel, Erde und lichte Götter	<b>Einleitung:</b> Das Ideal	Drei Stufen der Einheit: Person, Familie, Staat
Kap. 2: 聖君 Der weise Fürst  Kap. 3: 臣 Der herausragende Untertan  Kap. 4: 百工 Die hundert Ämter  Kap. 5: 守宰 Die Gebietsverwalter  Kap. 6: 兆人 Alle Menschen	<b>Abschnitt 1:</b> Hierarchie des Reiches	<b>Kapitelende:</b> - 蓋聖君之忠也. Dies ist nun die Loyalität des weisen Fürsten. - fehlt  - 蓋百工之忠也. Dies ist nun die Loyalität der hundert Ämter. - 蓋守宰之忠也. Dies ist nun die Loyalität der Gebietsverwalter. - 此兆人之忠也. Dies ist [nun] die Loyalität aller Menschen.
Kap. 7: 政理 Regierungsordnung  Kap. 8: 武備 Militärische Vorbereitungen  Kap. 9: 觀風 Die Gebräuche beobachten	<b>Abschnitt 2:</b> Der Fürst:	<b>Einteilung in Rangstufen und Aufzählungen:</b> - Drei Rangstufen und Methoden der Regierung - Sechs Methoden, um das Heer zu disziplinieren  - Vier Eigenschaften, um den Beamtenapparat auszurichten
Kap. 10: 保孝行 Den pietätvollen Lebenswandel bewahren	<b>Mitte</b>	
Kap. 11: 廣爲國 Erweiterungen zum Handeln für den Staat  Kap. 12: 廣至理 Erweiterungen zur höchsten Ordnung  Kap. 13: 揚聖 Das Verbreiten der Weisheit  Kap. 14: 辨忠 Nach Loyalität unterscheiden	<b>Abschnitt 3:</b> Der Fürst und sein Untertan	<b>Textverweise:</b> - Anspielung auf <i>Shujing</i> und <i>Zuo zhuan</i> (Herzog von Zhou und Herzog von Shao, acht Yuan, acht Kai) - Anspielung auf <i>Laozi</i> ( <i>wu wei</i> )  - Anspielung auf <i>Shujing</i> und <i>Shijing</i> (Gao Yao bzw. Herzog von Zhou, Ji Fu) - Anspielung auf <i>Zhongyong</i> (Eigenschaften <i>ren</i> , <i>zhi</i> , <i>yong</i> )
Kap. 15: 忠諫 Loyale Ermahnung  Kap. 16: 證應 Der Beweis der Antworten  Kap. 17: 報國 Dem Staat [die Wohltaten] vergüten	<b>Abschnitt 4:</b> Der Untertan	<b>Einteilung in Rangstufen und Aufzählungen:</b> - Drei Rangstufen und Methoden der Ermahnung - fehlt (evt. Anspielung auf <i>Shujing</i> : fünf Beweise für Gunst, fünf Beweise für Verderben) - Vier Wege, dem Staat die Wohltaten zu vergüten
Kap. 18: 盡忠 Äußerste Loyalität	<b>Schluß:</b> Erreichen des Ideals	- Sechs Konsequenzen des loyalen Handelns

Wie sieht nun das Idealbild aus, das uns der Autor im ersten Kapitel vermitteln möchte?

Der Weg der Loyalität habe in den Zeiten des geordneten Altertums darin bestanden, daß Fürst und Untertan dieselbe moralische Gesinnung *de* 德 besaßen und durch diese Harmonie die Gunst des Himmels sichergestellt werden konnte. Loyalität ist die bei allen menschlichen Beziehungen wichtigste Eigenschaft, da sie für das Allgemeinwohl sorgt und Eigennutz abgelegt wird. Die ganze Welt funktioniert ohne Eigennutz: Der Himmel ist nicht eigennützig, weswegen die Jahreszeiten in Harmonie aufeinander folgen. Die Erde ist nicht eigennützig, weswegen die Lebewesen in Harmonie geboren werden. Verhält sich der Mensch dementsprechend, dann trägt er zu dieser Harmonie bei. Das läßt den Umkehrschluß zu, daß wenn der Mensch sich nicht gemäß dieser natürlichen Ordnung verhält und kein moralisches Verhalten an den Tag legt, die kosmische Ordnung gestört wird und aus dem Gleichgewicht gerät. Deshalb ist es wichtig, daß die Loyalität zunächst in jedem selbst entsteht, sich dann auf die Familie ausweitet und schließlich auf den Staat übertragen wird. Das hat mehrere positive Folgen: Die Menschen im Staat werden durch gutes Beispiel reformiert, die Götter spenden Segen und die Harmonie im kosmischen Gefüge wird bewahrt.

Der erste Schritt in diese Richtung ist, seine Gesinnung zu einen:

*Zhongjing* 1: „忠也者, 一其心之謂也.“  
„Loyal sein, damit ist gemeint, „seine Gesinnung einen“.“

Das bedeutet konkret, nur eine und nicht mehrere (möglicherweise verborgene) Absichten zu haben. Eine weitere Definition von Loyalität ist, die Mitte zu halten oder, im übertragenen Sinne, die Harmonie in der Balance zwischen Himmel und Erde zu bewahren.

*Zhongjing* 1: „忠者, 中也.“  
„Was die Loyalität betrifft, so bedeutet sie „die Mitte [zu halten]“.“<sup>10</sup>

Das heißt, daß aus der moralischen Integrität der einzelnen Person heraus eine Kettenreaktion entsteht, die schließlich zur Harmonie zwischen Mensch, Staat und Göttern führt:

→ 1. Menschen werden reformiert  
Person: Person einen → Familie: Familie einen → Staat: Staat einen → 2. Segen der Götter  
→ 3. Harmonie („die Mitte bewahren“)

Das ist das Idealbild, welches das *Zhongjing* entwirft.<sup>11</sup> In den nächsten Kapiteln erklärt der Autor, wie das funktionieren kann. Der nächste Themenabschnitt nach dieser allgemeinen

<sup>10</sup> Siehe Forke (1), 1964, S. 146, der mit „Treue bedeutet Innerlichkeit“ übersetzt.

<sup>11</sup> Hsiao, 1966, S. 506; Ning & Jiang, 1994, S. 89; Niu, 1996, S. 30+32; Wang, 1999, S. 218; Jin, 2001, S. 127; Zhu, 2003, S. 138; Forke (1), 1964, S. 146 hat eine teilweise Übersetzung des 1. Kapitels.

Einleitung beschäftigt sich mit der Struktur des Staates und der Verteilung der Aufgaben und Pflichten auf die einzelnen Positionen. Er beginnt mit dem Fürsten selbst. Der Fürst ist das erste Beispiel im Land, auf das jeder Untertan blickt. Seine primäre Aufgabe ist es, Himmel, Erde und Ahnen zu verehren. Wenn die Menschen erkennen, daß der Fürst zwar die oberste weltliche Instanz im Reich ist, aber seinerseits ebenfalls Pflichten gegenüber noch höher stehenden Institutionen und Wesen hat, dann werden sie sich sein Verhalten zum Beispiel nehmen und ihre Verehrung in Loyalität umwandeln. Die Aufgabe des Fürsten ist es, durch Ehrerbietigkeit seine moralische Autorität zu steigern. Ist die moralische Autorität gesteigert, dann wird es ihm möglich sein, die richtigen Leute anzustellen, was wiederum zu positiver Einflußnahme führt, die Gunst der Götter erwirkt und die Ahnen zum Strahlen bringt.<sup>12</sup>

*Zhongjing* 2: „任賢陳化, 君之要也.“

„Würdige [Männer] in Ämter anstellen und Einfluß nehmen, das ist das Wichtigste für den Fürsten.“

Für den Untertanen oder Minister, den nächsten in der Hierarchie, gilt, daß sein Dienst am Fürsten die Grundlage der Loyalität bildet, deren Errichtung die Reform erst ermöglicht:

*Zhongjing* 3: „爲臣事君, 忠之本也. 本立而後化成.“

„Als Untertan dem Fürsten zu dienen ist die Grundlage der Loyalität. Wenn diese Grundlage errichtet ist, kann später die Einflußnahme zur Vollendung gebracht werden.“

Er muß zusammen mit dem Fürsten wie ein Mann agieren und durch seine Handlungen das Vertrauen des Fürsten rechtfertigen. Für ihn steht der Dienst über allen Verpflichtungen, auch denen familiärer Art, und geht notfalls bis zum Tode. Das ist allerdings nur die selbstverständliche Loyalität. Darüberhinaus muß der Untertan Pläne vorbringen, die dem Staat und seinen Menschen zum Nutzen gereichen und Glanz und moralische Autorität des Fürsten steigern und verbreiten. Am Ende dieses dritten Kapitels wird darauf hingewiesen, daß der Untertan zwar positiven Einfluß auf den Fürsten nehmen kann, aber letztlich die moralische Autorität des Fürsten, und damit seine Fähigkeit, die richtigen Leute anzustellen, entscheidend für das Staatswohl ist.<sup>13</sup>

*Zhongjing* 3: „君明則臣良, 臣良則事康.“

„Wenn der Fürst klarsichtig ist, dann ist der Untertan fähig. Ist der Untertan fähig, dann werden alle Dienste harmonisch versehen.“

Dasselbe gilt für alle Beamten ganz grundsätzlich: sie sollen Ideen und Vorschläge einreichen, wenn sie meinen, damit Familien und Staat nützen zu können. Wer einmal in den Staatsdienst eingetreten ist, der soll wie ein Beamter denken, auch wenn er sich zu Hause befindet. Das

<sup>12</sup> Hsiao, 1966, S. 506-7; Niu, 1996, S. 30; Wang, 1999, S. 215+218.

<sup>13</sup> Hsiao, 1966, S. 507; Niu, 1996, S. 30; Wang, 1999, S. 219; Ning & Jiang, 1994, S. 89; Ge, 1998, S. 108; Forke (1), 1964, S. 148 hat eine Übersetzung einiger Sätze des 3. Kapitels.

hängt vor allem von der richtigen Einstellung und Haltung des Beamten ab. Furchtlos muß er an der Pflicht festhalten und zum Nutzen des Staates beitragen, indem er die drängenden Probleme anspricht. Nur wer so handelt, ist loyal, und trägt wiederum zur moralischen Autorität des Fürsten bei.<sup>14</sup>

Die Beamten, die Gebiete verwalten, sollen drei Eigenschaften verkörpern: Klarsichtigkeit, Ausgewogenheit und Reinheit. Die Reinheit des eigenen Selbst dient als Vorbild für die zu verwaltende Bevölkerung. Klarsichtigkeit und Ausgewogenheit sind diejenigen Eigenschaften, die bei der Verwaltung zu Gleichbehandlung führen. Deutlich weist der Autor darauf hin, daß zu wenig Klarsicht Korruption mit sich bringt, während zu wenig Ausgewogenheit die Ursache für Unzufriedenheit ist, was speziell auf die Gerichtsbarkeit gemünzt ist. Dies und die zusätzliche Einhaltung der herrscherlichen Regierungsanordnungen führt zur Ordnung im Volk. Darüberhinaus findet sich im Mittelteil des Kapitels ein Exkurs über die Eigenschaften des Edlen, der Frieden bringen und mit seiner Lehre das Volk bereichern, Menschlichkeit und Rechtschaffenheit verkörpern sowie durch Sitten und Musik anleiten soll. Für den Autor des *Zhongjing* verkörpern die Gebietsverwalter zweierlei Positionen: einerseits sind sie eigenständige Verwalter eines Territoriums und müssen damit die Pflichten des Herrschers erfüllen, andererseits unterstehen sie aber einer höheren Instanz, dem Kaiser oder einem anderen übergeordneten Herrscher. Wenn man, wie vom Autor favorisiert, als Idealzeit die Zhou-Dynastie heranzieht, dann wären die Gebietsverwalter die Herzöge und Lehnsfürsten, die alle zumindest theoretisch einem Zhou-König unterstellt waren. Deshalb wird in diesem Kapitel sowohl auf die Pflichten des untergebenen Gebietsverwalters gegenüber seinem Fürsten hingewiesen als auch auf seine Verantwortung dem Volk gegenüber, das er wie seine Kinder behandeln soll.<sup>15</sup>

Das einfache Volk ist angewiesen auf die moralische Autorität des Herrschenden, von der wiederum Frieden, die Ausgewogenheit von Yin und Yang, Wind und Regen und die vier Jahreszeiten abhängen. Der Fürst schafft die Rahmenbedingungen für das Leben der Menschen und wenn die Bedingungen stimmen, dann können die Menschen ihre Pflicht tun, die darin besteht, die Gesetze einzuhalten, nach den Regeln der Kindespietät und Brüderlichkeit zu leben, ihre Felder zu bestellen und Steuern zu zahlen.

*Zhongjing* 6: „是故祇承君之法度, 行孝悌於其家. 服勤稼穡, 以供王賦, 此兆人之忠也.“

„Folglich [müssen] die Gesetze und Statuten des Fürsten respektvoll eingehalten werden und in der eigenen Familie [muß nach den Regeln der] Kindespietät und Brüderlichkeit gehandelt werden.

---

<sup>14</sup> Hsiao, 1966, S. 507; Wang, 1999, S. 219-20; Ge, 1998, S. 108; Forke (1), 1964, S. 148 hat eine Übersetzung einiger Sätze des 4. Kapitels.

<sup>15</sup> Hsiao, 1966, S. 507; Wang, 1999, S. 220; Ge, 1998, S. 108.

Bereitwillig [die Felder] säen und ernten und sich [dabei] plagen, um damit zu den Steuereinnahmen des Königs beizutragen; dies ist [nun] die Loyalität aller Menschen.“

Die Harmonie zwischen Fürst und Volk führt dazu, daß das Volk sich moralisch reformiert und dem Herrscher mit Loyalität dient.<sup>16</sup>

Kap. 2: 聖君 Der weise Fürst	moralische Autorität des Fürsten → Fähige anstellen → Einflußnahme auf die Menschen → Gunst der Götter → Glanz der Ahnen
Kap. 3: 臣民 Der herausragende Untertan	loyaler Untertan → Dienst am Fürsten, notfalls bis zum Tod → Pläne vorbringen, dem Staat nützen → moralische Autorität des Fürsten steigern und seinen Glanz verbreiten
Kap. 4: 百工 Die hundert Ämter	loyaler Beamter → Pläne vorbringen → Pflichterfüllung auch gegen Widerstände und als Privatmann → Nutzen für oben und unten → moralische Autorität des Fürsten zum Glänzen bringen
Kap. 5: 守宰 Die Gebietsverwalter	loyale Gebietsverwalter → Klarsichtigkeit, Ausgewogenheit, Reinheit + Umsetzung der Regierungsanordnungen → das Volk durch Frieden, Reichtum, Menschlichkeit, Rechtschaffenheit, Sitten, Musik leiten → Ordnung im Volk und Liebe der Menschen → moralische Autorität des Fürsten verbreiten
Kap. 6: 兆人 Alle Menschen	Fürst schafft Rahmenbedingungen → Volk lebt nach Gesetz, Kindespietät, Brüderlichkeit → Bestellen der Äcker, Steuern zahlen → Harmonie zwischen Fürst und Volk

Die Hierarchie, die das *Zhongjing* in diesen ersten fünf Kapiteln vermittelt, ist relativ einfach, genauso wie die Aufgabenverteilung: Oben steht der Fürst, dessen Hauptverantwortung es ist, moralische Autorität zu besitzen, um die richtigen Leute anzustellen. Hat er die Fähigen und Würdigen verpflichtet und erschöpfen diese ihre Loyalität gemäß der ihnen zugedachten Aufgaben, dann läuft alles wie von selbst, der Glanz der Regierung wird verbreitet und aufgrund dessen geben die Götter ihren Segen dazu. Jeder der Beteiligten, auch der Fürst, hat seinen persönlichen Anteil an der Gesamtloyalität, der sich nach seinen Pflichten richtet. Letztlich läuft das System auf ein wechselseitiges Steigern der jeweiligen moralischen Fähigkeiten hinaus, wobei der Auslöser bei der moralischen Autorität des Fürsten liegt. Das *Zhongjing* vermittelt bis zu diesem Kapitel ausschließlich ein Idealbild eines harmonischen Staates und richtet einen Appell an alle, die in seiner Hierarchie dienen.

In den nächsten Kapiteln umreißt der Autor die Aufgaben des Fürsten konkreter in Bezug auf drei Teilbereiche: den administrativen, den militärischen und den zivilen Bereich.

Die Regierungsordnung wird in drei Qualitätsstufen unterteilt: An oberster Stelle steht Einflußnahme durch moralische Autorität, an mittlerer das richtige Handeln durch Regierungsanordnungen herbeizuführen, und an unterster Stelle findet sich die Verbesserung

<sup>16</sup> Hsiao, 1966, S. 507; Niu, 1996, S. 30; Wang, 1999, S. 220-1.

durch Strafen. Die Begründung für diese Einteilung liegt in der Wirkung der jeweiligen Maßnahme: Beeinflussung ist langanhaltend und dauerhaft, das gute Beispiel ändert die Menschen zum Besseren, ohne daß sie es überhaupt wahrhaben. Regierungsanordnungen ändern das Handeln der Menschen, indem sie sie zur Anstrengung bringen; trotzdem könnte der Wunsch nach einem Beenden des Handelns entstehen – da es sich aber um eine Anordnung handelt, dürfen die Leute nicht damit aufhören. Strafen bedingen ausschließlich Zwang, sie erzeugen Furcht und es ist nicht die veränderte Gesinnung, die die Leute zum richtigen Handeln bringt, sondern nur die Angst vor Repressalien. Wichtig ist es, die einzelnen Qualitätsstufen fein aufeinander abzustimmen. Die moralische Autorität des Fürsten ist der wichtigste Aspekt. Sie muß von größter Güte sein, weil sein positiver Einfluß sonst keine Wirkung zeigt, sondern sich verläuft. Wenn die Regierungsanordnungen nicht klar und einfach gehalten sind, dann wird sie keiner befolgen, sei es, weil die Ausführung zu kompliziert ist, sei es, weil keiner ihren Sinn versteht. Deshalb müssen sie immer wieder überprüft und verbessert werden. Wenn die Strafen überhand nehmen, dann werden sie entweder nicht mehr ernst genommen oder ersticken jegliche Aktivität im Keim; deshalb muß man im richtigen Moment die richtigen Maßnahmen ergreifen und die Anwendung der Strafen sorgfältig überprüfen.<sup>17</sup>

Der zweite Bereich im Staat betrifft das Militär. Grundsätzlich ist ein tüchtiges und vorbereitetes Heer notwendig zur Abschreckung nach außen.<sup>18</sup>

*Zhongjing* 8: „王者立武, 以威四方, 安萬人也.“

„Der Herrschende baut seine Kriegstüchtigkeit auf, um sich in den vier [Himmels]richtungen Respekt zu verschaffen und die zehntausend Menschen zu befrieden.“

Das Ziel des moralischen Herrschers darf es aber nicht sein, durch Strafexpeditionen sich Vorteile zu verschaffen, geschweige denn Angriffskriege zu führen. Vielmehr ist sein oberstes Gebot die Verbreitung von Frieden, mit dem Ziel, daß dieser alle angrenzenden Völker soweit

---

<sup>17</sup> Hsiao, 1966, S. 507.

<sup>18</sup> Hartman, 1986, S. 122: „The almost universal acclaim for the examination system as a major stimulus to the growth of T'ang literature should not becloud the fact that this growth came at the expense of those martial qualities that had been so important to the early T'ang spirit. There was throughout the course of the dynasty a steady shift in emphasis among officials of the central government from martial (*wu*) to literary (*wen*) values.“ Siehe dazu Fairbank, 1974, S. 8-9, der dieselbe Meinung für die gesamte chinesische Geschichte nach der Han-Zeit vertritt: „It also followed that expansion through *wen*, the arts of peace and especially the sagehood of the ruler, was natural and proper; whereas expansion by *wu*, brute force and conquest, was never to be condoned.“ Handelt es sich hier und in Kap. 11 des *Zhongjing* („化行文被, 夷服武偃.“ „Wird Einfluß auf den Lebenswandel [genommen], dann ist Kultivierung wie [übergeworfene] Kleidung, haben sich die Yi-[Barbaren] unterworfen, werden die militärischen [Aktionen] aufhören“) möglicherweise um eine Aufforderung an die Adresse der Tang-Herrschener, das Verhältnis von *wu* und *wen* wieder in ein vernünftiges Gleichgewicht zu bringen?

durchdringt, daß sie sich freiwillig unterwerfen, um Anteil an der moralischen Autorität des Fürsten haben zu können.

Dazu muß die Armee vorbildhaft vorbereitet werden, was sich gemäß des *Zhongjing* mithilfe von sechs Eigenschaften bzw. Methoden bewerkstelligen läßt:

Menschlichkeit, um ihre Bedürfnisse zu befriedigen und ihnen das Leben zu erleichtern; Rechtschaffenheit, die durch eigene Leidenschaft zu ermutigen und anzufeuern weiß; Riten, um Regeln und Anleitungen zu schaffen und eine hierarchische Reihenfolge einzuteilen; Vertrauenswürdigkeit, um bei allen Handlungen gegenseitige Verlässlichkeit zu ermöglichen; Belohnungen, um einen Anreiz zu bieten; Strafen, um Achtung und Respekt zu erwirken.

*Zhongjing* 8: „仁以懷之. 撫其疾苦. 使之咸懷. 義以厲之. 示其慷慨. 使其激勸. 禮以訓之. 明其節制. 使之有序. 信以行之. 審其遠近. 使之有序<sup>19</sup>. [使之必行.] 賞以勸之. 懸其爵賞. 使之慕功. 刑以嚴之. 威其鉄鍼. 使之懼罪. 行此六者. 謂之有利. 六者並用. 闕則失之. 故晉將用師. 子犯曰未知信之類. 是也.“

„[Der Herrscher braucht:] Menschlichkeit, um sie zu hegen. Er [muß] ihre Krankheiten und Bitternisse lindern und ihnen umfassende Pflege zukommen lassen. Rechtschaffenheit, um sie zu disziplinieren. Er [muß] Leidenschaft und Inbrunst beweisen und [für] seine Ermunterung und Ermutigung nutzen. Riten, um sie anzuleiten. Er [muß] ihnen Einteilung und Regeln deutlich machen und sie dazu bringen, eine Reihenfolge einzuhalten. Vertrauenswürdigkeit, um sie zum Handeln [zu bewegen]. Er [muß] das Ferne und Nahe untersuchen und sie dazu bringen, eine Reihenfolge einzuhalten. Belohnungen, um sie zu ermutigen. Er [muß] ihnen Würden als Belohnung in Aussicht stellen, um den Wunsch nach Verdienst in ihnen zu erwecken. Strafen, um ihnen Respekt einzuflößen. Er [muß] ihnen Achtung vor Beilen und Streitäxten beibringen und ihnen Furcht vor Verbrennen einflößen. Handelt er [gemäß] dieser sechs Punkte, [dann] bedeutet das Erfolg für ihn. Die sechs Punkte [müssen] gemeinsam angewandt werden; [bleiben] Defizite, wird er verlieren. Folglich sagte Zi Fan, als Jin die Armee einsetzen [wollte]: „Sie kennen noch nicht die Vertrauenswürdigkeit“ und dergleichen. Genau so ist es.“

Wenn alle Soldaten den Anweisungen folgen, dann wird die Armee Erfolg haben. Eine vorbereitete Armee muß nicht benutzt werden, eine nichtvorbereitete Armee kann aber in einem Ernstfall niemals genutzt werden.<sup>20</sup>

Der letzte Bereich im Staat, um den sich der Fürst zu kümmern hat, ist der zivile Bereich. Um die Kontrolle über diesen Bereich zu behalten und den Beamtenapparat auf seine Bedürfnisse hin auszurichten, sollte der Herrscher verlässliche Beamte entsenden, die ihn über die Bräuche und Zustände im Reich unterrichten können. Diese Gesandten fungieren als Augen und Ohren des Herrschers und es ist essentiell, daß der Gesandte versteht, was er hört und durchschaut, was er sieht, sonst sind diese Berichte verzerrt. Der Fürst soll möglichst unvoreingenommen an diese Berichte herangehen und versuchen mit ihrer Hilfe die Ordnungen und Angelegenheiten des Reiches zu erkennen, um Loyalitäten und Parteienbildung wahrzunehmen. Dazu muß er sich von eigenen schlechten Eigenschaften freimachen: Es gilt,

<sup>19</sup> Baizi quanshu hat *shi zhi bi xing* 使之必行, „und sie dazu bringen, unbedingt [danach] zu handeln.“. Im obigen Text handelt es sich wahrscheinlich um einen Übertragungsfehler, da sich die Stellen hier jeweils stark ähneln.

<sup>20</sup> Forke (1), 1964, S. 147-8 hat eine Übersetzung einiger Sätze des 8. Kapitels.

sich von Eigennutz zu befreien und die Haltung aufzurichten, die naturgegebene Ordnung zu bewahren, sich nicht von Einflußnahme abschrecken zu lassen und nur dem Guten zu folgen. Solchermaßen sorgt der Fürst für allgemeine Gerechtigkeit. Wird dies so angewandt, dann hat der, der im Amt aufsteigt, Erfolg, und wer in die Provinz auszieht, muß sich keine Sorgen machen. Alle Ämter werden dementsprechend mit der nötigen Ehrerbietigkeit ausgeübt und Frieden breitet sich im Land aus.

Kap. 7: 政理 Regierungsordnung	A: Einfluß durch moralische Autorität gewinnen → allumfassend und beständig B: Richtiges Handeln durch Regierungsanordnungen → einfache, sinnvolle Anweisungen C: Verbesserung durch Strafen → sparsamer, maßvoller Einsatz Abstimmung der drei Methoden → Ordnung der Menschen
Kap. 8: 武備 Militärische Vorbereitungen	A: Menschlichkeit, um sie zu pflegen. B: Rechtschaffenheit, um sie zu disziplinieren. C: Riten, um sie anzuleiten. D: Vertrauenswürdigkeit, um sie zum Handeln [zu bewegen]. E: Belohnungen, um sie zu ermutigen. F: Strafen, um ihnen Respekt einzuflößen. Sechs Methoden, gemeinsam angewandt → Erfolg bei militärischen Unternehmungen
Kap. 9: 觀風 Die Gebräuche beobachten	A: Eigensucht aufgeben + Haltung aufrichten → Egoismus + Übles bleiben fern B: Ordnung nicht zerstören + Dinge nicht verletzen → verkrustete Strukturen werden aufgebrochen C: Nicht vor Einfluß[reichen] zurückschrecken → Posten aufgrund von Talent besetzen D: Gutes geben + Übles beseitigen → Gutem zuraten, Schlechtes verwerfen Verwirklichung der vier Punkte → Ausübung der Ämter mit Ehrerbietigkeit

Im Anschluß an die Fürstenkapitel steht ein Kapitel, das sich thematisch weder zu den Fürstenkapiteln noch zu den nachfolgenden Kapiteln, die das Verhältnis zwischen Fürst und Untertan beschreiben, zählen läßt, und es bildet die Mitte des *Zhongjing*. Inhaltlich beschäftigt es sich mit der Kindespietät.<sup>21</sup> Es gibt zwei Gründe, warum es sich an dieser zentralen Stelle befindet: Der erste ist, daß die Kindespietät eine Eigenschaft ist, die sowohl für den Fürsten als auch für die Untertanen zu gelten hat. Deshalb würde sich die Thematik als Überleitung zwischen den beiden Kapitelgruppen anbieten. Der zweite Grund ist wesentlich banaler, aber wahrscheinlich der ausschlaggebende: Auch im *Xiaojing* ist das zehnte Kapitel eines, das sich in speziellem Maße mit der Kindespietät beschäftigt: 紀孝行 „Pietätvolles Verhalten aufzeichnen“. Wie der nächste Abschnitt der Untersuchung des *Zhongjing* zeigen wird, folgt das *Zhongjing* im Aufbau relativ streng dem *Xiaojing*.

<sup>21</sup> Lee, 1990, S. 130 hat eine Übersetzung einiger Sätze des 10. Kapitels.

Im Gegensatz zum *Xiaojing* wendet sich das *Zhongjing* gegen die Einschätzung, daß die Kindespietät die Wurzel allen moralischen Handelns darstellt, sondern rückt stattdessen die Loyalität an die erste Stelle. Kindespietät bleibt eine wichtige Tugend, aber erst mit der Loyalität kann sie zur Vollendung gebracht werden, da im Unterschied zur Kindespietät sich die Auswirkungen der Loyalität nicht nur auf Eltern und Familie beschränken, sondern auf alle Menschen erstrecken.

*Zhongjing* 10: „故君子行其孝必先以忠。竭其忠則福祿至矣。忠則得福，祿則榮親。故得盡愛敬之心以養其親，施及於人。 [...] 此之謂保孝行也。以忠之故，得保於孝。“

„Wenn folglich der Edle gemäß seiner Kindespietät handeln [will], dann unbedingt zuerst durch Loyalität. Ist er nach besten Kräften loyal, dann wird er Glück und Segen erlangen. Loyal sein und man wird Glück erlangen, hat man Segen, macht man den Eltern Ehre. Wenn man folglich eine Gesinnung der äußersten Liebe und der Ehrerbietigkeit erlangt hat, pflegt man dadurch seine Eltern und dehnt dies auf [alle] Menschen aus. [...] Das bedeutet also „den pietätvollen Lebenswandel bewahren“. Auf der Grundlage der Loyalität erreicht man die Bewahrung des pietätvollen Lebenswandels.“

Die folgenden vier Kapitel beschäftigen sich mit dem Verhältnis zwischen Fürst und Untertan, und vor allem damit, wie sich die Handlungen des Fürsten auf den Untertan auswirken. Das elfte Kapitel faßt zunächst einmal die Kernaussagen der oberen Kapitel für den Fürsten zusammen:

Die Grundvoraussetzung für einen funktionierenden Staat ist die bereits mehrfach beschworene Anstellung der richtigen Leute. Werden die richtigen Leute in Dienst genommen, ist Loyalität vorprogrammiert, und dann haben die falschen, die gemeinen Männer, weniger Chancen, Einfluß zu nehmen. Der Fürst muß den Staat nach innen durch Kultivierung befrieden und nach außen mit Hilfe seiner Truppen sichern. Die innere Befriedung wird durch Unterweisung in Riten und Musik, durch Regierungsanordnungen und Strafen bewerkstelligt. Wenn die Reform im Inneren vollbracht ist, dann werden die Barbaren davon so angezogen werden, daß sie sich freiwillig unterwerfen, und allerorten Harmonie und Frieden herrscht. Das wiederum führt dazu, daß der Staatsapparat von Loyalität von unten und Vertrauen von oben geprägt ist.<sup>22</sup>

Läuft alles in geregelten Bahnen, dann soll der Herrscher sich auf sich selbst besinnen und einen weiteren Schritt der inneren Reform unternehmen. Das zwölfte Kapitel erweitert die Idee um daoistisch anmutende Ansätze; es ruft auf zur Selbstreform, die aus Nicht-Handeln und Nicht-Haben besteht und als die höchste Ordnung bezeichnet wird. Nicht handeln und nicht zweifeln, uneigennützig sein, Besitztümer gering achten und sich von Überfluß freimachen, Mäßigung, Wahrheit und Nachgiebigkeit üben, damit erreicht der Herrscher, daß

---

<sup>22</sup> Forke (1), 1964, S. 147 hat eine Übersetzung einiger Sätze des 11. Kapitels.

die Menschen im Land seinem Beispiel folgen und zur ursprünglichen Natürlichkeit zurückfinden.

*Zhongjing* 12: „故得人心和平。天下淳質。化行心易。咸服其淳。 [...] 優游聖德。以爲自然之至也。聖德無涯。與天地準。“

„Folglich wird die Gesinnung der Menschen einrächtig und friedlich und [alle Lebewesen] auf der Welt werden rein und natürlich. Wird Einfluß auf den Lebenswandel genommen und die Gesinnung geändert, [dann] unterwirft sich alles der Reinheit [der Lebewesen]. [...] Freudevoll und spielerisch weise und moralisch gesinnt sein, das ist das Höchste der Natürlichkeit. Sind Weisheit und moralische Gesinnung grenzenlos, [dann ist das Verhältnis] zu Himmel und Erde ausgewogen.“

Diese Gedanken stellen wohl ein Ziel dar, an dessen Verwirklichung gedacht werden kann, wenn zunächst einmal das konfuzianische Ideal erreicht worden ist.<sup>23</sup>

Damit beschäftigt sich der Autor wieder in den nächsten zwei Kapiteln. Ein weiteres Mal verweist der Autor auf die moralische Autorität des Fürsten: Ist sie weise und klar, dann hat der loyale Untertan alle Möglichkeiten, seine Talente nutzbringend zu verwirklichen, ist sie ungenügend, dann beleidigt das den loyalen Untertan, der darüber beschämt ist, nicht entsprechend agieren zu können. Die weise und klare Gesinnung wird durch den Untertanen verbreitet werden, so wie das in alter Zeit durch die Lieder im *Shijing* geschehen ist. Entstehen also Lieder in der Güte eines *Shijing* im Reich, so ist das ein Beweis dafür, daß die moralische Autorität des Fürsten entsprechend ist. Durch das Verfassen von Liedern wird der Ruhm der eigenen Zeit an die Nachwelt weitergeleitet.<sup>24</sup>

Das letzte Kapitel über das Verhältnis zwischen Fürst und Untertan wendet sich nun einer weiteren wesentlichen Eigenschaft des Fürsten zu: seiner Fähigkeit zwischen aufrechten, loyalen Untertanen und Schmeichlern und Intriganten zu unterscheiden. Das *Zhongjing* beschwört zunächst den universalen Nutzen der Loyalität, die in nächster Nähe Familie und Land bewahrt, in der Ferne angewandt aber bis in die weitesten Gebiete reicht. Loyalität ist die ausrichtende Eigenschaft für alle anderen, die der Untertan mitbringen kann: verbindet sich Loyalität mit Menschlichkeit, dann wird die moralische Ausrichtung des Staates erstrahlen, der Untertan sich gegenüber dem Fürsten fürsorglich verhalten; verbindet sich Loyalität mit Wissen, dann wird die Regierung des Staates gefördert, der Fürst erhält lokale Pläne; verbindet sich Loyalität mit Tapferkeit, dann werden die Schwierigkeiten des Staates

<sup>23</sup> Dies ist möglicherweise ein Hinweis auf tangzeitliches Gedankengut und würde die Auffassung tangzeitlicher Gelehrter widerspiegeln, der Konfuzianismus tauge am besten für die Staatsführung und die Bewahrung der sozialen und familiären Ordnung, während der Buddhismus bzw. Daoismus (siehe *Zhongjing* 16 und 12) das transzendentale Element übernahmen. Allerdings sind solche vermeintlichen Vermischungen verschiedener philosophischer Ansätze nichts Neues – sie finden sich bereits in Texten der Han-Zeit. Siehe Kap. 3.3. FN 50. Forke (1), 1964, S. 147 hat eine Übersetzung einiger Sätze des 12. Kapitels.

<sup>24</sup> Hsiao, 1966, S. 507. Das bedeutet, daß, wenn die Lieder im Reich fehlen oder deren Güte angezweifelt wird, die Verhältnisse nicht in Ordnung sind. Möglicherweise handelt es sich hier auf einen Hinweis auf eine Verbindung des Autors zur tangzeitlichen *guwen*-Bewegung.

bereinigt, für den Fürsten ist der Untertan stark. Diese drei Universaltugenden können ohne Kombination mit Loyalität dem Staat schaden: Menschlichkeit ohne Loyalität führt zum Ausnutzen der Güte des Fürsten, Wissen ohne Loyalität zur Hinterlist, Tapferkeit ohne Loyalität zur Rebellion. Deshalb ist so wesentlich für den Fürsten, diese Eigenschaften klar voneinander zu trennen.<sup>25</sup>

Kap. 11: 廣爲國 Erweiterungen zum Handeln für den Staat	Aufrechte Beamte werden durch den Fürsten angestellt: wie beispielsweise die Herzöge von Zhou und Shao oder die Söhne des Gao Xin (acht Yuan) und des Gao Yang (acht Kai), <i>Shujing</i> und <i>Zuozhuan</i>
Kap. 12: 廣至理 Erweiterungen zur höchsten Ordnung	Reform beim Fürsten und alles läuft von selbst: <i>Laozi</i> ( <i>wu wei</i> )
Kap. 13: 揚聖 Das Verbreiten der Weisheit	moralische Autorität beim Fürsten, Verbreitung durch Untertan: wie durch Gao/Jiu Yao für Kaiser Yu/Shun im <i>Shujing</i> , durch den Herzog von Zhou für König Wen und durch Ji Fu für König Xuan im <i>Shijing</i>
Kap. 14: 辨忠 Nach Loyalität unterscheiden	Unterscheidung der Güte der Untertanen durch den Fürsten im Hinblick auf die drei Universaltugenden des <i>Zhongyong</i> (Eigenschaften <i>ren</i> , <i>zhi</i> , <i>yong</i> )

Der nun folgende Themenblock wendet sich dem Untertan zu. Kap. 15 bespricht die Hauptpflicht des Untertanen, die Ermahnung des Fürsten.<sup>26</sup> Diese Hauptpflicht lässt sich in drei Rangstufen einteilen:

*Zhongjing* 15: „忠臣之事君也, 莫先於諫. [...] 諫於未形者, 上也. 先事而止, 君違不聞. 諫於已彰者, 次也. 出必及施, 改之非後. 諫於既行者, 下也. 行而能改, 雖下猶愈.“

„Im Dienst des loyalen Untertan am Fürsten ist nichts vorrangiger als die Ermahnung. [...] Die beste [Wahl] ist es, dann zu ermahnen, bevor [ein Unheil] Gestalt angenommen hat. [Wenn man bereits] im Vorfeld einer Angelegenheit [diese] beendet, [dann] wird der Fürst vermeiden nicht darauf zu hören. Die nächste [Wahl] ist es, dann zu ermahnen, wenn [das Unheil] bereits offensichtlich geworden ist. Wenn man sich aufmacht, dann unbedingt, um eine Handlung zu bewirken, wird [daraufhin] etwas geändert, dann war es [noch] nicht zu spät. Die letzte [Wahl] ist es, dann zu ermahnen, wenn [das Unheil] bereits passiert ist. Wenn [ein Unheil] passiert ist und korrigiert werden kann, so wird es, auch wenn dies die letzte [Wahl] war, doch besser werden.“

<sup>25</sup> Forke (1), 1964, S. 148; Niu, 1996, S. 30+32; Wang, 1999, S. 222.

<sup>26</sup> Ge, 1998, S. 108 sagt: „‘忠经’亦成为官箴类的代表作之一。“ „Das *Zhongjing* ist auch als eines der Werke geschaffen worden, die die Thematik der Ermahnung durch den Beamten ausdrücken.“

Zufferey schreibt über das Verhältnis der Gelehrten zum Herrscher: „But beyond superficial similarities, one must also note important differences, of which the most important is that in ancient China, the usual way of reprimanding the Sovereign or the government was „from the inside“: whereas modern intellectuals criticizing politics tend to stress their political independence (at least towards the government), Chinese literati saw themselves as members (or members-to-be) of the imperial administration (except under the rule of very autocratic rulers, criticism from the part of officials was an accepted, and even officially-sanctioned practice).“ Zufferey, 2003, S. 152.

Wichtig ist hierbei, daß nicht nur von unten gemahnt wird, der Fürst oben muß auch auf die Ermahnung hören. Aber selbst wenn der Fürst nicht darauf hört, ist der Untertan nicht von seiner Pflicht entbunden, zu ermahnen; blind zu folgen ist jedenfalls keine gültige Alternative.<sup>27</sup> Die gestaffelte Reihenfolge sagt aus, daß es am besten ist, eine Angelegenheit bereits im Vorfeld zu beenden, und immer noch gut, eine Änderung in einer bereits offensichtlichen Fehlhaltung zu bewirken; den Fürsten aber trotz bereits vollendeten Unheils zur Umkehr zu bewegen, beinhaltet wenigstens noch den Trost der künftigen Besserung. Für den ersten Fall genügen passende Worte, im zweiten Falle sollte Einspruch geltend gemacht werden und wenn all dies nichts nützt, muß der Untertan notfalls bis zu seinem Tode gegen falsche Entscheidungen anmahnen.

Für loyales Verhalten, so sagt das sechzehnte Kapitel, gibt es einen himmlischen Ausgleich, und nichts wird höher belohnt als Loyalität.

*Zhongjing* 16: „惟天監人。善惡必應。爲善則吉。爲惡則凶。善莫大於作忠。百行大善。無忠皆妄。惡莫大於不忠。大惡之惡。爲逆者殃。“

„Nur der Himmel überblickt den Menschen, gut und böse werden gewiß beantwortet. Wenn man Gutes tut, dann [kommt] Glück, wenn man Schlechtes tut, dann Unheil. Das Gute kennt nichts Größeres als eine loyale Handlungsweise. Wenn man bei hundert Handlungen ausnehmend gut ist, aber dabei keine Loyalität zeigt, dann sind alle vergebens. Das Schlechte kennt nichts Größeres als eine unloyale Handlungsweise. Das Übel, welches das große Übel [bringt], ist, daß der Aufrührerische untergeht.“

Grundlegend für den himmlischen Ausgleich ist allein das Verhalten des Menschen. Folgt er der Loyalität, so ist die Belohnung durch den Himmel gewiß, folgt er ihr nicht, so kann er genauso mit Vergeltung rechnen und der Untergang ist ihm gewiß. Im Gegensatz zur buddhistischen Karma-Lehre, an die diese Auffassung erinnern könnte, scheint die Vergeltung nicht erst in einem späteren Leben einzutreffen, sondern wirkt sich bereits in der Gegenwart aus.<sup>28</sup>

Neben der himmlischen Vergütung moralischen Wohlverhaltens erhält der Untertan vom Staat Leistungen, die er nach seinen Möglichkeiten durch nützliches Verhalten zurückgeben soll. Untertan sein heißt ein Amt auszuüben, und dessen Besetzung und Bezahlung hängt vom Fürsten ab. Deshalb besteht die Loyalität des Untertanen zu einem großen Maße auch darin, diese Segnungen des Staates zu vergüten, und dazu kann er sich vier verschiedener Methoden bedienen:

*Zhongjing* 17: „報國之道有四. 一曰貢賢. [...] 二曰獻猷. [...] 三曰立功. [...] 四曰興利.“

Wege, dem Staat [die Wohltaten] zu vergüten, gibt es vier: Der erste heißt „[Seine] Würdigkeit darbringen“. [...] Der zweite heißt: „Pläne vorlegen“. [...] Der dritte heißt: „Verdienste erwerben“. [...] Der vierte heißt: „Vorteile fördern““

---

<sup>27</sup> Forke (1), 1964, S. 148.

<sup>28</sup> Wang, 1999, S. 217, hält dieses Kapitel ebenfalls für buddhistisch gefärbt. Siehe dazu auch Kap. 3.3, sowie dieses Kap. FN 23. Eine kurze Besprechung des Kapitels findet sich bei Wang auf S. 221.

Diese vier Methoden führen zu vier Ergebnissen, die dem Staat jedes auf eigene Weise nützen: Von den Würdigen heißt es, daß sie die Säulen, von den Ratgebern wiederum, daß sie die Zirkel des Staates bilden. Die Verdienstvollen werden als die Generäle, die Vorteilsbringer als der Nutzen des Staates bezeichnet. Eine dieser Methoden kann jeder loyale Untertan anwenden, gemäß seiner Fähigkeiten, und auf diese Weise seine Verpflichtung gegenüber dem Staat erfüllen.

Kap. 15: 忠諫 Loyale Ermahnung	A: Ermahnen, bevor Unheil Gestalt angenommen hat: durch passende Worte B: Ermahnen, wenn Unheil offensichtlich geworden ist: durch Einspruch C: Ermahnen, wenn das Unheil bereits passiert ist: bis zum Tod
Kap. 16: 證應 Der Beweis der Antworten	Loyalität wird dem Untertan durch den Himmel vergolten → loyales Verhalten bringt Gunst, nichtloyales Verhalten Verderben; Verweis auf <i>Shujing</i> : fünf Beweise für Gunst, fünf Beweise für Verderben
Kap. 17: 報國 Dem Staat [die Wohltaten] vergüten	A: Würdigkeit darbringen: Säulen des Staates B: Pläne vorlegen: Zirkel des Staates C: Verdienste erwerben: Generäle des Staates D: Vorteile fördern: Nutzen des Staates

Abschließend folgt das letzte und achtzehnte Kapitel des *Zhongjing*. Hier wird der Bogen zum ersten Kapitel wieder geschlossen und noch einmal kurz zusammengefaßt, was in den vorangehenden Kapiteln erklärt worden ist. Die Erschöpfung der Loyalität, die äußerste Anstrengung aller Beteiligten, führt zu einer reinen Reform, und zu einem Zustand, wie er im Altertum existierte: Die Könige des Altertums mit ihrer kultivierten Autorität suchten nach den besten Männern im Land, um sie anzustellen, und jeder von diesen besaß die höchste Loyalität und verbreitete die moralische Autorität des Fürsten. Die sechs positiven Konsequenzen eines solchen Ideals sind: Regierung und Lehre werden schön, Riten und Musik blühen auf, Repressalien und Strafen werden rein, Menschlichkeit und Freundlichkeit werden verbreitet und innerhalb der vier Meere herrscht höchster Friede, glückverheiße Vorzeichen werden oben und unten bewirkt und all dies wird in Oden und Hymnen verbreitet und wirkt in alle Ewigkeit. Der letzte Abschnitt des *Zhongjing* beschwört das Ideal der ewigen Überlieferung eines moralisch tugendhaften Zeitalters:<sup>29</sup>

*Zhongjing* 18: „德施於人, 務格於神, 而後行於樂. 樂行則何極之有.“

„Wirkt die moralische Autorität im Menschen und nehmen sie die Vorgaben der Götter ernst, wird dies in die Musik übertragen. Was gibt es Höheres als die Übertragung in Musik?“

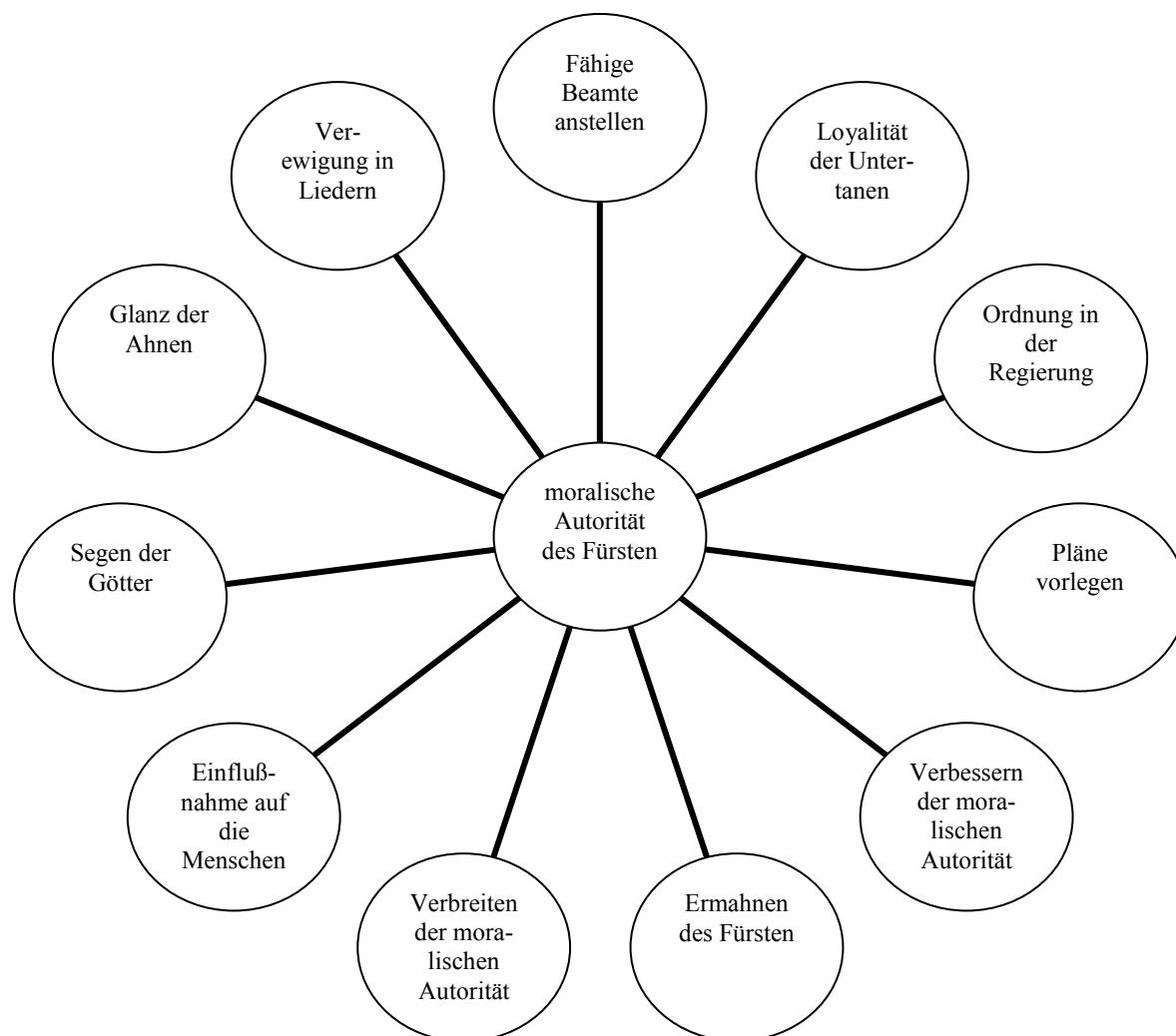
---

<sup>29</sup> Hsiao, 1966, S. 507; Niu, 1996, S. 30; Wang, 1999, S. 215+222.

Kap. 18: 署忠 Äußerste Loyalität	Idealzustand, wenn alle Voraussetzungen des <i>Zhongjing</i> gegeben sind: A: Regierung und Lehre werden schön B: Riten und Musik blühen auf C: Körper- und Geldstrafen werden rein D: Menschlichkeit und Freundlichkeit werden verbreitet, höchster Friede E: Glückverheißende Vorzeichen nach oben und unten F: Ewige Verbreitung in Oden und Hymnen
--------------------------------	--

Der Begriff von Loyalität, der uns im *Zhongjing* vermittelt wird, umfaßt ein ganzes System, das nicht ausschließlich aus den Pflichten des loyalen Untertanen besteht, sondern in erster Linie von einem moralischen Fürsten abhängt, der die Entfaltung des loyalen Untertanen erst ermöglicht.<sup>30</sup>

Ein Diagramm der einzelnen Elemente des Loyalitätssystems soll die Zusammenhänge nochmals kurz zusammenfassen:



<sup>30</sup> Hsiao, 1966, S. 507 zieht dieselbe Schlußfolgerung: „忠經雖亦偏論君臣之忠, [...] 其中心之樞紐爲君德.“ „Obwohl das *Zhongjing* auch ausführlich die Loyalität des Untertanen eines Fürsten diskutiert, so steht doch zentral im Mittelpunkt die moralische Autorität des Fürsten.“

Das System ist in höchstem Maße von der moralischen Autorität des Fürsten abhängig, ohne die keinem der außen stehenden Elemente Erfolg beschieden ist.<sup>31</sup> Die einzelnen Elemente müssen nicht unbedingt in dieser Reihenfolge stehen, nicht alle werden immer im gleichen Maße beeinflusst, aber alle wirken ihrerseits wieder auf den Mittelpunkt „moralische Autorität des Fürsten“ positiv ein; alle hängen auch gegenseitig voneinander ab und haben je nach dem Grad ihrer Ausprägung größere oder kleinere Auswirkungen auf die Ausprägung der anderen Elemente. Somit ist das System nicht nur abhängig von der moralischen Autorität des Fürsten als erstem Element, das die anderen wie ein Dominostein anstößt, sondern es ist, einmal angefangen, auch in sich geschlossen – die moralische Autorität des Fürsten steigert die loyalen Handlungen des Untertanen und umgekehrt.

Das *Zhongjing* sagt aber an keiner Stelle deutlich, welches der Elemente nun wirklich der Auslöser des Systems ist. Die Moral des Fürsten scheint die Grundvoraussetzung für jegliches Funktionieren im Staat zu sein, andererseits werden Strategien entwickelt, die diese Gesinnung durch die richtigen Untertanen entstehen lassen könnte (Ermahnung, Einspruch, Selbstaufopferung, vorbildhaftes Wirken), vorausgesetzt, sie würden von dem Fürsten trotz seines Mangels überhaupt in ein Amt genommen. Das System läuft letztlich auf eines hinaus: Wenn alle gut sind und das Richtige tun, dann sind auch Regierung und Staat gut, was sich positiv auf den Segen durch die Götter auswirkt.<sup>32</sup> Funktioniert das System trotzdem nicht, dann sind entweder die moralische Autorität des Fürsten oder die Loyalität der Untertanen noch nicht perfekt genug – was widersprüchlich ist, da doch das eine das andere zur Vollendung bringen soll; wie das *Zhongjing* aber erklärt, kommt so etwas fast nie vor:

*Zhongjing* 13: „若君有盛德而臣不揚。使久遠無聞。則有闕於忠道矣。“

„Wenn der Fürst vollkommene moralische Autorität besitzt und der Untertan verbreitet diese nicht, dann, und [von so etwas] hat man seit langer Zeit nicht gehört, gibt es Fehler im Weg der Loyalität.“

Das *Zhongjing* vermittelt ein moralisches Idealbild, das den Dienst am Staat in den Mittelpunkt eines jeden Handelnden, auch des Fürsten, stellt. Die Loyalität des Untertanen

<sup>31</sup> Siehe Nivison, 1996, S. 31-2 für eine Zusammenstellung der Qualitäten der moralischen Autorität des Herrschers, die größtenteils mit den im *Zhongjing* vertretenen Fürsteneigenschaften übereinstimmen: „The ideal king has qualities we would call moral ones: - He is dutiful in regard to his religious obligations, attending to the rituals and the sacrifices to his ancestors, etc. - He lives a life of personal self-restraint. - He is generous, kind, even self-sacrificing (as in the curing of illness). - He avoids force, if he can, in his military functions and in his administration: he is gentle. - He is humble: while ‘resting his position in the primacy of his virtue’ [...], he yet doesn’t take personal credit for his virtue, but asks others to help him, so that Heaven will guide him out of error. - And so, he is nonassertive, opens his mind to instruction; he listens, then responds. [...] the king’s *de* really is ‚moral force‘: the source of the concept seems to be what we might call gratitude credit – a compulsion felt by the benefited person to respond favorably to the benefactor, felt so strongly that it seems to be a psychic power emanating from the benefactor (the king) to orient those around him favorably in his direction.“

<sup>32</sup> Hsiao, 1966, S. 506, nennt die Aussagen des *Zhongjing* ein höchst optimistisches Ideal: „[...] 最樂觀之理想 [...]“

soll in erster Linie dem Staat zukommen, aber auch dem Fürsten als Person, wenn es beispielsweise gilt, ihn zu ermahnen oder seine persönliche Moral zu steigern. Das Ziel solcher Handlungen ist und bleibt aber die Verbesserung des Staats- und Gemeinwesens. Das oberste Ziel, das es zu erreichen gilt, ist, einen gleichermaßen harmonischen Zustand herzustellen, wie ihn die Zhou-Dynastie verkörperte. Das Schlußkapitel des *Zhongjing* weist ganz deutlich darauf hin, daß die Verewigung dieses Zustandes in Liedern (wie es traditionell für die Zhou-Dynastie angenommen wurde), ein Beleg für das Erreichen dieses Ziels sei.

Der Text gibt dem Leser keine praktische Anleitung an die Hand, die es ihm (oder auch dem Fürsten) ermöglichen würde, genau nach einem Plan zu handeln; er setzt vielmehr bei allen Beteiligten die grundsätzliche Fähigkeit, zwischen richtigem und falschen Handeln zu unterscheiden, voraus. Der Fall, daß der Herrscher nicht moralisch ist, nur auf die falschen Berater hört, nie die richtigen Männer anstellt, wird nicht erörtert. Der Leser wird aber ausführlich mit den einzelnen Pflichten vertraut gemacht, die ein jeder im Staate zu erledigen hat. Zudem gibt das *Zhongjing* recht genaue Erläuterungen wie eine funktionierende Außenpolitik auszusehen hat, Abschreckung und kulturelle Attraktivität soll sie gleichermaßen beinhalten.

Inwieweit dieses Modell mit den Vorstellungen der Loyalität in den klassischen Quellentexten übereinstimmt, will ich im folgenden Kapitel untersuchen. Zunächst aber möchte ich das *Zhongjing* noch unter einem anderen Aspekt betrachten, der sich bereits oben angekündigt hatte: in seinem Verhältnis zum *Xiaojing*.<sup>33</sup>

#### 4.4. Vergleich zwischen *Zhongjing* und *Xiaojing*

Im Vorwort zum *Zhongjing* findet sich folgender Passus:

Vorwort zum *Zhongjing*: „忠經者，蓋出於孝經也。仲尼說孝者所以事君之義，則知孝者。俟忠而成之，所以答君親之恩，明臣子之分。忠不可廢於國，孝不可弛於家。孝既有經，忠則猶闕。故述仲尼之說，作忠經焉。 [...] 以忠應孝，亦著爲十有八章。“

„Was das *Zhongjing* angeht, so ist es aus dem *Xiaojing* heraus entstanden. Zhongni [Konfuzius] sagte, was die [Bezeichnung] „Kindespietät“ betreffe, so habe sie die Bedeutung: „wodurch man dem Fürsten dient“, und daher wissen wir, was die Kindespietät betrifft: sobald [nämlich] Loyalität [vorhanden] und diese vollendet ist, erwidert man dadurch die Güte von Fürst und Eltern und verdeutlicht die Beteiligung von Untertan und Sohn. Loyalität darf im Staat nicht vernachlässigt und Kindespietät in der Familie nicht verworfen werden. Für die Kindespietät gibt es bereits ein kanonisches Werk, [während] es bei der Loyalität noch ein Defizit [gibt]. Folglich überlieferte [ich] das von Zhongni Gesagte und schuf das

<sup>33</sup> Für einen Vergleich der beiden Konzepte *xiao* und *zhong*, sowie kurzen Gegenüberstellungen von *Xiaojing* und *Zhongjing* siehe Lee, 1990, S. 114-37; Jin, 2001, S. 124-7; Zhu, 2003, S. 136-9. Eine Untersuchung zum Konzept der Kindespietät im *Xiaojing* und speziell der damit verbundenen Geschichten zum Zwecke der Kindeserziehung in der Tang-Zeit bietet Knapp, 2005 (zum *Xiaojing* speziell S. 89-94).

*Zhongjing*. [...] Um mit [dem Klassiker der] Loyalität [dem Klassiker der] Kindespietät zu entsprechen, habe ich ebenfalls 18 Kapitel verfaßt.“<sup>34</sup>

Um zu klären, inwieweit sich das zeitlich deutlich spätere *Zhongjing* auf das *Xiaojing* bezieht<sup>35</sup>, habe ich zunächst die Kapitelüberschriften und Inhalte der einzelnen Kapitel einander gegenübergestellt, so daß man sehr schnell den Zusammenhang zwischen beiden Werken erkennt, aber auch, daß der Autor des *Zhongjing* das Konzept nicht durchgängig durchgehalten, sondern den Aufbau des *Zhongjing* gegebenenfalls abgeändert hat:

<i>Zhongjing</i>	<i>Xiaojing</i>	Abschnitt im Gesamtwerk <i>Zhongjing</i>	Abschnitt im Gesamtwerk <i>Xiaojing</i>
Kap. 1: 天地神明 Himmel, Erde und lichte Götter	Kap. 1: 開宗明義 Die Ursprünge darlegen und die Bedeutung erhellen	<b>Einleitung:</b> Das Ideal Beschreibung des Altertums und des Idealzustands und der allgemeinen Zusammenhänge	<b>Einleitung:</b> Das Ideal Beschreibung des Altertums und des Idealzustands und der allgemeinen Zusammenhänge
Kap. 2: 聖君 Der weise Fürst Kap. 3: 臣民 Der herausragende Untertan	Kap. 2: 天子 Der Sohn des Himmels Kap. 3: 諸侯 Die Lehnsfürsten	<b>Abschnitt 1:</b> Hierarchie des Reiches Aufgaben und Zusammenspiel der einzelnen Akteure im Reich; Feststellung des jeweiligen Anteils an der	<b>Abschnitt 1:</b> Hierarchie des Reiches Aufgaben der einzelnen Akteure im Reich; Feststellung des jeweiligen Anteils an der gesamten Kindespietät.

<sup>34</sup> Lee, 1990, S. 129-30, übersetzt: „Das ‚Buch der Loyalität‘ ist von dem ‚Buch der kindlichen Ehrfurcht‘ abgeleitet. Nach Konfuzius besteht die praktische Ausübung kindlicher Ehrfurcht im Dienst am Herrscher. Daraus geht ganz klar hervor, daß die Erfüllung kindlicher Pflichten eng mit der Ausübung von Loyalität verbunden ist.“ Eine solche Bezugnahme oder Imitation eines Textes ist keine Seltenheit in der chinesischen Literatur. Siehe dazu Simson, 2006, S. 80, der dasselbe Phänomen für das *Lunyu* beschreibt und Beispiele dazu anführt.

<sup>35</sup> Das *Xiaojing* ist ein kurzes Werk, das aus neun *juan* besteht, die wiederum in 18 *zhang* aufgeteilt wurden. Traditionell wurde es Konfuzius oder seinem Schüler Zengzi (Zeng Can 曾參) zugeschrieben und beinhaltet kurze Dialoge zwischen den beiden (*Shiji* 67:2205). Wie Boltz schreibt, wird das gemeinhin dahingehend interpretiert, daß Konfuzius das *Xiaojing* mündlich verfaßt hat, während Zengzi es schriftlich niederschrieb (Siehe Boltz, in: Loewe (Hg.), 1993, S. 142). Wahrscheinlich ist es aber deutlich später entstanden. Zhu Xi trennte bereits zwei Schichten des Textes, die er in einen Teil aus Konfuzius’ Zeiten und einen späteren, der beispielsweise Zitate aus dem *Zuozhuan* und *Guoyu* enthielt, die zur Zeit des Konfuzius noch nicht bekannt gewesen waren, aufteilte. William Boltz nennt 239 v. Chr. als *terminus ante quem*, da zwei größere Zitate im *Lishi Chunqiu* 呂氏春秋 zu finden seien, explizit mit der Floskel *Xiaojing yue* 孝經曰 eingeleitet. Der Text ist in einer Neutext- und einer Alttext-Version erhalten; die Neutext-Version beruht auf der Fassung, die Liu Xiang im 1. Jh. v. Chr. zusammenstellte; diese erhielt später einen Kommentar, der angeblich auf Zheng Xuan zurückzuführen ist, wogegen aber starke Argumente sprechen. (Siehe Hung, 1957, der ausführlich eine Debatte am Tang-Hof über die Echtheit dieses Kommentars beschreibt.) Eine Alttext-Version tauchte während der Sui-Dynastie mit einem Kommentar von Kong Anguo wieder auf, wurde aber von vielen als gefälscht betrachtet. Beide Versionen bestanden aber zunächst nebeneinander. Im 18. Jh. wurde eine weitere Alttext-Version in Japan entdeckt. William Hung hält alle Alttext-Versionen für gefälscht, da der Text nicht alt genug sei, um überhaupt eine Alttext-Version zu besitzen, und daß der Kommentar Kong Anguos demnach mehrmals geschrieben worden sein muß (Hung, 1957, S. 129). In den Jahren 722 und 743 gab Kaiser Xuanzong 玄宗 der Tang-Dynastie einen Text, ein eigenes Vorwort und einen Kommentar zum *Xiaojing* heraus, der auf den beiden (gefälschten) Kommentaren von Zheng Xuan und Kong Anguo beruhte. Siehe Hung, William, 1957, S. 98ff, FN 4; Boltz, in: Loewe (Hg.), 1993, S. 141-153.

Der hier vorliegende Vergleich bezieht sich auf die *jinwen*-Fassung des *Xiaojing*, wie sie in der *Shisan jing zhushu* 十三經注疏 - Ausgabe wiedergegeben ist.

Kap. 4: 百工 Die hundert Ämter Kap. 5: 守宰 Die Gebietsverwalter Kap. 6: 兆人 Alle Menschen	Kap. 4: 卿大夫 Minister und Würdenträger Kap. 5: 士 Die Edelleute Kap. 6: 庶人 Die gewöhnlichen Menschen	gesamten Loyalität.	
Kap. 7: 政理 Regierungsordnung Kap. 8: 武備 Militärische Vorbereitungen Kap. 9: 觀風 Die Gebräuche beobachten	Kap. 7: 三才 Die drei Mächte Kap. 8: 孝治 Pietätvolle Regierung Kap. 9: 聖治 Weise Regierung	<b>Abschnitt 2:</b> Der Fürst: - Ordnung des Reiches durch den Fürsten - Ordnung des Militärs durch den Fürsten - Beobachtung des Reiches durch den Fürsten mithilfe von Gesandten	<b>Abschnitt 2:</b> Der Fürst: - Ordnung des Reiches durch den Fürsten - Respekt nach außen durch Kindespietät; Verehrung der Ahnen - Weise Regierung durch Kindespietät und Tugend
Kap. 10: 保孝行 Den pietätvollen Lebenswandel bewahren	Kap. 10: 紀孝行 Pietätvolles Verhalten aufzeichnen	<b>Mitte:</b> Loyalität kommt vor Kindespietät	<b>Mitte:</b> Kindespietät kommt vor allem anderen
Kap. 11: 廣爲國 Erweiterungen zum Handeln für den Staat Kap. 12: 廣至理 Erweiterungen zur höchsten Ordnung Kap. 13: 揚聖 Das Verbreiten der Weisheit Kap. 14: 辨忠 Nach Loyalität unterscheiden	Kap. 11: 五刑 Die fünf Strafen Kap. 12: 廣要道 Erweiterungen zum wichtigsten Weg Kap. 13: 廣至德 Erweiterungen zur höchsten moralischen Autorität Kap. 14: 廣揚名 Erweiterungen zur Verbreitung eines Namens (für die Nachwelt)	<b>Abschnitt 3:</b> Der Fürst und sein Untertan - Aufrechte Beamte anstellen durch den Fürsten - Reform beim Fürsten und alles läuft von selbst - moralische Autorität beim Fürsten, Verbreitung durch Untertan - Unterscheidung der Güte der Untertanen durch den Fürsten	<b>Abschnitt 3:</b> Der Fürst und sein Untertan <b>Einschub:</b> Die fünf Strafen - Unterrichten des Volkes durch moralische Autorität - Unterrichten des Volkes durch Beispiel - moralische Autorität beim <i>junzi</i> , guter Name für die Nachwelt
Kap. 15: 忠諫 Loyale Ermahnung Kap. 16: 證應 Der Beweis der Antworten Kap. 17: 報國 Dem Staat [die Wohltaten] vergüten	Kap. 15: 諫諍 Ermahnungen und Vorhaltungen machen Kap. 16: 應感 Gefühle beantworten	<b>Abschnitt 4:</b> Der Untertan - Ermahnung an den Fürsten durch den Untertanen - Loyalität wird dem Untertan durch den Himmel vergolten - Wohltaten werden dem Staat durch den Untertan vergolten	<b>Abschnitt 4:</b> Der Untertan - Ermahnung an den Himmelssohn, die Lehnsherren, die Würdenträger, die Edelleute, den Vater durch zuständige Personen - Kindespietät wird durch den Himmel vergolten

Kap. 18: 署忠 Äußerste Loyalität	Kap. 17: 事君 Dem Fürst dienen	<b>Schluß:</b> Erreichen des Ideals Erreichen des Idealzustands durch Befolgen des <i>Zhongjing</i>	- der rechte Dienst am Fürsten
	Kap. 18: 哀親 Trauer um die Eltern		<b>Schluß:</b> vorbildhaftes Trauerri-tual beim Tode der Eltern

Den inhaltlichen Bezug der einzelnen Kapitel zueinander werde ich weiter unten genauer untersuchen.

Zunächst noch zur stilistischen Abgrenzung der Themenblöcke voneinander, die an den Stellen, an denen es möglich ist, durchgehalten, aber vom Autor des *Zhongjing* dort abgeändert wurde, wo ihm die Stilmittel, die das *Xiaojing* vorgibt, nicht genügten. Man sieht, daß in das *Zhongjing* nur diejenigen Teile übernommen wurden, die sich in das Konzept des Autors eingliedern ließen, dieser also nicht blind Aufbau und Stil des *Xiaojing* kopiert hat:

Kapitel im <i>Zhongjing</i>	Kapitel im <i>Xiaojing</i>	Abschnitt im Gesamtwerk	Stilistische Abgrenzung im <i>Zhongjing</i>	Stilistische Abgrenzung im <i>Xiaojing</i>
Kap. 1: 天地神明 Himmel, Erde und lichte Götter	Kap. 1: 開宗明義 Die Ursprünge darlegen und die Bedeutung erhellern	<b>Einleitung:</b> Das Ideal	- Drei Stufen der Einheit: Person, Familie, Staat	- Drei Stufen der Kindespietät: Den Eltern dienen, dem Fürsten dienen, die eigene Person errichten
Kap. 2: 聖君 Der weise Fürst  Kap. 3: 臣民 Der herausragende Untertan  Kap. 4: 百工 Die hundert Ämter  Kap. 5: 守宰 Die Gebietsverwalter  Kap. 6: 兆人 Alle Menschen	Kap. 2: 天子 Der Sohn des Himmels  Kap. 3: 諸侯 Die Lehnsfürsten  Kap. 4: 卿大夫 Minister und Würdenträger  Kap. 5: 士 Die Edelleute  Kap. 6: 庶人 Die gewöhnlichen Menschen	<b>Abschnitt 1:</b> Hierarchie des Reiches	<b>Kapitelende:</b> - 蓋聖君之忠也. Dies ist nun die Loyalität des weisen Fürsten. - fehlt  - 蓋百工之忠也. Dies ist nun die Loyalität der hundert Ämter.  - 蓋守宰之忠也. Dies ist nun die Loyalität der Gebietsverwalter.  - 此兆人之忠也. Dies ist [nun] die Loyalität aller Menschen.	- 蓋天子之孝也. Dies ist nun die Kindespietät des Himmelssohns.  - 蓋諸侯之孝也. Dies ist nun die Kindespietät der Lehnsfürsten.  - 蓋卿, 大夫之孝也. Dies ist nun die Kindespietät der Minister und Würdenträger.  - 蓋士之孝也. Dies ist nun die Kindespietät der Edelleute.  - fehlt
Kap. 7: 政理 Regierungsordnung	Kap. 7: 三才 Die drei Mächte	<b>Abschnitt 2:</b> Der Fürst:	<b>Einteilung in Rangstufen und Aufzählungen:</b> - Drei Rangstufen und Methoden der Regierung	- Drei Mächte und fünf Methoden der Regierung

Kap. 8: 武備 Militärische Vorbereitungen Kap. 9: 观風 Die Gebräuche beobachten	Kap. 8: 孝治 Pietätvolle Regierung Kap. 9: 聖治 Weise Regierung		- Sechs Methoden, um das Heer zu disziplinieren  - Vier Eigenschaften des Fürsten und des <i>junzi</i> , um den Beamtenapparat auszurichten	- Drei Methoden, um das Wohlwollen aller zu erreichen  - Sechs beispielhafte Verhaltensweisen des Fürsten und <i>junzi</i>
Kap. 10: 保孝行 Den pietätvollen Lebenswandel bewahren	Kap. 10: 紀孝行 Pietätvolles Verhalten aufzeichnen	<b>Mitte:</b>		- Fünf Pflichten des pietätvollen Sohnes und drei Übel
Kap. 11: 廣爲國 Erweiterungen zum Handeln für den Staat  Kap. 12: 廣至理 Erweiterungen zur höchsten Ordnung  Kap. 13: 揚聖 Das Verbreiten der Weisheit  Kap. 14: 辨忠 Nach Loyalität unterscheiden	Kap. 11: 五刑 Die fünf Strafen  Kap. 12: 廣要道 Erweiterungen zum wichtigsten Weg  Kap. 13: 廣至德 Erweiterungen zur höchsten Tugend  Kap. 14: 廣揚名 Erweiterungen zur Verbreitung eines Namens (für die Nachwelt)	<b>Abschnitt 3:</b> Der Fürst und sein Untertan	<p><b>Textverweise:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Anspielung auf <i>Shujing</i> und <i>Zuozhuan</i> (Herzog von Zhou und Herzog von Shao, acht Yuan, acht Kai)</li> <li>- Anspielung auf <i>Laozi</i> (<i>wu wei</i>)</li> <li>- Anspielung auf <i>Shujing</i> und <i>Shijing</i> (Gao Yao bzw. Herzog von Zhou, Ji Fu)</li> <li>- Anspielung auf <i>Zhongyong</i> (Eigenschaften <i>ren</i>, <i>zhi</i>, <i>yong</i>)</li> </ul>	<b>Einschub:</b> - Fünf Strafen, drei Verbrechen  - Vier Grundtugenden: <i>Xiao</i> 孝, <i>ti</i> 恤, <i>yue</i> 樂, <i>li</i> 禮  - Unterricht durch den <i>junzi</i> in drei Tugenden: <i>Xiao</i> 孝, <i>ti</i> 恤, <i>chen</i> 臣  - Drei Methoden des <i>junzi</i> zur Erweiterung: <i>Xiao</i> 孝 → <i>zhong</i> 忠, <i>ti</i> 恤 → <i>shun</i> 順, <i>li</i> 理 → <i>zhi</i> 治
Kap. 15: 忠諫 Loyale Ermahnung  Kap. 16: 證應 Der Beweis der Antworten  Kap. 17: 報國 Dem Staat [die Wohltaten]	Kap. 15: 諫諍 Ermahnungen und Vorhaltungen machen  Kap. 16: 應感 Gefühle beantworten	<b>Abschnitt 4:</b> Der Untertan	<p><b>Einteilung in Rangstufen und Aufzählungen:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Drei Rangstufen und Methoden der Ermahnung</li> <li>- fehlt (evt. Anspielung auf <i>Shujing</i>: fünf Beweise für Gunst, fünf Beweise für Verderben)</li> <li>- Vier Wege, dem Staat die Wohltaten zu vergüten</li> </ul>	- Himmelssohn hat sieben, Lehnsfürst fünf, Würdenträger drei Männer, Edelmann einen Freund, Vater einen Sohn zur Ermahnung  - fehlt

vergüten				
Kap. 18: 罪忠 Äußerste Loyalität	Kap. 17: 事君 Dem Fürst dienen	<b>Schluß:</b> Erreichen des Ideals	- Sechs Konsequenzen des loyalen Handelns	- fehlt
	Kap. 18: 哀親 Trauer um die Eltern	<b>Schluß:</b> Erreichen des Ideals		- Sechs Beweise äußerster Trauer

Auf den ersten Blick ist hier klar, daß sich der Autor des *Zhongjing* das *Xiaojing* zum Vorbild genommen und versucht hat, dessen Kapiteleinteilung soweit als möglich zu übernehmen. In dem nun folgenden inhaltlichen Vergleich werde ich die Hauptthesen beider Werke einander gegenüberstellen. Die Kapitel beziehen sich jeweils aufeinander: dabei widersprechen sie sich in ihren Aussagen teils deutlich; das macht es in den meisten Fällen nötig, die zwei korrespondierenden Kapitel gemeinsam zu betrachten:

Die ersten Kapitel des *Xiaojing* und des *Zhongjing* informieren den Leser über die Grundlagen der Kindespietät bzw. der Loyalität.

Das *Xiaojing* sagt:

*Xiaojing* 1:5523a: „身體髮膚, 受之父母, 不敢毀傷, 孝之始也. 立身行道, 揚名於後世, 以顯父母, 孝之終也. 夫孝, 始於事親, 中於事君, 終於立身.“

„Leib, Haare und Haut haben wir von Vater und Mutter erhalten und wir wagen es nicht, diese zu zerstören oder zu verletzen, so beginnt die Kindespietät. Die eigene Person errichten und gemäß des Wegs handeln, sich einen Namen in der Nachwelt machen und dies Vater und Mutter darbringen, darin findet die Kindespietät ihren Abschluß. Nun beginnt Kindespietät im Dienst an den Eltern, [schreitet fort] über den Dienst am Fürsten und [findet] ihren Abschluß im Errichten der eigenen Person.“<sup>36</sup>

Und das *Zhongjing* erklärt:

*Zhongjing* 1: „夫忠興於身, 著於家, 成於國, 其行一焉. 是故一於其身, 忠之始也, 一於其家, 忠之中也, 一於其國, 忠之終也.“

„Nun entsteht Loyalität in der eigenen Person, manifestiert sich in der Familie und vervollkommenet sich im Staat. Die entsprechende Handlungsweise ist [jeweils] darin eins. Folglich [gilt]: Die Loyalität beginnt im Einssein mit der eigenen Person, sie [schreitet fort] im Einssein mit der Familie und findet ihren Abschluß im Einssein mit dem Staat.“

Die Argumentation ist ganz ähnlich aufgebaut, sagt aber letztlich völlig Verschiedenes aus.

Das *Xiaojing* bildet die Kette:

→ Weg gehen

Dienst an den Eltern → Dienst am Fürsten → Errichten der eigenen Person

→ Namen hinterlassen

→ Eltern ehren

Im *Zhongjing* heißt es:

→ 1. Menschen werden reformiert

Person: Person einen → Familie: Familie einen → Staat: Staat einen

→ 2. Segen der Götter

→ 3. Harmonie („die Mitte bewahren“)

---

<sup>36</sup> Siehe Lee, 1990, S. 125.

Das *Xiaojing* propagiert als höchstes Prinzip die Errichtung des Selbst durch die Vervollkommnung eines moralischen Prinzips, der Kindespietät. Erstes Mittel ist die Kindespietät an den Eltern, zweites der Staatsdienst, der zum Ziel hat, sich einen Namen zu machen und diesen zum Ruhme der Eltern der Nachwelt hinterlassen zu können. Der Staat und der Dienst an der Allgemeinheit spielen an dieser Stelle nur eine mittlere Rolle, die Familienehre wird allem anderen übergeordnet.

Das *Zhongjing* richtet sich ganz auf den Dienst an der Allgemeinheit aus. Zuerst muß die eigene Person aufgebaut, dann die Familie geordnet werden; schließlich kann die daraus gewonnene Harmonie auf den Staatsdienst übertragen und dort nutzbringend angewandt werden. Das oberste Prinzip der Loyalität widerspricht in seinen Grundzügen dem obersten Prinzip der Kindespietät: Steht im *Xiaojing* das Errichten der eigenen Person (zum Ruhme der Eltern) an oberster Stelle, so rückt das *Zhongjing* die Ordnung der ganzen Welt in den Vordergrund. Aus dem privaten Bereich heraus soll sich über die Familie die Vervollkommnung auf die ganze Welt erstrecken. Am Ende der Argumentationskette im *Zhongjing* heißt es:

*Zhongjing* 1: „國一則萬人理. 天下合心, 無不從化.“

„Ist das Land eins, dann sind die zehntausend Menschen geordnet. Wenn die [ganze] Welt in ihrer Gesinnung harmoniert, dann gibt es nichts, das nicht diesem Einfluß folgen würde.“

Die einzelnen Akteure im Reich werden im *Xiaojing* nur sehr kurz besprochen. Pietätvolles Verhalten steht dabei im Vordergrund. Dies beginnt beim Himmelssohn, dessen Kindespietät und Ehrerbietigkeit gegenüber seinen Eltern sich durch sein Vorbild positiv auf das Volk auswirken und als Beispiel dienen soll. Wer seine Eltern liebt und ehrt, wagt es nicht, anderen Leute übel zu wollen oder sie schlecht zu behandeln.

*Xiaojing* 2:5523b: „愛親者, 不敢惡於人; 敬親者, 不敢慢於人.“

„Wer seine Eltern liebt, wagt es nicht, den Menschen gegenüber Übel zu wollen; wer seine Eltern ehrt, wagt es nicht, andere Menschen schlecht zu behandeln.“

Im *Zhongjing* liegt die Pflicht des vorbildlichen Herrschers darin, seinen Ritendiensten gegenüber Himmel, Ahnentempeln und Erde nachzukommen. Das ist die Pflicht, durch die er dem Untertanen ähnlich wird, so daß dieser hierin den Fürsten als Beispiel nehmen kann, um ihm die höchste Loyalität zu erweisen. Der Fürst wiederum revanchiert sich, indem er die würdigsten Untertanen in Ämter anstellt und somit das Wohlergehen des Staates sichert, denn dann spenden die Götter ihre Gunst. Die Aufgabe des Fürsten liegt darin, durch seine moralische Autorität die Loyalität der Untertanen zu ermöglichen.

Das *Zhongjing* verlangt dem Fürsten eine viel größere Aktivität ab. Davon, die eigenen Eltern zu lieben und zu verehren, ist gar keine Rede. Wir wissen nicht, ob die Kindespietät als

selbstverständlich, als nebensächlich oder als in der allgemeinen Fürstenmoral inbegriffen eingestuft wird. Ausschlaggebend ist jedenfalls, daß der Fürst durch seine Autorität Einfluß auf den Staat und die Bevölkerung nimmt, und somit die Gesellschaftsordnung positiv verändert.

Die nächsten Kapitel beschäftigen sich in beiden Werken mit den dem Fürsten untergeordneten Adligen und Amtsrängen.

Das *Xiaojing* verlangt von den Lehnsfürsten moderates Verhalten. Sie sollen sich nicht arrogant verhalten, sondern vielmehr die Regeln und Gesetze beachten. Auf diese Weise können sie ihren Adelsstand und ihren Reichtum für lange Zeit bewahren. Dadurch werden die Staatsaltäre und die von den Lehnsfürsten verwalteten Gebiete bewahrt und das Volk in Harmonie gebracht.

*Xiaojing* 3:5534a: „富貴不離其身, 然後能保其社稷, 而和其民人.“

„Wenn er reich und adlig bleibt, dann kann er damit die Staatsaltäre bewahren und sein Volk harmonisieren.“

Minister und Würdenträger folgen den Gesetzen und Ritenvorschriften der großen Könige der Altertums und orientieren sich in ihrer Kleidung, Wortwahl und Handlungen (*fu* 服, *yan* 言, *xing* 行) an deren vorbildhafter Lebensart. Mit ihren Äußerungen und ihrem Verhalten dürfen sie keinerlei Anlaß für Tadel bieten. Haben sie sich in den drei Bereichen Kleidung, Wortwahl und Handlungen vervollkommen, dann werden ihnen Ahnentempel und erbliche Posten erhalten bleiben.

Edelleute hingegen dienen Eltern und Fürsten gleichermaßen: sie sollen ihrer Mutter Liebe, ihrem Fürsten Ehrerbietung und dem Vater beides entgegenbringen. In diesem fünften Kapitel des *Xiaojing* findet sich der erste von insgesamt drei Verweisen auf Loyalität<sup>37</sup>:

*Xiaojing* 5:5536a: „故以孝事君則忠, 以敬事長則順. 忠順不失, 以事其上, 然後能保其祿位, 而守其祭祀.“

„Folglich bedeutet es Loyalität, wenn dem Fürsten mit Kindespietät gedient wird und Gehorsam, wenn den Älteren mit Ehrfurcht gedient wird. Wer weder Loyalität noch Ehrfurcht verliert und damit den Oberen dient, der wird sich später sein Gehalt und seine Posten bewahren und seine Opferhandlungen sichern können.“

Für das *Xiaojing* bedeutet Loyalität an dieser Stelle nichts anderes als „dem Fürsten mit Kindespietät zu dienen.“ Und diese Loyalität birgt noch einen praktischen Nutzen, nämlich die Bewahrung von Gehalt und Posten.

Diese drei Kapitel des *Xiaojing* treffen die Aussage, daß ein bescheidenes und vorschriftsmäßiges Verhalten der Lehnsfürsten, ein gesetzestreues und tadelloses Verhalten

---

<sup>37</sup> Lee, 1990, S. 126-7.

der Würdenträger und ein pietätvolles und loyales Verhalten der Edelleute es diesen drei Ständen ermöglichen, ihren persönlichen *status quo* zu erhalten.

Im *Zhongjing* steht das genaue Gegenteil. Der Erhalt des persönlichen Status wird absolut hintan gestellt.

*Zhongjing* 3: „夫忠者，豈惟奉君忘身，徇國忘家，正色直辭，臨難死節已矣。“

„Nun, was die Loyalität betrifft, wie könnte sie nur [darin bestehen] dem Fürsten zu dienen und die eigene Person zu vernachlässigen, dem Staat zu folgen und die Familie zu vernachlässigen, eine ernste Miene aufzusetzen und aufrichtige Worte zu machen, und in schwierigen Zeiten für seine [moralische] Integrität zu sterben?“

Die Anforderung an den herausragenden Untertan geht weit darüber hinaus, dem Fürsten in gleicher Weise wie dem Vater in Ehrerbietung und Kindespietät zu dienen; eine loyale Einstellung verlangt nicht nur den Körper zu vernachlässigen, sondern auch die Familie und im Ernstfall sogar sein Leben durch aufrichtige Worte zu riskieren. Dem *Xiaojing* galt im ersten Kapitel die Bewahrung des Körpers noch als eines der obersten Gebote, da dieser von den Eltern geschenkt sei und deshalb keinesfalls verletzt oder zerstört werden dürfe. Im *Zhongjing* wird die moralische Integrität über alles gestellt. Und das allein reicht noch nicht, denn:

*Zhongjing* 3: „此皆忠之常道。固所當行，未盡冢宰之事。“

„Dies alles [beschreibt] den gewöhnlichen Weg der Loyalität, etwas, das selbstverständlich zu tun ist; das ist [aber] noch nicht erschöpfend für die Angelegenheiten eines Premierministers.“

So wie es des Fürsten Hauptaufgabe ist, würdige Männer auszuwählen, die ihn entsprechend beraten und ermahnen können, so bringen diese ihre Überlegungen, die „tiefliegenden Pläne und verborgenen Wendungen“ („沉謀潛運“) in die Regierung ein, mit dem Ziel, den Staat gerade zu rücken und Frieden bei den Menschen zu erlangen. Dazu muß das Zusammenspiel von moralischem Fürst und loyalem Untertan funktionieren, sie sollen als Einheit agieren.

Wer einmal Beamter in den hundert Ämtern ist, muß sich in jeder Lebenssituation daran halten. Explizit heißt es:

*Zhongjing* 4: „守位謹常，非忠之道。此乃背負之臣也。“

„Sich den Rang zu erhalten und das Übliche zu beachten [suchen], ist nicht der Weg der Loyalität. Solch einer ist somit ein zuwiderhandelnder Untertan.“ und

„秉職不回，言事無憚，苟利社稷，則不顧其身。“

„An der Pflicht festhalten und nicht umkehren, die Angelegenheiten ansprechen und vor nichts zurückschrecken: Wenn es darum geht, den Staatsaltären zu nützen, dann darf man nicht an die eigene Person denken.“

Im Amt müssen sie Pläne vorbringen und die Sorgen des Fürsten bedenken, zu Hause den Regierungsanordnungen folgen und sich über den Weg Gedanken machen, wie man den Staat

fördern kann. Nicht an sich selbst zu denken und Uneigennützigkeit sind die obersten Prinzipien aller Beamten.

Auch die Gebietsverwalter werden zu gemeinnützigem Handeln angehalten:

*Zhongjing* 5: „清則無欲, 平則不曲, 明能正俗.三者備矣, 然後可以理人.“

„Rein sein heißt nichts begehrn. Ausgewogen sein heißt nicht krumm sein. Klarheit kann die Sitten aufrichten. [Erst] wenn für diese Dreiheit gesorgt ist, kann man danach die Menschen ordnen.“

Im *Xiaojing* sollen die Edelleute, die *shi*, ihren Fürsten so ehren wie ihren Vater. Im *Zhongjing* erfahren wir, daß die Menschen den Fürsten und die Gebietsverwalter nicht selbstverständlich lieben, sondern erst, wenn diese ihren Teil der Verpflichtung erfüllen:

*Zhongjing* 5: „視君之人, 如觀乎子. 寒者衣之, 飢者食之. 則人愛之, 如愛其親. 民懷其恩, 有同骨肉. [...] 父母愛子, 情莫過焉. 守宰愛人, 官莫謹焉. 人誰非子.“

„Wenn man die Untertanen des Fürsten ansieht, dann ist es, als ob man Kinder betrachte. In Kälte kleidet er sie, bei Hungersnot speist er sie. Dann lieben ihn die Menschen, wie sie ihre Eltern lieben. Das Volk sehnt sich nach seiner Güte, als wären sie seine Blutsverwandten. [...] Es gibt kein Gefühl, das dasjenige der Liebe von Vater und Mutter für ihre Kinder übertreffen könnte. Es gibt keinen Beamten, der sorgfältiger wäre als der Gebietsverwalter in seiner Liebe zu den Menschen. Welcher Mensch wäre dann nicht ein Kind?“

Ganz explizit geht das *Zhongjing* darauf ein, daß die Bewahrung des Ranges und das Ausüben des Gewohnten und Althergebrachten nicht der Weg der Loyalität sein können; stattdessen ist aktives und uneigennütziges Einbringen gefragt. Die Pflicht gegenüber dem Staat steht in jedem Falle über der Pflicht gegenüber der eigenen Person oder der Familie.

Beide Werke nennen als Aufgabe der einfachen Leute die Bestellung des Bodens. Das *Xiaojing* lobt die Fähigkeiten der einfachen Leute, die Ressourcen von Himmel und Erde zu nützen und diese sparsam und vorsichtig einzusetzen, um so auf bestmögliche Weise für das Wohl ihrer Eltern zu sorgen und ihre kindliche Pietätspflicht zu erfüllen.

Das *Zhongjing* macht die Rahmenbedingungen für die einträgliche Bestellung der Felder von der Größe der herrscherlichen Autorität abhängig, da diese direkten Einfluß auf *Yin* und *Yang*, Wind und Regen, die Abfolge der vier Jahreszeiten, und damit auf Leben und Sterben der einfachen Leute hat. Erst wenn diese Voraussetzung gegeben ist, können die einfachen Menschen durch Säen und Ernten ihren Beitrag der Loyalität über die Steuereinnahmen gegenüber dem Fürsten leisten. Neben der Feldarbeit müssen die staatlichen Regeln und Gesetze eingehalten, sowie die familiären Prinzipien von Kindespietät und Brüderlichkeit gelebt werden.

Im *Zhongjing* liegt die Ermöglichung der Pflichterfüllung für alle Mitglieder des Staates direkt beim Herrscher, dessen Aufgabe es ist, durch seine moralische Autorität die

Voraussetzungen für ein reibungsloses Miteinander zu schaffen. Die einzelnen Glieder sollen durch uneigennütziges Handeln zum Allgemeinwohl beitragen. Im *Xiaojing* hingegen ist jeder auf sich gestellt, agiert in seinem Wirkungsfeld und sucht seinen eigenen Stand zu erhalten. Die Kindespietät des Fürsten nimmt zwar als Beispiel Einfluß auf alle, aber nur insoweit, daß ein jeder angehalten ist, die eigene Kindespflicht zu erfüllen, aber nirgends wird ausdrücklich mehr als das verlangt. Als Abschluß des sechsten Kapitels des *Xiaojing* heißt es:

*Xiaojing* 6:5539b: „故自天子至於庶人, 孝無終始, 而患不及者, 未之有也。“

„Folglich gilt vom Himmelssohn bis zu den gewöhnlichen Menschen, daß Kindespietät weder Ende noch Anfang kennt; daß es schwierig wäre, dies zu erreichen, das war noch nie der Fall.“

Die nächsten drei Kapitel beschäftigen sich mit Regierung und Regierungsmethoden, aus der Perspektive des Herrschers. Das siebte Kapitel des *Xiaojing* preist die Kindespietät als das dem Kosmos zugrundeliegende Prinzip:

*Xiaojing* 7:5540a: „夫孝, 天之經也, 地之義也, 民之行也。“

„Was die Kindespietät angeht, so ist sie ein Grundprinzip des Himmels, ein Moralprinzip der Erde und ein Verhaltensprinzip des Volkes.“

Nehmen sich die Menschen diese Regel des Himmels und der Erde zum Vorbild, dann müssen weder in der Lehre noch in der Regierung strenge Maßregelungen ergriffen werden. Dies wird durch das Beispiel der weisen Könige des Altertums deutlich: Sie erkannten, daß sie durch Lehre Einfluß auf die Menschen nehmen konnten und herrschten deshalb mit Liebe und Aufrichtigkeit über das Volk. Als Resultat ehrten die Menschen ihre Eltern und verbesserten ihr Verhalten; gegenseitiger Respekt und Riten und Musik beendeten Streitigkeiten und brachten stattdessen Harmonie.

Im *Zhongjing* wird ebenfalls die Frage der Einflußnahme angeschnitten und um sie zu bewerkstelligen, gibt es drei Methoden: die beste Methode ist das moralisch autoritative Beispiel des Fürsten, gefolgt von den Regierungsanordnungen und an letzter Stelle steht die Festsetzung von Strafen. Die Argumentation des *Zhongjing* läuft darauf hinaus, daß eine Mischung aus allen drei Wegen zum Erfolg führt: die moralische Autorität des Fürsten bringt die Menschen von ganz allein zur Umkehr, ohne daß sie überhaupt wissen, wer oder was sie zum Umdenken gebracht hatte. Einfach gehaltene Regierungsanordnungen verdeutlichen den Menschen das richtige Handeln und zwingen sie auf milde Weise, dem richtigen Weg zu folgen. Strafen verursachen Furcht und schrecken die Leute ab. Sie sollten nur äußerst sparsam angewendet werden. Deshalb ist das richtige Maß dieser drei Methoden ausschlaggebend.

Das *Xiaojing* beschreibt, wie die Könige des Altertums allein durch moralische Autorität und Vorbild die Menschen beeinflussten. Dem stimmt das *Zhongjing* grundsätzlich zu, aber es erweitert das Prinzip um die staatlichen Maßnahmen:

*Zhongjing* 7: „故君子務於德, 修於政, 謹於刑. 刑不謹則濫, 政不修則紊. 德不務則人不懷也.“  
„Folglich widmet sich der Edle seiner moralischen Gesinnung, er verbessert die Regierung[sanordnungen] und geht sorgfältig mit den Strafen um. Ist [der Edle] nicht sorgfältig mit den Strafen, werden sie exzessiv; verbessert er die Regierung[sanordnungen] nicht, dann werden sie widersprüchlich; widmet er sich nicht seiner moralischen Gesinnung, dann hegen die Menschen [keine Gefühle für ihn].“

Im achten Kapitel des *Xiaojing* geht es um die pietätvolle Regierung. Wieder dient das Altertum als Maßstab: Könige regierten das Reich durch Kindespietät und achteten alle Abgesandte anderer Königreiche, sowie die eigenen Minister und Adligen. Dadurch gewannen sie das Wohlwollen aller Staaten und konnten sich in Ruhe der Ahnenverehrung und den Opferhandlungen widmen.

*Xiaojing* 8:5545a: „昔者明王之以孝治天下也, 不敢遺小國之臣, 而況於公侯伯子男乎? 故得萬國之懼心, 以事其先王.“

„Im Altertum haben die klaren Könige die Welt mit Kindespietät regiert, und wagten nicht, die Minister kleiner Staaten zu vernachlässigen; um wieviel mehr galt das für die Herzöge, Markgrafen, Grafen, Freiherren und Barone? Folglich gewannen sie das Wohlwollen der zehntausend Staaten und damit dienten sie den vormaligen Königen.“

Im gleichen Sinne fährt das *Xiaojing* fort: Die Staatslenker („*zhi guo zhe* 治國者“) ihrerseits behandelten Witwer und Witwen, Edelleute und Volk respektvoll, gewannen so das Wohlwollen der hundert Familien, und konnten sich wiederum um die Opfer in ihren Ahnentempeln kümmern. Die Clanoberhäupter („*zhi jia zhe* 治家者“) respektierten Bedienstete und Konkubinen, sowie die Ehefrauen und Kinder, so daß sie durch das gewonnene Wohlwollen aller Leute die Zeit zur Pflege der Eltern im Leben wie im Tode nutzen konnten. Dieses System ermöglichte konstante Kindespietät zu Lebzeiten der Eltern und fortdauernde Verehrung der Ahnen nach dem Tode. Eine weiterreichende Konsequenz waren Frieden und Harmonie im Reich; Streitigkeiten und Unstimmigkeiten kamen gar nicht erst auf, Katastrophen und Unglücke blieben aus und Rebellionen wurden nicht angezettelt.

Das *Zhongjing* ist hier realistischer. Eine Regelung zwischenstaatlicher Beziehungen durch herrscherliche Autorität ist zwar erwünscht, wird aber durch konkrete Maßnahmen unterstützt:

*Zhongjing* 8: „王者立武。以威四方。安萬人也。武德主寧靜。非利於征伐也。淳德布洽戎夷。稟命統軍之帥。“

„Der Herrschende baut seine Kriegstüchtigkeit auf, um sich in den vier [Himmels]richtungen Respekt zu verschaffen und die zehntausend Menschen zu befrieden. Der militärisch moralische Führer befriedet und beruhigt – es ist nicht so, daß er Vorteile durch Strafexpeditionen gewinnt. Reine moralische Autorität verbreitet sich und durchdringt [selbst] die Rong- und Yi-[Barbaren] und [diese] nehmen die Befehle von den Armeeführern einer Gesamtarmee an.“

Die militärische Vorbereitung dient allein zur Verteidigung der Grenzen und zur Abschreckung, die moralische Autorität des Fürsten führt zur freiwilligen Unterwerfung der Fremdvölker. Sechs konkrete Methoden leiten die eigenen Soldaten, möglicherweise auch die sich ergebenden Heere, in die richtigen Wege. Sie bestehen aus einem System von Menschlichkeit, Rechtschaffenheit, Riten, Vertrauenswürdigkeit, Belohnungen und Strafen.

Wie das *Xiaojing* die Kindespietät, so stellt das *Zhongjing* die moralische Autorität des Herrschers obenan, sie soll die zwischenstaatlichen Beziehungen im Vorfeld positiv beeinflussen. Zusätzlich aber wird das Militärwesen gepflegt, um sich Respekt zu verschaffen und durch Abschreckung den Frieden zu sichern, denn offenbar sollte man sich nicht allein auf die Moral verlassen:

*Zhongjing* 8: „武可以備而不用。不可以用而不備也。“

„Das Militärwesen kann vorbereitet und [dann] nicht genutzt werden, [aber] es kann nicht genutzt werden, ohne vorbereitet zu sein.“

Von militärischen Vorbereitungen steht im *Xiaojing* nichts, gegenseitiger Respekt auf jeder Ebene genügt, um Frieden und Harmonie herbeizuführen.

Das neunte Kapitel des *Xiaojing* beschreibt die Tugenden des Weisen und bezieht sich dabei ganz konkret auf den Herzog von Zhou 周 als einen Menschen, der die Kindespietät in Vollkommenheit praktizierte. Das *Xiaojing* schreibt:

*Xiaojing* 9:5548a-b: „天地之性，人爲貴。人之行，莫大於孝，孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天，則周公其人也。昔者周公郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂以配上帝，是以四海之內，各以其職來祭。夫聖人之德，又何以加於孝乎。“

„Unter allen Kreaturen des Himmels und der Erde ist der Mensch die Edelste. Von allen Handlungen des Menschen ist die Kindespietät die größte. Bei der Kindespietät ist nichts größer als die Verehrung des Vaters und bei der Verehrung des Vaters ist nichts größer als ihn dem Himmel gleichzusetzen. Der Herzog von Zhou war ein solcher Mensch. Einst opferte der Herzog von Zhou Hou Ji am Staatsaltar und setzte ihn dem Himmel gleich und er opferte König Wen in der klaren Halle und setzte ihn den Göttern gleich. Deshalb opferte innerhalb der vier Meere ein jeder seiner Pflicht entsprechend. Was nun die moralische Autorität des Weisen anbelangt, wodurch könnte der Kindespietät noch etwas hinzugefügt werden?“

Die Weisen orientierten sich an der Kindespietät als der Wurzel der menschlichen Beziehungen, denn aus dem natürlichen Pietätsverhältnis zwischen Vater und Sohn entspringt die moralische Beziehung zwischen Herrscher und Untertan.

*Xiaojing* 9:5550b: „父子之道，天性也，君臣之義也。“

„Der Weg zwischen Vater und Sohn ist eine natürliche Anlage des Himmels und [daraus entspringt] das moralische Grundprinzip zwischen Fürst und Untertan.“<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> Zu *jun chen zhi yi* 君臣之義 siehe auch *Zhongjing* 17: „君臣之義，恩莫重焉。如何忘也。“ „Von den moralischen Grundprinzipien zwischen Fürst und Untertan ist keines wichtiger als die Güte. Wie könnte sie vernachlässigt werden?“

Für die Familie ist nichts wichtiger als die Fortführung der Erblinie („*xu 繢*“), in der Regierung des Fürsten ist nichts wichtiger als Großzügigkeit („*hou 厚*“). Wer die eigenen Eltern nicht liebt und verehrt, dafür aber andere Personen, der handelt gegen Moral und Riten. Auch wenn so jemand Rang und Namen erwirbt, so wird ihn der Edle doch nicht schätzen.

Der wahre Edle handelt anders:

*Xiaojing* 9:5551a: „君子則不然，言思可道，行思可樂，德義可尊，作事可法，容止可觀，進退可度，以臨其民。是以其民畏而愛之，則而象之，故能成其德教，而行其政令。“

„Der Edle handelt so nicht; in seiner Rede achtet er darauf, daß seinen Worten Folge geleistet werden kann, in seinen Taten, daß sie Freude bereiten, seine moralische Autorität und Rechtschaffenheit sollen verehrt, seine Regelung der Angelegenheiten als Gesetz angewandt werden können; sein Auftreten soll Beifall finden und sein Vorgehen als Maß gelten können. Dadurch steht er dem Volk nahe und solchermaßen achtet und liebt ihn das Volk; er dient als Beispiel und kann folglich seine Lehre von der moralischen Autorität vollenden und seine Regierungsanweisungen durchführen.“

Der *junzi* im *Xiaojing* dient vornehmlich als Maßstab und moralisches Vorbild des Volkes. In jeder seiner Handlungen muß er darauf achten, kein Fehlverhalten zu üben; auf diese Weise kann er sich selbst kultivieren und die Regierung ausüben oder durchsetzen. Der Edle im korrespondierenden *Zhongjing*-Kapitel muß nicht nur die eigene Person beobachten, sondern auch sein gesamtes Umfeld im Auge behalten und seine Handlungen danach ausrichten.

Dieses Kapitel des *Zhongjing* beginnt mit der Feststellung, daß die Männer, die der Fürst ins Land schickt, um die Stimmungen im Volk zu sammeln, fähig sein müssen, diese deutlich zu erkennen, indem sie genau zuhören und hinsehen. Erst wenn eine klare Erkenntnis gewonnen wurde, wird die Ordnung im Land begriffen, die Angelegenheiten werden erfaßt und Positionen und Loyalitäten können unterschieden werden. Der Edle hat andere Pflichten zu erfüllen, er dient nicht nur als Beispiel, sondern muß zunächst klare Rahmenbedingungen für das Volk schaffen:

*Zhongjing* 9: „君子去其私，正其色。私去則情滅。色正則邪遠。不害理以傷物。求罪爲公，則成刻浮。不憚勢以舉任，舉必以才，不必以勢。惟善是與。惟惡是除。善雖讐必薦，惡雖親必去。 [...] 夫如是，則天下敬職，萬邦以寧。官務修政，人始獲安。“

„Der Edle [muß] seine Eigensucht aufgeben und seine Haltung aufrichten. Wenn er seine Eigensucht aufgegeben hat, dann werden [egoistische] Gefühle ausgelöscht, wenn er seine Haltung aufgerichtet hat, dann bleibt Übles fern. [Er darf] die Ordnungen nicht zerstören und dadurch die Lebewesen verletzen. [Er soll] die Verbrechen verfolgen und für das öffentliche Wohl handeln, dann werden verkrustete Strukturen aufgebrochen<sup>39</sup>. [Er darf] nicht vor Einfluß[reichen] zurückschrecken, um Posten zu besetzen. Eine Empfehlung [muß] unbedingt aufgrund von Talent erfolgen, keinesfalls durch Einfluß[reiche]. [Er darf] nur das Gute geben, Übles [muß er] beseitigen. Auch wenn das Gute von einem Feind kommt, muß er ihm unbedingt zuraten, auch wenn das Schlechte von einem Elternteil kommt, muß er es unbedingt verwerfen. [...] Wenn das nun so ist, dann werden auf der Welt die Ämter mit Ehrerbietigkeit versehen und die zehntausend Länder sind dadurch im Frieden. Werden Ämter und Aufgaben reformiert und reguliert, dann beginnen die Leute Frieden zu finden.“

---

<sup>39</sup> Dieser eigenwillige und ungebräuchliche Ausdruck bedeutet im ursprünglichen Sinne „Festes zu Flüssigem vollenden“, im übertragenen wohl „verkrustete Strukturen aufbrechen“. Siehe Kap. 3.3 FN 61.

Zu seinen Eigenschaften gehört die Überparteilichkeit, die bei der Gerichtbarkeit, bei der Besetzung von Posten und bei der Beratung des Fürsten vorherrschen sollte. Nicht allein die Moral und das moralische Vorbild bringen das Staatsgefüge in Harmonie: Der Aussage des *Xiaojing*, daß die Aufrichtigkeit der Beziehung zwischen Fürst und Untertan beinahe in der Natur des Menschen angelegt ist und nur durch die Ausübung der Kindespietät geweckt werden muß, steht im *Zhongjing* die Annahme gegenüber, daß die menschlichen Beziehungen um einiges komplizierter sind. Erst genaue Beobachtung des Gefüges ermöglicht eine Unterscheidung zwischen Parteilichkeiten und Loyalitäten:

*Zhongjing* 9: „理辨則忠, 事審則分.“

„Die Ordnungen unterscheiden, [und man erkennt] die Loyalitäten, den Angelegenheiten auf den Grund gehen, [und man erkennt] die Aufteilungen.“

Nicht allein die im Menschen angelegten natürlichen Eigenschaften bringen Frieden im Staat, sondern die auf das Gute ausgerichtete Aktivität der Staatsdiener und deren kontinuierliche Arbeit an sich selbst.

In beiden Werken bildet das zehnte Kapitel die Mitte zwischen dem ersten Teil, der die grundlegenden Akteure im Staat und die Staatslenkung des Fürsten beschreibt, und dem zweiten Teil, der auf das Verhältnis von Fürst und Untertan sowie die Pflichten des Untertans eingeht. Dieses zehnte Kapitel beschäftigt sich mit der Kindespietät.

Das *Xiaojing* erläutert die fünf Grundeigenschaften des pietätvollen Sohnes:

*Xiaojing* 10:5554a: „孝子之事親也, 居則致其敬, 養則致其樂, 痘則致其憂, 葬則致其哀, 祭則致其嚴. 五者備矣, 然後能事親.“

„Der Dienst an den Eltern durch den pietätvollen Sohnes [bedeutet]: zu Hause erweist dieser ihnen seine höchste Ehrerbietigkeit; bei der Pflege läßt er ihnen die höchste Freude angedeihen; sind sie krank, läßt er höchste Sorge walten; nach dem Tode zeigt er höchste Trauer; im Opferdienst beweist er höchste Ernsthaftigkeit. Wenn diese fünf Punkte erfüllt sind, dann kann er seinen Eltern [wahrhaftig] dienen.“

Ein solcher pietätvoller Sohn überträgt dieses untadelige Verhalten auf seinen Umgang im täglichen Leben. Er ist in einer gehobenen Position nie hochmütig, in einer niederen Position nie aufrührerisch und unter Gleichen streitet er nicht; denn ein Fehlverhalten hätte unweigerlich unangenehme Folgen: Hochmut führte zum Ruin, Aufruhr zu Bestrafung und Streit zu offenen Feindseligkeiten. Deshalb gilt es diese drei Verhaltensweisen unbedingt abzulegen. Wer nur eine davon zeigt, kann seinen Eltern gegenüber so pietätvoll sein, wie er will, er wird nie als pietätvoll angesehen werden:

*Xiaojing* 10:5554b: „三者不除, 雖日用三牲之養, 猶爲不孝也.“

„Stellt man diese drei [Übel] nicht ein, dann kann man täglich [die Eltern mit dem Fleisch] der drei Opfertiere [Rind, Schaf und Schwein] nähren und wird doch nicht für pietätvoll gehalten.“

Das *Zhongjing* argumentiert genau umgekehrt: Wer pietätvoll ist, wird zunächst die Loyalität hochschätzen, denn wer unloyal handelt, braucht sich um Kindespietät gar nicht erst bemühen,

da seine Ziele dann nicht dem Weg folgen. Die Konsequenz daraus ist, daß man nicht nur sich selbst schadet und das bisher Erreichte verliert, sondern überdies die Eltern gefährdet und entehrt. Damit fällt das unloyale Handeln im *Zhongjing* auch auf die Eltern zurück und nicht, wie im *Xiaojing* die drei schlechten Verhaltensweisen, nur auf den pietätvollen Sohn selbst. Denn „den pietätvollen Lebenswandel bewahren“ bedeutet:

*Zhongjing* 10: „夫惟孝者必貴於忠. 若思孝而忘忠, 猶求福而棄天. 忠苟不行, 所率猶非道. 忠不居心, 動則邪僻. [...] 故君子行其孝必先以忠. 竭其忠則福祿至矣. [...] 故得盡愛敬之心以養其親, 施及於人.“

„Nun wird einer, der sich um Kindespietät bemüht, die Loyalität unbedingt für wichtig halten. Wenn man [nur] über die Kindespietät nachsinnt, aber die Loyalität vernachlässt, [dann ist es] gleichsam, als strebe man nach Glück und verwerfe [darüber] den Himmel. Wenn man nicht loyal handelt, dann sind [die Ziele], die man verfolgt, gleichsam ohne Weg. Wenn die Loyalität nicht in der Gesinnung verankert ist, dann wird man, wenn man [als Beamter] tätig ist, [nur] falsch und niedrig. [...] Wenn folglich der Edle gemäß seiner Kindespietät handeln [will], dann unbedingt zuerst durch Loyalität. Ist er nach besten Kräften loyal, dann wird er Glück und Segen erlangen. [...] Wenn man folglich eine Gesinnung der äußersten Liebe und des Respekts erlangt hat, pflegt man dadurch seine Eltern und dehnt diese auf [alle] Menschen aus.“

Das *Xiaojing* hat die Kindespietät zum Ausgangspunkt, aber Kindespietät allein genügt nicht, auch die drei Übel müssen abgestellt werden, denn sie werden allein durch pietätvolles Verhalten nicht aufgewogen. Das *Zhongjing* nennt das Gegenteil: An erster Stelle steht die Loyalität und nur wer erst Loyalität beweist, kann die daraus erwachsenden Segnungen als Kindespietät in Form von Liebe und Verehrung auf die Eltern und alle Menschen übertragen. Unloyales Verhalten hingegen wird auch durch pietätvolles Handeln zu Hause nicht aufgefangen werden, da das dadurch heraufbeschworene Unglück vor der Familie nicht haltmacht. Das *Zhongjing* erläutert, daß Loyalität nicht nur bereits Kindespietät gegenüber den Eltern beinhaltet, sondern die positiven Auswirkungen sich auf alle Menschen erstreckten. Der Wirkungskreis der Loyalität ist also um einiges größer als der der Kindespietät.

Das elfte Kapitel des *Xiaojing*, „Die fünf Strafen“, beschäftigt sich mit den schlimmsten Verstößen gegen die Ordnung des Zusammenlebens. Von den 3.000 Vergehen, für die eine der fünf Körperstrafen<sup>40</sup> als Bestrafung vorgesehen ist, ist das übelste, sich nicht pietätvoll zu

<sup>40</sup> In der klassischen Form: Brandmarken bzw. Tätowieren des Gesichtes 墨, Abschneiden der Nase 割, Abschneiden der Füße 刑, Kastration 宮 und Todesstrafe 大辟. Im *Shujing* findet sich die erste Erwähnung der fünf Körperstrafen 五刑, allerdings zunächst ohne genaue Beschreibung, was denn die einzelnen Strafen seien. (z.B. *Shujing*, *Shun dian* 舜典:270b+274b, Legge, Vol. III, S. 38-39 und 44-45. Legge merkt an, daß manche Kommentatoren argumentieren, daß die Kaiser Yao und Shun diese Körperstrafen aufgrund ihrer außerordentlichen moralischen Autorität niemals anzuwenden brauchten.) Im Kapitel *Lü xing* 呂刑:525b-534b wird beschrieben, wie die Strafen im Einzelnen aussehen und daß es besser sei, sie durch angemessene Geldstrafen zu ersetzen. Siehe Legge, Vol. III, S. 588-612. Durch die körperliche Versehrtheit würde der erste Grundsatz des *Xiaojing* verletzt, der besagt, daß der Körper unbedingt zu bewahren ist, da wir ihn von den Eltern erhalten haben (*Xiaojing* 1:5523a).

verhalten. Die Ursache jeder Rebellion wird von drei großen Verbrechen bestimmt: den Herrscher (be)zwingen wollen („要君“), den Weisen nicht anerkennen („非聖“) und die Kindespietät ablehnen („非孝“).<sup>41</sup> Wer so handelt, kennt letztlich weder Autorität, noch Gesetz oder Eltern.

Für dieses Kapitel findet sich im *Zhongjing* kein entsprechendes Kapitel. Der Grund dafür mag sein, daß Vergehen gegen die Loyalität, von Rebellionen, Verschwörungen und dergleichen abgesehen, nur schwer nachweisbar und damit nur schwer bestrafbar sind. Gegen den alltäglichen „Dienst nach Vorschrift“, die vorherrschende Korruption im kleinen Stil nach dem Prinzip „eine Hand wäscht die andere“ und vorteilnehmende Klüngeleien konnte wohl niemand vorgehen, solange nicht ein konkreter Anlaß vorlag. Es gibt endlose Beispiele in der chinesischen Literatur, in der solche Mißstände beklagt werden.

Die nächsten drei Kapitel allerdings ähneln sich bereits im Titel. Kapitel zwölf, dreizehn und vierzehn des *Xiaojing* enthalten das Zeichen *guang* 廣, „Erweiterungen“, ebenso wie das elfte und zwölftes Kapitel des *Zhongjing*. Das dreizehnte Kapitel greift das Wort *yang* 揚, „Verbreiten“, aus Kapitel vierzehn des *Xiaojing* auf. Wie der Autor des *Zhongjing* die Titel seiner drei Kapitel denen des *Xiaojing* gegenüberstellt, sieht man hier:

<i>Xiaojing</i>	<i>Zhongjing</i>
Kapitel 12: 廣要道 Erweiterungen zum wichtigsten Weg	Kapitel 11: 廣爲國 Erweiterungen zum Handeln für den Staat
Kapitel 13: 廣至德 Erweiterungen zur höchsten moralischen Autorität	Kapitel 12: 廣至理 Erweiterungen zur höchsten Ordnung
Kapitel 14: 廣揚名 Erweiterungen zur Verbreitung eines Namens (für die Nachwelt)	Kapitel 13: 揚聖 Das Verbreiten der Weisheit

Kapitel zwölf des *Xiaojing* erläutert vier Grundpfeiler der Regierung: Zur Erziehung des Volkes dienen Kindespietät, die die Liebe fördert, und brüderlicher Respekt, um zu Ordnung und Gehorsam anzuhalten; das Ändern von Stimmungen und Gebräuchen lässt sich durch Musik erreichen und die Riten bewirken Ruhe für den Herrscher, um das Volk zu regieren. Riten zu vollziehen, bedeutet Respekt zu bezeugen. Respektsbezeugungen für den Vater machen die Söhne glücklich, Respektsbezeugungen für die älteren Brüder machen die jüngeren Brüder glücklich, wird dem Herrscher Respekt bezeugt, sind die Untertanen glücklich und wird dem einen Himmelssohn Respekt bezeugt, dann sind Zehntausende

<sup>41</sup> *Xiaojing* 11:5554b.

glücklich. Deshalb, so lautet die Schlußfolgerung, besteht die Erweiterung des wichtigsten Weges darin, daß durch die Respektsbezeugung für einige wenige letztlich viele Menschen glücklich werden können.

Das nächste Kapitel führt diesen Gedanken weiter. Der Edle soll die Kindespietät durch sein Beispiel lehren; damit erreicht er die Verehrung der Väter, der älteren Brüder und der Fürsten. Die Erweiterung liegt darin, daß durch die höchste Moral des Edlen das Volk zur Besserung geführt und dadurch seine Autorität noch erweitert wird.

Das vierzehnte Kapitel des *Xiaojing* bildet den Abschluß der Kapitel der Erweiterungen. Kindespietät führt zur Loyalität gegenüber dem Herrscher, brüderlicher Respekt zu Gehorsam gegenüber den Älteren. So wie er seiner Familie dient, so übt der Edle sein Amt aus. Dadurch schafft sich der Edle einen Namen für die Nachwelt. Die Ausübung der Kindespietät erweitert sich zur Loyalität, da sie aus dem Dienst an den Eltern entsteht<sup>42</sup>.

Das *Zhongjing* erweitert die Grundmethoden der Staatsregierung, die im *Xiaojing* erläutert werden: nach innen soll durch Kultivierung Frieden geschaffen und nach außen sollen durch Truppenstärke Bündnisse gewonnen werden. Riten und Musik sind so selbstverständlich wie die tägliche Kleidung, während Strafen und Regierungsanordnungen Übergriffe verhindern. All diese Maßnahmen führen zur inneren Reform und einem Wandel, der nicht nur Harmonie im Reich bringt, sondern durch sein Beispiel die Barbaren unterwirft. Im *Zhongjing* werden sechs Maßnahmen genannt: *xiao* 孝 und *ti* 恃 aus dem *Xiaojing* werden ersetzt durch *wen* 文 und *wu* 武; *li* 禮 und *yue* 樂 bleiben und werden erweitert um *zheng* 政 und *xing* 刑, was eine Anspielung auf das elfte Kapitel des *Xiaojing* sein könnte, in dem von den fünf Strafen die Rede war.

Im nächsten Kapitel des *Zhongjing* wird darauf verwiesen, daß, wie im *Xiaojing* der Edle, der Herrscher durch sein Beispiel wirkt. Im *Xiaojing* übt der Edle *xiao* 孝, *ti* 恃 und *chen* 臣 aus. Auf diese Werte nimmt das *Zhongjing* keinen Bezug. Es nennt vielmehr daoistisch anmutende Methoden, wie der Herrscher Einfluß nehmen kann:

*Zhongjing* 12: „無爲而天下自清. 有事則煩. 不疑而天下自信. 不疑於物. 物亦信焉. 不私而天下自公. 不私於物, 物亦公焉. 賤珍則人去貧. 貧由有珍, 珍去貧息. 徹侈則人從儉. 儉消於侈, 侈除儉生. 用實則人不偽. 見實知偽之惡. 崇讓則人不爭. 見遜知爭之失, 故得人心和平, 天下淳質.“

„Nicht handeln und [alle Lebewesen] auf der Welt werden von selbst rein. Belastet [der Herrschende] sich mit Angelegenheiten, dann [erwachsen daraus] Probleme. Nicht zweifeln und [alle Lebewesen] auf der Welt werden von selbst vertrauenswürdig. Zweifelt [der Herrscher] nicht an den Lebewesen, dann werden die Lebewesen auch vertrauenswürdig. Nicht eigennützig sein und [alle Lebewesen] auf der Welt werden von selbst gemeinnützig. Ist [der Herrscher] den Lebewesen gegenüber nicht eigennützig, dann werden auch die Lebewesen von selbst gemeinnützig. Wertgegenstände gering schätzen und die

<sup>42</sup> Siehe Lee, 1990, S. 127, der die Erweiterung der Kindespietät zur Loyalität als „das bedeutungsvollste Konzept in diesem kleinen klassischen Werk bezeichnet.“

Menschen entkommen der Armut. Armut resultiert aus dem Besitz von Wertgegenständen, entsagt man den Wertgegenständen, [dann] hört die Armut auf. Sich von Überfluß freimachen und die Menschen folgen der Mäßigung. Mäßigung schmilzt im Überfluß dahin, macht man sich frei von Überfluß, [dann] kann die Mäßigung entstehen. Die Wahrheit gebrauchen und die Menschen sind nicht falsch. Die Wahrheit beachten und um das Übel der Falschheit wissen. Die Nachgiebigkeit schätzen und die Menschen streiten nicht. Den Gehorsam beachten und um den Verlust durch Streitigkeiten wissen. Folglich wird die Gesinnung der Menschen einrächtig und friedlich und [alle Lebewesen] auf der Welt werden rein und natürlich.“

Dieses zwölfe Kapitel des *Zhongjing* kann man inhaltlich nur schwer in Bezug mit dem *Xiaojing* setzen, da das *Zhongjing* um soviel ausführlicher ist als das *Xiaojing*. Man kann argumentieren, daß sowohl auf der einen wie auf der anderen Seite der Edle bzw. der Fürst in den Vordergrund gerückt werden. Das *Zhongjing* will aber mehr als nur Kindespietät, brüderlichen Respekt und Untertanentum. Der moralische Wandel soll auf allen Ebenen stattfinden und der Fürst ist das auslösende Moment dafür.

Das dreizehnte Kapitel des *Zhongjing* erweitert seinen Gegenpart, Kapitel vierzehn des *Xiaojing*. Es geht nicht allein darum, sich selbst einen Namen in der Nachwelt zu erhalten, Tugend und Moral müssen die Zeiten überdauern und den folgenden Generationen als Beispiel dienen. Die Güte der moralischen Autorität wiederum hängt aber allein vom Herrscher ab, mangelt es ihm daran, dann wird ein loyaler Untertan dadurch entehrt. Ungenügende Moral muß erweitert werden, denn ihre Verbreitung erfolgt erst durch die Vollendung in Weisheit und Klarheit. Solche Vollendung wird von den Untertanen besungen und auf diese Weise der Nachwelt erhalten werden:

*Zhongjing* 13: „是以虞有德,咎繇歌之,文王之道,周公頌之,宣王中興,吉甫詠之。“

„Darum: Yu [Kaiser Shun] besaß moralische Autorität und Jiu Yao besang es; der Weg des König Wen wurde vom Herzog von Zhou gepriesen; Herzog Xuan [wendete das Schicksal des Hauses Zhou und führte es wieder] zur Blüte und Ji Fu fasste es in Lieder.“

Nicht die Überlieferung des Namens und Verdienstes einzelner Personen steht im Vordergrund, sondern die Erhaltung des moralischen Zeitalters über das Mittel der Lieder, damit die Nachwelt von diesem Beispiel profitieren kann.

Es wäre gut möglich, daß der Autor des *Zhongjing* für diese drei Erweiterungs-Kapitel nicht nur deshalb ähnliche Titel wie das *Xiaojing* verwendet hat, um in dessen Struktur zu bleiben; möglicherweise wird hier auch auf die inhaltliche Erweiterung angespielt, die das *Zhongjing* vornimmt. Allein längenmäßig übertrifft das *Zhongjing* die wenigen Sätze der *Xiaojing*-Kapitel bei weitem. Inhaltlich läßt sich für alle drei *Zhongjing*-Kapitel feststellen, daß sie weit über das hinausgehen, was das *Xiaojing* verlangt.

Das vierzehnte Kapitel des *Zhongjing*, „Nach Loyalität unterscheiden“, steht wie das elfte des *Xiaojing* ohne ein entsprechendes Kapitel da. Die beiden Einzelkapitel beziehen sich auch nicht aufeinander, so daß wir es an dieser Stelle auslassen können.

Die beiden fünfzehnten Kapitel stehen wiederum in direktem Zusammenhang, befassen sie sich doch beide mit der Ermahnung des Vaters bzw. Herrschers. Zu Beginn des *Xiaojing*-Kapitels stellt der Konfuzius-Schüler Zeng Shen 曾參 seinem Meister die Frage, ob ein Sohn pietävoll genannt werden kann, wenn er alle Befehle seines Vaters befolgt, was den Meister dazu veranlaßt, gleich zweimal auszurufen: „是何言與.“ „Was sind das für Worte?“<sup>43</sup> Es ist im Gegenteil so, daß das *Xiaojing* darauf hinweist, daß ein jeder gemäß seinem Rang Mahner benötigt, wenn er dem Weg nicht folgt: Der Himmelssohn benötigt sieben mahnende Untertanen, um sein Reich nicht zu verlieren, der Lehnsfürst fünf, um sein Land zu behalten, der Würdenträger drei, um seine Familie zu wahren, der Edelmann benötigt einen mahnenden Freund, um seinen Namen zu erhalten, und ein Vater seinen Sohn, der ihn zur Rechenschaft ruft, falls er in unlautere Machenschaften verstrickt sei. Denn:

*Xiaojing* 15:5560b: „故當不義, 則子不可以不爭於父, 臣不可不爭於君. 故當不義爭之.“

„Wenn jemand folglich nicht rechtschaffen ist, dann muß der Sohn beim Vater dagegen streiten und der Untertan beim Fürsten. Wenn jemand nicht rechtschaffen ist, muß folglich dagegen gestritten werden.“

Das *Xiaojing* legt nicht blinden Gehorsam nahe, sondern hält Ermahnungen und Vorhaltungen für ein wichtiges Instrument in den zwischenmenschlichen Beziehungen.

Das *Zhongjing* vertritt dieselbe Meinung, betont aber, daß nicht nur die Ermahnung wichtig sei, sondern auch, daß darauf gehört werde. Deshalb heißt es hier:

*Zhongjing* 15: „忠臣之事君也, 莫先於諫. [...] 下能言之, 上能聽之, 則王道光矣.“

„Im Dienst des loyalen Untertan am Fürsten ist nichts vorrangiger als die Ermahnung. [...] Wenn man von unten sprechen kann, und von oben [darauf] gehört werden kann, dann ist des Königs Weg strahlend.“

Zusätzlich findet sich die Einteilung der Ermahnungen in einer Rangfolge, die sich nach dem Zeitpunkt der Ermahnung richtet. Am besten wird vorausschauend gewarnt, bevor sich Unheil überhaupt abzeichnet, ansonsten wird eingeschritten, wenn das Unglück aufzieht und im schlimmsten Falle, wenn es bereits geschehen ist. So wie blinder Gehorsam nicht pietävoll ist, so ist der schweigende Untertan nicht loyal.

*Xiaojing* 15:5560b: „從父之令, 又焉得爲孝乎!“

„Den Befehlen des Vaters zu folgen, wie könnte man das als pietävoll bezeichnen?“

*Zhongjing* 15: „違而不諫, 則非忠臣. 從君所昏, 是乃罪也.“

---

<sup>43</sup> *Xiaojing* 15:5560a.

„Wer [einen Fehler des Fürsten] übergeht und nicht ermahnt, der ist kein loyaler Untertan. Dem zu folgen, wo der Fürst umnachtet war, aber ist ein Verbrechen.“

Das sechzehnte Kapitel des *Xiaojing* steht zwischen dem sechzehnten und siebzehnten des *Zhongjing*. Darüberhinaus lehnt sich auch ein Teil des zweiten *Zhongjing*-Kapitels daran an. Es geht um die positiven Auswirkungen pietätvollen Benehmens, das durch die Segnungen des Himmel entlohnt wird. Die weisen Könige des Altertums beeinflussten durch ihre Kindespietät gegenüber den Eltern ihr Verhältnis zu Himmel und Erde, so daß die Götter mit Wohlwollen reagierten, denn selbst der Himmelssohn ist genötigt, im Ahnentempel höchste Ehrerbietigkeit zu erweisen. Im zweiten Kapitel des *Zhongjing*, das vom vorbildlichen Herrscher handelt, wird ganz ähnlich argumentiert, was möglicherweise darauf hindeutet, daß der Autor sich dort am Text des 16. Kapitel des *Xiaojing* orientiert hat:

*Xiaojing* 16:5563a-b: „昔者明王事父孝, 故事天明. 事母孝, 故事地察. [...] 故雖天子, 必有尊也, 言有父也. 必有先也, 言有兄也. 宗廟致敬, 不忘親也. 倏身慎行, 恐辱先也. 宗廟致敬, 鬼神著矣.“

„Im Altertum dienten die klaren Könige ihrem Vater mit Kindespietät, und folglich dienten sie dem Himmel mit Klarheit. Sie dienten ihren Müttern mit Kindespietät und folglich dienten sie der Erde mit Aufmerksamkeit. [...] Folglich gilt: Selbst für den Himmelssohn gibt es jemanden, den er verehren muß, und das ist der Vater, und es gibt jemanden, den er an erste Stelle setzen muß, und das sind die älteren Brüder. Im Ahnentempel erweist er höchste Ehrerbietigkeit, und vergißt seine Eltern nicht. Er verbessert seine Person und handelt sorgfältig, weil er fürchtet, seine Ahnen zu beleidigen. Im Ahnentempel erweist er höchste Ehrerbietigkeit und Geister und Götter machen es öffentlich.“

*Zhongjing* 2: „自下至上, 各有尊也. 故王者上事於天, 下事於地, 中事於宗廟, 以臨於人.“

„Von unten bis nach oben hat ein jeder etwas, das er verehrt. Folglich dient der Herrschende nach oben hin dem Himmel, nach unten hin dient er der Erde und zur Mitte hin dient er dem Ahnentempel. Dadurch steht er dem [gewöhnlichen] Menschen nahe.“

Und weiter heißt es:

*Zhongjing* 2: „故得皇猷丕丕, 行於四方, 揚於後代, 以保社稷, 以光祖考.“

„Folglich wird erreicht, daß die kaiserlichen Vorhaben erhaben sind, in den vier Himmelsrichtungen ausgeführt und [noch] bei den nachfolgenden Generationen verbreitet werden, und daß dadurch die Staatsaltäre bewahrt werden und die Geister der Ahnen in hellem Glanz [erstrahlen].“

Inhaltlich paßt das zweite Kapitel des *Zhongjing* zum sechzehnten Kapitel des *Xiaojing*, weil sich beide mit dem Verhalten des Herrschers und dessen Auswirkungen auf die Götter und den Staat beschäftigen. Pietätvolles Handeln des Himmelssohnes bzw. des Fürsten gegenüber seinen Eltern und Ahnen lohnt sich, weil Ahnen und Götter dies wohlwollend betrachten und belohnen. Aber auch das sechzehnte Kapitel des *Zhongjing* erläutert die Auswirkungen des Handelns des Edlen auf ihn selbst und den Staat. Das *Zhongjing* vertritt die Überzeugung, daß jegliche gute oder schlechte Handlung eine gerechte Vergeltung im jetzigen Leben nach sich ziehen wird:

*Zhongjing* 16: „惟天監人, 善惡必應. [...] 君子守道, 所以長守其休. 小人不常, 所以自陷其咎.“

„Nur der Himmel überblickt den Menschen, gut und böse werden gewiß beantwortet. [...] Der Edle bewahrt den Weg, dadurch bewahrt er für lange Zeit die Gunst; der gemeine Mann ist nicht beständig, dadurch wird er sich selbst ins Verderben reißen.“

Beide Kapitel beschäftigen sich mit den Auswirkungen moralischen Handelns. Während das *Xiaojing* nur den Aspekt des herrscherlichen Verhaltens untersucht, der Auswirkungen auf die Götter und damit auf das Wohlergehen des Staates hat, beschreibt das *Zhongjing* auch die Auswirkungen, die der einzelne durch seine Entscheidungen auf sich selbst und sein Leben herabzieht. Umgekehrt geht das *Zhongjing* im darauffolgenden Kap. 17 auf die Pflicht des Untertanen ein, die vom Staat erhaltenen Wohltaten zu vergüten. Dieses Kapitel hat keinen Gegenpart im *Xiaojing*, es erweitert aber inhaltlich ebenfalls dessen sechzehntes Kapitel, denn zunächst wurde im *Zhongjing* die Vergeltung der guten Taten durch den Himmel besprochen, dann die Vergeltung der Wohltaten des Staates durch den Untertan.

Somit steht das achtzehnte Kapitel des *Zhongjing* wieder mit dem siebzehnten des *Xiaojing* in Zusammenhang. Im *Xiaojing* wird das Untertanenverhältnis des Edlen zu seinem Fürsten besprochen: Im Amt strebt der Edle nach äußerster Loyalität („盡忠“), zu Hause überlegt er, wie er seine Fehler korrigieren könnte („補過“). Er folgt dem Fürsten in allem Guten, korrigiert ihn und hält ihn von Üblem fern, so daß im gegenseitigen Verhältnis von Oben und Unten Liebe („親“) entsteht.

Das achtzehnte Kapitel des *Zhongjing* greift dieses Thema des *Xiaojing* bereits im Titel („盡忠“) auf, und erläutert den dort verwendeten Begriff detailliert.

*Xiaojing* 17:5564a: „君子之事上也，進思盡忠。“

„Wenn der Edle dem Oberen dient, dann denkt er im Amt darüber nach, wie er seine Loyalität erschöpfen [kann].“

*Zhongjing* 18: „天下盡忠，淳化行也。 [...] 君子盡忠，則盡其心。 [...] 尽心者則洪於遠。 [...] 賢臣盡忠，則君德廣矣。“

„Wenn die Welt ihre Loyalität erschöpft, dann findet der reine Wandel statt. [...] Die äußerste Loyalität des Edlen erschöpft dessen Gesinnung. [...] wenn [der Edle seine] Gesinnung erschöpft hat, dann wirkt er weit in die Ferne. [...] Die äußerste Loyalität würdiger Untertanen erweitert die moralische Autorität des Fürsten.“

Im *Zhongjing* bewirkt die vollendete Loyalität nicht nur Liebe zwischen Oben und Unten, sondern den gesamten Wandel zum moralisch Guten. Methoden der Staatslenkung wie Regierung und Lehre 政教, Riten und Musik 禮樂, Körper- und Geldstrafen 刑罰, Menschlichkeit und Freundlichkeit 仁惠 führen zum höchsten Frieden in der Welt. Die umfassende Tugend des Fürsten und die perfekte Loyalität des Untertanen drücken sich in glückverheißenden Vorzeichen aus, werden durch Lieder und Hymnen schließlich der Nachwelt überliefert und somit für die Ewigkeit bewahrt.

Beide Kapitel zeigen noch einmal auf, was sie vorher vermittelt hatten: Kindespietät und Loyalität zeitigen ein positives Resultat. Der Staat wird optimal gelenkt, die Götter spenden ihren Segen und die Bevölkerung lebt in Frieden und Harmonie.

Das achtzehnte Kapitel des *Xiaojing* gibt detaillierte Anweisungen für den Fall des Todes der Eltern und erläutert die notwendigen rituellen Handlungen. Dieses Kapitel hat keinerlei Entsprechung zum *Zhongjing*, und bedarf deshalb an dieser Stelle keiner weiteren Erläuterung.

Die folgende Tabelle verdeutlicht den Bezug der einzelnen Kapitel aufeinander noch einmal zusammenfassend:

<i>Zhongjing</i>	1	2	3+4+5	6	7	8	9	10		11+12+13	14	15	16+17	18	
<i>Xiaojing</i>	1	2+16	3+4+5	6	7	8	9	10	11	12+13+14		15	16	17	18

In den vorangegangenen Abschnitten hat man gesehen, wie das *Zhongjing* das *Xiaojing* an manchen Stellen bestätigt, beispielsweise darin, daß Ermahnung absolut notwendig sei; in vielen Punkten versucht das *Zhongjing* die Inhalte des *Xiaojing* zu erweitern, beispielsweise wenn es darum geht, den reinen Bezug auf Kindespietät und Familie zu Loyalität und Staat hin zu vergrößern.<sup>44</sup> Die Kindespietät wird nach Meinung der Konfuzianer als eine angeborene Pflicht betrachtet, da Eltern und Kinder auf natürliche Weise miteinander verbunden sind, während die Loyalität eine gewachsene, aus der beruflichen Betätigung sich vollendende Pflicht ist, die das Verhältnis zwischen Staat, Herrscher und Untertan bestimmt. Es gibt aber Themen, zu denen das *Zhongjing* eine gegensätzliche Position einnimmt und die daraus erwachsen, daß zwischen kindlicher Pietät und Loyalität ein grundsätzlicher Widerspruch besteht, der sich nicht auflösen läßt. In dem Moment, in dem beide Konzepte in Konflikt geraten, wird eine Entscheidung nötig, die jeder für sich selbst treffen muß. Die Entscheidung besteht darin, zwischen dem Wohl der Familie und dem Wohl des Staates zu wählen.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> Lee, 1990, S. 121 sieht dies anders: „Trotzdem haben die Loyalität und die kindliche Ehrfurcht auch einiges gemeinsam. Gemeinsam ist ihnen z.B. der Respekt und die Verehrung gegenüber den Eltern und Älteren. Von der Bedeutung her ist der Begriff kindliche Ehrfurcht breiter angelegt, denn er schließt die Loyalität mit ein; umgekehrt gilt das aber nicht. Man kann also sagen, daß ein Sohn, der sich ehrerbietig verhält, auch ein loyaler Minister sein kann, während ein loyaler Minister sich nicht notwendigerweise auch als Sohn ehrerbietig verhalten muß.“ Ich finde vielmehr, daß beide Texte ausdrücklich betonen, daß aus der richtigen Anwendung der jeweiligen moralischen Tugend die andere daraus erwächst, wenngleich die Argumentation des *Xiaojing*, daß sich kindliche Pietät in Loyalität gegenüber dem Herrscher verwandeln kann, logischer klingt, als andersherum im *Zhongjing*. Das bedeutet aber nicht, daß die kindliche Pietät die Loyalität bereits notwendigerweise mit einschließt. Siehe dazu *Lunyu* 1.2:5333b: „有子曰: 其爲人也孝弟, 而好犯上者, 鮮矣; 不好犯上, 而好作亂者, 未之有也.“ „The philosopher Yu said, ,They are few who, being filial and fraternal, are fond of offending against their superiors. There have been none, who, not liking to offend against their superiors, have been fond of stirring up confusion.“ Legge, Vol. I, S. 138.

<sup>45</sup> Lee, 1990, S. 114: „Außerdem zeigt uns die Geschichte, daß die beiden Konzepte sich ohne Schwierigkeit fast vollkommen miteinander vermischt haben. Trotzdem kann diese Koexistenz immer noch in nicht ganz friedlichen Bahnen verlaufen. Sobald diese beiden Konzepte einmal als eigenständige, unabhängige Denkeinheiten dastehen und man gezwungen ist, zwischen beiden zu wählen, werden sie widersprüchlich und schließen sich gegenseitig aus.“ Siehe dazu *Mengzi* 7A35:6020b-6021a, wo der klassische Konflikt beschrieben und zugunsten

*Xiaojing* und *Zhongjing* widersprechen sich in folgenden Punkten:

1. Im *Xiaojing* stehen die Familie und der Name, der für die Nachwelt erhalten werden soll, an erster Stelle.<sup>46</sup> Das *Zhongjing* begreift den Dienst am Staat, am Fürsten und am Gemeinwesen als das oberste Ziel.
2. Das *Xiaojing* nennt die Kindespietät als die moralische Tugend, von der die Güte aller anderen Tugenden abhängt, das *Zhongjing* nennt die Loyalität an erster Stelle, da sie dem Gemeinwesen dient.<sup>47</sup>
3. Fürsten und Untertanen haben laut *Xiaojing* nur die Pflicht ihre Kindespietät zu vervollkommen, die aus dem Dienst an der Familie sich zu richtigem Verhalten in allen menschlichen Beziehungen erweitert. Im *Zhongjing* haben die einzelnen Akteure im Staate ausgeprägte Pflichten, die zu erfüllen erst die Qualität der Loyalität ausmacht; Kindespietät ist nur ein kleiner Teil davon. Die Pflichten der fünf Staatspositionen vom Fürsten abwärts bis zum gewöhnlichen Menschen werden weitaus genauer beschrieben als im *Xiaojing*.
4. Das *Xiaojing* beschränkt sich zum großen Teil auf die Familie und erwähnt Auswirkungen auf das Staatswesen meist als Folge des richtigen Verhaltens in der

---

der Pietät gelöst wird: „桃應問曰：舜爲天子，皋陶爲士，瞽瞍殺人，則如之何？孟子曰：執之而已矣。然則舜不禁與？曰：夫舜惡得而禁之？夫有所受之也。然則舜如之何？曰：舜視棄天下猶棄敝蹠也。竊負而逃，遼海濱而處，終身訢然，樂而忘天下。“ „1. T'âo Ying asked, saying, ‚Shun being sovereign, and Kâo-yâo chief minister of justice, if Kû-sâu [Shuns Vater] had murdered a man, what would have been done in the case?‘ 2. Mencius said, ‚Kâo-yâo would simply have apprehended him.‘ 3. ‚But would not Shun have forbidden such a thing?‘ 4. ‚Indeed, how could Shun have forbidden it? Kâo-yâo had received the law from a proper source.‘“ 5. ‚In that case what would Shun have done?‘ 6. ‚Shun would have regarded abandoning the kingdom as throwing away a worn-out sandal. He would privately have taken his father on his back, and retired into concealment, living somewhere along the sea-coast. There he would have been all his life, cheerful and happy, forgetting the kingdom.‘ Legge, Vol. II, S. 469-70.

<sup>46</sup> Das Vorwort Kaiser Xuanzongs zu seinem *Xiaojing*-Kommentar bestätigt diesen Eindruck: Tang Xuanzong 唐玄宗, *Xiaojing xu*, S.5518a: „及乎仁義即有，親譽益著，聖人知孝之可以教人也，故因嚴以教敬，因親以教愛，於是以順移忠之道昭矣，立身揚名之義彰矣。“ „Zu der Zeit als Menschlichkeit und Rechtschaffenheit bereits vorhanden waren, und das Lob über die [Liebe zu den] Eltern mehr und mehr verbreitet wurde, da erkannten die Weisen, daß sie damit die Menschen würden lehren können; deshalb lehrten sie die Ehrerbietigkeit in Übereinstimmung mit Würde und Liebe in Übereinstimmung mit [Liebe zu den] Eltern; daraufhin zeigte sich in Folge die Übertragung auf den Weg der Loyalität und die moralische [Grundlage] für das Errichten der eigenen Person und das Hinterlassen eines Namens [für die Nachwelt] bildete sich heraus.“ Siehe auch *Xiaojing*, 1998, S. 35-43; Lee, 1990, S. 126.

<sup>47</sup> Lee, 1990, S. 130: „Das ‚Buch der Loyalität‘ behauptet, die Erfüllung sämtlicher Pflichten sei mit der Ausübung von Loyalität eng verbunden und die kindliche Ehrfurcht sei sogar nichts weiter als ein Anhängsel der Loyalität. [...] Das ‚Buch der kindlichen Ehrfurcht‘ vertritt das Konzept, ‚die kindliche Ehrfurcht umzumünzen‘; das ‚Buch der Loyalität‘ geht noch weiter, denn hier wird das Konzept vertreten, ‚kindliche Ehrfurcht durch die Ausübung von Loyalität zu bewahren‘.“ Siehe auch Li, 1991, S. 45, der ebenfalls feststellt, daß das *Zhongjing* die Loyalität bei weitem vor die Kindespietät stellt: „如此一來，忠成了最重要的道德倫理，孝的地位便更形低落了。“ „Solchermaßen steigt die Loyalität zum wichtigsten ethischen Prinzip innerhalb der moralischen Tugenden auf und Status und Ansehen der Kindespietät sinken.“

Familie. Das *Zhongjing* ist nicht nur Leitfaden für das innenpolitische Zusammenspiel von Fürst und Beamten basierend auf moralische Autorität und Loyalität, sondern gibt zusätzlich konkrete Hinweise zum richtigen Verhalten in der Außenpolitik, gegenüber den Grenzvölkern beispielsweise, die es mit einer Mischung aus Abschreckung und Kultur zu gewinnen gilt.

Der Autor des *Zhongjing* hat sich das *Xiaojing* zum Vorbild genommen, aber er hat auch dort widersprochen, wo die Thesen möglicherweise nicht mehr zeitgemäß oder der Situation entsprechend waren. Er hat die Inhalte untersucht und neu aufgebaut, ohne die Struktur des *Xiaojing* dabei aufzugeben. Das *Zhongjing* versteht sich meines Erachtens nicht als Ergänzung oder Komplement zum *Xiaojing*, davon ist im Vorwort auch nicht die Rede, sondern vielmehr als dessen Erweiterung, Anpassung an neue Umstände und gegebenenfalls Widerlegung. Der Autor sagt:

Vorwort zum *Zhongjing*: „忠經者. 蓋出於孝經也. [...] 忠不可廢於國, 孝不可弛於家. 孝既有經, 忠則猶闕. 故述仲尼之說, 作忠經焉.“

„Was das *Zhongjing* angeht, so ist es aus dem *Xiaojing* heraus entstanden. [...] Loyalität darf im Staat nicht vernachlässigt und Kindespietät in der Familie nicht verworfen werden. Für die Kindespietät gibt es bereits ein kanonisches Werk, [während] es bei der Loyalität noch ein Defizit [gibt]. Folglich überlieferte [ich] das von Zhongni Gesagte und schuf das *Zhongjing*.“

Er stellt sich in die Tradition konfuzianischer Autoren, die bescheiden von sich sagen, daß sie eigentlich nichts selbst geschaffen, sondern nur bereits bestehendes Gedankengut zusammengestellt und überliefert („述“) hätten. Im nächsten Kapitel werde ich kurz untersuchen, inwieweit der Text seinen klassischen Quellentexten auch inhaltlich treu bleibt und worin das eigentlich Neue des *Zhongjing* liegt. Darüberhinaus werde ich untersuchen, inwieweit der im *Zhongjing* definierte Begriff der Loyalität mit westlichen Vorstellungen übereinstimmt.

1. Klassiker sind die Bücher, von denen man üblicherweise sagt: »Ich lese gerade wieder ... « und nie »Ich lese gerade ... «.
2. Es werden die Bücher Klassiker genannt, die für den, der sie gelesen und geliebt hat, einen Reichtum darstellen – aber sie stellen einen nicht minder großen Reichtum für den dar, der sich das Glück vorbehält, sie zum ersten Mal unter den besten Bedingungen zu lesen, um sie richtig zu genießen.
3. Klassiker sind Bücher, die einen besonderen Einfluß ausüben – sowohl wenn sie sich als unvergänglich behaupten, als auch wenn sie sich in den Falten der Erinnerung verstecken und sich als kollektiv oder individuell Unbewußtes tarnen.
4. Jedes erneute Lesen eines Klassikers wiederholt die Entdeckung der ersten Lektüre.
5. Jede Lektüre eines Klassikers ist in Wirklichkeit ein erneutes Lesen.
6. Ein Klassiker ist ein Buch, das nie aufhört, das zu sagen, was es zu sagen hat.
7. Klassiker sind jene Bücher, die beladen mit den Spuren aller Leseerfahrungen daherkommen, die unserer vorausgegangen sind, und die hinter sich die Spur herziehen, die sie in der Kultur oder den Kulturen (oder einfach in der Sprache oder in den Bräuchen) hinterlassen haben, durch die sie gegangen sind.
8. Ein Klassiker ist ein Buch, das unablässig eine Staubwolke kritischer Reden über sich selbst hervorruft, diese aber auch unablässig wieder abschüttelt.

Italo Calvino, Warum Klassiker lesen?

## 5. Das *Zhongjing* im Vergleich mit klassischen Quellen und westlichen Vorstellungen

Der Autor des *Zhongjing*, zitiert, wie gezeigt wurde, die kanonischen Klassikertexte, deren Kommentare und philosophische Schriften in vielen Variationen<sup>1</sup>: er verwendet direkte und eingeführte Schlußzitate aus *Shijing* und *Shujing*, längere Passagen aus *Yijing*, *Liji*, *Zuozhuan*, *Lunyu*, *Mengzi*, *Xunzi* und *Guanzi*, die sich diesen Texten durch ihre Länge eindeutig zuordnen lassen, Anspielungen auf historische Ereignisse, sowie unzählige Zwei-Zeichen-Kombinationen, die teilweise mehreren Texten entstammen könnten. Diese Zitierfreude macht deutlich, daß der Autor vertraut ist mit den schriftlichen konfuzianischen Überlieferungen des klassischen Zeitalters, und sich nicht scheut, legalistische, daoistische

---

<sup>1</sup> Das Klassikerverständnis des Autors des *Zhongjing* entspricht wahrscheinlich dem seiner Zeit: An oberster Stelle der Wertigkeit dürften die fünf kanonischen Klassiker *Shi*, *Shu*, *Yi*, *Chunqiu* und *Li* gestanden haben, dicht gefolgt von den Kommentaren zum *Chunqiu*, *Zuozhuan*, *Guliang* und *Gongyang*. *Lunyu* und *Xiaojing*, wenngleich sie nicht als richtige Klassiker galten, waren immer Bestandteil der schulischen Grundausbildung, da die meisten Kinder mit ihrer Hilfe Lesen lernten. *Mengzi* wurde erst durch Zhu Xi in den Rang eines der vier Bücher erhoben. Die Aufnahme in den Rang eines Klassikers erfolgte zusammen mit *Lunyu* und *Xiaojing* erst in der Ming-Zeit, wo diese Schriften Bestandteil der neun Klassiker wurden. Die daoistischen Schriften *Laozi* und *Zhuangzi* waren zur Tang-Zeit Prüfungsstoff einer daoistischen Prüfung, die der konfuzianischen ebenbürtig war. Schriften wie *Xunzi*, *Guanzi* und *Han Feizi* genossen keinen Klassikerstatus, wurden aber wegen ihrer Herkunft aus dem Altertum geschätzt. Siehe Simson, 2006, S. 87-98 für einen Überblick über die Einteilung und Wertschätzung klassischer Schriften und sowie zu den Klassikerprüfungen.

und möglicherweise buddhistische Texte<sup>2</sup> mit heranzuziehen, so wie viele Schriften des Altertums eine Vermischung der reinen Lehren bereits vorgemacht haben. Bescheiden sagt er im Vorwort von sich selbst, daß er das von Konfuzius' Gesagte nur überliefere, also ausschließlich bereits bestehendes Gedankengut neu zusammenstelle. Dabei beruft sich der Autor nicht direkt auf jene Passagen der benutzten Texte, die das Zeichen *zhong* enthalten, sondern verwendet größtenteils andere Stellen, um seine Thesen zu untermauern. Ich möchte deshalb an dieser Stelle zum Abschluß der Studie betrachten, inwieweit der Autor die Verwendungsweise des Begriffs, die uns in den *zhong*-Stellen der Quellentexte begegnete, übernimmt, oder ob er *zhong* in seinem Werk völlig anders definiert hat.

Robert Gassmann liefert in seiner Studie über die „Richtigstellung der Bezeichnungen“ eine den Liedern entnommene Beschreibung des idealen Herrschers. Diese Beschreibung, die ich leicht gekürzt wiedergeben will, könnte so, wie sie hier steht, dem *Zhongjing* entnommen worden sein. Sie beschreibt alle Eigenschaften, die gemeinhin unter dem Oberbegriff *de* 德, moralische Autorität, zusammengefaßt werden<sup>3</sup>:

„[...] Wenn er sich entsprechend bemüht, erhält der Herrscher] vom Himmel zu seinem Mandat hinzu noch Schutz, Gunst, vielfältige Segnungen [243, 249] [...] Andrerseits verfügt er über virtus (te), seine innere (königliche) Natur [249, 252]; von dieser Natur her ist er entgegenkommend und liebenswert [243] und hat ein weites Herz [257] Darum schaut sein Volk zu ihm auf [257], wendet sich ihm zu [251] und findet in ihm Ruhe [249, 251]. Der Herrscher ist dem Volk Vater und Mutter [251]; er gibt ihm eine Ordnung [249] und ist ihm Vorbild [256]. Durch Wort und Tat erwirbt er sich dessen Vertrauen [256]; er ist mild und gütig [256], denn Liebe schafft Gegenliebe [256], und darum wird sich niemand im Volk dem Dienst entziehen wollen [256]. Diese virtus zieht noch weitere Kreise: Der gute Herrscher ist auch den Staaten der Vier Himmelsgegenden ein Vorbild [252], er gibt ihnen auch die rechte Ordnung [249, 252]; diese ihrerseits wenden sich ihm freudig zu [243], nehmen sich ihn zum Vorbild [256] und gehorchen ihm.

Seine Persönlichkeit ist aus weiteren Elementen aufgebaut: [...] er bemüht sich darum, gut und tadellos zu sein [256]. [...]

Bei der Regierung weist er die folgenden Vorzüge und ordnungsstiftenden Verhaltensweisen auf: Er hat genaue Vorstellungen und Pläne [257], um sein Mandat zu sichern [256], wobei er den Ablauf der Jahreszeiten [und der dabei anfallenden agrarischen Arbeiten] nicht stört, sondern unterstützt [256]. Er wählt seine Minister, Beamten und Diener mit Bedacht aus [257] und geht (mit ihrer Hilfe) den Sachen auf den Grund [257] [...]. Macht er dennoch einen Fehler, so kann dieser nur wirksam werden, wenn er ihn bewußt machen wollte, d.h. den Tadel der Minister oder die alten Vorbilder und Statuten eigensinnig ausser Acht liesse [256]. Er bemüht sich ohne Unterlass, seinen Pflichten nachzukommen [249] [...]. Er

<sup>2</sup> Das komplette 12. Kapitel könnte einem daoistischen Werk entnommen worden sein – Nicht-Handeln, *wu wei*, wird als ein weiteres Ziel nach Verwirklichung der praktischen konfuzianischen Fürstentugenden angestrebt. Das 16. Kapitel mit seiner Behauptung, alles Handeln würde je nach Bewertung positiv bzw. negativ vergolten und der Mensch selbst sei seines Glücks Schmied, könnte buddhistisch gefärbt sein. Der Autor des *Zhongjing* hat nicht allein versucht, seine Thesen durch den deutlichen Bezug auf die Schriften des Altertums zu untermauern, sondern darüberhinaus eine Legitimierung durch andere bestehende philosophische Systeme gesucht. Daß konfuzianisch ausgerichtete Autoren seit der Tang-Zeit (und noch viel früher) mit daoistischem und/oder buddhistischem Gedankengut, zumindest aus dem *chan*-Buddhismus, vertraut waren, bedarf sicher keiner weiteren Erläuterung mehr. Deshalb ist keineswegs ungewöhnlich, in diesem Text solche Einflüsse feststellen zu können; sie sind sicherlich sehr bewußt hineingeschrieben worden, um zu vermitteln, daß viele dieser Texte gedanklich in eine ähnliche Richtung abzielten.

<sup>3</sup> Die in Klammern angegebenen Nummern verweisen auf die Lieder gemäß der *Maoshi* Zählung. Siehe auch Kap. 4.3. FN 31 für eine Aufzählung von positiven Fürsteneigenschaften.

hält sich an die von früheren Königen überlieferten Satzungen [249]. Er ist wachsam, hält sein Kriegsgerät für alle Fälle in Ordnung [256], verfolgt aufmerksam die Massnahmen der Lehensherrschter [256] und hält die Barbaren auf Distanz [256].

[...]; jedes Wort ruft eine entsprechende Antwort hervor [256]. Er spricht die Wahrheit [256]. Er ist bereit, sein Gewissen zu erforschen, sich zu korrigieren und sich auch von seinen Beratern unterweisen, korrigieren und ermahnen zu lassen [191].“<sup>4</sup>

Diese Eigenschaften, die den idealen Fürsten beschreiben, lassen sich alle unter dem sehr umfassenden Begriff *de* 德 vereinen: alle im *Zhongjing* beschriebenen Pflichten des Herrschers treffen ebenfalls immer wieder in der zentralen These von der „moralischen Autorität des Fürsten“, *jun de* 君德, zusammen.

Betrachtet man die Lieder, die hier zusammengefaßt wurden, so entstammen sie mit einer Ausnahme (# 191) den *Da ya*, den „Großen Oden“. Das ist der Teil des *Shijing*, aus dem der Autor am bevorzugsten zitiert; allein die Schlußzitate stammen sechsmal aus den *Da ya*.<sup>5</sup> Das große Vorwort zum *Shijing* sagt, daß es sich hierbei um den Teil der Lieder handle, der von den Gründen erzähle, warum die Regierung niederginge oder blühe; die *Da ya* berichteten dabei in besonderem Maße von den großen Angelegenheiten in der Regierung.<sup>6</sup>

Handelt es sich deshalb bei der Eigenschaft *zhong* ebenfalls um eine „große Angelegenheit in der Regierung“? Ich denke, daß ebendieser deutliche Bezug des *Zhongjing* auf die *Da ya* und das *Shijing* im Allgemeinen dafür spricht.<sup>7</sup> Das Vorwort zum *Zhongjing* verdeutlicht dies:

---

<sup>4</sup> Gassmann, 1988, S. 18-21. Gassmann kommentiert hierzu: „Mag dieses Bild der Vollkommenheit auch nicht in allen Punkten der Wirklichkeit entsprechen, so besagt es doch sehr viel zu den ‚herrschenden‘ herrscherlichen Idealen, die sich offenbar im Bewusstsein grosser Denker und Staatsmänner ungebrochen über Jahrhunderte hinweg erhalten konnten. Die hier zusammengestellten Eigenschaften erhalten dadurch normativen Charakter für die Einschätzung von Herrschergestalten.“

<sup>5</sup> Ansonsten werden einmal *Guo feng*, zweimal *Xiao ya*, einmal *Song* zitiert. Bei den Zwei-Zeichen-Kombinationen, die ich aufgrund ihrer ungenauen Zuordnung nicht wirklich als Zitate betrachten will, wäre das Verhältnis ähnlich. Redewendungen aus den *Da ya* überwiegen auch hier bei weitem.

<sup>6</sup> Großes Vorwort zum *Shijing*, *Da xu* 大序:568a: „言天下之事, 形四方之風, 謂之雅. 雅之正也. 言王政之所由廢興也, 政有小大, 故有小雅焉, 有大雅焉.“ „The pieces which speak of the matters of the kingdom, and represent the customs of its whole extent, are called the Ya. Ya means correct. They tell the causes why royal government decays or flourishes. In government there are great matters and small, and hence there are the small Ya and the great Ya.“ Legge, Vol. IV, S. 36.

<sup>7</sup> Darüberhinaus findet sich im *Zhongjing* in drei Kapiteln der Verweis auf die Ewigkeit der Lieder. Der Autor gibt der Hoffnung Ausdruck, die Tugend des Fürsten möge so herausragend sein, daß sie, wie im idealisierten Altertum, in Lieder gefaßt und somit der Nachwelt übermittelt werden könne. Siehe *Zhongjing* 3: „聖德洋溢, 頌聲作焉.“ „Seine weiseste moralische Autorität ist allumfassend und deshalb erschallen die Klänge von Hymnen.“ *Zhongjing* 13: „君上行仁覆之道也, 臣下有贊詠之義也.“ „Wenn der Fürst von oben mit Menschlichkeit handelt, [dann] ist das der Weg des Überspannens [gleich dem Himmel]; wenn er dabei von unten von den Untertanen Unterstützung erhält, dann ist das die Bedeutung von „in Lieder fassen“.“ *Zhongjing* 18: „君臣之始於政能, 著於羣瑞. 故其成功, 可以告神明也. 是故播於雅頌, 傳於無窮.“ „Der Beginn der Befähigung zur Regierung bei Fürst und Untertanen manifestiert sich in einer Vielzahl von glückverheißenenden Vorzeichen. Wurde also Erfolg erzielt, kann dies den lichten Göttern verkündet werden. Folglich wird [dies alles] in Oden und Hymnen verbreitet und weitergegeben werden in alle Ewigkeit.“ Siehe dazu auch Kap. 4.3. FN 24.

Vorwort zum *Zhongjing*: „*詩書以明綱*.“  
„[...] und [ich] zitierte das *Shi[jing]*,] und das *Shu[jing]*, um die Kernaussagen zu erhellen.“

Weil es sich um eine so große Angelegenheit handelt, kann sie nicht ausschließlich eine Seite der Regierung, nämlich die der Untertanen, betreffen, sondern sie betrifft in mindestens gleichem Maße die Seite des Fürsten.

Schon in *Mengzi* 4B28 findet sich die Aussage des Edlen, der feststellt, daß der andere ein verworfener Mensch sein muß, wenn dieser ihn schlecht behandelt, obwohl sich der Edle bis zum Äußersten angestrengt hatte:

*Mengzi* 4B28:5933b: „君子必自反也, 我必不忠. 自反而忠矣, 其橫逆由是也, 君子曰: 此亦妄人也已矣.“

„[... da] wendet sich der Edle zu sich selbst [und sagt]: ,Ich muß ohne Gewissenhaftigkeit [gehandelt haben].‘ Wenn er sich zu sich selbst wendet [und feststellt], daß er mit Gewissenhaftigkeit gehandelt hat und [dieser Mensch ihn dennoch] schlecht und unbillig behandelt hat, [da] sagt der Edle: ,Der muß [selbst] ein verworfener Mensch sein!“

Es ist nicht klar, ob sich diese Stelle explizit auf das Verhältnis zwischen dem Edlen und dem Fürsten bezieht,<sup>8</sup> aber die Allgemeingültigkeit der Aussage schließt diesen Fall mit ein. Es wird deutlich, daß die größte Anstrengung des Untertanen in seiner Pflichterfüllung nichts nützt, wenn der Fürst sich ihr verweigert. Deshalb legt das *Zhongjing* soviel Wert auf die moralische Autorität des Fürsten, während die Tugenden des Untertanen fast schon als logische Folge aus dem richtigen fürstlichen Verhalten dargestellt werden.

Die Vernetzung des *Zhongjing* mit den Idealen der klassischen Quellentexte, zeigt sich bei der Beschreibung dieser fürstlichen Pflichten im zweiten Kapitel:

*Zhongjing* 2: „自下至上, 各有尊也. 故王者上事於天, 下事於地, 中事於宗廟, 以臨於人. [...] 則人化之, 天下盡忠以奉上也. [...] 是以兢兢戒慎, 日增其明. [...] 蓋聖君之忠也.“

„Von unten bis nach oben hat ein jeder etwas, das er verehrt. Folglich dient der Herrschende nach oben hin dem Himmel, nach unten hin dient er der Erde und zur Mitte hin dient er dem Ahnentempel. Dadurch steht er dem [gewöhnlichen] Menschen nahe. [...] Da[von] werden die Menschen beeinflusst und die Welt erschöpft [ihre] Loyalität, um sie dem Herrscher darzubringen. [...] Wer deshalb auf vorsichtige Weise achtsam und aufmerksam ist, dessen Klarheit wird sich täglich steigern. [...] Dies ist nun die Loyalität [Gewissenhaftigkeit?] des weisen Fürsten.“

*Zuozhuan*, Xiang 22.3:1068: „忠, 信, 篤, 敬, 上下同之, 天之道也.“

„Gewissenhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit, Ehrlichkeit und Ehrerbietigkeit, das gilt nach oben und unten gleich, das ist der Weg des Himmels.“

*Zuozhuan*, Zhao 20.6:1416: „其所以蕃祉老壽者, 爲信君使也, 其言忠信於鬼神.“

„Überfluß und Glück, Alter und Langlebigkeit sind Boten eines vertrauenswürdigen Fürsten; seine Worte an die Geister sind gewissenhaft und vertrauenswürdig.“

*Lunyu* 2.20:5346b-5347a: „季康子問: 使民敬, 忠以勸, 如之何? 子曰: 臨之以莊, 則敬; 孝慈, 則忠.“

„Ji Kangzi fragte: ,Die Leute durch Ermutigungen veranlassen, ehrerbietig und loyal zu sein, wie [kann] man das [erreichen]?‘ Der Meister sprach: ,Sich ihnen mit Würde nähern, dann werden sie ehrerbietig; pietätvoll und gütig sein, dann werden sie loyal.“

<sup>8</sup> Siehe dazu Kap. 2.2. FN 64.

*Zuozhuan*, Huan 6.2:111: „上思利民, 忠也.“

„Wenn der Herrscher an den Nutzen des Volkes denkt, dann ist das Gewissenhaftigkeit.“

Was im *Zhongjing* mit „Loyalität des weisen Fürsten“ (,聖君之忠“) wiedergegeben wurde, entspricht genau der Eigenschaft, die das *Zuozhuan* und die anderen Texte im Zusammenhang mit dem Herrscher als *zhongxin* bezeichnet hatten, und die ich mit „gewissenhaft und vertrauenswürdig“ übersetzt habe. Diese „Loyalität des weisen Fürsten“ spiegelt sich in fast allen Stellen wider, an denen *zhongxin* dem Herrscher zugeschrieben wird:

*Xunzi* 10.16:190: „而百姓皆愛其上, 人歸之如流水, 親之歡如父母, 爲之出死斷亡而不偷者,<sup>9</sup> 忠信, 調和, 均辨之至也. 故君國長民者欲趨時遂功, 則和調累解, 速乎急疾矣; 忠信均辨, 說乎賞慶矣.“

„Und die hundert Familien liebten alle ihre Oberen, die Menschen kehrten sich ihnen zu wie strömendes Wasser, liebten sie freudig wie Vater und Mutter, für sie zogen sie freudig aus, um zu sterben, zum Tode entschlossen. Es gab keinen anderen Grund dafür, als daß [die Herrscher der alten Zeiten] das Höchste an Gewissenhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit, Übereinstimmung und Harmonie, Fairness und Urteilskraft waren. Wenn folglich ein Fürst des Landes oder ein Älterer des Volkes wünschte, schnellstens mit Erfolgen voranzukommen, dann waren sie harmonisch und flexibel, [denn dies] ist schneller als Druck und Eile; sie waren gewissenhaft, vertrauenswürdig, fair und scharfsichtig, [denn dies] ist erfreulicher als Belohnungen und Danksagungen.“

Die Texte des klassischen Altertums beweisen, daß sie im Bezug auf die Aufgaben des Herrschers dieselbe Auffassung vertreten wie das *Zhongjing*. Der Herrscher ist das zentrale Element des Regierungssystems, mit seiner Befähigung steht und fällt der Staat:

*Han Feizi* 39:383: „臣之忠詐, 在君所行也. 君明而嚴則群臣忠, 君懦而闇則群臣詐.“

„Ob der Untertan loyal oder falsch ist, liegt im Handeln des Fürsten begründet. Ist der Fürst klar und streng, dann sind all die Untertanen loyal, ist der Fürst schwach und umnachtet, dann sind all die Untertanen falsch.“<sup>10</sup>

Für die Pflichten des Herrschers, die darüberhinaus im Anstellen der richtigen Leute, im Anhören der nützlichen Pläne seiner Untertanen, in der Mäßigung seines Lebenswandels und im konstanten Verbessern seiner Moral und Autorität liegen, ließen sich noch mannigfaltige Beispiele von Übereinstimmungen zwischen Klassikern und *Zhongjing* finden. Aber es kommt noch die zweite Seite der Regierung hinzu: Nicht nur muß der Herrscher moralische Autorität mitbringen und seine Pflichten erfüllen, zur Vervollkommenung benötigt er fähige Untertanen, die bereit sind, sich im Staatsdienst aufzuopfern, nicht so sehr, um dem Fürsten

<sup>9</sup> Diese Stelle ist unklar. ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series No. 45 fügt *bu* 不 hinzu und schreibt im Kommentar, Wang Niansun 王念孫 lese darüberhinaus *tou* 偷 statt *yu* 愚. Die Bedeutung wäre dann etwa 不偷生, „sie versuchen nicht ihre Haut auf unlautere Weise zu retten“. Siehe Wang Xianqian 王先谦, 1988, S. 181, zu einer Stelle gleichen Wortlauts einige Seiten vorher. Köster und Knoblock lassen *bu* in ihren Übersetzungen weg.

<sup>10</sup> Siehe dazu auch *Han Feizi* 6:32; 14:98-9; 16:114, die dieselben Argumente aufführen.

persönlich zu dienen,<sup>11</sup> sondern in erster Linie, um die Staatsaltäre zu bewahren. Auch in diesem Bereich läßt sich feststellen, daß das *Zhongjing* Klassikertreue beweist, wobei es die Aussage im *Xunzi* erweitert:

*Xunzi* 13.7:254: „有大忠者, 有次忠者, 有下忠者, 有國賊者. 以德復君而化之, 大忠也; 以德調君而補之, 次忠也; 以是諫非而怒之, 下忠也. 不卹君之榮辱, 不卹國之臧否, 偷合苟容, 以之持祿養交而已耳, 國賊也.“

„Es gibt die äußerst Loyalen, die mittelmäßig Loyalen, die wenig Loyalen und die Staatsfeinde. Mit moralischer Autorität den Fürsten wiederherstellen und ihn wandeln, das ist äußerst loyal. Mit moralischer Autorität den Fürsten harmonisieren und ihn bessern, das ist mittelmäßig loyal. Mit der Wahrheit gegen das Falsche ermahnen und ihn ärgern, das ist am wenigsten loyal. Wer uninteressiert ist an Ehre oder Schmach des Fürsten, wer uninteressiert ist an Wohl oder Leid des Staates, wer heimlich sich zusammentut und leichtherzig nachgibt, und dadurch sein Gehalt einsteckt und seine Kontakte pflegt, der ist ein Staatsfeind.“

*Zhongjing* 13: „君德聖明, 忠臣以榮. [...] 不足則補之, 聖明則揚之, 古之道也. 補袞之闕, 揚君之休. 古之忠臣, 則皆然也.“

„Ist die moralische Autorität des Fürsten weise und klar, gedeiht der loyale Untertan dadurch. [...] Genügt [die moralische Autorität] nicht, [muß] sie verbessert werden; ist sie weise und klar, wird sie verbreitet: das ist der Weg der alten Zeit. Die Löcher in der [fürstlichen] Robe zu flicken und die Gunst des Fürsten zu verbreiten, das taten alle loyalen Untertanen der alten Zeit.“

*Zhongjing* 15: „諫於未形者, 上也. 先事而止, 君違不聞. 諫於已彰者, 次也. 出必及施, 改之非後. 諫於既行者, 下也. 行而能改, 雖下猶愈. 違而不諫, 則非忠臣. 從君所昏, 是乃罪也.“

„Die beste [Wahl] ist es, dann zu ermahnen, bevor [ein Unheil] Gestalt angenommen hat. [Wenn man bereits] im Vorfeld einer Angelegenheit [diese] beendet, [dann] wird der Fürst vermeiden nicht darauf zu hören. Die nächste [Wahl] ist es, dann zu ermahnen, wenn [das Unheil] bereits offensichtlich geworden ist. Wenn man sich aufmacht, dann unbedingt, um eine Handlung zu bewirken, wird [daraufhin] etwas geändert, dann war es [noch] nicht zu spät. Die letzte [Wahl] ist es, dann zu ermahnen, wenn [das Unheil] bereits passiert ist. Wenn [ein Unheil] passiert ist und korrigiert werden kann, so wird es, auch wenn dies die letzte [Wahl] war, doch besser werden. Wer [einen Fehler des Fürsten] übergeht und nicht ermahnt, der ist kein loyaler Untertan. Dem zu folgen, wo der Fürst umnachtet war, aber ist ein Verbrechen.“

Die moralische Autorität des Fürsten, die im *Xunzi* an erster Stelle steht, nimmt auch im *Zhongjing* den breitesten Raum ein; gleichzeitig hält das *Zhongjing* aber die Ermahnung

---

<sup>11</sup> Dies kann im Falle des moralischen Fürsten als weiteres Merkmal hinzukommen: laut *Zhongjing* 3, 13 und anderen Stellen soll der Untertan einen solchen Fürsten ehren und seine moralische Autorität verbreiten. *Zuozhuan*, Cheng 9.9:845 bezeichnet die Verehrung des Fürsten als *min*: „無私, 忠也; 尊君, 敏也.“ „Nicht eigennützig sein, das ist Loyalität; den Fürsten ehren, das ist Ernsthaftigkeit.“ Erst im *Liji* wird die Verbreitung der fürstlichen Autorität durch den Untertan angewiesen und mit einem *Shujing*-Zitat untermauert: *Liji* 31.8:3513a: „善則稱君, 過則稱己, 則民作忠. 《君陳》曰: 爾有嘉謀嘉猷, 入告爾君子內, 女乃順之于外, 曰: 此謀此猷, 惟我君之德.“ „[Der Meister sagt:] Wenn man das Gute dem Fürsten zuschreibt und das Falsche sich selbst, dann wird das Volk loyal. Das „Jun chen“ sagt: „Wenn du gute Pläne und gute Ratschläge hast, dann lege sie deinem Fürsten bei Hofe vor; wenn du diese außerhalb befolgst, dann sage: „Jene Pläne, jene Ratschläge [entspringen alle] nur der moralischen Autorität unseres Fürsten.““ Liu, 1971-2, S. 297 schreibt: „Thus the neo-Confucian ethics [...] supported absolutism to the extent of making loyalty a personal commitment unto death in absolute obedience to the emperor.“ Das mag für die neokonfuzianische Ethik so gelten, das *Zhongjing* hingegen hinterläßt den Eindruck, daß an oberster Stelle der Dienst am Staat und am Allgemeinwohl steht, und daß der Untertan sein Leben im Extremfall lieber für seine moralischen Prinzipien opfern soll als eben für einen unwürdigen Fürsten.

ebenfalls für einen wesentlichen Faktor in der Fürst-Untertanen-Beziehung<sup>12</sup> und widmet der Thematik das 15. Kapitel.

Positive Eigenschaften des Untertanen – wie dem Staat und dem Fürsten zu nützen, Pläne und Ratschläge vorzulegen, die dem Gemeinwohl dienen, nicht schmeichlerisch zu sein, uneigennützig zu handeln und sich selbst nicht zu bereichern – ließen sich aus den klassischen Texten herauslesen und finden sich ebenso im *Zhongjing* in vielerlei Variationen. Das *Zhongjing* faßt diese Pflichterfüllung des Untertanen in einem prägnanten Satz zusammen:

*Zhongjing* 4: „苟利社稷, 則不顧其身.“

„Wenn es darum geht, den Staatsaltären zu nützen, dann darf man nicht an die eigene Person denken.“

Man kann feststellen, daß sich bei der Beschreibung der Tugend *zhong* im *Zhongjing* weder im Bezug auf den Fürsten noch auf den Untertanen Neuerungen ergeben. Alle Aussagen, die sich aus den klassischen Texten herausfiltern ließen, finden sich im *Zhongjing* wieder.

Einer der Unterschiede zu den alten Texten ist der fehlende Gebrauch des Begriffs *zhongxin*. Warum gebraucht der Autor des *Zhongjing* diesen Ausdruck nicht, wenn er so offensichtlich einen Teil der moralischen Autorität des Fürsten beschreibt? Hier hilft die Erklärung Chen Chuns weiter:

*Beixi ziyi*:26: „忠信二字, 從古未有人解得分曉. 諸家說忠, 都只是以事君不欺爲言. 夫忠固能不欺, 而以不欺名忠則不可. 如此, 則忠之一字, 只事君方使得. [...] 直至程子曰: 畢已之謂忠, 以實之謂信. 方說得確定.“

„Niemals hat jemand in der Vergangenheit Loyalität und Gewissenhaftigkeit deutlich erklärt. Verschiedene Denker haben Loyalität ausschließlich als „dem Herrscher ehrlich dienen“ erklärt. Natürlich kann Loyalität Ehrlichkeit sein, aber es wäre nicht richtig, Ehrlichkeit mit Loyalität gleichzusetzen. Wenn das der Fall wäre, dann wäre Loyalität nur anwendbar auf den Dienst am Fürsten. [...] Erst als Meister Cheng [Hao] erklärte, daß „Loyalität heiße, sich selbst bis zum Äußersten erschöpfen und Gewissenhaftigkeit heiße, die Dinge wahr zu machen“, wurde schlussendlich eine Definition geschaffen.“<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Auf die Ermahnung weist auch Konfuzius im *Lunyu* zweimal hin, siehe *Lunyu* 14.7:5452a und Kap. 2.2. FN 59 zur Ermahnung des Fürsten (?) und *Lunyu* 12.23:5438b zur Ermahnung unter Freunden. *Han Feizi* warnt den Fürsten vor dem Fehler, dem mahnen Untertanen nicht zuzuhören (*Han Feizi* 10:73-4), während *Zhuangzi* 18.1:610 grundsätzlich eher zur Zurückhaltung rät: „故曰: 忠諫不聽, 蹯循勿爭.“ „Deshalb heißt es: Wenn loyale Ermahnungen nicht gehört werden, dann halte dich zurück und streite nicht.“

<sup>13</sup> Chen Chun 陳淳, *Beixi ziyi* 北溪字義, S. 26, Übersetzung von Chan, 1986, S. 85-6: „No one in the past has ever explained clearly loyalty and faithfulness. In explaining loyalty, various thinkers have merely interpreted it as serving the ruler honestly. Of course loyalty can be honesty, but it is incorrect to equate honesty with loyalty. If that were the case, loyalty would be applicable only in serving the ruler. [...] It was not until Master Ch'eng [Hao] who said, ‚Loyalty means exerting oneself to the utmost and faithfulness means making things real, that the explanation was finally firmly established.‘“ Wing-tsit Chan merkt zu dieser Stelle an, daß der Ausspruch Cheng Hao 程顥 zugeschrieben werden kann. Siehe dazu Hsiao, 1966, S. 506: Hsiao bemerkt, die Erklärung, *zhong* beziehe sich nur auf den Dienst am Fürsten, sei von Gelehrten nach der Tang-Zeit fälschlich aufgestellt worden, und die alte Bedeutung des Wortes sei „höchste Anstrengung für das Volk aufbringen“. („蓋忠之固義爲竭誠盡已以與人, [...] 如漢唐以後人士之所誤解.“) Niu, 1996, S. 32 definiert *zhong* ebenfalls als in beide Richtungen wirkend: „[...] 就忠的对象而言, 包括忠于人, 忠于己, 忠于国, 忠于主(君), 忠于事, 忠于业, 忠于理, 忠于义, [...] 等等.“ „Die Zielrichtung von *zhong* umfaßt die Loyalität gegenüber den Menschen, Loyalität gegenüber sich selbst, Loyalität gegenüber dem Staat, Loyalität gegenüber dem Herrscher (dem Fürsten),

Man könnte sich vorstellen, daß die Problematik des Begriffes *zhongxin* darin liegt, daß sein Gebrauch bereits während der Han-Dynastie zunehmend unklarer wurde. In Kap. 2.3. hatte ich beschrieben, wie der Begriff vom Herrscher auf den Edlen, *junzi*, den Edelmann, *shi*, und schließlich auf beliebige Personen überging, und Texte ab der Han-Zeit belegen, daß er noch weiter an Eindeutigkeit verliert und sein Gebrauch seltener wird. Möglicherweise konnte der Autor mit dem Kompositum *zhongxin* nicht viel anfangen und hat deshalb bewußt auf den zweiten Teil *xin* verzichtet, weil er ihm überflüssig schien. Schließlich zeigen manche Stellen der klassischen Schriften auf, daß *zhong* für sich bereits ausreicht, um die moralische Autorität des Fürsten beschreiben zu können.<sup>14</sup>

Die im *Zhongjing* wiedergegebene Idealbeschreibung von Loyalität unterscheidet sich zum Teil von der westlichen Definition des Begriffes. Zur Definition des Begriffes der Loyalität im westlichen Verwendungssinne gibt es mehrere ausführliche Arbeiten, von denen die zwei im Folgenden ausführlich besprochenen exemplarisch für die zwei unterschiedlichen Herangehensweisen, nämlich die moralphilosophische im Gegensatz zur soziopolitischen, die den Begriff untersuchenden Autoren stehen. So verfaßte Anfang des 20. Jahrhunderts der amerikanische Philosoph Josiah Royce ein Grundlagenwerk über die Moralphilosophie der Loyalität<sup>15</sup>.

Royce definiert die Loyalität in einem ersten Schritt als die gewollte, tatsächliche und durchgehende Hingabe einer Person an eine Sache. Die Sache selbst erscheint der Person dabei größer als die Person selbst und steht außerhalb ihres individuellen Willens. Zudem verbindet sie die Person mit anderen Personen durch soziale Bindungen, wie sie persönliche Freundschaft, Familie oder der Staat mit sich bringen mögen<sup>16</sup>. In einem zweitem Schritt

---

Loyalität gegenüber dem Dienst, Loyalität gegenüber der Profession, Loyalität gegenüber der Ordnung, Loyalität gegenüber der Rechtschaffenheit usw.“

<sup>14</sup> Siehe beispielsweise *Zuozhuan*, Huan 6.2:111. *Zhongxin* selbst wird im *Zhongjing* jedenfalls nur an einer Stelle erwähnt und beschreibt dort den Edlen: *Zhongjing* 7: „固其忠以明其信. 行之匪懈, 何有不理之人乎. 忠信在己, 恪勤修官, 官修政明, 而人自理. 故無不能理之吏, 無不可理之人.“ „[Der Edle] festigt seine Gewissenhaftigkeit, um seine Vertrauenswürdigkeit deutlich zu machen. Handelt er ohne Unterlaß danach, wie könnte es [dann noch] ungeordnete Menschen geben? Wenn Gewissenhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit in einem selbst sind, dann [walten] Respekt und Sorgfalt und die Ämter werden verbessert; wenn die Ämter verbessert worden sind, dann werden die Regierung[sanordnungen] verdeutlicht und die Menschen ordnen sich [von] selbst. Wenn es folglich keine Beamten mehr gibt, die zur Ordnung unfähig sind, dann gibt es [auch] keine Menschen mehr, die nicht geordnet werden könnten.“

<sup>15</sup> Royce, 1908.

<sup>16</sup> Royce, 1908, S. 51-2: „By loyalty [...] I mean in this preliminary view of loyalty, the willing and practical and thoroughgoing devotion of a person to a cause. By a cause that is adapted to call forth loyalty I mean, for the first, something which seems to the loyal person to be larger than his private self, and so to be, in some respect,

bestimmt er wahre Loyalität als diejenige, die einer Sache dient, die wiederum in anderen Personen eine ebensolche Loyalität hervorruft, so daß die entgegengebrachte Loyalität weitere Loyalität produziert. Royce nennt dieses Prinzip „Loyalität der Loyalität gegenüber“ und gebraucht es als Maßstab, um zu ermitteln, ob die Loyalität einer guten Sache oder einer schlechten dient. Seine Begründung liegt darin, daß Loyalität für denjenigen, der sie ausübt, das höchste aller Güter darstellt und somit eine Sache, die bei anderen dieses höchste aller Güter zerstören würde, eben nicht zur Steigerung der menschlichen Moral beitragen würde<sup>17</sup>. Das Ideal der gewählten Sache, der Loyalität entgegengebracht wird, bestimmt in ausschließlichem Maße das Handeln und Bewußtsein der Person. Alles Handeln wird am Ideal ausgerichtet und jede Entscheidung mit dem moralischen Standard des Ideals bewertet werden. Das bedeutet, daß eine übernommene Aufgabe, die das Ideal verkörpert, vollkommen auf eine hundertprozentige Verwirklichung des Ideals hin ausgeübt wird. Um eine solche Hingabe an das Ideal der Loyalität zu bewirken, bedarf es die eigene Aufmerksamkeit auf die Handlungsweisen anderer loyaler Vorbilder zu richten und die gewählte Sache zu idealisieren. Vor allem aber bedarf es der Überzeugung, das eigene Selbst für die Sache geben zu wollen: Anstrengung, Ausdauer, Opferwillen und Mühsal sind die Grundlagen der höchsten Loyalität.<sup>18</sup> So finden sich bei Royce dieselben Eigenschaften des loyalen Mannes, die auch im *Zhongjing* aufgeführt werden:

„Die Sache des loyalen Mannes ist seine Sache kraft der Zustimmung seines freien Willens. Seine Hingabe ist seine eigene; er hat sie sich ausgesucht oder befürwortet sie in jeder Hinsicht. Darüberhinaus ist seine Hingabe praktisch ausgerichtet. [...] Loyalität ist ohne Selbstkontrolle unmöglich. Der loyale Mann dient. Das heißt, er folgt nicht ausschließlich seinen eigenen Impulsen. Er

---

external to his purely individual will. This cause must, in the second place, unite him with other persons by some social tie, such as a personal friendship, or his family, or the state may, in a given case, represent.“

<sup>17</sup> Royce, 1908, S. 118-9: „My cause, therefore, gives me, of necessity, fellow-servants, who with me share this loyalty, and to whom this loyalty, if complete, is also a supreme good. So far, then, in being loyal myself, I not only get but give good; for I help to sustain, in each of my fellow-servants, his own loyalty, and so I help him to secure his own supreme good. In so far, then my loyalty to my cause is also a loyalty to my fellows' loyalty. But now suppose that my cause, like the family in a feud, or like the pirate ship, or like the aggressively warlike nation, lives by the destruction of the loyalty of other families, or of its own community, or of other communities. Then, indeed, I get a good for myself and for my fellow-servants by our common loyalty; but I war against this very spirit of loyalty as it appears in our opponent's loyalty to his own cause. And so, a cause is good, not only for me, but for mankind, in so far as it is essentially a *loyalty to loyalty*, that is, is an aid and a furtherance of loyalty in my fellows. It is an evil cause in so far as, despite the loyalty that it arouses in me, it is destructive of loyalty in the world of my fellows.“

<sup>18</sup> Royce, 1908, S. 296-7: „And thus we have before us two of the methods whereby individual loyalty is trained. The deliberate fixing of our attention upon the doings of loyal people, the deliberate use of those methods of human nature which tend to idealize our cause, - these are the means for training in loyalty. Yet one method remains, - it is the most commonplace, yet often the hardest of all. Loyalty means giving the Self to the Cause. And the art of giving is learned by giving. Strain, endurance, sacrifice, toil, - the dear pangs of labor at the moments when perhaps defeat and grief most seem ready to crush our powers, and when only the very vehemence of labor itself saves us from utter despair, - these are the things that most teach us what loyalty really is.“

betrachtet seine Sache als Wegweiser. [...] Wenn man loyal ist, dann betrachtet man die Sache als etwas außerhalb einem selbst Stehendes. Oder wenn die Sache, so wie das eigene Land, einen selbst einschließt, dann ist sie immer noch um einiges größer als das eigene private Selbst. [...] [Die Sache] erhält ihren Wert nicht nur davon, daß man sich daran erfreut. Man glaubt vielmehr, daß man sie ganz im Gegenteil wegen ihres eigenen Wertes liebt, welchen sie in sich selbst besitzt, auch wenn man selbst stürbe. Genau das ist es, weswegen man bereit sein mag, für seine Sache zu sterben. In jedem Fall sucht der loyale Mann, wenn er seiner Sache dient, nicht seinen eigenen privaten Vorteil.“<sup>19</sup>

Interessanterweise verwendet Royce ein sehr ähnliches Beispiel eines unabhängig entscheidenden Richters, das auch das *Zhongjing* im 5. Kapitel über die Gebietsverwalter aufnimmt:

*Zhongjing* 5: „在官惟明, 莅事惟平, 立身惟清. 官不明, 則事多欺. 事不平, 則怨難弭. 身不清, 則何以教民. 清則無欲, 平則不曲, 明能正俗. 三者備矣, 然後可以理人. 獨清, 則謹己而已, 不建於事. 獨明, 則雖察於務, 奸賄難任. 獨平, 則徒公於物,昧濁無堪. 夫理人者, 必三備而後可.“

„Im Amt befindlich klarsichtig sein, beim Ausüben der Angelegenheiten ausgewogen sein und beim Errichten der eigenen Person rein sein. Wenn man im Amt nicht klarsichtig ist, dann [gibt es] bei den Angelegenheiten zuviel Vorteilsnahme. Wenn man bei den Angelegenheiten nicht ausgewogen ist, dann ist Groll schwierig zu unterdrücken. Wenn die eigene Person nicht rein ist, wie soll man dann damit dem Volk als Beispiel dienen? Rein sein heißt nichts begehrn. Ausgewogen sein heißt nicht krumm sein. Klarheit kann die Sitten aufrichten. [Erst] wenn für diese Dreiheit gesorgt ist, kann man danach die Menschen ordnen. Wenn man nur rein ist, dann achtet man sich selbst und das ist alles; man wird auf den Angelegenheiten nichts aufbauen können. Wenn man nur klarsichtig ist, und auch wenn man allen Dingen auf den Grund geht, werden die Übeltäter Bestechung [versuchen] und es wird schwierig, das Amt auszuüben. Wenn man nur ausgewogen ist, dann ist man umsonst gerecht gegenüber den Lebewesen, [alles bleibt] verborgen und trübe und nichts wird geregelt. Was nun das Ordnen der Menschen betrifft, muß für diese Dreiheit unbedingt gesorgt sein und [erst] danach kann man [die Menschen ordnen].“

Royce: „Wäre ich ein loyaler Richter auf dem Richtersstuhl, als dessen oberste Angelegenheit der Beamtenposten gelte, dann würde ganz einfach mein richterliches Gewissen mein ganzes Ideal als Richter bestimmen, wenn dieses Ideal irgendeiner gegenwärtigen und näheren Beurteilung einer Situation direkt vor mir ausgesetzt würde. Wenn ich in einem bestimmten Moment dazu tendierte, einer Seite einer Auseinandersetzung, die zu meinem Gericht gebracht worden ist, mehr ungerechtfertigtes Gewicht zu verleihen, dann würde mein Ideal sagen: Aber ein Richter ist unparteiisch. Würde ich dazu neigen, mit unangebrachter Eile zu entscheiden, würde das Ideal sagen: Aber ein Richter nimmt alle Aspekte des Gesetzes wahr, die den jeweiligen Fall betreffen. Würden mir Bestechungsgelder angeboten, würde mein richterliches Gewissen sie als für mein Ideal völlig unzumutbar zurückweisen.“<sup>20</sup>

Diese Ähnlichkeit in der Definition des moralphilosophischen Wesens der Loyalität bei Royce legt einen Schluß nahe: Im Grunde genommen ist das moralische Ideal der Loyalität dem im

<sup>19</sup> Royce, 1908, S. 17-20: „The loyal man's cause is his cause by virtue of the assent of his own will. His devotion is his own. He chooses it, or, at all events, approves it. Moreover, his devotion is a practical one. [...] Loyalty without self-control is impossible. The loyal man serves. That is, he does not merely follow his own impulses. He looks to his cause for guidance. [...] For if you are loyal, your cause is viewed by you as something outside of you. Or if, like your country, your cause includes yourself, it is still much larger than your private self. [...] It does not get its value merely from your being pleased with it. You believe, on the contrary, that you love it just because of its own value, which is has by itself, even if you die. That is just why one may be ready to die for his cause. In any case, when the loyal man serves his cause, he is not seeking his own private advantage.“

<sup>20</sup> Royce, 1908, S. 174: „Were I a loyal judge on the bench, whose cause was my official function, then my judicial conscience would be simply my whole ideal as a judge, when this ideal was contrasted with any of my present and narrower views of the situation directly before me. If, at a given moment, I tended to lay unfair stress upon one side of a controversy that had been brought into my court, my ideal would say: But a judge is impartial. If I were disposed to decide with inadvised haste, the ideal would say: But a judge takes account of the whole law bearing of the case. If I were offered bribes, my judicial conscience would reject them as being once for all ideally intolerable.“

*Zhongjing* vorgestellten chinesischen sehr ähnlich. Einen im *Zhongjing* deutlich herausgearbeiteten Unterschied aber gibt es: Royce bezieht theoretisch die Loyalität zur Familie in seine Definition einer guten Sache mit ein, solange sie Loyalität bei anderen hervorruft und nicht durch Konflikte die Loyalität anderer Personen zerstört. Im *Zhongjing* aber gilt nur eine Loyalität, nämlich die dem Fürsten und dem von ihm übertragenen Amt gegenüber, Loyalität gegenüber der Familie wäre Kindespietät, *xiao* 孝. Sind diese zwei Positionen aber wirklich unvereinbar? Nach Royce Definition wäre Loyalität der Familie gegenüber nur solange möglich, solange sie nicht mit anderen Loyalitäten kollidiert. Passiert dies und es bestünde die Gefahr, die Loyalitäten anderer zu beschädigen, dann wäre die Sache nicht mehr gerecht und müßte demzufolge mit neuen Prioritäten ausgestattet werden, im Prinzip in genau derselben Reihenfolge, wie sie uns das *Zhongjing* bereits vorgibt:

*Zhongjing* 1: „夫忠興於身，著於家，成於國。其行一焉。身乃國家。雖有殊名，其爲忠也，則無異行。是故一於其身，忠之始也。一於其家，忠之中也。一於其國，忠之終也。“

„Nun entsteht Loyalität in der eigenen Person, manifestiert sich in der Familie und vervollkommenet sich im Staat. Die entsprechende Handlungweise ist [jeweils] darin eins. Die eigene Person [entspricht] also Staat und Familie. Auch wenn es verschiedene Bezeichnungen gibt, für das loyale Handeln gibt es keine unterschiedlichen Handlungsweisen. Folglich [gilt]: Die Loyalität beginnt im Einssein mit der eigenen Person, sie [schreitet fort] im Einssein mit der Familie und findet ihren Abschluß im Einssein mit dem Staat.“

Das Gleiche gilt für die Paradoxe der unterschiedlichen moralischen Eigenschaften, an denen versucht wird, das Leben sinnvoll auszurichten und die Royce folgendermaßen zusammenstellt:

„Gewöhnliche Moral, wie sie uns im Allgemeinen beigebracht wird, besteht aus einem Labyrinth von Vorschriften. Manche davon haben wir durch den Einfluß des Christentums erworben. Manche davon sind augenscheinlich unchristlich oder sogar antichristlich. Was auch immer ihr Ursprung ist, christlich oder griechisch oder fremdländisch, sie befinden sich Seite an Seite in unserem Bewußtsein und neigen dazu, gelegentlich miteinander in Konflikt zu treten. Sei gerecht, aber auch freundlich. Sei großzügig, aber fordere auch konsequent ein, was dir zusteht. Lebe für andere, aber bewahre deine Würde und sichere deine Rechte. Liebe alle Menschen, aber widersetze dich Beleidigungen und sei bereit, die Feinde deines Landes zu töten. Denke nicht an das Morgen, aber sei umsichtig im Sparen und Absichern. Kultiviere dein Selbst, und opfere dich. Vergesse dein Selbst, aber sei nie so sorglos in deinem Benehmen, daß die Anderen gerechtfertigt sagen könnten, du hättest dich selbst vergessen. Sei gemäßigt in allen Angelegenheiten, aber kenne keine Beschränkung in deiner Hingabe an Rechtschaffenheit. Dies sind einige der wohlbekannten Paradoxe unserer allgemeinen Moralvorstellungen. Und diese Paradoxe sind für den größten Teil keine schieren Zufälle. Fast alle dieser offensichtlich in Konflikt miteinander stehenden moralischen Prinzipien drücken bedeutsame Wahrheiten aus. Was wir brauchen ist eine Methode, die uns einen Weg durch das Labyrinth weist, ein Prinzip, das unser moralisches Leben eint, und das es uns erlaubt, seine Paradoxe zu lösen.“<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Royce, 1908, 149-151: „Conventional morality, as it is usually taught to us, consists of a maze of precepts. Some of these precepts we have acquired through the influence of Christianity. Some of them are distinctly unchristian, or even antichristian. Whatever their origin, whether Christian or Greek or barbarian, they lie side by side in our minds; and sometimes they tend to come into conflict with one another. Be just; but also be kind. Be generous; but also be strict in demanding what is your due. Live for others; but be careful of your own dignity, and assert your right. Love all mankind; but resent insults, and be ready to slay the enemies of your country. Take no thought for the morrow; but be careful to save and to insure. Cultivate yourself; but always sacrifice yourself. Forget yourself; but never be so thoughtless in conduct that others shall justly say, „You have forgotten

Für Royce ist eindeutig: der Faden, der durch das Labyrinth sich widersprechender Moralvorstellungen führt, ist Loyalität der Loyalität gegenüber. Gemessen an diesem Leitsatz lassen sich für ihn alle moralischen Konflikte lösen.

Ist das *Zhongjing* ebenfalls eine solcher Leitfaden zur Durchdringung des moralischen Dschungels, mit dem sich alle widersprüchlichen konfuzianischen Prinzipien in eine Reihenfolge bringen lassen? Wenn man die These des *Zhongjing* betrachtet, nach der die Loyalität an erster Stelle über den anderen Eigenschaften der menschlichen Beziehungen steht, nämlich über allen familiären und freundschaftlichen Bindungen, dann kann man dies bejahen. Das *Zhongjing* gibt dem Leser genau diese Lösung an die Hand: Wenn ein jeder, vom Fürsten bis zum geringsten Untertan, sein Leben an der höchsten Loyalität ausrichtet und die ihm gemäß seiner persönlichen Situation gegebenen Aufgaben unter Hinblick auf Verwirklichung dieser höchsten Loyalität ausübt, dann wird das Ideal verwirklicht. Das Loyalität weitere Loyalität schafft, sagt das *Zhongjing* vielerorts ganz deutlich. Zum einen bewirkt der Fürst durch seine moralische Autorität (und seine eigene Loyalität) die Ausbreitung der Loyalität bei seinen Untertanen, zum anderen bewirken die Untertanen durch ihre Loyalität eine Steigerung der moralischen Autorität des Fürsten. Und nicht nur das: die Ausstrahlung des Fürsten reicht über die Landesgrenzen hinaus bis zu den Barbaren, die sich schließlich freudig ebenfalls dem Prinzip der Loyalität unterwerfen möchten<sup>22</sup> – Loyalität also fördert die Loyalität. Darüberhinaus wird auch die Beziehung der Loyalität zur Wertvorstellung der Kindespietät deutlich. Mit der Royce'schen Definition betrachtet, wird die Kindespietät zu einer Unterform der Loyalität, deren moralischer Wert unter dem der Loyalität steht. Der Grund dafür ist, daß Kindespietät eine Form der Loyalität ist, die sich ausschließlich auf die Familie beschränkt, während Loyalität dem Fürsten und Staat gegenüber einer größeren Sache dient und dadurch mehr Loyalität hervorbringt und die Loyalitäten anderer weniger beschränkt. Nach Royce wäre somit die Loyalität dem Staate gegenüber wertvoller als die Loyalität der Familie gegenüber. Natürlich kannte der Autor des *Zhongjing* diese Argumentation nicht und er verwendet sie auch nicht in seinem Werk. Das zehnte Kapitel des *Zhongjing* gibt aber durchaus Aufschluß darüber, daß eine solche Abstufung der beiden konfuzianischen Grundprinzipien *zhong* und *xiao* vorgenommen wird, und daß bei dieser

---

yourself.” Be moderate in all things; but know no moderation in your devotion to righteousness. Such are a few of the well-known paradoxes of our popular morality. And these paradoxes are, for the most part, no mere accidents. Nearly all of these apparently conflicting moral maxims express some significant truth. What we want is a method of finding our way through the maze, a principle that shall unify our moral life, and that shall enable us to solve its paradoxes.“

<sup>22</sup> *Zhongjing* 8 + 11.

Abstufung die Kindespietät eindeutig als minderwertig der Loyalität gegenüber betrachtet wird.

Ein weiteres aufschlußreiches Werk über Loyalität aus westlicher Sicht stellt George P. Fletchers Studie „Loyalität – Über die Moral von Beziehungen“<sup>23</sup> dar. Fletcher betrachtet die Loyalität zunächst unter vorwiegend wirtschaftlichen Gesichtspunkten. Sein Ansatz beruht auf einer Arbeit Albert Hirschmans<sup>24</sup>, der zwei gegensätzliche Standpunkte als Reaktion auf eine unangenehme Situation vorschlägt: Aussteigen (*Exit*) oder Weggehen als Reaktion auf unliebsame Zustände bzw. Einmischung (*Voice*) definiert als „jeglicher Versuch [...] einen kritikwürdigen Zustand zu ändern.“<sup>25</sup> Das Weglaufen dürfte die häufiger gewählte Reaktion auf unliebsame Situationen sein, da Einmischung „schöpferisches Denken, Geduld und die Bereitschaft, mit dem Einsatz von Zeit und Energie zu spekulieren“<sup>26</sup>, voraussetzt. Hier wirkt Loyalität unterstützend, denn sie wirkt sich hemmend auf die Tendenz zum Aussteigen aus. Fletchers Definition von Loyalität lautet wie folgt:

„Loyalität ist der Beginn des politischen Lebens, eines Lebens, in dem Interaktion zur primären Problemlösungsstrategie wird. Loyalität ist das Mittel, durch das Politik über egoistische wirtschaftliche Kalküle triumphiert. [...] Aussteigen [bleibt] eine kritische Ergänzung zur loyalen Einmischung. Zudem, und dies ist eher von praktischer Bedeutung, wird loyale Einmischung gerade dadurch zu einem machtvollen Mittel für die Verbesserung von Institutionen, daß die Drohung, wir könnten auch aussteigen, stets gegenwärtig ist.“<sup>27</sup>

Diese Definition lässt sich so auf das *Zhongjing* übertragen. Einmischen als die loyale Kritik am Fürsten ist eine deutliche Forderung unseres Autors, wenngleich Aussteigen für ihn nicht in Betracht kommt, gleichwohl in der Realität seiner Zeit aber doch eine häufige Reaktion auf die Zustände des Kaiserhauses darstellte.

Der Unterschied beider Betrachtungsweisen liegt in dem Gegenstand, dem die Loyalität entgegengebracht wird. Royce sieht als Gegenstand der Loyalität vorwiegend Grundsätze (*the cause*), während Fletcher Beziehungen zu Personen bzw. Objekten wie z.B. ein Land, eine

---

<sup>23</sup> Fletcher, 1994.

<sup>24</sup> Hirschman, 1970.

<sup>25</sup> Hirschman, 1970, S. 30: „Voice is here defined as any attempt at all to change, rather than to escape from, an objectionable state of affairs, whether through individual or collective petition to the management directly in charge, through appeal to a higher authority with the intention of forcing a change in management, or through various types of actions and protests, including those that are meant to mobilize public opinion.“

<sup>26</sup> Fletcher, 1994, S. 16.

<sup>27</sup> Fletcher, 1994, S. 17.

Firma, eine Mannschaft etc. als Gegenstand der Loyalität annimmt.<sup>28</sup> Der Grund hierfür liegt in der unterschiedlichen Herangehensweise an den Forschungsgegenstand der Loyalität. Royce entwirft eine moralphilosophische Einordnung, die sich darauf stützt, daß der fertige Mensch sich bewußt dafür entscheidet, Beziehungen einzugehen; Fletcher hingegen untersucht die soziopolitischen Hintergründe und weist zu Recht darauf hin, daß die Grundlagen unserer Loyalitätszuwendung in unserem „historischen Selbst“ begründet liegen, d.h. im jeweiligen persönlichen historischen Hintergrund, der unsere Beziehungen und Bindungen von Geburt an entscheidend mitgeprägt hat. Was beide Autoren vernachlässigen und worauf uns das *Zhongjing* aber fast schon penetrant hinweist, ist die Frage, wie der Gegenstand der Loyalität in uns erst Loyalität hervorruft. Es fehlt die Auffassung der Loyalität als einer wechselseitigen Beziehung, wie sie im *Zhongjing* beschrieben wird. Royce und Fletcher weisen nur auf die besondere Beziehung zu anderen Mitgliedern einer derselben Sache loyalen Gruppe hin, die Fletcher als „kommunitaristische Kreise, deren Mitglieder andere zu diesem Kreis gehörende Menschen als Gegenstand ihrer Anteilnahme ansehen“<sup>29</sup> beschreibt.

Dafür wird die im *Zhongjing* behandelte Loyalität ausschließlich im politischen Sinne von Untertan zum Fürst bzw. Staat verstanden. Für Bindungen zwischen Einzelpersonen, familiärer bzw. freundschaftlicher Art gibt es die anderen vier der fünf Arten von menschlichen Beziehungen, von denen im *Zhongjing* nur auf die zwischen Vater und Sohn eingegangen wird und deren moralischer Wert *xiao* im 10. Kapitel hintangestellt wird. Diese und die restlichen Arten von Beziehungen (zwischen Brüdern, zwischen Ehepartnern, zwischen Freunden) werden im *Zhongjing* gar nicht behandelt bzw. *zhong* untergeordnet und als im Zweifelsfalle vernachlässigbar abgetan.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Für Royce Definition siehe bspw. dieses Kapitel FN 16; Fletcher schreibt: „Wenn Loyalität in Beziehungen und nur dort auftritt, dann sollten wir uns um ein klares Verständnis des entscheidenden Ausdrucks „Beziehung“ bemühen. Eine Beziehung bedarf zumindest zweier Personen, die miteinander agieren.“ Fletcher, 1994, S. 31. Siehe dazu auch Schulze Wessel, 2004, S. 3: „Während von Treue auch in privaten Beziehungen zu sprechen ist, beschränkt sich die Loyalität auf Beziehungen zwischen Individuen und Institutionen und auf Beziehungen zwischen Individuen in der Folge von Vergemeinschaftungsprozessen.“

<sup>29</sup> Fletcher, 1994, S. 39. Schulze Wessel schreibt zwar, daß „Treue und Loyalität [...] auf ein Gegenüber bezogen [sind] und [...] eine gewisse Gegenseitigkeit voraus[setzen]“, geht aber nicht weiter auf die „Gegenseitigkeit“ ein. Vielmehr schränkt er diese Aussage im Folgenden wieder ein, wenn er bemerkt: „Loyalität wie auch Treue sind in Über- und Unterordnungsverhältnissen, aber auch zwischen Gleichgestellten, also auf einer vertikalen und auf einer horizontalen Ebene anzutreffen.“ Schulze Wessel, 2004, S. 2-3.

<sup>30</sup> Siehe *Zhongjing* 3, „夫忠者、豈惟 [...] 忘家“ „Nun, was die Loyalität betrifft, wie könnte sie nur [darin bestehen...] die Familie zu vernachlässigen“. Siehe ebenfalls *Liji* 9.23:3077b für die zehn Verhaltensweisen der fünf Beziehungen des Menschen: „父慈, 子孝, 兄良, 弟弟, 夫義, 婦聽, 長惠, 幼順, 君仁, 臣忠, 十者, 謂之人義.“ „Die Milde des Vaters, die Pietät des Sohnes, die Güte des älteren Bruders, die Brüderlichkeit des jüngeren Bruders, die Rechtschaffenheit des Ehegatten, das Zuhören der Ehegattin, die Freundlichkeit der Älteren, die

Für einen abschließenden Vergleich westlicher Loyalitätsauffassungen und den Ansichten des *Zhongjing*, läßt sich festhalten, daß das *Zhongjing* nur eine Form der Loyalität beschreibt, nämlich die der politischen Loyalität. Royce und Fletcher hingegen stellen zwar ein größeres Spektrum möglicher Loyalitätsbeziehungen vor, beschreiben diese aber im Gegensatz zum *Zhongjing* nicht als wechselseitige Verpflichtung zwischen dem Gegenstand der Loyalität und dem ihm loyalen Subjekt, sondern als einseitige Beziehung „nach oben“. Sie untersuchen quasi nur die Seite, die in den klassischen chinesischen Texten mit „*zhong*“ umschrieben wurde, den vom Fürsten ausgehenden Bereich des „*zhongxin*“ erwähnen sie nicht.

So läßt sich feststellen, daß das *Zhongjing* und die modernen westlichen Auffassungen von Loyalität sich in einigen Punkten bezüglich ihrer moralischen Ausrichtung und ihres politischen Wirkens überschneiden, sich im Hinblick auf die Beschreibung eines Systems von Loyalität deutlich unterscheiden. Die westliche Loyalitätsauffassung kennt kein sich gegenseitig bedingendes System, sondern nur einseitiges Wirken.

Es bleibt eine letzte Frage offen, auf die eine Antwort zu geben, äußerst schwierig sein dürfte: Warum wurde ein Werk wie das *Zhongjing* verfaßt, wenn es sich hauptsächlich auf bereits bekannte Forderungen der Klassiker beruft? Wahrscheinlich um einerseits die Aufmerksamkeit fokussiert auf die Thematik der Loyalität zu lenken und andererseits darin geschickt die einzige Neuerung zu verpacken, die man feststellen kann: die Verlagerung des moralischen Schwerpunkt von der Eigenschaft *xiao* auf *zhong*, die ausführlich im zentral gestellten zehnten Kapitel behandelt wird:

*Zhongjing* 10: „若思孝而忘忠, 猶求福而棄天. [...] 既失於忠, 又失於孝. 故君子行其孝必先以忠, 竭其忠則福祿至矣. [...] 以忠之故, 得保於孝.“

„Wenn man [nur] über die Kindespietät nachsinnt, aber die Loyalität vernachläßigt, [dann ist es] gleichsam, als strebe man nach Glück und verwerfe [darüber] den Himmel. [...] Sobald man sich einen Fehltritt hinsichtlich der Loyalität geleistet hat, ist auch die Kindespietät fehlerhaft geworden. Wenn folglich der Edle gemäß seiner Kindespietät handeln [will], dann unbedingt zuerst durch Loyalität. Ist er nach besten Kräften loyal, dann wird er Glück und Segen erlangen. [...] Auf der Grundlage der Loyalität erreicht man die Bewahrung des pietätvollen Lebenswandels.“

Handelt es sich hierbei etwa um eine ungewöhnliche Forderung, eine Forderung, die Probleme hätte aufwerfen können?

---

Folgsamkeit der Kinder, die Menschlichkeit des Fürsten, die Loyalität des Untertanen – diese zehn nennt man das menschliche Verhalten.“

Zu vielen Zeiten wurde die Loyalität der Kindespietät untergeordnet.<sup>31</sup> Es könnte also sein, daß ein derartiger Appell beim falschen Kaiser Entrüstung ausgelöst hätte<sup>32</sup>, da das *Zhongjing* für die Lektüre hoher Beamte und des Kaisers geschrieben wurde. Somit muß diese Neubewertung in der Rangfolge der Tugenden in erster Linie an die politische Spitze gerichtet sein. Die Absicht des Autors bestand wohl darin, den Kaiser von der Notwendigkeit zu überzeugen, sich von der übertriebenen Ausübung der Kindespietät wegzubewegen und sich stattdessen der Ordnung im Staate und der Verbesserung seiner kaiserlichen Autorität und Moral zu widmen. Darüberhinaus fordert das *Zhongjing* natürlich auch die Minister und Beamten auf, sich mehr ihren Pflichten zu widmen und Staatsdienst und Allgemeinwohl als oberstes Ideal zu betrachten, und im schlimmsten Falle ihr Leben für die Verwirklichung dieses Ideals zu opfern – dies wäre ein eklatanter Verstoß gegen die Kindespietät, die die Unversehrtheit des von den Eltern gegebenen Körpers als eine der obersten Richtlinien propagiert.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Dies wird zuallererst durch das *Xiaojing* belegt, in dem *zhong* nur eine Art Überschußprodukt von *xiao* darstellt. *Xiaojing* 14, *Guang yang ming* 廣揚名:5559b: „君子事親孝, 故忠可移於君.“ „Der Edle dient seinen Eltern mit Kindespietät und kann folglich seine Loyalität auf den Fürsten übertragen.“ Ebenso durch das *Lüshi chunqiu*, von dem Mote (Hsiao), 1979, S. 567, sagt: „Thus the book devotes much attention to the doctrines of loyalty and filiality, even going so far as to acknowledge filiality as the very basis of government.“ Ning & Jiang, 1994, S. 92-3 teilen die Einschätzung über die Wichtigkeit des Konzepts der Kindespietät und schreiben, daß während der späteren Han-Zeit und der Sanguo-Zeit durch die Schwächung des Kaiserhauses einflußreiche Familienclans gestärkt worden seien, weswegen die Kindespietät, in diesem Falle also durch die starke Familienbindung, die Oberhand gewonnen hätte. Während dieser Zeit wäre die Loyalität des Untertanen als weniger wichtig angesehen worden und hätte erst während der Sui- und Tangzeit wieder an Bedeutung gewonnen („隋唐時期, [...], 忠君才又被强调.“), allerdings nach wie vor unter den maßgeblichen Aussagen des *Xiaojing*. Erst in der Mitte der Tangzeit, nach der An Lushan-Rebellion sei eine neue Idee aufgekommen: Man solle loyale Untertanen nicht bei den pietätvollen Söhnen suchen, da diese die Familie über den Fürsten stellten, sondern die Pietät verwerfen und die Familien hintanstellen. Diese These stammt aus dem *Fengshi wenjian ji* 封氏聞見記, einem *biji* 筆記 aus dem Jahre 800 von Feng Yan 封演: „故求忠于孝, 豈先親而後君, 移孝于忠, 則出身而事主.“ „Wie [könnte] man folglich Loyale unter den Pietätvollen finden, da sie doch die Familie voranstellen und den Fürst hintan? Verwerft die Pietätvollen unter den Loyalen, und sie werden die eigene Person vergessen und dem Fürsten dienen.“ Wie Ning & Jiang weiterhin schreiben, wurde diese Ansicht ab der Song-Dynastie als allgemeingültig angesehen. (Zhao Zhenxin 趙貞信 (Hg.), *Fengshi wenjianji jiaozheng, fu yinde* 封氏聞見記校證附引得, 1966, Harvard Yenching Institute Sinological Index Series Supplement 7, *juan* 4, S. 24) Eine ähnliche Meinung vertritt Jin, 2001, S. 124: „[...] 而且孝亲也明显重于忠君.“ „[...] darüberhinaus waren Pietät und Verwandtschaftsbeziehungen unverkennbar wichtiger als der loyale Edle.“

<sup>32</sup> Beispielweise der Sui-Kaiser Wendi und der Tang-Kaiser Xuanzong. Zum Einfluß der Ausübung der Kindespietät des Kaisers auf die politische Realität siehe auch de Bary, 1960, S. 169-70, der über das *Xiaojing* sagt: „The political effects of such a doctrine were enormous in the Han, as well as in later ages. [...] but his duties [...] were a matter of extreme gravity, and any hint that an emperor was failing to fulfill them could cast serious doubt upon his whole character. [...] The cult of filial piety was also significant politically as a powerful conservative force at court. It was a mark of respect to his imperial ancestors and especially to the founder of the dynasty that a ruler maintained intact the institutions inherited from them. Especially in later ages this proved a strong deterrent to institutional reform.“ Ch’ü, 1961, S. 20-41, erläutert ausführlich die allgemeine Autorität jedes Familienoberhaupts sowie den Strafenkatalog, den pietätloses Verhalten nach sich ziehen konnte und der, auch für vergleichsweise milde Vergehen, bis zur Todesstrafe reichte.

<sup>33</sup> Siehe *Zhongjing* 3: „夫忠者, 豈惟奉君忘身, 衍國忘家, 正色直辭, 臨難死節已矣.“ „Nun, was die Loyalität betrifft, wie könnte sie nur [darin bestehen] dem Fürsten zu dienen und die eigene Person zu vernachlässigen,

Hierin liegt vielleicht auch der Grund, warum das *Zhongjing* die beiden berühmten Namen Ma Rong als Verfasser und Zheng Xuan als Kommentator trägt. Die Vorlage eines Werkes solcher Abstammung würde bei Hofe sicherlich mehr Aufsehen erregen und leichter in die Hände des Kaisers gelangen, als ein von einem unbekannten oder einem bereits in Ungnade gefallenen Autor verfaßtes Werk. Ma Rong und Zheng Xuan waren renommiert genug, um als konfuzianische Autoritäten zu gelten, gleichzeitig hatten sie aber den nötigen zeitlichen Abstand zum idealisierten Altertum, um weiterentwickelte und auf die Klassikertexte aufbauende Ansichten äußern zu dürfen. Da der Autor sich bei der Auffassung des Werkes große Mühe in der Argumentation gegeben hat und profunde Kenntnisse der Klassiker beweist, handelt es sich um einen ernsthaften Versuch, eine Meinung kundzutun.

Es wird wahrscheinlich nicht möglich sein, genau herauszufinden, wer das Werk zu welchem Zeitpunkt und aus welcher Ursache heraus verfaßt hat. Ungeeignete Kaiser, die unter dem Einfluß korrupter und machtgieriger Berater standen oder sich religiösen und esoterischen Praktiken widmeten, und frustrierte Beamte, deren Karrieren mit dem Einfluß dieser Berater stiegen und fielen oder die unter der Wankelmüigkeit ihrer Herrscher litten, gab es im Alten China zuhauf. Die literarischen Zeugnisse aufrechter Beamter im Laufe der Jahrhunderte des chinesischen Kaiserreichs beweisen auf vielfältige Weise, wie mehr als nur einer dieser Beamten versucht hat, mit dem Mut der Verzweiflung gegen die unzureichenden Zustände im Reich anzuschreiben.

---

dem Staat zu folgen und die Familie zu vernachlässigen, eine ernste Miene aufzusetzen und aufrichtige Worte zu machen, und in schwierigen Zeiten für seine [moralische] Integrität zu sterben?“

Appendix 1: Übersetzung der Textstellen der untersuchten Quellentexte, die *zhong* beinhalten

Zuozhuan 左傳

1. Herzog Yin: 3.3:27-8	„君子曰：信不由中，質無益也。明恕而行，要之以禮，雖無有質，誰能間之？ [...] 而况君子結二國之信，行之以禮，又焉用質？《風》有《采蘋》，《采蘋》，《雅》有《行葦》，《洞酌》，昭忠信也。“	„Der Edle sagt: Wenn keine Vertrauenswürdigkeit aus der Mitte hervorkommt, dann haben Geiseln keinen Vorteil. Wenn mit Klarheit und Rücksichtnahme gehandelt wird, und Vereinbarungen dabei gemäß der Riten getroffen werden, wer könnte sich dann dazwischendrängen, auch wenn es keine Geiseln gibt? [...] Und wenn überdies die Fürsten zwei Staaten mit Vertrauenswürdigkeit zusammenbringen, und ihr Handeln gemäß der Riten erfolgt, was brauchen sie noch Geiseln? In den ‚Liedern [der Staaten]‘ gibt es das [Lied] ‚Weiße Astern pflücken‘ und ‚Entengräuze sammeln‘, bei den ‚[Großen] Oden‘ das [Lied] ‚Wegseitiges Schilf‘ und ‚Wegseitiger Tümpel‘; sie [alle] zeigen <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit auf.“ <sup>1</sup>
2. Herzog Huan 6.2:111	„臣聞小之能敵大也，小道大淫。所謂道，忠於民而信於神也。上思利民，忠也；祝史正辭，信也。“	„Ich habe gehört, daß [die Bedingung, unter der] ein kleiner einem großen [Staat] gleichwertig ist, die ist, daß der kleine dem Weg folgt, [während] der große Exzesse pflegt. Was ich den Weg nenne, heißt, dem Volk gegenüber <u>gewissenhaft</u> sein und den Göttern gegenüber vertrauenswürdig. Wenn der Herrscher an den Nutzen des Volkes denkt, dann ist das <u>Gewissenhaftigkeit</u> ; wenn die Opferpriester aufrechte Worte finden, dann ist das Vertrauenswürdigkeit.“
3. Herzog Zhuang: 10.1:182-3	„公曰：犧牲，玉帛，弗敢加也，必以信。對曰：小信未孚，神弗福也。公曰：小大之獄，雖不能察，必以情。對曰：忠之屬也，可以一戰。戰，則請從。“	„Der Fürst sprach: „Bei den Tieropfern, der Jade und Seide wage ich es nicht, etwas hinzuzufügen, [hierbei] bin ich gewiß vertrauenswürdig.“ [Cao Gui] antwortete: „Das ist nur eine kleine Vertrauenswürdigkeit und noch nicht aufrichtig [genug], die Götter werden ihren Segen nicht geben.“ Der Fürst sprach: „Bei allen kleinen und großen Prozessen, auch wenn ich sie nicht im Detail untersuchen kann, [urteile] ich gewiß gemäß des Sachverhalts.“ Er antwortete: „Das ist eine Art von <u>Gewissenhaftigkeit</u> , damit kann man eine Schlacht schlagen. Wenn ihr kämpft, erlaubt mir euch zu folgen.““

<sup>1</sup> *Shijing*, *Zhaonan feng* 召南風, # 13, *Cai fan*:596b-598a; # 15, *Cai pin*:602a-605a; *Da ya*, # 246, *Xing wei*: 1150a-1153b; # 251, *Jiong zhuo*:1172a-b.

4. Herzog Min: 2.7:272	„違命不孝,棄事不忠.“	„Wenn [der Fürstensohn] den Befehl [des Vaters] mißachtet, ist er nicht pietätvoll; wenn er die Angelegenheit verwirft, dann ist er nicht <u>loyal</u> .“
5. Herzog Xi: 4.3:294  5.2:304  9.4:328	„秋,伐陳,討不忠也.“  „守官廢命,不敬;固讎之保,不忠.失忠與敬,何以事君?“  „臣竭其股肱之力,加之以忠,貞. [...] 公曰:何謂忠,貞?對曰:公家之利,知無不爲,忠也;送往事居,耦俱無猜,貞也.“	„Herbst. Chen wird eingenommen, um es für seine <u>Untreue</u> zu strafen.“  „Wenn ein Amtsinhaber den Befehl vernachlässigt, dann ist er nicht ehrerbietig; wenn er eine Stadt fortifiziert, damit sie [später] von Feinden gehalten wird, dann ist er nicht <u>loyal</u> . Sind Ehrerbietigkeit und <u>Loyalität</u> verloren, wie kann er seinem Fürsten dienen?“  „Ich werde die Kraft meiner Gliedmaßen erschöpfen und meine <u>Loyalität</u> und Beständigkeit hinzufügen. [...] Der Fürst fragte: Was meinst du mit <u>Loyalität</u> und Beständigkeit? Er antwortete: <u>Loyalität</u> ist, gemäß meines Wissens alles zu tun, was zum Nutzen des Fürstenhauses gereicht. Beständigkeit ist, die Gehenden begleiten und den Bleibenden dienen, so daß beide keinen Zweifel hegen.“
23.4:402-3  23.6:409  24.2:425	„子之能仕,父教之忠,古之制也.“  „其從者肅而寬,忠而能力.“  „耳不聽五聲之和爲聾,目不別五色之章爲昧,心不則德義之經爲頑,口不道忠信之言爲嚚.“	„Wenn der Sohn fähig zum Dienst ist, dann lehrt ihn der Vater <u>Loyalität</u> , das ist die Regel des Altertums.“  „Seine Gefolgsleute sind streng und doch weit[herzig], <u>loyal</u> und doch voller Kraft.“  „Wessen Ohr nicht die Harmonie der fünf Töne hört, ist taub; wessen Auge nicht die Schönheit der fünf Farben unterscheidet, ist blind; wessen Geist sich nicht den Standard von moralischer Autorität und Rechtschaffenheit zur Regel nimmt, ist starrsinnig; wessen Mund nicht <u>gewissenhafte</u> und vertrauenswürdige Worte spricht, ist dumm.“
28.8:472	„殺士榮,刑鍼莊子,謂甯俞忠而免之.“	„Er ließ Shi Yong töten und die Füße von Zhen Zhuangzi abhacken; er nannte Ning Yu <u>loyal</u> und ließ ihn frei.“
6. Herzog Wen: 1.8:512  3.4:530	„好事鄰國,以衛社稷,忠,信,卑讓之道也.忠,德之正也,信,德之固也,卑讓,德之基也.“  „子桑之忠也,其知人也,能舉善也.“	„Benachbarten Staaten gut zu dienen, um die [eigenen] Staatsaltäre zu schützen, das ist der Weg der <u>Gewissenhaftigkeit</u> , der Vertrauenswürdigkeit und der unterwürfigen Nachgiebigkeit. <u>Gewissenhaftigkeit</u> ist das Aufrechte an der moralischen Autorität; Vertrauenswürdigkeit ist die Festigkeit an der moralischen Autorität; Unterwürfigkeit und Nachgiebigkeit sind die Basis der moralischen Autorität.“  „Was die <u>Loyalität</u> von Zi Sang betrifft, so besaß er Menschenkenntnis und konnte die Guten [in Ämtern] nach

6.8:552-3	„敵惠敵怨, 不在後嗣, 忠之道也. 夫子禮於賈季, 我以其寵報私怨, 無乃不可乎? 介人之寵, 非勇也. 損怨益仇, 非知也. 以私害公, 非忠也.“	oben bringen.“ „Es ist der Weg der <u>Loyalität</u> , daß weder Gnade noch Haß durch die Nachkommen gerächt werden kann; mein Herr bewahrt die Riten gegenüber Jia Ji, wie könnte ich sein Wohlwollen nutzen, um meinen privaten Ärger zu rächen? Sich auf das Wohlwollen von Leuten zu stützen, ist nicht mutig; den Ärger zu mindern und dabei die Zahl der Gegner zu erhöhen, ist nicht weise. Durch Eigennutz dem Allgemeinwohl zu schaden, ist nicht <u>loyal</u> .“
18.7:635	„孝敬, 忠信爲吉德, 盜賊, 藏姦爲凶德. 夫舊僕則其孝敬, 則弑君父矣; 則其忠信, 則竊寶玉矣.“ und	„Kindespietät und Ehrerbietigkeit, <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit sind schöne und moralische Eigenschaften; Raub und Diebstahl, Unterschlagung und Inzest sind häßliche Eigenschaften. Pu von Ju machte sich Kindespietät und Ehrerbietigkeit zur Regel und tötete seinen Fürsten und Vater; er machte sich <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit zur Regel und raubte Schätze und Jade.“
18.7:637	„高辛氏有才子八人, [...] 忠, 肅, 共, 懿, 宣, 慈, 惠, 和, 天下之民謂之'八元',“ und	„Gao Xin hatte acht talentierte Söhne, [...] sie waren <u>loyal</u> , streng, pflichtbewußt, bewundernswert, verständig, milde, wohlwollend, harmonisch, und alle Welt nannte sie die ‚acht Geschätzten‘.“
18.7:639	„少皞氏有不才子, 毀信廢忠.“	„Shao Hao hatte einen Nachkommen ohne Talent, er ruinierte die Vertrauenswürdigkeit und verwarf die <u>Loyalität</u> .“
7. Herzog Xuan: 2.3:658 12.2:746-7 12.5:748	„賊民之主, 不忠; 奪君之命, 不信.“ „今罪無所, 而民皆盡忠以死君命, 又何以爲京觀乎?“ „林父之事君也, 進思盡忠, 退思補過, 社稷之衛也, 若之何殺之?“	„Den Herrn des Volkes zu töten wäre nicht <u>loyal</u> ; den Befehl des Fürsten zu verwerfen wäre nicht vertrauenswürdig.“ „Wenn es nun keine Schuld gibt, und die Leute alle ihre <u>Loyalität</u> erschöpft haben, um für den Befehl des Fürsten zu sterben, warum sollte man nun einen ‚Hauptstadtblick‘ (=Grabhügel) machen?“ „Lin Fu hat seinem Fürsten so gedient, daß er im Dienst daran dachte, seine <u>Loyalität</u> zu erschöpfen, und beim Verlassen [des Dienstes] daran dachte, seine Fehler zu verbessern. Er ist ein Verteidiger der Staatsaltäre, wie könnte man ihn töten?“
8. Herzog Cheng: 2.6:805 8.6:839	„其自爲謀也則過矣, 其爲吾先君謀也則忠. 忠, 社稷之固也, 所蓋多矣.“ „成季之勳, 宣孟之忠, 而無後, 爲善者其懼矣.“	„Er ist gegangen, wie er es selbst für sich geplant hatte; aber in den Plänen für meinen Vater und [seinen] Fürsten war er <u>loyal</u> . <u>Loyalität</u> ist die Festigkeit der Staatsaltäre und vermag vieles zu verdecken.“ „[Trotz] Cheng Jis Verdiensten und Xuan Mengs <u>Loyalität</u> haben [beide] keine Nachkommen, das läßt die Guten

9.9:845	„不背本, 仁也; 不忘舊, 信也; 無私, 忠也; 尊君, 敏也. 仁以接事, 信以守之, 忠以成之, 敏以行之.“	fürchten!“ „Dem Wesentlichen nicht den Rücken zuwenden, das ist Menschlichkeit; das Alte nicht vergessen, das ist Vertrauenswürdigkeit; nicht eigennützig sein, das ist <u>Loyalität</u> ; den Fürsten ehren, das ist Ernsthaftigkeit. Mit Menschlichkeit begegnet man den Angelegenheiten, mit Vertrauenswürdigkeit bewahrt man sie, mit <u>Loyalität</u> vollendet man sie, mit Ernsthaftigkeit behandelt man sie.“
10.5:850	„忠爲令德, 非其人猶不可, 況不 令乎?“	„ <u>Loyalität</u> ist eine herausragende Tugend, gibt es keinen [passenden] Mann, dann kann man sie nicht zeigen, wieviel mehr [erst gilt das], wenn sie nicht als herausragend [geschätzt wird]?“
16.11:894	„妾不衣帛, 馬不食粟, 可不謂忠 乎? 信讒慝而棄忠良, 若諸侯何?“	„Seine Konkubinen haben niemals Seide getragen, seine Pferde niemals Getreide gefressen, kann man das etwa nicht als <u>loyal</u> bezeichnen? Glaubt man Verleumubern und Intriganten und verwirft die <u>Loyalen</u> und die Guten, was ist dann mit den Lehnsfürsten?“
17.6:899	„能與忠良, 吉孰大焉? 鮑國相施 氏忠, 故齊人取以爲鮑氏後.“	„Wie könnte es ein günstigeres Vorzeichen geben, als daß ich [das Amt] einem <u>loyalen</u> und guten Mann [übergebe]?“ Bao Guo war dem Shi-Clan gegenüber <u>loyal</u> , und deshalb wählten ihn die Leute von Qi aus, ein Nachkomme der Familie Bao zu sein.“
9. Herzog Xiang: 5.10:944-5	„無衣帛之妾, 無食粟之馬, 無藏 金玉, 無重器備, 君子是以知季文 子之忠於公室也: 相三君矣, 而無 私積, 可不謂忠乎?“	„Es gab keine Konkubine, die Seide trug und kein Pferd, das Getreide fraß, keine Horte voller Gold und Jade und keine wertvollen Utensilien waren bereitgestellt. Der Edle weiß hieraus, daß Ji Wenzhi höchste <u>Loyalität</u> gegenüber seinem Fürsten bewahrte: er war Minister unter drei Fürsten, aber er häufte nichts für sich selbst an, wie könnte man ihn nicht <u>loyal</u> nennen?“ Siehe Herzog Cheng, 16.11.
9.4:967	„君明, 臣忠, 上讓, 下競. 當是時 也, 晉不可敵.“	„Der Fürst klar, die Untertanen <u>loyal</u> , die Oberen nachgiebig und die Unterden kraftvoll, zu einer solchen Zeit kann Jin nicht widerstanden werden.“
14.11:1019-20	„君子謂: 子囊忠. 君薨, 不忘增其 名; 將死, 不忘衛社稷, 可不謂忠 乎? 忠, 民之望也. 《詩》曰: 行歸 于周, 萬民所望, 忠也.“	„Der Edle sagt: Zi Nang war <u>loyal</u> . Als der Fürst verschied, da vergaß er nicht dessen Namen zu erhöhen; als er selbst im Sterben lag, vergaß er nicht die Staatsaltäre zu schützen, wie könnte man ihn nicht <u>loyal</u> nennen? <u>Loyalität</u> ist, worauf die Leute blicken. Die [Worte] des Lieds „Nach Zhou zurückgehen, und alle Leute blickten darauf!“ drücken <u>Loyalität</u> aus.“
22.3:1068	„小所以事大, 信也. 失信, 不立. “	„Vertrauenswürdigkeit ist, wie der kleine dem großen [Staat] dient. Ist die Vertrauenswürdigkeit verloren, kann er nicht

<sup>2</sup> Shijing # 225, Xiao ya, Du ren shi 都人士:1060b.

	[...] 君人執信，臣人執共。忠，信，篤，敬，上下同之，天之道也。君自棄也，弗能久矣。“	bestehen. [...] Fürsten sollten an der Vertrauenswürdigkeit festhalten und die Untertanen am Respekt. <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit, Ehrlichkeit und Ehrerbietigkeit, das gilt nach oben und unten gleich, das ist der Weg des Himmels. Der Fürst wirft sich selbst weg, er wird nicht lange überdauern können.“
25.2:1099	„嬰所不唯忠於君，利社稷者是與，有如上帝！“	„Ist es nicht so, daß ich mich nur mit denen abgebe, die <u>loyal</u> gegenüber dem Fürsten und vorteilhaft gegenüber den Staatsaltären sind? Das mögen die höchsten Götter [bezeugen]!“
28.11:1150	„公以爲忠，故有寵。“	„Der Fürst hielt sie für <u>loyal</u> und zeigte ihnen Gunst.“
28.12:1152	„遠圖者，忠也。“	„Wer weitreichende Pläne schmiedet, der ist <u>loyal</u> .“
30.13:1181	„大人之忠儉者，從而與之。“	„Die Hochstehenden, die <u>loyal</u> und gemäßigt waren, stiegen im Folgenden auf.“
31.11:1192	„我聞忠善以損怨，不聞作威以防怨。“	„Ich habe gehört, daß durch <u>Loyalität</u> und Güte Unmut vermindert wird, aber ich habe nicht gehört, daß Unmut durch Ausübung von Strenge vorgebeugt wird.“
31.12:1193	„子皮以為忠，故委政焉，子產是以能為鄭國。“	„Zi Bo hielt ihn für <u>loyal</u> und deshalb beauftragte er ihn mit der Regierung; aus diesem Grunde konnte Zi Chan für den Staat Zheng handeln.“
10. Herzog Zhao: 1.2:1205 2.3:1229  6.3:1274-5  10.4:1319-20	,臨患不忘國，忠也。“ ,,忠信，禮之器也，卑讓，禮之宗也。辭不忘國，忠信也。“  ,,懼其未也，故誨之以忠，聳之以行，教之以務，使之以和，臨之以敬，涖之以彊，斷之以剛；猶求聖哲之上，明察之官，忠信之長，慈惠之師。“  ,,君以為忠，而甚寵之。將死，疾于公宮，輦而歸，君親推之。其子不能任，是以在此。忠為令德，其子弗能任，罪猶及之。“	„Im Unglück sein Land nicht vergessen, das ist <u>Loyalität</u> .“ „ <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit sind die Gefäße der Riten; Unterwürfigkeit und Nachgiebigkeit sind herausragende [Merkmale] der Riten. Im Ablehnen [angebotener Ehren] sein Land nicht vergessen, das ist <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit.“ „Weil [die Könige des Altertums] fürchteten, daß es nicht genug sei, instruierten sie [das Volk] deshalb in <u>Loyalität</u> , sie belohnten [richtiges] Benehmen, unterrichteten es in ihren Pflichten, verwendeten es mit Harmonie, näherten sich ihm mit Ehrerbietigkeit, führten es mit Stärke und trafen Entscheidungen mit Entschlossenheit. Darüberhinaus suchten sie Weise und Wissende in den höchsten Positionen zu haben, klare und scharfsichtige Beamte, <u>gewissenhafte</u> und vertrauenswürdige Ältere, milde und freundliche Lehrer.“ „Der Fürst hielt ihn für <u>loyal</u> und schätzte ihn sehr. Als er im Sterben lag, war er im Palast krank geworden; als er im Handkarren zurückkehrte, da schob der Fürst ihn persönlich. Sein Sohn konnte [jedoch] nicht in Ämter gelangen, deshalb ist [der Sohn als Flüchtlings] hier. <u>Loyalität</u> ist eine herausragende moralische Eigenschaft, und weil sein Sohn nicht in Ämter gelangen konnte, war die Schuld [des Sohnes] um ein Vielfaches größer.“

12.10:1337	„吾嘗學此矣，忠信之事則可，不然，必敗。外彊內溫，忠也；和以率貞，信也，故曰黃裳元吉。黃，中之色也，裳，下之飾也；元，善之長也。中不忠，不得其色；下不共，不得其飾；事不善，不得其極。外內倡和爲忠，率事以信爲共，供養三德爲善，非此三者弗當。“	„Ich habe gelernt, daß wenn man sich mit <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit ans Werk macht, dann ist es möglich; wenn nicht, muß es scheitern. Außen Stärke, innen Milde, das ist <u>Gewissenhaftigkeit</u> ; mit Harmonie wird Beständigkeit geführt, das ist Vertrauenswürdigkeit. Deshalb heißt es: „Gelb für die Unterkleidung, Größe und Glück.“ Gelb ist die Farbe der Mitte, Unterkleidung ist die Zierde des Unteren; Größe ist das Oberste an Güte. Wenn die Mitte nicht <u>gewissenhaft</u> ist, wird die Farbe nicht erlangt; wenn das Untere nicht pflichtbewußt ist, wird die Zierde nicht erlangt. Ist die Angelegenheit nicht gut, wird keine Höhe erlangt. Wenn Außen und Innen der Harmonie folgen, dann bringt das <u>Gewissenhaftigkeit</u> , der Sache mit Vertrauenswürdigkeit folgen bringt Pflichtbewußtsein, die drei Tugenden unterstützen bringt Güte; wenn es diese drei nicht gibt, dann trifft es nicht zu.“
16.3:1378-9	„吾非偷晉而有二心，將終事之，是以弗與，忠信故也。“	„Ich schätze Jin nicht gering, noch möchte ich Uneinigkeit erzeugen. Ich wünsche ihm immer zu dienen und deshalb gebe ich [den Ring] nicht, der Grund sind <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit.“
20.6:1416	„其所以蕃祉老壽者，爲信君使也，其言忠信於鬼神。“	„Überfluß und Glück, Alter und Langlebigkeit sind Boten eines vertrauenswürdigen Fürsten; seine/ihr Worte an die Geister sind <u>gewissenhaft</u> und vertrauenswürdig.“
28.3:1496	„仲尼聞魏子之舉也，以爲義，曰：近不失親，遠不失舉，可謂義矣。又聞其命賈辛也，以爲忠，《詩》曰：永言配命，自求多福，忠也。魏子之舉也義，其命也忠，其長有後於晉國乎！“	„Als [Zhongni] von den Amtsernennungen durch Wei [Xian] Zi hörte, hielt er sie für rechtschaffen, und sagte: „In der Nähe vergaß er nicht seine Verwandten, in der Ferne vergaß er nicht [Leute] in Ämter zu ernennen, das kann man rechtschaffen nennen.“ Als er wiederum von dem Befehl an Jia Xin hörte, hielt er ihn für <u>gewissenhaft</u> . Ein Lied sagt: „Suche für immer in Übereinstimmung mit dem Willen [des Himmels] zu handeln und du wirst für Dich selbst viel Glück finden.“ <sup>3</sup> Das ist <u>Gewissenhaftigkeit</u> . Wei [Xian] Zis Amtsernennungen zeugten von seiner Rechtschaffenheit, seine Befehle waren <u>gewissenhaft</u> – seine Nachfahren würden lange im Staate Jin fortfahren!“
11. Herzog Ding: 9.2:1572	„君子謂子然於是不忠。苟有可以加於國家者，棄其邪可也。《靜女》之三章，取彤管焉。《竿旄》，何以告之，取其忠也。故用其道，不棄其人。“	„Der Edle wird sagen, daß Ziran in dieser Angelegenheit nicht <u>loyal</u> gehandelt hat. Wenn einer etwas hat, das dem Staat nützen kann, dann können seine Irrtümer verworfen werden. In der dritten Strophe des Liedes „Von schönen Mädchen“ erhält man ein „rotes Röhricht“; In dem Lied „Stab-Banner“ mit seinem „Was wirst Du sagen?“ erhält man

<sup>3</sup> Shijing # 235, Da ya, Wen Wang 文王:1087a.

		<u>Loyalität</u> . Wenn wir deshalb den Weg eines Mannes nutzen, dann verwerfen wir den Mann nicht.“ <sup>4</sup>
12. Herzog Ai: 20.2:1716	„欲除不患者以說于越。“	„Er wünschte, die <u>unloyalen</u> [Offiziere] zu entfernen, um damit Yue zu erfreuen.“ <sup>5</sup>

## Lunyu 論語

Abschnitt 1.4:5334a	„曾子曰: 吾日三省吾身: 爲人謀而不忠乎? 與朋友交而不信乎? 傳不習乎?“	„Zengzi sagte: „Ich prüfe mich täglich in drei [Punkten] selbst: ob ich im Planen für die Menschen nicht <u>gewissenhaft</u> war; ob ich im Umgang mit Freunden nicht vertrauenswürdig war; ob ich [etwas] unterrichtet habe, das ich [selbst] nicht geübt habe.““
Abschnitt 1.8:5335b:	„子曰: 君子不重則不威; 學則不固. 主忠信. 無友不如已者. 過則勿憚改.“	„Der Meister sprach: „Wenn der Edle nicht gesetzt ist, dann wird er keinen Respekt erhalten; was das Lernen betrifft, [so soll es] nicht fest sein. Setze <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit an erste Stelle. Habe keine Freunde, die dir nicht gleich sind. Hast du Fehler, fürchte nicht, sie zu verbessern.““
Abschnitt 2.20:5346b-5347a	„季康子問: 使民敬, 忠以勸, 如之何? 子曰: 臨之以莊, 則敬; 孝慈, 則忠; 舉善而教不能, 則勸.“	„Ji Kangzi fragte: „Die Leute durch Ermutigungen veranlassen, ehrerbietig und <u>loyal</u> zu sein, wie [kann] man das [erreichen]?“ Der Meister sprach: „Sich ihnen mit Würde nähern, dann werden sie ehrerbietig; pietätvoll und gütig sein, dann werden sie <u>loyal</u> ; die Guten erheben und die Unfähigen lehren, dann werden sie ermutigt.““
Abschnitt 3.19:5358a	„定公問: 君使臣, 臣事君, 如之何? 孔子對曰: 君使臣以禮, 臣事君以忠.“	„Herzog Ding fragte: „Wie soll der Fürst seine Untertanen beauftragen, und wie sollen die Untertanen dem Fürsten dienen?“ Konfuzius antwortete: „Der Fürst beauftragt seine Untertanen mithilfe der Riten, der Untertan dient seinem Fürsten mit <u>Loyalität</u> .““
Abschnitt 4.15:5365b	„子曰: 參乎! 吾道一以貫之. 曾子	„Der Meister sprach: „Shen, mein Weg ist in einem

<sup>4</sup> *Shijing* # 42, *Bei feng* 邶風, *Jing nü* 靜女:655a; # 53, *Yong feng* 邺風, *Gan mao* 竿旄:674b.

<sup>5</sup> Die Übersetzung orientiert sich an Legge, Vol. V, S. 13, 48, 86, 130, 141, 144, 154, 186-7, 192, 212, 230, 245, 282-3, 290, 321, 348, 367, 371, 374, 399, 404, 427, 440, 467, 495, 514, 542-3, 566, 577, 584, 609, 630, 640, 664, 683, 728, 772, 852-3.

	曰: 唯. 子出, 門人問曰: 何謂也? 曾子曰: 夫子之道, 忠恕而已矣.“	durchgängig.’ Zengzi sprach: „Ja.’ Als der Meister gegangen war, fragten die Schüler: „Was bedeutet das?” Zengzi sagte: „Der Weg des Meisters besteht aus <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Rücksichtnahme, dies und nichts anderes.”“
Abschnitt 5.19:5372b	„子張問曰: 令尹子文三仕爲令尹, 無喜色; 三已之, 無慍色. 舊令尹之政, 必以告新令尹. 何如? 子曰: 忠矣. 曰: 仁矣乎? 曰: 未知; 焉得仁?”	„Zi Zhang fragte: „Der Minister Zi Wen diente dreimal als Minister, und hatte keine freudige Miene; dreimal wurde er abgesetzt, und hatte keine mißgestimmte Miene. Wie er als alter Minister regiert hatte, das berichtete er gewißlich dem [jeweils] neuen Minister. Was ist über ihn [zu sagen]?” Der Meister sprach: „Er war <u>loyal</u> .’ [Zi Zhang] fragte: „War er menschlich?” [Der Meister] sprach: „Ich weiß es nicht. Ob er Menschlichkeit erreicht hat?”“
Abschnitt 5.28:5374b	„子曰: 十室之邑, 必有忠信如丘者焉, 不如丘之好學也.“	„Der Meister sprach: „In einem Weiler von zehn Familien gibt es sicher einen, der wie ich <u>gewissenhaft</u> und vertrauenswürdig ist, aber keinen, der wie ich das Lernen so schätzt.”“
Abschnitt 7.25:5391b	„子以四教: 文, 行, 忠, 信.“	„Der Meister lehrte vier Dinge: Literatur, das Handeln, <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit.“
Abschnitt 9.25:5409a	„子曰: 主忠信, 毋友不如己者, 過則勿憚改.“	„Der Meister sprach: „Setze <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit an erste Stelle. Habe keine Freunde, die dir nicht gleich sind. Hast du Fehler, fürchte nicht sie zu verbessern.”“ Siehe 1.8.
Abschnitt 12.10:5436b	„子張問崇德, 辨惑. 子曰: 主忠信, 徒義, 崇德也. 愛之欲其生, 惡之欲其死. 既欲其生, 又欲其死, 是惑也. 誠不以富, 亦祇以異.“	„Zi Zhang fragte, wie man die moralische Autorität erhöhen und Verirrungen unterscheiden könne. Der Meister sprach: „Setze <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit an erste Stelle. Folge der Rechtschaffenheit, das erhöht die moralische Autorität. Einen lieben und wünschen, daß er lebe; einen hassen, und wünschen, daß er sterbe. Bei einem wünschen, daß er lebe, bei einem anderen wünschen, daß er sterbe, das ist eine Verirrung. „Wahrlich nicht um ihres Reichtums willen, Einzig nur um der Veränderung willen.”“ <sup>6</sup>
Abschnitt 12.14:5437a	„子張問政. 子曰: 居之無倦, 行之以忠.“	„Zi Zhang fragte nach dem Regieren. Der Meister sprach: „Im Amt unermüdlich sein, im Handeln <u>loyal</u> sein.““

<sup>6</sup> Shijing # 188, Xiao ya, Wo xing qi ye 我行其野:933b. Im Original steht *cheng* 成 anstelle von *cheng* 誠. Das Zitat paßt nicht in den Zusammenhang. Im Allgemeinen wird es zu Abschnitt 16.12 gerechnet, wo ein Zitat ausgefallen ist.

Abschnitt 12.23:5438b	„子貢問友. 子曰: 忠告而善道之, 不可則止, 毋自辱焉.“	„Zi Gong fragte nach der Freundschaft. Der Meister sprach: , <u>Aufrichtig</u> ermahnen und zum Guten führen, und, wenn es nicht geht, innehalten. Man soll sich nicht selbst beschämen.“
Abschnitt 13.19:5446a	„樊遲問仁. 子曰: 居處恭, 執事敬, 與人忠. 雖之夷狄, 不可棄也.“	„Fan Chi fragte nach der Menschlichkeit. Der Meister sprach: ,Zu Hause weilend ernsthaft sein, bei der Erledigung einer Aufgabe ehrerbietig sein, im Umgang mit den Menschen <u>gewissenhaft</u> sein. Auch wenn man unter die <i>Yi</i> - oder <i>Di</i> -Barbaren gerät, darf man das nicht verwerfen.“
Abschnitt 14.7:5452a	„子曰: 愛之, 能勿勞乎? 忠焉, 能勿誨乎?“	„Der Meister sprach: ,Wenn man einen liebt, wäre es möglich, sich nicht zu bemühen? Wenn einer <u>loyal</u> ist, wäre es möglich, nicht zu ermahnen?“
Abschnitt 15.6:5465b-5466a	„子張問行. 子曰: 言忠信, 行篤敬, 雖蠻貊之邦, 行矣. 言不忠信, 行不篤敬, 雖州里, 行乎哉? 立則見其參於前也, 在輿則見其倚於衡也, 夫然後行. 子張書諸紳.“	„Zi Zhang fragte nach dem Handeln. Der Meister sprach: , <u>Gewissenhafte</u> und vertrauenswürdige Worte, ehrliches und ehrerbietiges Handeln; auch wenn man unter die <i>Man</i> - oder <i>Mo</i> -Barbaren gerät, ist es das [richtige] Handeln. Wenn die Worte nicht <u>gewissenhaft</u> und vertrauenswürdig sind, das Handeln nicht ehrlich und ehrerbietig ist, kann man, auch wenn man in der Nachbarschaft bleibt, [dann] überhaupt handeln? Stehend sehe man dies wie das Zweigespann vor sich, im Wagen [sitzend] sehe man sie als wenn sie sich auf die Achse stützten <sup>7</sup> , so kommt man dann voran.’ Zi Zhang schrieb das auf seinen Gürtel.“
Abschnitt 16.10:5477b	„孔子曰: 君子有九思: 視思明, 聽思聰, 色思溫, 貌思恭, 言思忠, 事思敬, 疑思問, 怨思難, 見得思義.“	„Konfuzius sprach: ,Der Edle hat neun Dinge, über die er nachdenkt: Beim Sehen denkt er an Klarheit, beim Hören denkt er an Verstehen, bei seinem Mienenspiel denkt er an Würde, in seinem Betragen denkt er an Ehrerbietigkeit, in seinen Worten denkt er an <u>Aufrichtigkeit</u> , beim Dienst denkt er an Ehrerbietung, im Zweifel denkt er an Nachfragen, im Zorn denkt er an Schwierigkeiten, bei Aussicht auf Erlangen denkt er an Rechtschaffenheit“ <sup>8</sup>

<sup>7</sup> Eigentlich wörtlich: „...sehe man sich selbst und diese zwei Prinzipien als eine Dreiheit, nämlich wie sich selbst und die Pferde, vor sich, im Wagen sitzend sehe man die zwei Prinzipien, als wenn sie sich auf die Achse des Wagens stützten *oder* als wären sie die stützenden Seitenwände des Wagens neben einem.“

<sup>8</sup> Die Übersetzung orientiert sich an Legge, Vol. I, S. 139, 141, 152, 161, 169-70, 179, 183, 202, 224, 256-7, 261, 271, 278, 295-6, 314 und Wilhelm, 2000.

## Mengzi 孟子

Abschnitt 1A5:5794b	„孟子對曰: 地方百里而可以王. 王如施仁政於民, 省刑罰, 薄稅斂, 深耕易耨; 壯者以暇日修其孝悌忠信, 入以事其父兄, 出以事其長上, 可使制梃以撻秦楚之堅甲利兵矣.“	„Mengzi antwortete: „Mit einem Gebiet von 100 <i>li</i> kann man die Königswürde erlangen. Wenn Ihr, Majestät, eine menschliche Regierung ausübt, sparsam mit Körper- und Geldstrafen umgeht, Steuern und Abgaben dem Volk gegenüber gering hältet, [wenn die Felder] intensiv gepflügt werden, und das Heuen leicht gemacht wird; wenn die Starken an ihren freien Tagen kindliche Pietät, brüderlichen Respekt, <u>Loyalität</u> und Vertrauenswürdigkeit verbessern, um dadurch daheim ihren Vätern und älteren Brüdern zu dienen, und außerhalb ihres Zuhause ihren Älteren und Oberen zu dienen, dann könnt Ihr sie entsenden mit vorbereiteten Stöcken, um den mit starken Schilden und scharfen Waffen [bewehrten Truppen von] Qin und Chu entgegenzutreten.““
Abschnitt 3A4:5878a-b	„堯以不得舜爲己憂, 舜以不得禹 皋陶爲己憂. 夫以百畝之不易爲己 憂者, 農夫也. 分人以財謂之惠, 教 人以善謂之忠, 爲天下得人者謂之 仁. 是故以天下與人易, 爲天下得 人難.“	„Yao machte sich Sorgen darüber, daß er Shun nicht bekommen konnte; Shun machte sich Sorgen darüber, daß er Yu und Gao Yao nicht bekommen konnte. Derjenige nun, der sich darüber Sorgen macht, daß seine 100 <i>Mu</i> nicht bestellt werden, der ist ein Landmann. Seinen Reichtum mit den Leuten teilen, nennt man Freundlichkeit; die Menschen Gutes lehren, nennt man <u>Gewissenhaftigkeit</u> ; für das Reich Leute finden, nennt man Menschlichkeit. Es ist folglich leicht, das Reich [irgendeinem] Mann zu geben, [aber] schwer, für das Reich Leute zu finden.“
Abschnitt 4B28:5933b	„孟子曰: 君子所以異於人者, 以其 存心也. 君子以仁存心, 以禮存心. 仁者愛人, 有禮者敬人. 愛人者, 人 恆愛之; 敬人者, 人恆敬之. 有人於 此, 其待我以橫逆, 則君子必自反 也: 我必不仁也, 必無禮也, 此物奚 直至哉? 其自反而仁矣, 自反而有 禮矣, 其橫逆由是也, 君子必自反 也, 我必不忠. 自反而忠矣, 其橫逆 由是也, 君子曰: 此亦妄人也已矣. 如此, 則與禽獸奚擇哉? 於禽獸又 何難焉?“	„Mengzi sprach: „Das, worin sich der Edle von anderen unterscheidet, ist, wie er sein Herz bewahrt: Der Edle bewahrt sein Herz durch Menschlichkeit und Riten. Der Menschliche liebt den Menschen, derjenige, der die Riten bewahrt, respektiert den Menschen. Wer den Menschen liebt, wird von den Menschen dauerhaft geliebt; wer den Menschen respektiert, wird von den Menschen dauerhaft respektiert. „Hier ist ein Mensch, der mich schlecht und unbillig behandelt“ - der Edle wendet sich gewiß zu sich selbst [und sagt]: „Ich muß ohne Menschlichkeit gehandelt haben, ich muß ohne Riten sein, warum sollte das [sonst] passieren?“ Wenn er sich zu sich selbst wendet [und feststellt], daß er menschlich war, wenn er sich zu sich selbst wendet [und feststellt], daß er die Riten bewahrt hat, und [dieser Mensch ihn dennoch] schlecht und unbillig behandelt, [da] wendet sich der Edle zu sich selbst [und

		sagt]: „Ich muß ohne <u>Gewissenhaftigkeit</u> [gehandelt haben].“ Wenn er sich zu sich selbst wendet [und feststellt], daß er mit <u>Gewissenhaftigkeit</u> gehandelt hat und [dieser Mensch ihn dennoch] schlecht und unbillig behandelt hat, [da] sagt der Edle: „Der muß [selbst] ein verworfener Mensch sein! Da dies so ist, warum würde ich ein Tier auswählen? Was hätte ich mit einem Tier für Schwierigkeiten?“
Abschnitt 4B31:5935a-b	„曾子居，有越寇。或曰：寇至，盍去諸？曰：無寓人於我室，毀傷其薪木。寇退，則曰：脩我牆屋，我將反。寇退，曾子反。左右曰：待先生如此其忠且敬也，寇至，則先去以爲民望；寇退，則反，殆於不可。沈猶行曰：是非汝所知也。昔沈猶有負芻之禍，從先生者七十人，未有與焉。“	„Als Zengzi in Wucheng lebte, kamen Banditen von Yue. Jemand sagte: „Banditen kommen, [soll] man von hier fortgehen?“ [Zengzi] sagte: „Beherberge keine Leute in meinem Haus, [damit] sie nicht die Pflanzen und Bäume beschädigen.“ Als die Banditen sich zurückgezogen hatten, sagte er: „Repariert die Wände des Hauses, ich will zurückkehren.“ Die Banditen hatten sich zurückgezogen und Zengzi kehrte zurück. Seine Schüler sagten: „Der Herr wurde mit soviel <u>Respekt</u> und Ehrerbietigkeit behandelt, [doch] als die Banditen kamen, da zog er sich als erster zurück und die Leute beobachteten es; als die Banditen sich zurückzogen, kehrte er zurück, [es scheint] uns fast ungebührlich.“ Shenyou Xing sagte: „Ihr wißt nicht, was richtig und falsch ist. Als Shenyou einst dem Übel der Grasschneider [ausgesetzt war], da waren 70 Männer im Gefolge des Herrn und keiner von ihnen beschäftigte sich damit.““
Abschnitt 6A16:5984b	„孟子曰：有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人脩其天爵，而人爵從之。“	„Mengzi sprach: „Es gibt eine Würde des Himmels und es gibt die Würden der Menschen. Menschlichkeit, Rechtschaffenheit, <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit, mit nicht nachlassender Freude am Guten, das ist die Würde des Himmels. Fürsten, Adel, Großwürdenträger, das sind die Würden der Menschen. Die Menschen des Altertums kultivierten die Würde des Himmels, und die Würden der Menschen folgten daraus.““
Abschnitt 7A32:6020a	„公孫丑曰：《詩》曰：不素餐兮。君子之不耕而食，何也？孟子曰：君子居是國也，其君用之，則安富尊榮；其子弟從之，則孝悌忠信。不素餐兮，孰大於是？“	„Gongsun Chou sagte: „Im <i>Shi[jing]</i> heißt es: „[Dieser Fürst] ißt nicht das Brot des Nichtstuns.“ <sup>9</sup> Der Edle pflügt nicht, aber ißt, wie kann das sein?“ Mengzi sprach: „Wenn der Edle in diesem Land weilt und der Fürst nutzt seine Dienste, dann erlangt dieser Frieden, Reichtum, Verehrung und Glanz; wenn seine Söhne und jüngeren Brüder dem folgen, erlangen sie kindliche Pietät, brüderlichen Respekt,

<sup>9</sup> *Shijing* # 112, *Wei feng* 魏風, *Fa tan* 伐檀:760b. Siehe *Zhongjing* 4, FN 76.

		<u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit. Welch größeres Beispiel könnte es geben als dies, nicht das Brot des Nichtstuns zu essen?“
Abschnitt 7B37:6043a	„曰：非之無舉也，刺之無刺也，同乎流俗，合乎汙世，居之似忠信，行之似廉絜，眾皆悅之，自以爲是，而不可與入堯舜之道，故曰『德之賊』也。“	„[Mengzi] sprach: ,Wenn man [etwas] Negatives über sie [sagen möchte], findet man nichts zu behaupten, wenn man sie kritisieren [möchte], findet man nichts zu kritisieren. Sie stimmen mit den herrschenden Gebräuchen überein, sie harmonisieren mit einem schmutzigen Zeitalter, ihr Verhalten ähnelt <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit, ihr Wandel ähnelt Unbestechlichkeit und Reinheit, alle sind erfreut über sie, und sie selbst halten sich für richtig, aber man kann mit ihnen nicht den Weg von Yao und Shun beschreiten, folglich heißen sie: ,Diebe der moralischen Autorität' .“ <sup>10</sup>

## Xunzi 荀子

Abschnitt 2.1:21 <sup>11</sup>	„詔諛者親，諫爭者疏，脩正爲笑，至忠爲賊；雖欲無滅亡，得乎哉！“	„[Der gemeine Mann] umgibt sich mit Schmeichlern und Schönrednern, und hält sich von Mahnern und Strebsamen fern; er macht diejenigen lächerlich, die sich kultivieren und aufrichten, und verachtet jene, die <u>loyal</u> sind bis zum Äußersten; obwohl er weder Untergang noch Verderben wünscht, [kann er nur] dies erlangen!“
Abschnitt 2.6:28	„體恭敬而心忠信，術禮義而情愛人，橫行天下，雖困四夷，人莫不貴。“	„Wessen Haltung respektvoll und ehrerbietig ist und wessen Gesinnung <u>gewissenhaft</u> und vertrauenswürdig, wer nur Methoden der Riten und Rechtschaffenheit [anwendet] und [bei wem] Liebe zu den Menschen die Gefühle [bestimmt], der [mag] durch das gesamte Land reisen oder bei den vier Barbarenstämmen in Not leben, und es gibt unter den Menschen keinen, der ihn nicht schätzt.“
Abschnitt 4.9:61	„故君子者，信矣，而亦欲人之信己也；忠矣，而亦欲人之親己也；脩正治辨矣，而亦欲人之善己也。“	„Was folglich den Edlen betrifft, so ist er vertrauenswürdig, aber er wünscht auch, daß die Menschen ihm vertrauen; er ist <u>gewissenhaft</u> , aber wünscht auch, daß die Menschen ihn lieben; er kultiviert seine Aufrichtigkeit und

<sup>10</sup> Die Übersetzung orientiert sich an Legge, Vol. II, S. 134-5, 252-3, 333-4, 338-9, 418-9, 467-8 und Lau, 1979.

<sup>11</sup> Kapitelunterteilung nach Köster, 1967.

		regelt seine Urteilskraft, aber wünscht auch, daß die Menschen ihn für gut halten.“
Abschnitt 5.17:87	,故仁言大矣. 起於上, 所以導於下,政令是也; 起於下, 所以忠於上, 謙救是也.“	„Folglich sind Worte, die Menschlichkeit [fördern] groß. Kommen sie von den Oberen, dann führen sie die Unteren: dies sind [beispielsweise] Regierungsanordnungen und Anweisungen. Kommen sie von den Unteren, dann drücken sie die <u>Loyalität</u> gegenüber den Oberen aus: dies sind [beispielsweise gute] Pläne und Hilfestellungen.“
Abschnitt 7.7:112-3	,“以事君則必通, 以爲仁則必聖, 立隆而勿貳也. 然後恭敬以先之, 忠信以統之, 慎謹以行之, 端慤以守之.“	„Wer dem Fürst dient, dringt bestimmt durch; wer menschlich handelt, wird bestimmt ein Weiser; wer dies Herausragende errichtet, der weiche nicht davon ab. Stelle es mit Respekt und Ehrerbietigkeit an erste Stelle, folge ihm mit <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit; verwirkliche es mit Vorsicht und Sorgfalt, und bewahre es ehrlich und untadelig.“
Abschnitt 8.7:120	,“孫卿曰: 其爲人上也廣大矣: 志意定乎內, 禮節脩乎朝, 法則度量正乎官, 忠信愛利形乎下.“	„Sun Qing [Xunzi] sprach: ,[Ein <i>ru</i> 儒], der die oberste Position über die Menschen einnimmt, ist weit und groß: sein Wille und seine Absichten sind fest in ihm, Riten und Etikette werden an seinem Hof kultiviert, Gesetze und Regeln, Maße und Gewichte sind in seinen Ämtern genau, gegenüber den Untergebenen treten <u>Gewissenhaftigkeit</u> , Vertrauenswürdigkeit, Liebe und Nutzen in Erscheinung.“
Abschnitt 8.16:129	,“故明主譖德而序位, 所以爲不亂也; 忠臣誠能然後敢受職, 所以爲不窮也. 分不亂於上, 能不窮於下, 治辨之極也.“	„Folglich untersucht der klare Herrscher die moralische Autorität und ordnet die Rangfolge, damit keine Unordnung entsteht; der <u>loyale</u> Untertan wagt erst dann ein Amt zu akzeptieren, wenn er seine Fähigkeiten bewiesen hat, damit er sich nicht erschöpft. Es ist das Höchste an Urteilskraft der Regierung, [solchermaßen] zu unterteilen, daß keine Unordnung von oben [entsteht], und die Fähigkeiten [abzuschätzen], daß keine Erschöpfung von unten [entsteht].“
Abschnitt 10.16:190	,“而百姓皆愛其上, 人歸之如流水, 親之歡如父母, 爲之出死斷亡而不渝者, <sup>12</sup> 忠信, 調和, 均辨之至也. 故君國長民者欲趨時遂功, 則和調累	„Und die hundert Familien liebten alle ihre Oberen, die Menschen kehrten sich ihnen zu wie strömendes Wasser, liebten sie freudig wie Vater und Mutter, für sie zogen sie freudig aus, um zu sterben, zum Tode entschlossen. Es gab

<sup>12</sup> Diese Stelle ist unklar: ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series No. 45 fügt *bu* 不 hinzu und schreibt im Kommentar, Wang Niansun 王念孙 lese darüberhinaus *tou* 偷 statt *yu* 愉. Die Bedeutung wäre dann etwa 不偷生, „sie versuchen nicht ihre Haut auf unlautere Weise zu retten“. Siehe Wang Xianqian 王先谦, 1988, S. 181 zu einer gleichlautenden Stelle einige Abschnitte vorher. Köster und Knoblock lassen *bu* in ihren Übersetzungen weg.

	解，速乎急疾矣；忠信均辨，說乎賞慶矣。“	keinen anderen Grund dafür, als daß [die Herrscher der alten Zeiten] das Höchste an <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit, Übereinstimmung und Harmonie, Fairness und Urteilskraft waren. Wenn folglich ein Fürst des Landes oder ein Älterer des Volkes wünschte, schnellstens mit Erfolgen voranzukommen, dann waren sie harmonisch und flexibel, [denn dies] ist schneller als Druck und Eile; sie waren <u>gewissenhaft</u> , vertrauenswürdig, fair und scharfsichtig, [denn dies] ist erfreulicher als Belohnungen und Danksagungen.“
Abschnitt 10.17:191	„故先王明禮義以壹之，致忠信以愛之，尚賢使能以次之，爵服慶賞以申重之。“	„Folglich brachten die Könige des Altertums Klarheit in Riten und Rechtschaffenheit, um [das Volk] zu vereinen; sie wandten <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit an, um es zu lieben; sie erhöhten die Würdigen und gebrauchten die Fähigen, um es zu ordnen, und [schufen] Würden, Roben, Danksagungen und Belohnungen, um es zu bestärken.“
Abschnitt 10.21:196	„仁人之用國，將脩志意，正身行，伉隆高，致忠信，期文理。“	„Wenn ein menschlicher Mann den Staat leitet, dann wird er seinen Willen und seine Absichten kultivieren, seine Person und sein Handeln gerade richten, sich von Erhabenem und Hohem leiten lassen, <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit anwenden und Kultur und Ordnung beachten.“
Abschnitt 11.10:215	„故百里之地足以竭埶矣，致忠信，箸仁義，足以竭人矣。“	„Folglich gereicht ein Gebiet, das hundert <i>li</i> mißt, dazu, die Bedingungen für Autorität auszuschöpfen, [denn] <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit anzuwenden, Menschlichkeit und Rechtschaffenheit zu verbreiten gereicht dazu, die Menschen voll auszuschöpfen.“
Abschnitt 11.11:217	„欲是之主並肩而存，能建是之士不世絕，千歲而不合，何也？曰：人主不公，人臣不忠也。“	„Herrsher, die dies wünschen, gibt es heute noch viele, und Edelleute, die es errichten könnten, haben noch in keiner Generation gefehlt. Wie kommt es, daß sie in tausend Jahren nicht zusammenfinden? Ich[, Xunzi,] sage: ,Weil die Herrsher der Menschen nicht gerecht und die Untertanen nicht <u>loyal</u> sind.““
Abschnitt 11.16:224	„故厚德音以先之，明禮義以道之，致忠信以愛之，賞賢使能以次之，爵服慶賞以申重之。“	„Folglich reicherten [die Herrscher] die moralische Autorität und deren Wohlklang an, um [das Volk] zu führen, brachten Klarheit in Riten und Rechtschaffenheit, um [das Volk] zu vereinen, sie wandten <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit an, um es zu lieben; sie erhöhten die Würdigen und gebrauchten die Fähigen,

		um es zu ordnen, und [schufen] Würden, Roben, Danksagungen und Belohnungen, um es zu bestärken.“ Siehe 10.17.
Abschnitt 11.19:228-9	„如是, 則百工莫不忠信而不愷矣。 [...] 百工忠信而不愷, 則器用巧便而財不匱矣。“	„Wenn dies getan ist, dann wird jeder unter den hundert Handwerkern <u>gewissenhaft</u> und vertrauenswürdig und nie nachlässig. [...] Wenn die hundert Handwerker <u>gewissenhaft</u> und vertrauenswürdig sind und nie nachlässig, dann werden Gerätschaften und nützliche [Gegenstände] kunstfertig und brauchbar sein, und wertvolle Artikel werden nicht Mangelware sein.“
Abschnitt 12.2:232	„故上好禮義, 尚賢使能, 而無貪利之心, 則下亦將慕辭讓, 致忠信而謹於臣子矣。“	„Wenn folglich der Obere die Riten und Rechtschaffenheit liebt, die Würdigen erhöht und die Fähigen gebraucht, und keine auf Profitgier gerichtete Gesinnung hat, dann werden auch die Unterer im höchsten Maße höflich ablehnend sein und den Vortritt lassen, <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit anwenden und sorgfältig mit den Ministern [umgehen].“
Abschnitt 12.3:232-4	„曰: 以禮待君, 忠順而不懈. [...] 其待上也, 忠順而不懈.“	„Ich[, Xunzi,] sage: ,[Der Untertan] diene dem Fürsten gemäß der Riten, <u>loyal</u> , folgsam und nicht faul. [...] [Der Edle des Altertums] war im Dienst am Oberen <u>loyal</u> , folgsam und nicht faul.““
Abschnitt 13.1:247	„上不忠乎君, 下善取譽乎民 [...]. 上忠乎君, 下愛百姓而不倦.“	„[Der aufrührerische Untertan] ist nach oben hin seinem Fürsten gegenüber nicht <u>loyal</u> , nach unten [aber] gut darin, vom Volk Lob einzuheimsen [...]. [Der verdiente Untertan] ist nach oben hin seinem Fürsten gegenüber <u>loyal</u> , nach unten liebt er die hundert Familien und wird dessen nicht müde.““
Abschnitt 13.2:249	„逆命而利君謂之忠.“	„Dem Befehl nicht zu gehorchen, und dem Fürsten nützen, wird <u>Loyalität</u> genannt.“
Abschnitt 13.3:251	„罰其忠, 賞其賊, 夫是之謂至閭.“	„ <u>Loyalität</u> bestrafen und Verbrechen belohnen, das kann nun höchste Umnachtung genannt werden.“
Abschnitt 13.5:252	„忠信而不諛, 諫諍而不諂, 橋然剛折, 端志而無傾側之心, 是案曰是, 非案曰非, 是事中君之義也.“	„ <u>Gewissenhaft</u> und vertrauenswürdig und nicht schönrednerisch, ermahnen und warnen und nicht schmeicheln, erhaben und unbeugsam, mit aufrechtem Willen und ohne flatterhafte Gesinnung, das Wahre wahr nennen und das Falsche falsch, das ist die Haltung im Dienst an einem mittelmäßigen Fürsten.“

Abschnitt 13.6:254	„敬而不順者，不忠者也；忠而不順者，無功者也；“	„Wer ehrerbietig ist, aber nicht folgsam, der ist kein <u>Loyaler</u> ; wer <u>loyal</u> ist, aber nicht folgsam, der hat kein Verdienst.“
Abschnitt 13.7:254	„有大忠者，有次忠者，有下忠者，有國賊者。以德復君而化之，大忠也；以德調君而補之，次忠也；以是諫非而怒之，下忠也。不卹君之榮辱，不卹國之臧否，偷合苟容，以之持祿養交而已耳，國賊也。若周公之於成王也，可謂大忠矣；若管仲之於桓公，可謂次忠矣；若子胥之於夫差，可謂下忠矣。“	„Es gibt die äußerst <u>Loyalen</u> , die mittelmäßig <u>Loyalen</u> , die wenig <u>Loyalen</u> und die Staatsfeinde. Mit moralischer Autorität den Fürsten wiederherstellen und ihn wandeln, das ist äußerst <u>loyal</u> . Mit moralischer Autorität den Fürsten harmonisieren und ihn bessern, das ist mittelmäßig <u>loyal</u> . Mit der Wahrheit gegen das Falsche ermahnen und ihn ärgern, das ist am wenigsten <u>loyal</u> . Wer uninteressiert ist an Ehre oder Schmach des Fürsten, wer uninteressiert ist an Wohl oder Leid des Staates, wer heimlich sich zusammentut und leichtherzig nachgibt, und dadurch sein Gehalt einsteckt und seine Kontakte pflegt, der ist ein Staatsfeind. So wie sich der Herzog von Zhou gegenüber König Cheng verhalten hat, das kann man äußerst <u>loyal</u> nennen. So wie sich Guan Zhong gegenüber Herzog Huan verhalten hat, das kann man mittelmäßig <u>loyal</u> nennen. So wie sich [Wu] Zixu gegenüber [König] Fuchai verhalten hat, das kann man am wenigsten <u>loyal</u> nennen.“
Abschnitt 13.9:256	„若夫忠信端慤而不害傷，則無接而不然，是仁人之質也。忠信以爲質，端慤以爲統，禮義以爲文，倫類以爲理。“	„Es ist nun die Grundeigenschaft des menschlichen Mannes, daß er <u>gewissenhaft</u> und vertrauenswürdig ist, ehrlich und untadelig, und niemals verletzend, mit wem immer er es zu tun hat. <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit können die Grundeigenschaft genannt werden, Aufrichtigkeit und Untadeligkeit können Regel genannt werden, Riten und Rechtschaffenheit können Zierde genannt werden, die Beziehungen und Kategorien können Ordnung genannt werden.“
Abschnitt 13.11:257	„通忠之順 [...], 三者，非明主莫之能知也。爭然後善，戻然後功，出死無私，致忠而公，夫是之謂通忠之順，信陵君似之矣。“	„Folgsamkeit, die aus durchdringender <u>Loyalität</u> [entsteht], [...] das sind die drei [Dinge], über die nur der klare Herrscher [Bescheid] wissen kann. Kämpfen, wenn hinterher Gutes herauskommt, rebellieren, wenn darauf Erfolg folgt, den Tod herausfordern, gerade wenn nichts Eigennütziges [im Spiel ist], <u>Loyalität</u> und Gerechtigkeit erreichen, das kann man nun als Folgsamkeit durch durchdringende <u>Loyalität</u> bezeichnen; der Fürst von Xinling ähnelte diesem.“
Abschnitt 14.1:259	„忠言，忠說，忠事，忠謀，忠譽，忠憇莫不明通，方起以尙盡矣。“	„Die <u>loyalen</u> Worte, <u>loyalen</u> Überzeugungen, <u>loyalen</u> Dienste, <u>loyalen</u> Pläne, das <u>loyale</u> Lob und die <u>loyalen</u> Beschwerden [des Edlen] werden alles klar durchdringen,

		und, wo immer sie aufkommen, volle Wertschätzung [erfahren].“
Abschnitt 15.28:285-6	„爲人主上者也，其所以接下之人百姓者，無禮義忠信，焉慮率用賞慶，刑罰，執詐，險阨其下，獲其功用而已矣。 [...] 故厚德音以先之，明禮義以道之，致忠信以愛之，尚賢使能以次之，爵服慶賞以申之。“	„Wenn ein Herrscher oder Oberer über die Menschen, in seinem Verhältnis nach unten zu den Menschen oder den hundert Familien hin, nicht Riten, Rechtschaffenheit, <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit [anwendet], [sondern vielmehr] für seine Pläne und seine Führung Belohnungen und Danksagungen, Körper- und Geldstrafen, Tricks und Täuschungen benutzt, die seine Unteren in Bedrängnis bringen, dann kann er Erfolge und Nutzen erlangen, aber nichts weiter. [...] Folglich reicherten [die Herrscher des Altertums] die moralische Autorität und deren Wohlklang an, um [das Volk] zu führen, brachten Klarheit in Riten und Rechtschaffenheit, um [das Volk] zu vereinen, sie wandten <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit an, um es zu lieben; sie erhöhten die Würdigen und gebrauchten die Fähigen, um es zu ordnen, und [schufen] Würden, Roben, Danksagungen und Belohnungen, um es zu bestärken.“ Siehe 10.17 und 11.16.
Abschnitt 16.4:298	„人之所好者何也？曰：禮義，辭讓，忠信是也。 [...] 道也者何也？曰：禮義，辭讓，忠信是也。“	„Was meine ich mit dem, was Menschen mögen? Ich[, Xunzi,] sage: Riten und Rechtschaffenheit, höfliche Ablehnung, den Vortritt lassen, <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit sind das. [...] Was ist dann der Weg? Riten und Rechtschaffenheit, höfliche Ablehnung, den Vortritt lassen, <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit sind das.“ Siehe 12.2.
Abschnitt 16.6:303	„及都邑官府，其百吏肅然莫不恭儉，敦敬，忠信而不惛，古之吏也。“	„Als ich die Ämter und Präfekturen der Städte und Orte erreichte, sah ich die hundert Beamten auf ernste Weise [agieren] und ein jeder war respektvoll, gemäßigt, ehrlich, ehrerbietig, <u>gewissenhaft</u> und vertrauenswürdig und nie nachlässig, wie die Beamten des Altertums.“ Siehe 11.19.
Abschnitt 16.8:305	„故爲人上者必將慎禮義，務忠信然後可。此君人者之大本也。“	„Folglich müssen diejenigen, die gegenüber den Menschen eine gehobene Position einnehmen, sorgsam mit Riten und Rechtschaffenheit umgehen und sich <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit verschreiben, dann sind sie erfolgreich. Dies ist die große Grundlage für alle Fürsten über die Menschen.“
Abschnitt 19.10:359	„故事生不忠厚，不敬文，謂之野；送死不忠厚，不敬文，謂之瘠。君子賤野而羞瘠。“	„Folglich nennt man den einen Wilden, der, was dem Werden dient, nicht <u>gewissenhaft</u> und ernsthaft [betreibt], und nicht mit ehrerbietiger Form; nennt man den einen

		Knauserer, der das Geleit der Toten nicht <u>gewissenhaft</u> und ernsthaft [betreibt], und nicht mit ehrerbietiger Form. Der Edle hält den Wilden für niedrig und den Knauserer für häßlich.“
Abschnitt 19.10:360	„是先王之道, 忠臣孝子之極也。“	„Das ist der Weg der Könige des Altertums, das Höchste der <u>loyalen</u> Untertanen und pietätvollen Söhne.“
Abschnitt 19.11:361-2	„絃續聽息之時, 則夫忠臣孝子亦知其閔已, 然而殯斂之具未有求也; [...] 其忠至矣, 其節大矣, 其文備矣。“	„Wenn sie ihm Watte [vor die Nase halten] und auf seinen Atem lauschen, dann wissen der <u>loyale</u> Untertan und der pietätvolle Sohn bereits, daß sie ihn bald betrauern werden, fragen aber noch nicht um all die Dinge zur Vorbereitung des Körpers auf das Begräbnis nach. [...] Wenn die Vorbereitungen getroffen sind, dann ist die <u>Gewissenhaftigkeit</u> am höchsten, die Etikette groß und die Formalitäten sind vorbereitet.“
Abschnitt 19.22:376	„故人之歡欣和合之時, 則夫忠臣孝子亦憚詭而有所至矣. [...] 故曰: 祭者, 志意思慕之積也, 忠信愛敬之至矣, 禮節文貌之盛矣, 苟非聖人, 莫之能知也.“	„Zu Zeiten der Freude und des Glücks, der Harmonie und Übereinstimmung kann den <u>loyalen</u> Untertan und den pietätvollen Sohn auch ein Stimmungsumschwung überkommen. [...] Folglich heißt es: Das Opfer ist ein Zusammenspiel von Gesinnungen, Absichten, Gedenken und Sehnsucht, das Höchste von <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit, Liebe und Ehrerbietigkeit, die Vollendung von Riten und Etikette, Formalien und Gebaren; wenn es nicht die Weisen gäbe, gäbe es niemanden, der das verstehen könnte.“
Abschnitt 21.3:388	„故群臣去忠而事私.“	„Folglich verwarfene all die Untertanen die <u>Loyalität</u> und dienten ihren eigenen Interessen.“
Abschnitt 23.2:434	„生而有疾惡焉, 順是, 故殘賊生而忠信亡焉;“	„[Die Menschen] werden mit [einer Natur] von Haß und Übel geboren, folgen sie dieser, dann werden Grausamkeit und Verbrechen entstehen und <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit verloren gehen.“
Abschnitt 23.15:444	„舜對曰: 人情甚不美, 又何問焉? 妻子具而孝衰於親, 嗜欲得而信衰於友, 爵祿盈而忠衰於君.“	„Shun antwortete: „Die Gefühle des Menschen sind wirklich nicht schön, warum fragst du danach? Wenn einer Frau und Kind hat, dann verliert sich die Kindespietät gegenüber den Eltern, wenn er Lüste und Wünsche befriedigt hat, dann verliert sich die Vertrauenswürdigkeit gegenüber den Freunden, wenn er Würden und Gehalt erlangt hat, dann verliert sich die <u>Loyalität</u> gegenüber dem Fürsten.““

Abschnitt 23.17:449	„得賢師而事之，則所聞者堯，舜，禹，湯之道也；得良友而友之，則所見者忠信敬讓之行也。“	„Wenn einer einen würdigen Lehrer erhält und ihm dient, dann hört er vom Weg des Yao, Shun, Yu und Tang; wenn einer einen guten Freund hat und ihm befreundet bleibt, dann sieht er <u>gewissenhaftes</u> , vertrauenswürdiges, ehrerbietiges und nachgiebiges Verhalten.“
Abschnitt 24.5:453	„故仁者，仁此者也，義者，分此者也，節者，死生此者也，忠者，惇慎此者也。“	„Folglich ist der Menschliche menschlich in diesen [fünf Handlungsweisen]；der Rechtschaffene wird sie aufteilen；der Maßvolle steht im Tode oder Leben dazu；der <u>Loyale</u> wird ehrlich und aufrichtig darin sein.“
Abschnitt 25.4:458	„曷謂寵？國多私，比周還主黨與施，遠賢近讒，忠臣蔽塞主勢移。“	„Wer wird schwach genannt？Die den Eigennutz dem Staat vorziehen，die als Parteigänger und Intimfreunde den Herrscher fernhalten und ihre Cliquen hochbringen，die Würdige fernhalten und Intriganten herbeiholen， <u>loyale</u> Untertanen überdecken und die Macht des Herrschers verschieben。“
Abschnitt 25.36:465	„不覺悟，不知苦，迷惑失指易上下，忠不上達，蒙掩耳目塞門戶。“	„Nicht erkennend und nicht verstehend，wissen sie nicht um die Bitterkeit [im Volk]，vom Weg abgekommen durch Verirrungen，die Richtung verloren，verwechseln sie oben und unten， <u>Loyale</u> dringen nicht zum Oberen durch，geschlossen und verstopft sind Ohren und Augen und Tür und Tor verriegelt.“
Abschnitt 25.42:467	„周幽，厲，所以敗，不聽規諫忠是害，嗟我何人，獨不遇時當亂世！“	„[Der Grund，] warum Li and You von Zhou geschlagen wurden，war，daß sie nicht auf Ermahnungen hörten und die <u>Loyalen</u> verletzten；ach，warum bin ich der Mann，der allein keine Gelegenheit erhält in dieser chaotischen Zeit？“
Abschnitt 26.7:482	„忠臣危殆，讒人服矣。“	„ <u>Loyale</u> Untertanen leben in ständiger Gefahr，Intriganten kommen in Ämter.“
Abschnitt 27.109:518	„虞舜，孝已孝而親不愛，比干，子胥忠而君不用。“	„Shun der Yu[-Dynastie] und der pietätvolle Yi waren pietätvoll，aber ihre Eltern liebten sie nicht；Bi Gan und Zi Wu waren <u>loyal</u> ，aber ihre Fürsten nutzten sie nicht.“
Abschnitt 28.8:526	„孔子曰：由不識，吾語汝。汝以知者爲必用邪？王子比干不見剖心乎！女以忠者爲必用邪？關龍逢不見刑乎！女以諫者爲必用邪？吳子胥不磔姑蘇東門外乎！“	„Konfuzius sprach：,You, Du hast nicht verstanden, was ich gesagt habe. Denkst Du, daß die Wissenden bestimmt genutzt werden? Wurde Prinz Bi Gan nicht das Herz herausgeschnitten? Denkst Du, daß die <u>Loyalen</u> bestimmt genutzt werden? Hat nicht Guan Longfeng Strafen erlitten? Denkst Du, daß die Mahnenden bestimmt genutzt werden? Wurde nicht [die Leiche von] Wu Zixu außerhalb des Osttors von Gusu aufgehängt?“

Abschnitt 29.2:529	„明於從不從之義，而能致恭敬，忠信，端慤以慎行之，則可謂大孝矣。“	„Wenn [dem pietätvollen Sohn] das Prinzip des Folgens und Nichtfolgens klar ist, und er in höchstem Maße respektvoll und ehrerbietig ist, <u>gewissenhaft</u> und vertrauenswürdig, ehrlich und untadelig und sorgfältig im Handeln, dann kann man ihn als höchst pietätvoll bezeichnen.“
Abschnitt 31.2:540	„孔子對曰：所謂君子者，言忠信而心不德。“	„Konfuzius antwortete: ,Diejenigen, die man als Edle bezeichnen kann, sind in ihrer Rede <u>gewissenhaft</u> und vertrauenswürdig, aber im Herzen nicht [davon überzeugt], moralische Autorität zu besitzen.““
Abschnitt 32.1:547	„對曰：執一無失，行微無怠，忠信無怠，而天下自來。“	„[Shun] antwortete: ,Halte fest an dem Einen und verliere es nicht [aus den Augen], führe das Geringe ohne Unterlaß aus, sei <u>gewissenhaft</u> und vertrauenswürdig ohne Unterlaß, und die Welt wird von selbst kommen.“ <sup>13</sup>

## Laozi 老子 oder Daodejing 道德經

Abschnitt 18:72-3	„大道廢，有仁義。智慧出，有大僞。六親不和，有孝慈。國家昏亂，有忠臣。“	„Verschwindet der große Sinn, [dann] gibt es Menschlichkeit und Rechtschaffenheit; erscheinen Weisheit und Intellekt, gibt es große Fälschungen; sind die sechs Verwandtschaftsbeziehungen nicht harmonisch, gibt es Kindespietät und Milde; geraten die Staaten in Unordnung, gibt es <u>loyale</u> Untertanen.“
Abschnitt 38:152-3	„故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄，而亂之首，前識者，道之華，而愚之始。是以大丈夫處其厚不處其薄；居其實，不居其華。故去彼取此。“	„Folglich: Ist der Weg verloren, dann ist die moralische Autorität verloren, ist die moralische Autorität verloren, dann ist die Menschlichkeit verloren, ist die Menschlichkeit verloren, dann ist die Rechtschaffenheit verloren, ist die Rechtschaffenheit verloren, dann ist die Sitte verloren. Was nun die Riten betrifft, so sind sie das Dürftige von <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit, und der Anfang der Unordnung. Vorher zu erkennen, ist [nur] ein Abglanz des Weges, und der Beginn der Dummheit. Deshalb bleibt der große Mann beim Völligen

<sup>13</sup> Die Übersetzung orientiert sich an Köster, 1967, S.12, 15, 34, 51, 67, 72, 78, 122-3, 127, 139, 141, 147, 149-50, 153-4, 156, 169-76, 179, 198, 207-8, 210, 213, 249-51, 259, 272, 302, 312, 319, 321, 328-30, 340, 370, 373, 381-2, 386 und Knoblock, 1988.

		und nicht beim Dürftigen. Er wohnt im Echten und nicht im Abglanz. Folglich verwirft er jenes und erhält dieses.“ <sup>14</sup>
--	--	---

## Zhuangzi 莊子

Abschnitt 4.2:155 <sup>15</sup> 4.2:157	„是以夫事其親者, 不擇地而安之, 孝之至也; 夫事其君者, 不擇事而安之, 忠之盛也.“ und  „丘請復以所聞: 凡交近則必相靡以信, 遠則必忠之以言, 言必或傳之.“	„[Zhongni sprach:] Wer nun damit seinen Eltern dient, dabei verlässlich ist, gleich unter welchen Umständen, der hat die höchste Kindespietät [erreicht]; wer nun seinem Fürsten dient, dabei verlässlich ist, gleich unter welchen Umständen, der hat die Blüte der <u>Loyalität</u> [erreicht].“ „Ich, Qiu, bitte wiederholen [zu dürfen], was ich gehört habe: im Allgemeinen gilt, daß nahe bei einander liegende [Staaten zur Pflege] der gegenseitigen Beziehungen sich gewiß der Vertrauenswürdigkeit [bedienen]; entferntere üben gewiß <u>Gewissenhaftigkeit</u> in [ihren] Worten, und die Worte müssen von jemandem übermittelt werden.“
Abschnitt 12.10:430	„吾謂魯君曰: 必服恭儉, 拔出公忠之屬而无阿私, 民孰敢不輯!“	„[Jianglü Mian sprach zu Ji Che:] Ich sagte zum Fürsten von Lu: Ihr müßt Euch Respekt und Mäßigung zu eigen machen, [alle] Arten von Gerechtigkeit und <u>Loyalität</u> fördern und nicht eigennützig sein; wer aus dem Volk würde dann wagen nicht [mit Euch] übereinzustimmen?“
Abschnitt 12.13:445	„端正而不知以爲義, 相愛而不知以爲仁, 實而不知以爲忠, 當而不知以爲信.“	„[In einem Zeitalter höchster Tugend sind die Menschen ...] aufrecht und gerade ohne sich für rechtschaffen zu halten, sich lieben sich gegenseitig ohne sich für menschlich zu halten, sie sind ehrlich ohne sich für <u>loyal</u> zu halten, sie sind zuverlässig ohne sich für vertrauenswürdig zu halten.“
Abschnitt 12.14:447	„孝子不諛其親, 忠臣不諂其君, 臣子之盛也.“	„Der pietätvolle Sohn, der seinen Eltern nicht schont, und der <u>loyale</u> Untertan, der seinem Fürsten nicht schmeichelt, sind die Blüte der Untertanen und Söhne.“
Abschnitt 14.2:499	„夫孝悌仁義, 忠信貞廉, 此皆自勉以役其德者也, 不足多也.“	„[Zhuangzi sprach: ...] Nun sind Kindespietät, Brüderlichkeit, Menschlichkeit, Rechtschaffenheit, <u>Gewissenhaftigkeit</u> , Vertrauenswürdigkeit, Beständigkeit und Unbestechlichkeit alles Dinge, zu denen man sich selbst

<sup>14</sup> Die Übersetzung orientiert sich an Wilhelm, 1998, S. 58 u. 81.

<sup>15</sup> Kapitelunterteilung nach Mair, 1998.

		zwingt, um seine moralische Autorität in Dienst zu nehmen, aber sie lohnen nicht den Preis.“
Abschnitt 15.1:535	„語仁義忠信, 恭儉推讓, 爲脩而已矣.“	„Wenn [einer] über Menschlichkeit, Rechtschaffenheit, <u>Gewissenhaftigkeit</u> , Vertrauenswürdigkeit, Respekt, Mäßigung, Unterwürfigkeit und Nachgiebigkeit spricht, so zeigt das alles nur, daß er die eigene Person kultiviert.“
Abschnitt 16.1:548	„夫德, 和也; 道, 理也. 德无不容, 仁也; 道不理, 義也; 義明而物親, 忠也; 中純實而反乎情, 樂也; 信行容體而順乎文, 禮也. 禮樂不行, 則天下亂矣.“	„Nun ist moralische Autorität Harmonie; der Weg Ordnung. Wo es nichts gibt, das die moralische Autorität nicht umfaßt, da ist Menschlichkeit; wo es nichts gibt, das der Weg nicht ordnet, da ist Rechtschaffenheit. Ist die Rechtschaffenheit klar und die Dinge fühlen Liebe, da ist <u>Loyalität</u> ; wo die Mitte rein und echt ist und sich das in den Gefühlen widerspiegelt, da ist Musik. Wo vertrauenswürdiges Handeln und die Haltung einem Muster folgen, da sind die Riten. Wird mit Riten und Musik auf irreführende Weise gehandelt, dann gerät alles unter dem Himmel in Unordnung.“
Abschnitt 18.1:610	„故曰: 忠諫不聽, 蹤循勿爭.“	„Folglich heißt es: Wenn <u>loyale</u> Ermahnungen nicht gehört werden, dann halte dich zurück und streite nicht.“
Abschnitt 26.1:920	„人主莫不欲其臣之忠, 而忠未必信.“	„Der Herrscher über die Menschen wünscht nichts mehr als deren <u>Loyalität</u> , aber <u>Loyalität</u> [heißt] nicht unbedingt Vertrauenswürdigkeit.“
Abschnitt 28.15:988	„昔者神農之有天下也, 時祀盡敬而不祈喜; 其於人也, 忠信盡治而无求焉.“	„Als einst der Göttliche Landmann die Welt besaß, da brachte er rechtzeitig das Opfer mit äußerster Ehrerbietigkeit dar, aber er bat nicht um Segen; den Menschen gegenüber war er <u>gewissenhaft</u> und vertrauenswürdig und tat sein Äußerstes in der Regierung, aber er verlangte nichts von ihnen.“
Abschnitt 29.1:998 29.1:999	„介子推至忠也, 自割其股以食文公.“ und  „世之所謂忠臣者, 莫若王子比干, 伍子胥. 子胥沈江, 比干剖心, 此二者, 世謂忠臣也, 然卒爲天下笑.“	„Jie Zitui besaß höchste <u>Loyalität</u> , er schnitt [sich selbst ein Stück Fleisch] aus dem Schenkel, um Herzog Wen zu essen zu geben.“  „Von denen, die Generationen <u>loyale</u> Untertanen nannten, kommt keiner dem Königssohn Bi Gan und Wu Zixu gleich. Zixu versank im Fluß und Bi Gan wurde das Herz herausgeschnitten. Generationen hielten diese beiden für <u>loyale</u> Untertanen, aber am Ende lachte die ganze Welt über sie.“
Abschnitt 29.2:1007	„比干剖心, 子胥抉眼, 忠之禍也.“	„Bi Gan schnitt man das Herz heraus, [Wu] Zixu wurden

		die Augen ausgestochen, das ist das Unglück der <u>Loyalität</u> .“
Abschnitt 30.1:1022	„曰：諸侯之劍，以知勇士爲鋒，以清廉士爲鷲，以賢良士爲脊，以忠聖士爲鐸，以豪桀士爲鋏。“	„[Zhuangzi] sprach: Das Schwert der Lehnsfürsten hat als Spitze wissende und tapfere Edelleute, als Schneide reine und unbestechliche Edelleute, als Rücken würdige und gute Edelleute, als Heft <u>loyale</u> und weise Edelleute und als Knauf draufgängerische und heldenhafte Edelleute.“
Abschnitt 31.1:1025  31.1:1027	„孔氏者，性服忠信，身行仁義，飾禮樂，選人倫，上以忠於世主，下以化於齊民，將以利天下。此孔氏之所治也。“  „廷无忠臣，國家昏亂，工技不巧，貢職不美，春秋後倫，不順天子，諸侯之憂也。“	„[Bevor Zilu antworten konnte, sprache Zi Gong:] Der Mann aus dem Clan der Kong dient von Natur aus der <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit und seine Person handelt menschlich und rechtschaffen. Er verschönert Riten und Musik und regelt die menschlichen Beziehungen. Nach oben hin ist er dem Herrscher des Zeitalters gegenüber <u>loyal</u> , nach unten hin wandelt er das gewöhnliche Volk. Er will der ganzen Welt nützen. Das ist es, was der Mann aus dem Kong-Clan regelt.“ „[Der Gast sprach:] Ein Mangel an <u>loyalen</u> Untertanen am Hofe, Unordnung im Land und in der Familie, Arbeiter und Handwerker ohne Begabung, Steuern ohne vernünftige Regelungen, bei den Frühlings- und Herbst(audienzen) in einen späteren Grad (eingestuft werden), Unstimmigkeiten mit dem Himmelssohn, das sind die Sorgen der Lehnsfürsten.“
31.1:1032	„其用於人理也，事親則慈孝，事君則忠貞，飲酒則歡樂，處喪則悲哀。忠貞以功爲主，飲酒以樂爲主，處喪以哀爲主，事親以適爲主。“	„Was die Anwendung [der Wahrhaftigkeit] auf die menschliche Ordnung angeht, [sprach der Gast zu Konfuzius,] so ruft sie im Dienst an den Eltern Milde und Pietät, im Dienst am Fürsten <u>Loyalität</u> und Beständigkeit hervor, beim Weintrinken ruft sie Fröhlichkeit und Freude, bei Trauerfällen Traurigkeit und Kummer hervor. Bei <u>Loyalität</u> und Beständigkeit steht Verdienst an erster Stelle, beim Weintrinken die Freude, bei Trauerfällen der Kummer und im Dienst an den Eltern die Anpassung.“
Abschnitt 32.9:1054	„故君子遠使之而觀其忠，近使之而觀其敬，煩使之而觀其能，卒然問焉而觀其知，急與之期而觀其信，委之以財而觀其仁，告之以危而觀其節，醉之以酒而觀其則，雜之以處而觀其色。九徵至，不肖人得矣。“	„[Konfuzius sprach:] Folglich wird der Edle einen mit einem Auftrag in die Ferne senden, um die <u>Gewissenhaftigkeit</u> zu betrachten; er wird einen mit einem Auftrag in die Nähe senden, um die Ehrerbietigkeit zu betrachten; er wird einen schwierigen Auftrag erteilen, um die Fähigkeiten zu betrachten; er wird plötzliche Fragen stellen, um das Wissen zu betrachten; er wird dringende Verabredungen treffen, um die Vertrauenswürdigkeit zu betrachten; er wird ihm Besitz anvertrauen, um seine Menschlichkeit zu betrachten; er wird ihm von Gefahren

		erzählen, um seine Etikette zu betrachten; er wird ihn mit Wein betrunken machen, um seine Regeln zu betrachten; er wird ihn in gemischte Gesellschaft bringen, um seine Miene zu betrachten – hat er die neun Beweise erlangt, [kann er] den unwürdigen Menschen ausfindig machen.“ <sup>16</sup>
--	--	--

## Han Feizi 韓非子 (in Auszügen)

Abschnitt 2:17	„聞於諸侯也, 趙氏破膽, 荆人狐疑,必有忠計.“	„[Sobald] die Neuigkeiten die Lehnsherren [erreicht haben], wird dem Clan der Zhao die Galle platzen [= sie werden große Angst haben], die Jing werden alleine [gelassen] zweifeln und gewiß <u>loyale</u> Pläne [für Qin hegen].“
Abschnitt 6:32	„故忠臣危死於非罪, 妾邪之臣安利於無功. 忠臣之所以危死而不以其罪, 則良臣伏矣; 妾邪之臣安利不以功, 則姦臣進矣; 此亡之本也.“	„Folglich [befinden] sich <u>loyale</u> Untertanen in Gefahr zu sterben, ohne ein Verbrechen begangen zu haben, und abscheuliche Untertanen, die keine Verdienste haben, [genießen] Frieden und Vorteile. Wenn <u>loyale</u> Untertanen sich in Gefahr zu sterben [befinden], ohne ein Verbrechen begangen zu haben, dann ziehen sich die guten Untertanen zurück; wenn abscheuliche Untertanen Frieden und Vorteile genießen, ohne Verdienste zu haben, dann kommen schlechte Untertanen hervor; das ist die Wurzel des Untergangs.“
Abschnitt 10:59  10:59  10:59-60	„十過: 一曰行小忠, 則大忠之賊也.“ [...] „八曰過而不聽於忠臣, 而獨行其意, 則滅高名, 為人笑之始也.“ [...] „奚謂小忠? 昔者楚共王與晉厲公戰於鄢陵, 楚師敗, 而共王傷其目. 酬戰之時, 司馬子反渴而求飲, 豐	„Die zehn Fehler: Der erste ist, wenn man nach kleiner <u>Loyalität</u> handelt, dann ist das Diebstahl an der großen <u>Loyalität</u> .“ [...] „Der achte ist, Fehler zu begehen und den <u>loyalen</u> Untertanen nicht zuzuhören, und allein nach seiner Meinung zu handeln, dann [erst] zerstört man sich den guten Namen und bringt die Leute dazu, über einen zu lachen.“ [...] „Was ist mit ‚kleiner <u>Loyalität‘‘ gemeint? Einst kämpften König Gong von Chu und Fürst Li von Jin bei Yanling. Die Truppen von Chu wurden geschlagen und König Gong wurde am Auge verletzt. Während der blutigen Schlacht</u>

<sup>16</sup> Die Übersetzung orientiert sich an Mair, 1998, S. 97, 184-5, 190-1, 212, 226, 231, 251, 369, 402-3, 410-1, 417, 425, 429-31, 433-4, 445, sowie an Graham, 1981, und Wilhelm, 2002.

10:73-4	<p>穀陽操觴酒而進之。子反曰：嘻，退！酒也。穀陽曰：非酒也。子反受而飲之。子反之爲人也，嗜酒而甘之，弗能絕於口，而醉。戰既罷，共王欲復戰，令人召司馬子反，司馬子反辭以心疾。共王駕而自往，入其幄中，聞酒臭而還，曰：今日之戰，不穀親傷。所恃者，司馬也。而司馬又醉如此，是亡楚國之社稷而不恤吾眾也，不穀無復戰矣。於是還師而去，斬司馬子反以爲大戮。故豎穀陽之進酒，不以讐子反也，其心忠愛之，而適足以殺之。故曰：行小忠，則大忠之賊也。“</p> <p>„奚謂過而不聽於忠臣？ [...] 故曰：過而不聽於忠臣，獨行其意，則滅其高名，爲人笑之始也。“</p>	<p>bekam Marschall Zi Fan Durst und verlangte zu trinken. Sein Diener Shu Yanggu<sup>17</sup> griff nach einem Becher Wein und reichte ihn ihm. Zi Fan sagte: „He, geh weg! Das ist Wein.“ [Shu] Yanggu sagte: „Nein, das ist kein Wein.“, und Zi Fan nahm und trank ihn. Zi Fan liebte es, Wein zu trinken und fand diesen so schmackhaft, daß er ihn nicht vom Munde absetzen konnte und betrunken wurde. Als die Schlacht vorbei war, wollte König Gong eine weitere Schlacht schlagen und befahl einem Mann Marschall Zi Fan herbei zu holen. Marschall Zi Fan entschuldigte sich wegen Herzproblemen. König Gong nahm seinen Wagen und ging selbst hin. Als er das Zelt betrat, roch er den Wein und kehrte um. Er sagte: „In der heutigen Schlacht wurde ich, der König, verwundet. Worauf ich mich verließ, das war der Marschall. Aber der Marschall ist darüberhinaus so betrunken, daß er die Staatsaltäre von Chu vergessen und kein Mitgefühl mit unseren Leuten hat. Ich, der König, werde keine weitere Schlacht haben.“ Daraufhin wandte er die Truppen nach Hause und zog sich zurück. Er ließ Marschall Zi Fan entthaupten, weil er es als große Beleidigung auffaßte. Folglich war Shu Yanggus Angebot des Weins nicht etwa Rache an Zi Fan; [sondern] sein Herz liebte ihn mit <u>Loyalität</u>, gerade genug, um ihn zu töten. Folglich heißt es: Wenn man nach kleiner <u>Loyalität</u> handelt, dann ist das Diebstahl an der großen <u>Loyalität</u>.“</p> <p>„Was ist mit ‚Fehler begehen und den <u>loyalen</u> Untertanen nicht zuhören‘ gemeint? [Herzog Huan von Qi 齊桓公 fragt seinen berühmten verläßlichen Berater Guan Zhong 管仲 um Rat, wen er als Nachfolger für diesen einsetzen soll. Die Vorschläge des Herzogs lehnt Guan Zhong alle ab – jeder der Kandidaten habe Fehler und wollte sich in der Vergangenheit nur beim Herzog einschmeicheln. Trotzdem ignoriert der Herzog den Vorschlag Guan Zhongs und wählt einen seiner favorisierten Kandidaten, Shu Diao 豈刁. Drei Jahre später verschwört sich Shu Diao mit den restlichen Kandidaten des Herzogs und rebelliert. Der Herzog kommt dabei ums Leben.] Folglich heißt es: Fehler zu begehen und den <u>loyalen</u> Untertanen nicht zuzuhören, und allein nach seiner Meinung zu handeln, dann [erst] zerstört man sich den guten Namen und bringt die Leute dazu, über einen zu lachen.“</p>
---------	--	---

<sup>17</sup> Hier steht im Original Shu Guyang 豈穀陽. Liao hat eine Fußnote, die besagt, daß der Name im *Shiji* Shu Yanggu 豈陽穀 laute, weswegen er sich darauf beziehe. Siehe *Shiji* 39:1680.

Abschnitt 14:98-9	<p>„國有擅主之臣，則群下不得盡其智力以陳其忠，百官之吏不得奉法以致其功矣。何以明之？夫安利者就之，危害者去之，此人之情也。今爲臣盡力以致功，竭智以陳忠者，其身困而家貧，父子罹其害；爲姦利以弊人主，行財貨以事貴重之臣者，身尊家富，父子被其澤；人焉能去安利之道而就危害之處哉？ [...] 故左右知貞信之不可以得安利也，必曰：我以忠信事上，積功勞而求安，是猶盲而欲知黑白之情，必不幾矣。“</p>	<p>„Wenn ein Staat Untertanen hat, die dem Herrscher die Autorität untergraben, dann schaffen es all die Untergebenen nicht, ihre Weisheit und Kraft zu erschöpfen und ihre <u>Loyalität</u> auszubreiten, die Beamten der hundert Ämter schaffen es nicht, das Gesetz hochzuhalten, um damit ihre Verdienste zu erlangen. Wodurch kann man das erklären? Nun, Frieden und Vorteile zu suchen und Gefahr und Verletzung zu meiden, ist ein Bedürfnis der Menschen. Wenn heute diejenigen, die als Untertanen [dienen], ihre Kraft erschöpfen, um Verdienste zu erlangen und ihre Weisheit anstrengen, um ihre <u>Loyalität</u> auszubreiten, und dabei sich selbst in die Enge treiben und ihre Familie in Armut stürzen, leiden Väter und Söhne unter ihren Schwierigkeiten; wenn [hingegen] die Untertanen, die für abscheuliche Vorteile den Herrscher der Menschen korrumpern, und mit Bestechungen durch Geld und Waren den Adligen und Mächtigen dienen, für die eigene Person Ehren [erwerben] und die Familie bereichern, werden Väter und Söhne Nutznießer ihres Reichtums; warum sollten dann die Menschen den Weg zu Frieden und Vorteilen verlassen und einen Ort der Gefahren und Verletzungen aufsuchen? [...] Folglich werden die Diener, sobald sie wissen, daß sie mit Beständigkeit und Vertrauenswürdigkeit keinen Frieden und keine Vorteile erreichen können, gewiß sagen: ,Wenn wir dem Oberen mit <u>Loyalität</u> und Vertrauenswürdigkeit dienen, uns beim Anhäufen von Verdiensten Mühe geben und Frieden suchen, dann ist das als ob ein Blinder wünsche, den Glanz von Schwarz und Weiß zu kennen, [und das gelingt] gewiß nicht [einmal] ansatzweise.““</p>
Abschnitt 14:106	<p>„故有忠臣者，外無敵國之患，內無亂臣之憂，長安於天下，而名垂後世，所謂忠臣也。若夫豫讓爲智伯臣也，上不能說人主使之明法術度數之理以避禍難之患，下不能領御其眾以安其國。及襄子之殺智伯也，豫讓乃自黔劓，敗其形容，以爲智伯報襄子之仇。是雖有殘刑殺身以爲人主之名，而實無益於智伯若秋毫之末。此吾之所下也，而世主以爲忠而高之。“</p>	<p>„Gibt es folglich <u>loyale</u> Untertanen, dann gibt es von außen nicht das Ungemach feindlicher Staaten und von innen nicht die Sorge über aufständische Untertanen. Es herrscht langanhaltender Frieden auf der Welt und [der Ruhm] der Namen reicht bis zu den nachfolgenden Generationen, das bezeichnet man als <u>loyale</u> Untertanen. Yu Rang beispielweise, als er Untertan des Fürsten Zhi war, konnte nach oben den Herrscher der Menschen weder überzeugen, ein klares Gesetz und eine Methode, noch die Ordnung der Regeln und der Maße anzuwenden, um damit Katastrophen zu vermeiden und Ungemach zu erschweren, nach unten hin konnte er die Massen nicht lenken, um den Staat zu befrieden. Als Xiang Zi den Fürsten Zhi tötete, da brandmarkte sich Yu Rang selbst und schnitt sich die Nase ab; er entstellte seine Gesichtszüge, weil er es für Rache an</p>

		der Feindschaft des Xiang Zi zum Fürsten Zhi hielt. Obwohl er sich durch die Entstellung der Gesichtszüge und das Opfer seines Lebens für den Herrscher der Menschen einen Namen machte, so brachte er in Wirklichkeit dem Fürsten Zhi nicht einmal soviel Nutzen, wie die Spitze einer Herbstdaune [= der Flaum von Pflanzen, eine Winzigkeit]. Darauf schaue ich herab, aber die Herrscher der Zeitalter halten das für <u>loyal</u> und großartig.“
Abschnitt 16:114	,雖有賢良，逆者必有禍，而順者必有福。然則群臣直莫敢忠主憂國以爭社稷之利害。人主雖賢，不能獨計，而人臣有不敢忠主，則國爲亡國矣。此謂國無臣。國無臣者，豈郎中虛而朝臣少哉？群臣持祿養交，行私道而不效公忠，此謂明劫。“	„Auch wenn die [Großwürdenträger] würdig und gut sind, wenn denen, die ihnen widerstehen, immer nur Unglück widerfährt, und diejenigen, die ihnen gehorchen, immer nur Glück erleben, dann wird von all den Untertanen kein Aufrechter wagen dem Herrscher <u>loyal</u> zu sein und sich um den Staat zu sorgen, um damit für die Vorteile und Nachteile der Staatsaltäre zu streiten. Auch wenn der Herrscher der Menschen würdig ist, aber seine Pläne allein nicht verwirklichen kann, und es Untertanen gibt, die nicht wagen, dem Herrscher <u>loyal</u> zu sein, dann ist der Staat bereits ein verlorener Staat. Dies nennt man einen Staat ohne Untertanen. Was den Staat ohne Untertanen betrifft, wie kann es sein, daß er leer an Edelleuten und rar an Untertanen des Hofes ist? Die gewöhnlichen Untertanen halten an ihrem Gehalt fest und pflegen ihre Kontakte, gehen eigennützige Wege und praktizieren nie <u>Loyalität</u> für die Öffentlichkeit; das nennt man offenkundigen Diebstahl.“ <sup>18</sup>
Abschnitt 18:118	,人臣者，非名譽請謁無以進取，非背法專制無以爲威，非假於忠信無以不禁。三者，惄主壞法之資也。人主使人臣雖有智能，不得背法而專制；雖有賢行，不得踰功而先勞；雖有忠信，不得釋法而不禁，此之謂明法。“	„Der Untertan, der ohne Namen und Ruhm um Audienz bittet, hat nichts, wodurch er weiterkommen und etwas erreichen könnte; der nicht dem Gesetz den Rücken zuwendet und despotisch regelt, hat nichts, wodurch er sich respektabel macht; der nicht <u>Loyalität</u> und Vertrauenswürdigkeit vorgibt, hat nichts, um sich von Beschränkungen freizumachen. Diese drei sind Methoden, um dem Herrscher etwas vorzumachen und das Gesetz zu zerstören. Wenn der Herrscher einen Untertanen anstellt, darf er nicht zulassen, auch wenn dieser weise und fähig ist, daß er dem Gesetz den Rücken zuwendet und despotisch regelt; auch wenn dieser würdig im Handeln ist, daß er sich über die Verdienten stellt und vor die Hartarbeitenden; auch wenn er <u>loyal</u> und vertrauenswürdig ist, daß er das Gesetz wegläßt und keine

<sup>18</sup> Im Text steht *ming jie* 明劫, was ich mit „deutlichem Diebstahl“ übersetze. Liao hält diese Stelle für eine Verschreibung, liest *peng jie* 朋劫 und übersetzt dies mit „Bildung von Fraktionen“. Wie auch immer *Han Feizi* den Zustand genau bezeichnen wollte – der Sinn dürfte klar sein.

		Beschränkungen kennt; [einen solchen Herrscher] nennt man einen Verdeutlicher des Gesetzes.“
Abschnitt 25:201	„明主之道忠法，其法忠心，故臨之而治，去之而思。“	„Der Weg des klaren Herrschers ist dem Gesetz <u>treu</u> , sein Gesetz ist [seiner] Gesinnung <u>treu</u> , folglich, wenn er ihm nahe steht, regelt er [alles] danach, wenn er sich entfernt, denkt er daran.“
Abschnitt 36:347 36:349	„舅犯曰：臣聞之：繁禮君子，不厭忠信。“ und  „舅犯曰「繁禮君子不厭忠信」者，忠，所以愛其下也；信，所以不欺其民也。“	„Onkel Fan sprach: „Ich habe gehört, daß der Edle im Dickicht der Riten niemals der <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit müde wird.“ „Daß Onkel Fan sagte, „Der Edle wird im Dickicht der Riten niemals der <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit müde.“, heißt: <u>Gewissenhaftigkeit</u> ist, womit man die Unteren liebt; Vertrauenswürdigkeit ist, womit man sein Volk nicht enttäuscht.“
Abschnitt 39:383	„臣之忠詐，在君所行也。君明而嚴則群臣忠，君懦而闇則群臣詐。“	„Ob der Untertan <u>loyal</u> oder falsch ist, liegt im Handeln des Fürsten begründet. Ist der Fürst klar und streng, dann sind all die Untertanen <u>loyal</u> , ist der Fürst schwach und umnachtet, dann sind all die Untertanen falsch.“
Abschnitt 49:452	„故群臣之言外事者，非有分於從衡之黨，則有仇讎之忠，而借力於國也。“	„Folglich ist es so, daß die Worte all der Untertanen über außen[politische] Angelegenheiten entweder Partei für die Parteien der horizontalen oder vertikalen [Allianzen] nehmen oder sie beweisen eine feindliche <u>Loyalität</u> , aber [in jedem Fall wollen] sie die Kraft des Staates ausnutzen.“
Abschnitt 51:467-8	„臣以爲人生必事君養親，事君養親不可以恬淡；之人 <sup>19</sup> 必以言論忠信法術，言論忠信法術不可以恍惚。恍惚之言，恬淡之學，天下之惑術也。“	„Ich meine: Ein Mensch muß in seinem Leben dem Fürsten dienen und seine Eltern nähren; dem Fürsten dienen und die Eltern nähren, das darf nicht lahm und ohne Nachdruck geschehen; er muß sein Leben mit Worten und Reden, mit <u>Loyalität</u> und Vertrauenswürdigkeit, mit Gesetz und Methode führen; Worte und Reden, <u>Loyalität</u> und Vertrauenswürdigkeit, Gesetz und Methode, die dürfen nicht undeutlich und gedämpft sein. Undeutliche und gedämpfte Worte, lahm und ohne Nachdruck studieren, das sind die verwirrenden Methoden in der Welt.“ <sup>20</sup>

<sup>19</sup> Wang Xianshen, 1998, S. 467 notiert, daß *zhi ren* 之人 wie oben *ren sheng* 人生 heißen müßte.

<sup>20</sup> Die Übersetzung orientiert sich an Liao, 1939, Vol. I, S. 18, 39, 69-71, 89-92, 117-8, 130-1, 143-4, 151, 265; Vol. II, S. 139, 141, 192, 291, 315-6.

## Liji 禮記

Abschnitt 1.32:2699a-b <sup>21</sup>	„君子不盡人之歡，不竭人之忠，以全交也。“	„Der Edle erschöpft nicht die Freude der Menschen, noch ermüdet er ihre <u>Loyalität</u> , und so erhält er ihre Beziehung als Ganzes.“
Abschnitt 4.57:2840a	„苟無禮義，忠信，誠懇之心以蒞之，雖固結之，民其不解乎？“	„Gäbe es nicht Riten und Rechtschaffenheit, <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit, Ehrlichkeit und Arglosigkeit, um sie zu regieren, würde dann nicht trotz Festigkeit und Vernetzung das [Verhältnis zum] Volk aufgelöst?“
Abschnitt 5.44:2905b	„悉其聰明，致其忠愛以盡之。“	„[Der Rechtsprechende] muß seine vollständigen Geistesgaben und seine höchste <u>Loyalität</u> und Liebe erschöpfen.“
Abschnitt 9.23:3077b	„父慈，子孝，兄良，弟弟，夫義，婦聽，長惠，幼順，君仁，臣忠，十者，謂之人義。“	„Die Milde des Vaters, die Pietät des Sohnes, die Güte des älteren Bruders, die Brüderlichkeit des jüngeren Bruders, die Rechtschaffenheit des Ehegatten, das Zuhören der Ehegattin, die Freundlichkeit der Älteren, die Folgsamkeit der Kinder, die Menschlichkeit des Fürsten, die <u>Loyalität</u> des Untertanen – diese zehn nennt man das menschliche Verhalten.“
Abschnitt 10.2:3095b	„忠信，禮之本也；義理，禮之文也。“	„ <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit sind die Wurzel der Riten; Rechtschaffenheit und Prinzipien sind ihr Schmuck.“
Abschnitt 10.32:3118b	„洞洞乎其敬也，屬屬乎其忠也，勿勿乎其欲其饗之也。“	„Wie aufrichtig und tief war ihre [des Herrschers und seines Gefolges] Ehrerbietigkeit, wie gingen sie in ihrer <u>Gewissenhaftigkeit</u> auf, wie ernsthaft war ihr Wunsch, daß ihre Opfergaben angenommen würden!“
Abschnitt 10.35:3120b	„喪禮，忠之至也。“ und  „君子曰：甘受和，白受采；忠信之人，可以學禮。苟無忠信之人，則禮不虛道。“	„Was die Trauerriten betrifft, so drücken sie die höchste <u>Gewissenhaftigkeit</u> aus.“  „Der Edle sagt: „Süßes nimmt Milde an, Weißes nimmt Farbe an. Ein <u>gewissenhafter</u> und vertrauenswürdiger Mann kann die Riten studieren.“ Wenn es keinen <u>gewissenhaften</u> und vertrauenswürdigen Mann gibt, dann sollte den Riten nicht auf falsche Weise gefolgt werden.“
Abschnitt 12.34:3177b	„孝子之養老也，樂其心，不違其志，樂其耳目，安其寢處，以其飲食忠。“	„Wenn der pietätvolle Sohn die Alten nährt, dann erfreut er ihre Herzen und mißachtet nicht ihren Willen, er erfreut ihre

<sup>21</sup> Kapitelunterteilung nach ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series No. 4 zum Liji.

	養之.“	Ohren und Augen und befriedet ihre Schlaf- und Wohnräume, durch ihr Trinken und Essen nährt er sie auf <u>loyale</u> [Weise].“
Abschnitt 25.6:3454b	„齊齊乎其敬也, 愉愉乎其忠也, 勿勿諸其欲其饗之也.“	„Wie gleichmäßig war ihre [des Herrschers und seines Gefolges] Ehrerbietigkeit, wie erfreulich ihre <u>Gewissenhaftigkeit</u> , wie ernsthaft war ihr Wunsch, daß ihre Opfergaben angenommen würden!“ Siehe 10.32.
Abschnitt 25.7:3454b-3455a	„祀之忠也: 如見親之所愛, 如欲色然; 其文王與!“	„So <u>gewissenhaft</u> in seinem Opfer, als ob er sähe, was sein Vater liebte, und sich dessen [erfreuten] Gesichtsausdruck wünschte: - so war König Wen!“
Abschnitt 25.35:3467a	„居處不莊, 非孝也; 事君不忠, 非孝也.“	„[Zengzi sagt:] Wenn einer zu Hause nicht ehrwürdig ist, dann ist er nicht pietätvoll; wenn er im Dienste an seinem Fürsten nicht <u>loyal</u> ist, dann ist er nicht pietätvoll.“
Abschnitt 26.2:3476a 26.2:3476b	„忠臣以事其君, 孝子以事其親, 其本一也.“ und „是故賢者之祭也: 致其誠信與其忠敬.“	„Der Dienst des <u>loyalen</u> Untertanen an seinem Fürsten und der Dienst des pietätvollen Sohnes an seinen Eltern haben die gleiche Wurzel.“ „Deshalb gilt für das Opfer eines würdigen Mannes: er bringt aufs Äußerste Aufrichtigkeit und Vertrauenswürdigkeit, <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Ehrerbietigkeit dar.“
	„善則稱君, 過則稱己, 則民作忠.“	„[Der Meister sagt:] Wenn man das Gute dem Fürsten zuschreibt und das Falsche sich selbst, dann wird das Volk <u>loyal</u> .“
Abschnitt 32.8:3529a	„忠恕違道不遠, 施諸己而不願, 亦勿施於人.“	„ <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Rücksichtnahme weichen nicht weit vom Weg ab; was Du nicht willst, daß es Dir angetan würde, das tue auch Du nicht anderen an.“
Abschnitt 32.16:3535a	„忠信重祿, 所以勸士也.“	„[Ihnen] <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit [schenken] und sie mit Einkünften versehen: so ermutigt [der Herrscher] die Edelleute.“
Abschnitt 33.12:3561a-b	33.12 „子曰: 夏道尊命, 事鬼敬神而遠之, 近人而忠焉.“	„Der Meister sagt: ,Der Weg der Xia-Dynastie war es, das Schicksal zu ehren; man diente den Geistern und respektierte die spirituellen Wesen, und hielt sie sich fern, während man die Menschen heranholte und sie <u>loyal</u> machte.“
Abschnitt 33.13:3562a	„周人尊禮尚施, 事鬼敬神而遠之, 近人而忠焉.“	„Die Leute der Zhou-Dynastie ehrten die Riten und schätzten die Gewährung von Ehren; man diente den Geistern und respektierte die spirituellen Wesen, und hielt sie sich fern, während man die Menschen heranholte und sie

		<u>loyal</u> machte.“
Abschnitt 33.15:3562b	„子民如父母, 有憐怛之愛, 有忠利之教; [...] 其君子尊仁畏義, 恥費輕實, 忠而不犯, 義而順, 文而靜, 寬而有辨.“	„Er [Yu 虞 = Shun] behandelte das Volk wie seine Söhne, als wäre er ihr Vater und ihre Mutter. Er gewährte tiefe und innige Liebe und lehrte sie <u>Loyalität</u> und Nutzen. [...] Seine Edlen ehrten Menschlichkeit undachteten Rechtschaffenheit, sie schämten sich für Verschwendug und hielten die Anhäufung von Materiellem für unwichtig, sie waren <u>loyal</u> und nicht rebellisch, rechtschaffen und folgsam, gebildet und ruhig, [ihr Geist war] weit und doch voller Urteilskraft.“
Abschnitt 33.24:3565b	„子曰: 君子不以口譽人, 則民作患.“	„Der Meister sagte: ,Der Edle beschränkt sich nicht darauf, Menschen mit dem Munde zu loben, und so sind die Menschen ihm gegenüber <u>loyal</u> .“
Abschnitt 34.14:3576b	„大臣不親, 百姓不寧, 則忠敬不足, 而富貴已過也; 大臣不治而邇臣比矣.“	„[Der Meister sagt:] Wenn die Großwürdenträger [dem Fürsten] nicht nahestehen und die hundert Familien nicht friedlich sind, dann genügen <u>Loyalität</u> und Ehrerbietigkeit nicht, und Reichtum und Adelstitel sind bereits fehlerhaft; die Großwürdenträger regieren [dann] nicht und die [dem Fürsten] näherstehenden Untertanen tun sich zusammen.“
Abschnitt 42.1:3620a  42.1:3620b	„懷忠信以待舉, 力行以待取.“ und  „儒有不寶金玉, 而忠信以爲寶.“	„Er [der Gelehrte, <i>ru</i> 儒] trägt in seiner Brust <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit im Warten um eine [Amts]erhebung, er handelt mit [aller] Kraft im Warten auf die Auswahl.“  „Der Gelehrte hält nicht Gold und Jade für wertvoll, sondern schätzt <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit.“
Abschnitt 42.3:3622b	„儒有忠信以爲甲冑, 禮義以爲干櫓.“	„Für den Gelehrten sind <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit Rüstung und Helm, Riten und Rechtschaffenheit sind Schild und Schutz.“
Abschnitt 42.6:3623b	„禮之以和爲貴, 忠信之美.“	„[In Ausübung der] Riten adelt [der Gelehrte] diese durch Harmonisierung und die Schönheit von <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit.“
Abschnitt 43.2:3634a	„是故君子有大道, 必忠信以得之, 驕泰以失之.“	„Folglich besitzt der Edle den großen Weg, gewiß erlangt er Erfolg durch <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit und verliert durch Hochmütigkeit und Extravaganz.“
Abschnitt 44:3644b	„故孝, 弟, 忠, 順之行立, 而后可以爲人; 可以爲人, 而后可以治人也.“	„Wenn folglich das pietätvolle, brüderliche, <u>loyale</u> und folgsame Handeln errichtet ist, dann kann [der Sohn] als Mensch handeln; wenn er als Mensch handeln kann, dann kann er andere Menschen regieren.“

Abschnitt 49.11:3677a	„夫昔者君子比德於玉焉. 溫潤而澤, 仁也; 繖密以栗, 知也; 廉而不劖, 義也; 垂之如隊, 禮也; 叩之其聲清越以長, 其終詘然, 樂也; 瑕不掩瑜, 瑥不掩瑕, 忠也; 孚尹旁達, 信也; 氣如白虹, 天也; 精神見于山川, 地也; 圭, 璋特達, 德也. 天下莫不貴者, 道也.“	„Nun verglichen die Edlen früher die Tugenden mit der Jade: Warm, glatt und befeuchtend, das ist die Menschlichkeit; fein, dicht und fest, das ist die Weisheit; eckig, aber nicht schneidend, das ist die Rechtschaffenheit; herabhängend wie eine Kette, das sind die Riten; geschlagen ertönt ein reiner und überaus langanhaltender Laut, der schließlich ausklingt, das ist die Musik; ein Makel verdeckt die Qualität nicht und die Qualität verdeckt den Makel nicht, das ist die <u>Gewissenhaftigkeit</u> ; Klarheit und Durchsichtigkeit scheint durch alle Seiten, das ist die Vertrauenswürdigkeit; Ausstrahlung wie ein gleißender Regenbogen, das ist der Himmel; energetisch und belebt, erscheinend zwischen Bergen und Strömen, das ist die Erde; Jadestab und Siegel [als Zeichen] spezieller Würden, das ist die moralische Autorität; auf der ganzen Welt gibt es nichts, das mehr geschätzt würde, das ist der Weg.“ <sup>22</sup>
--------------------------	---	---

## Shi 詩

Vorwort zu <i>Bei feng</i> 邶風, Lied # 40:653a	„《北門》, 刺仕不得志也. 言衛之忠臣不得其志爾.“	„ <i>Bei men</i> („Nordtor“) wendet sich dagegen, daß die Beamten von Wei nicht das erreichen konnten, was in ihrer Absicht lag. Es erzählt uns, wie <u>loyale</u> Untertanen daran gehindert wurden, das zu erreichen, was in ihrer Absicht lag.“
Vorwort zu <i>Zheng feng</i> 鄭風, Lied # 92:730a	„《揚之水》, 閔無臣也. 君子閔忽之無忠臣良士, 終以死亡, 而作是詩也.“	„ <i>Yang zhi shui</i> („Steigende Wasser“) betrauert, daß es keine Untertanen gab. Der Edle schuf dieses Lied, weil er Hu betrauerte, der schließlich im Exil starb, da es keine <u>loyalen</u> Untertanen und guten Beamten gab.“
Vorwort zu <i>Xiao ya</i> , Lied # 161:865a	„《鹿鳴》, 燕群臣嘉賓也. 既飲食之, 又實幣帛筐篚以將其厚意, 然後忠臣嘉賓得盡其心矣.“	„ <i>Lu ming</i> („Die Hirsche röhren“) ist ein Lied für Festbankette, passend für die Unterhaltung all der Untertanen und hervorragenden Gäste. Sobald [der Herrscher] sie mit Getränken und Speisen [versorgt hatte], gewährte er ihnen Körbe mit Seidenstoffen, um seine großzügige Absicht deutlich zu machen, so daß hinterher <u>loyale</u> Untertanen und hervorragende Gäste das

<sup>22</sup> Die Übersetzung orientiert sich an Legge, Li Chi, Vol. I, S. 86, 191-2, 236, 379-80, 395, 412-4, 467 und Vol. II, S. 212-3, 226, 236-7, 289, 305, 315, 341-4, 348, 357, 403-6, 422, 427, 464.

		Äußerste für ihn geben würden.“
Vorwort zu <i>Xiao ya</i> , Lied # 177:907a	„《六月》，宣王北伐也. 《鹿鳴》廢，則和樂缺矣. 《四牡》廢，則君臣缺矣. 《皇皇者華》廢，則忠信缺矣. [...]“	„ <i>Liu yue</i> („Der sechste Monat“) [feiert] die Strafexpedition des König Xuan gegen die nördlichen [Stämme]. [Als das, was in] <i>Lu ming</i> (Lied # 161 „Die Hirsche röhren“) [gepriesen wurde], niedergegangen war, gab es keine solche Harmonie und Freude mehr. [Als das, was in] <i>Si mou</i> (Lied # 162 „Vier Hengste“) [gepriesen wurde], niedergegangen war, gab es keine solchen Fürsten und Untertanen mehr. [Als das, was in] <i>Huang huang zhi hua</i> (Lied # 163 „Prächtig sind die Blüten“) [gepriesen wurde], niedergegangen war, da fehlte <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Vertrauenswürdigkeit. [...]“
Vorwort zu <i>Da ya</i> , Lied # 246:1150a	„《行葦》，忠厚也. 周家忠厚，仁及草木，故能內睦九族，外尊事黃耇，養老乞言，以成其福祿焉.“	„ <i>Hang wei</i> („Reihen von Schilf“) [feiert] die <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Großzügigkeit [des Hauses Zhou]. Das Haus Zhou [besaß] <u>Gewissenhaftigkeit</u> und Großzügigkeit, seine Menschlichkeit erstreckte sich bis auf Gräser und Gewächse, und folglich war es fähig, nach innen bis in die neunte Generation zu harmonisieren und nach außen den alten Weisen zu dienen und sie zu ehren, sie im Alter zu nähren und um ihren Rat nachzukommen, und somit Glück und Freuden zu vollenden.“ <sup>23</sup>

## Shu 書

<i>Zhonghui zhi gao</i> 仲虺之誥: 341b	„佑賢輔德，顯忠遂良。“	„Helfe den Würdigen und unterstützen die Tugendvollen, zeige die <u>Loyalen</u> auf und entspreche den Guten.“
<i>Yi xun</i> 伊訓: 344b  345a	„居上克明，爲下克忠。“  „敢有侮聖言，逆忠直，遠耆德，比頑童，時謂亂風。“	„An höchster Stelle agierend war er fähig zur Klarsicht; in untergeordneter Position war er fähig zur <u>Loyalität</u> .“ „Wenn ihr es wagt, die Worte der Weisen zu verachten und euch den <u>Loyalen</u> und Aufrechten entgegenzustellen, euch von den Alten und moralischen Vorbildern zu entfernen, und [stattdessen] Umgang mit aufsässigen jungen Leuten pflegt, dann wird dies als aufrührerisches Betragen bezeichnet.“
<i>Taishi shang</i> 泰誓上: 383a	„焚炙忠良，剗剔孕婦.“	„Er hat die <u>Loyalen</u> und Guten verbrannt und geröstet, schwangere Frauen aufgeschlitzt und [ihnen das Fleisch von den Knochen] geschabt.“

<sup>23</sup> Die Nummerierung der Lieder folgt der Einteilung des *Maoshi* 毛詩. Die Übersetzung orientiert sich an Legge, Vol. IV, S. 37-81.

<i>Cai Zhong zhi ming</i> 蔡仲之命: 483b	„爾尚蓋前人之愆, 惟忠惟孝.“	„Um überdies die Fehler deines Vaters zu bedecken, sei <u>loyal</u> , sei pietätvoll.“
<i>Jun ya</i> 君牙: 523a	„惟乃祖乃父世篤忠貞, 服勞王家, 賦有成績, 紀于太常.“	„Dein Großvater und dein Vater haben einer nach dem anderen mit aufrichtiger <u>Loyalität</u> und Beständigkeit dem Königshaus gedient; dabei haben sie Verdienste erworben, die auf das königliche Banner notiert wurden.“
<i>Jiong ming</i> 閇命: 524a	„昔在文武, 聰明齊聖. 小大之臣咸懷忠良.“	„In früheren Zeiten waren [die Könige] Wen und Wu intelligent und klarsichtig, erhaben und weise. All ihre kleinen und großen Untertanen sorgten sich um <u>Loyalität</u> und Güte.“ <sup>24</sup>

<sup>24</sup> Die Übersetzung orientiert sich an Legge, Vol. III, S. 181, 195-7, 285, 489, 578-9, 584.

## Appendix 2: Übersetzung des *Zhongjing*:

Benutzte Ausgaben<sup>1</sup>:

- (1) *Congshu jicheng* 叢書集成
- (2) *Baibu congshu jicheng* 百部叢書集成
- (3) *Baizi quanshu* 百子全書
- (4) *Han Wei Congshu* 漢魏叢書
- (5) *ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series, Collected Works No.1, Philosophical Works No. 36*

Inhaltsangabe zum *Siku Quanshu*, „Gesammelte Schriften aller Vier Literaturgattungen“, *Siku quanshu tiyao* 四庫全書提要:

<p>忠經一卷。舊本題漢馬融撰。鄭元註。其文擬孝經。爲十八章。經與註如出一手。考融所述作。具載後漢書本傳。元所訓釋。載於鄭志目</p>	<p>Das <i>Zhongjing</i> [Klassiker der Loyalität] umfaßt eine Rolle. Die alte Ausgabe überschreibt es mit Ma Rong<sup>2</sup> aus der Han-Zeit als Verfasser und Zheng Xuan<sup>3</sup> als Kommentator. Sein Stil ahmt das <i>Xiaojing</i><sup>4</sup> nach. Es hat 18 Kapitel. Klassiker und Kommentar gleichen sich, als würden sie aus einer Hand stammen. Überprüft man die von [Ma] Rong überlieferten Werke, so wurden alle in seiner Biographie im <i>Hou Hanshu</i><sup>5</sup> aufgeführt. Was von [Zheng]</p>
---	--

<sup>1</sup> Der chinesische Text, der hier wiedergegeben ist, basiert auf der Ausgabe im *Conshu jicheng*. Dort finden sich auch die Inhaltsangabe zum *Siku Quanshu* sowie das Vorwort zum *Zhongjing*. Varianten in anderen vorliegenden Ausgaben sind in den Fußnoten erwähnt.

<sup>2</sup> Ma Rong (79-166) war einer der bedeutendsten Kommentatoren der späteren Han-Zeit. Er hat u.a. eine vergleichende Untersuchung der drei Kommentare (*Gongyangzhuan* 公羊傳, *Guliangzhuan* 穀梁傳 und *Zuozhuan* 左傳) zum *Chunqiu* 春秋, den „Frühlings- und Herbstannalen“, angefertigt. Zu Ma Rong siehe Kap. 3.3. FN 68.

<sup>3</sup> Hier steht *yuan* 元 als Substitut für *xuan* 玄, das während der Qing-Dynastie in der Ära Kangxi 康熙 (Kaiser Shengzu 聖祖 1662-1722) Tabuzeichen war. Siehe hierzu Wang Yankun 王彥坤, Eintrag 766. Zheng Xuan (127-200) war ein um 50 Jahre jüngerer Zeitgenosse des Ma Rong. Er gilt ebenfalls als bedeutender Gelehrter und Kommentator und hat u.a. Kommentare zum *Shujing* 書經, *Shijing* 詩經, *Yijing* 易經, den drei Ritenklassikern *Zhouli* 周禮, *Yili* 儀禮, *Liji* 禮記 sowie zum *Lunyu* 論語 verfaßt.

<sup>4</sup> Zum *Xiaojing* und seiner Textgeschichte siehe Kap. 4.4. FN 35.

<sup>5</sup> Das *Hou Hanshu*, die „Geschichte der Späteren Han-Dynastie“, wurde von Fan Ye 范曄 (398-446) verfaßt und befaßt sich speziell mit der Zeit der Han-Dynastie nach Wang Mang 王莽, also etwa mit den Jahren 25-220 n.Chr. Ma Rongs Biographie findet sich in Kap. 60:1953-78.

<p>錄尤詳。孝經註依託於元。劉知幾尙設十二驗以辨之。其文具載唐會要。烏有所謂忠經註哉。隋志唐志皆不著錄。崇文總目始列其名。其爲宋代僞書。殆無疑義。玉海引宋兩朝志。載有海鵬忠經。然則此書本有撰人。原非贗造。後人詐題馬鄭。掩其本名。轉使真本變</p>	<p>Xuan erklärt und dargelegt wurde, wird im <i>Zhengzhi mulu</i><sup>6</sup> weit ausführlicher aufgeführt. Der Kommentar des <i>Xiaojing</i> wird [Zheng] Xuan zugeschrieben. Liu Zhiji hat zwölf Kriterien dafür aufgestellt, [die Autorschaft] zu erörtern.<sup>7</sup> Sein Text ist vollständig im <i>Tang Huiyao</i> aufgeführt.<sup>8</sup> Es findet sich nirgends eine Stelle, an der ein <i>Zhongjing</i> mit Kommentar erwähnt würde! Die Monographien der Sui- und der Tang-[Dynastiegeschichten] verzeichnen es [beide] nicht. Im <i>Chongwen zongmu</i> wird sein Name zuerst aufgelistet. Daran, daß es eine gefälschte Schrift der Song-[Zeit] ist, kann es kaum einen Zweifel geben. Das <i>Yuhai</i><sup>9</sup> zitiert aus den beiden Monographien der Song-Dynastie<sup>10</sup>, worin ein <i>Zhongjing</i> [von] Hai Peng verzeichnet ist. Demnach hatte jenes Buch ursprünglich einen [anderen] Verfasser und war nicht in betrügerischer Absicht verfaßt worden. Später schrieben es</p>
--	--

<sup>6</sup> Das *Zhengzhi mulu* wurde wahrscheinlich von Zheng Xiaotong 鄭小同 in der Wei-Zeit 魏 zusammen mit dem *Zhengzhi* 鄭志, den „Aufzeichnungen des Zheng“, zusammengestellt. Das *Zhengzhi* umfaßte neun *juan* und beinhaltete Dialoge zwischen Zheng Xuan und seinen Schülern. In der Throneingabe von Liu Zhiji, die in der folgenden FN 7 ausführlich behandelt wird, findet sich eine Erwähnung des Titels. Wahrscheinlich beinhaltete das Buch, wie der Titel schon andeutet, eine Aufzählung der Werke des Zheng Xuan; es ging vermutlich zusammen mit dem *Zhengzhi* verloren. Das heute im *Siku Quanshu* enthaltene *Zhengzhi* in 3 *juan* wurde aus Resten und Zitaten, die sich in anderen Werken erhalten hatten, rekonstruiert.

<sup>7</sup> Liu Zhiji (661-721) war u.a. der Autor des *Shitong* 史通, der „Studien zur Historiographie“. Im Jahre 710 erschienen, ist es das erste Werk, das sich eingehend mit den Problemen geschichtlicher Darstellung und Historiographie beschäftigt. Im Jahre 719 reichte er eine Throneingabe ein, die verhindern sollte, daß u.a. für die Kommentartradition des Zheng Xuan zum *Xiaojing* ein eigener Lehrstuhl eingerichtet und die Tradition zu den Prüfungen zugelassen würde. In dieser Eingabe versuchte er mit Hilfe von zwölf Argumenten, *shi er yan* 十二驗, seine Auffassung zu beweisen. Darunter finden sich folgende Punkte: Weder Zheng Xuan selbst noch seine Schüler hätten je von einem solchen Kommentar berichtet, noch hätten die Schüler in ihren Werken diesen je zitiert. Außerdem argumentiert er, daß Sprache und Stil sich von den übrigen Kommentaren Zheng Xuans unterschieden. In der Throneingabe wird weiterhin erwähnt, daß im „Katalog der kaiserlichen Bibliothek von Jin“ 晉中經簿 (siehe Hungs FN 44, in der auf die verschiedenen Titel dieses Buches eingegangen wird) als Kommentator für das *Xiaojing* nur der Name Zheng („鄭氏解“) genannt würde, obwohl bei den anderen Kommentaren sein voller Name Zheng Xuan stehe. Deshalb ist es umstritten, ob es sich hier wirklich um Zheng Xuan handelt. Siehe hierzu Hung, 1957, S. 74-134, wo sich neben einer ausführlichen Darstellung des Sachverhalts und umfassenden Fußnoten auch eine Übersetzung der Throneingabe findet. Die Throneingabe selbst ist im *Tang Huiyao*, Bd. 3, S. 1406-9 überliefert.

<sup>8</sup> Das *Tang Huiyao*, die „Wichtigen Dokumente der Tang-Zeit“, wurde in der Wudai- 五代 und Song-Zeit 宋 von Wang Pu 王溥 (922-982) zusammengestellt. Die Tradition der *huiyao*-Sammlungen blühte dann speziell während der Song-Zeit. In den Sammlungen wurden große Mengen offizieller Dokumente bewahrt, die als Anschauungsmaterial für die bürokratische Praxis der jeweiligen Zeit dienten.

<sup>9</sup> Zum *Chongwen zongmu* und zum *Yuhai* siehe Kap. 3.1. und die dazugehörigen FN, in denen die Abschnitte, die sich auf das *Zhongjing* beziehen, ausführlich besprochen werden.

<sup>10</sup> Die Literaturkataloge im *Tongzhi* 通志 und im *Songshi* 宋史. Siehe dazu ebenfalls Kap. 3.1.

僞耳。	[irgendwelche] Leute fälschlicherweise Ma [Rong] und Zheng [Xuan] zu und vertuschten seinen ursprünglichen Namen. So wurde ein echtes Buch als eine Fälschung überliefert.
-----	--

Vorwort zum *Zhongjing*, „Klassiker der Loyalität“, *Zhongjing xu* 忠經序:

後漢南郡太守馬融譏	verfaßt vom Gouverneur der südlichen Kommandantur <sup>11</sup> der späteren Han, Ma Rong
忠經者。蓋出於孝經也。仲尼說孝者所以事君之義。則知孝者。俟忠而成之。所以答君親之恩。明臣子之分。忠不可廢於國。孝不可弛於家。孝既有經。忠則猶	Was das <i>Zhongjing</i> angeht, so ist es aus dem <i>Xiaojing</i> heraus entstanden. Zhongni [Konfuzius] sagte, was die [Bezeichnung] „Kindespietät“ betreffe, so habe sie die Bedeutung: „wodurch man dem Fürsten dient“ <sup>12</sup> und daher wissen wir, was die Kindespietät betrifft: sobald [nämlich] Loyalität [vorhanden] und diese vollendet ist, erwidert man dadurch die Güte von Fürst und Eltern und verdeutlicht die Beteiligung von Untertan und Sohn. Loyalität darf im Staat nicht vernachlässigt und Kindespietät in der Familie nicht verworfen werden. Für die Kindespietät gibt es bereits ein kanonisches Werk, [während] es bei der Loyalität noch ein Defizit [gibt]. Folglich überlieferte <sup>13</sup> [ich] das von Zhongni Gesagte und

<sup>11</sup> *Nan jun* 南郡: Die südliche Kommandantur lag im Westen Chinas an der Grenze zu Sichuan, etwa in der Gegend des heutigen südwestlichen Hubei 湖北. Tan Qixiang, Vol. II, S. 22 bzw. 49.

<sup>12</sup> *Xiao zhe suo yi shi jun zhi yi* 孝者所以事君之義: Hier wird wahrscheinlich auf einige Abschnitte aus dem *Xiaojing* Bezug genommen, in denen der Dienst am Fürsten als ein Aspekt der Kindespietät geschildert wird. *Xiaojing* 1, *Kai zong ming yi* 開宗明義:5523a: „夫孝, 始於事親, 中於事君, 終於立身.“ „Nun beginnt Kindespietät im Dienst an den Eltern, [schreitet fort] über den Dienst am Fürsten und [findet] ihren Abschluß im Errichten der eigenen Person.“ *Xiaojing* 5, *Shi* 士:5536a „故以孝事君則忠, 以敬事長則順. 忠順不失, 以事其上, 然後能保其祿位, 而守其祭祀, 蓋士之孝.“ „Folglich bedeutet es Loyalität, wenn dem Fürsten mit Kindespietät gedient wird und Gehorsam, wenn den Älteren mit Ehrerbietigkeit gedient wird. Wer weder Loyalität noch Gehorsam verliert und damit den Oberen dient, der wird sich später sein Gehalt und seine Posten bewahren und seine Opferhandlungen sichern können: dies ist nun die Kindespietät der Edelleute.“ *Xiaojing* 14, *Guang yang ming* 廣揚名:5559b: „君子事親孝, 故忠可移於君.“ „Der Edle dient seinen Eltern mit Kindespietät und kann folglich seine Loyalität auf den Fürsten übertragen.“ *Xiaojing* 17, *Shi jun* 事君: 5564a: „君子之事上也, 進思盡忠, 退思補過.“ „Wenn der Edle dem Oberen dient, dann denkt er im Amt darüber nach, wie er seine Loyalität erschöpfen [kann], und wenn er sich zurückzieht, wie er seine Fehler wiedergutmachen kann.“ Nur in den Kapiteln 5, 14 und 17 des *Xiaojing* wird das Zeichen *zhong* 忠 benutzt. Siehe dazu Kap. 4.4.

<sup>13</sup> *Shu* 述: *Lunyu*, 7.1:5388a: „子曰, 述而不作, 信而好古, 竊此於我老彭.“ „The Master said, ,A transmitter and not a maker, believing in and loving the ancients, I venture to compare myself with our old Păng.“ Legge, Vol. I, S. 195.

<p>闕。故述仲尼之說。 作忠經焉。今皇上含 庖軒之姿。韞勛華之 德。弼賢俾能。無遠 不舉。忠之與孝。天 下攸同。臣融岩野之 臣。性則愚朴。沐浴</p>	<p>schuf das <i>Zhongjing</i>. Heute verkörpert der Erhabene Höchste die Haltung eines Pao [Xi] und Xuan [Yuan]<sup>14</sup> und verinnerlicht die Ausstrahlung eines Xun und Hua [Yao und Shun]<sup>15</sup>. Er unterstützt die Würdigen und stellt die Fähigen ein, und niemand wäre [ihm zu] weit entfernt, um ihn nicht emporzuheben. Loyalität geht zusammen mit Pietät und findet sich [überall] in [seinem] Reich. Ich, Rong<sup>16</sup>, bin ein in Höhlen und Wildnis [lebender] Untertan.<sup>17</sup> Meine Natur ist deshalb ungeschliffen und einfach gestrickt. Nachdem ich überreichlich von [des Kaisers] Güte und Gunst</p>
--	--

<sup>14</sup> *Pao Xi*庖犧: Der Familienname Pao könnte auf den Clan der Herrscher- und Königsfamilie Paoxi deuten, der wohl ursprünglich die Opfertiere für die Küche aufgezogen hatte und deshalb so genannt wurde. Siehe Sima Zhen 司馬貞, *Sanhuang benji* 三皇本記: „太皞庖犧氏, [...] 養犧牲以充庖厨, 故曰庖犧.“ „In der Regierungsperiode *taihao*, „Höchster Glanz“ [um 2953 v. Chr.], züchtete der Clan der Paoxi Opfertiere, um sie der Küche zuzuführen, deshalb wurden sie Paoxi, „Küchenmeister der Opfertiere“, genannt.“ Der Name des Paoxi ist aber schon früh mit dem des viel bekannteren Fu Xi 伏羲 zusammengefallen, der an dieser Stelle mit größter Wahrscheinlichkeit gemeint ist, da als nächstes der Vorname Huang Di, des gelben Kaisers, genannt wird. Fu Xis Name taucht in vielen Varianten auf, darunter auch 庖犧. Siehe hierzu Plaks, 1976, S. 33-4: „The name of Fu-hsi is transcribed in various texts with an assortment of characters, presumably homophonous in archaic Chinese (伏, 庖, 犧, 包, 虑, etc, and 希, 戲, 犧 etc.). Ingenious commentators have distinguished among these various renderings, showing that the character 伏 describes his work as a domesticator (subduer) of animals, 包 refers to the all-inclusive nature of the Pa-kua, 庖 and 犧 to an association with the figure Sui-jen 燐人 as a tamer of fire and inventor of cooking, 犧 to his domestication and subsequent slaughtering of animals [...].“

*Xuan Yuan*軒轅: Der Name weist auf Huang Di 皇帝, den mythischen „Gelben Kaiser“. Siehe hierzu *Shiji* 1:1: „皇帝, 少典之子, 姓公孫, 名曰軒轅.“ „Huang Di war ein Sohn aus dem Staate Shaodian, sein Nachname war Gongsun, sein Vorname Xuan Yuan.“

Fu Xi und Huang Di gehören zusammen mit Shen Nong 神農 zu den San Huang 三皇, den drei mythischen Kaisern oder Göttern, die als Kulturbringer Chinas gelten. Fu Xi und Huang Di brachten dem chinesischen Volk Feuer, Fischereitechniken und Musik bei, Fu Xi gilt darüberhinaus noch als Schöpfer der acht Trigramme und der Knotenschnur, die als Vorläufer der Schrift diente. Shen Nong führte Agrartechniken und medizinische Anwendungen ein. Ursprünglich handelte es sich z.B. bei Xian Yuan und Huang Di um verschiedene Gottheiten, die erst später miteinander verschmolzen wurden, ebenso wie es vor Fu Xi die Gottheit Sui-ren gab, die den Menschen das Feuer gebracht haben soll. Siehe hierzu Birrell, 1993.

<sup>15</sup> *Xun, Hua*勛華: Diese Namen stehen für die vorbildlichen Kaiser des Altertums Yao und Shun. *Shujing*, *Yao dian*堯典:249b und *Shun dian*舜典:264a: Jeweils der erste Satz lautet: „堯典曰若稽古, 帝堯曰放勛.“ bzw. „舜典曰若稽古, 帝舜曰重華.“ „Examining into antiquity, we find that the emperor Yaou (bzw. Shun) was called Fang-heun (bzw. Ch'ung-hwa).“ Legge, Vol. III, S. 15 bzw. S. 29.

<sup>16</sup> An dieser Stelle bezeichnet sich der Verfasser mit dem Vornamen „Rong“. Das kann bedeuten, daß das Vorwort gefälscht ist, an dieser Stelle in den Text eingegriffen wurde oder daß der Verfasser des Vorworts zum *Zhongjing* den Vornamen „Rong“ trägt. Siehe dazu Kap. 3.3.

<sup>17</sup> *Shiye*岩野: Ein ganz ähnlicher Ausdruck findet sich im *Yijing*, *Da zhuan xia* 大傳下:180a (= *Xi ci* 系辭, im Folgenden immer *Da zhuan* genannt), wo es heißt: „上古穴居而野处, 後世聖人易之以宮室, 上棟下寓, 以待風雨, 蓋取諸大壯.“ „In der Urzeit wohnten die Menschen in Höhlen und lebten in Wäldern. Die Heiligen späterer Zeit verwandelten das in Gebäude: Oben war ein Firstbalken, abwärts ein Dach, um Wind und Regen abzuhalten. Das entnahmen sie wohl dem Zeichen: des Großen Macht.“ Wilhelm, 1974, S. 308. Mit einer solchen Redewendung gibt sich der Autor bescheiden als unzivilisiert und rückständig.

德澤。其可默乎。作爲此經。庶少裨補。雖則辭理薄陋。不足以稱焉。忠之所存。存於勸善。勸善之大。何以加於忠孝者哉。夫定高卑以章目。引詩書以明綱。吾師於古。曷敢徒然。其或異同者。變易之宜也。或對之以象其意。或遷之以就其類。或損之以簡其文。或益之以備其事。以忠應孝。亦著爲十有八章。所以洪其至公。勉其至誠。信本爲政之大體。陳事君之要道。始於立德。終於成功。此忠經之義也。謹序。

erfahren hatte, wie hätte ich da schweigen können? [Deshalb] verfaßte ich dieses kanonische Werk, damit dies alles ein wenig nütze und bewirke. Trotzdem ist die Aneinanderreihung [meiner] Worte [so] dünn und unbearbeitet, daß es nicht hinreicht, erwähnt zu werden. Dort, wo Loyalität bewahrt wird, wird sie als Ermutigung zum Guten bewahrt. Was könnte die Ermutigung zum Guten Größeres hinzufügen als Loyalität und Kindespietät! Nun: [Ich] legte hoch und niedrig fest, indem ich die Hauptpunkte in Kapitel einteilte, und [ich] zitierte das *Shi[jing]*, und das *Shu[jing]*, um die Kernaussagen zu erhellen. Ich nahm [mir] das Altertum als Lehrer und wie hätte ich das ohne [Aussicht auf] Erfolg wagen können? Was einige Unterschiede [zu den herangezogenen Büchern] betrifft, so waren Änderung und Umwandlung [jeweils] angebracht. Manches stellte ich einander gegenüber, um die Bedeutung bildhaft darzustellen, manches verschob ich, um in [derselben] Kategorie zu bleiben, manches kürzte ich zur Vereinfachung des Textes, und manches fügte ich hinzu, um eine Angelegenheit zu vervollständigen. Um mit [dem Klassiker der] Loyalität [dem Klassiker der] Kindespietät zu entsprechen, habe ich ebenfalls 18 Kapitel verfaßt. Wodurch ich [das *Zhongjing*] zum höchsten Allgemeinwohl erweiterte und zur höchsten Aufrichtigkeit zwang, war, aufrichtig eine Grundlage für die große Struktur für die Regierung zu schaffen und den zentralen Weg, wie man dem Fürsten dient, darzulegen. [Dies beides] beginnt mit dem Errichten moralischen Verhaltens und endet mit dem Erzielen von Erfolgen. Das ist die Bedeutung des *Zhongjing*. [Dies ist mein] respektvoll [vorgelegtes] Vorwort.

忠經	<i>Zhongjing, „Klassiker der Loyalität“</i>
後漢 南郡太守馬融 譜 大司農鄭玄註	verfaßt vom Gouverneur der südlichen Kommandantur der späteren Han, Ma Rong kommentiert vom Oberlandwirtschaftsminister der späteren Han, Zheng Xuan

天地神明章第一	<b>Kapitel 1: Himmel, Erde und lichte Götter<sup>18</sup></b>
昔在至理。上下一德。以徵天休。忠之道也。	T: Als zu Anfang höchste Ordnung waltete, [da] waren Oben und Unten einer moralischen Gesinnung. Wodurch die Gunst des Himmels <sup>19</sup> sichergestellt wurde, das war der Weg der Loyalität.
忠之爲道。乃合於天。至理之時。君臣同德。則休氣應也。	K: Wenn Loyalität dem Weg folgt, dann steht sie in Harmonie mit dem Himmel. Wenn zur Zeit der höchsten Ordnung zwischen Fürst und Untertan dieselbe moralische Gesinnung <sup>20</sup> [herrscht], dann antwortet [der Himmel] mit günstigen Omina.
天之所覆。地之所載。人之所履。莫大乎忠。	T: Wo der Himmel überspannt, wo die Erde trägt <sup>21</sup> und wo der Mensch wandelt <sup>22</sup> , da gibt es nichts Größeres als Loyalität!

<sup>18</sup> *Shen ming* 神明: *Yijing, Da zhuan xia*:184a: „陰陽合德, 而剛柔有體, 以體天地之撰, 以通神明之德.“ „[Der Meister sprach: Das Schöpferische und das Empfangende sind doch recht eigentlich das Tor zu den Wandlungen. Das Schöpferische ist der Vertreter der lichten Dinge, das Empfangende der dunklen Dinge.] Indem Dunkel und Licht ihre Art vereinen, gewinnt das Feste und das Weiche Gestalt. So gestalten sich die Verhältnisse des Himmels und der Erde, und man kommt in Zusammenhang mit der Art der lichten Götter.“ Wilhelm, 1974, S. 317.

<sup>19</sup> *Tian xiu* 天休: *Shujing, Tang gao* 湯誥:343a: „各守爾典, 以承天休.“ „Let every one observe to keep his statutes: - that so we may receive the favour of Heaven.“ Legge, Vol. III, S. 189. *Shijing*, # 304, *Shang song* 商頌, *Chang fa* 長發:1351a: „受小球大球, 爲下國綴旒, 何天之休.“ „Great laws and little laws he received, He became great protector of the lands below. He bore the favor of Heaven.“ Waley, 1996, S. 321.

<sup>20</sup> *Tong de* 同德: *Shujing, Tai shi zhong* 泰誓中:385a: „予有亂臣十人, 同心同德.“ „[Show has hundreds of thousands and millions of ordinary men, divided in heart and divided in practice; -] I have of ministers capable of government ten men, one in heart and one in practice. [Although he has his nearest relatives with him, they are not like my virtuous men.]“ Legge, Vol. III, S. 292. *Zuozhuan*, Zhao 昭, 24.1:1450: „同德度義.“ „It is only those who have virtue in common that can concert righteous measures. [The Great Declaration says: Chow (!) has hundreds of thousands and millions of ordinary men ... wie oben]“ Legge, Vol. V, S. 702.

<sup>21</sup> *Liji, Zhong yong* 中庸 32.30:3546a: „天之所覆, 地之所載.“ „[Therefore his [Zhongni 仲尼] fame over-spreads the Middle Kingdom, and extends to all barbarian tribes. Wherever ships and carriages reach; wherever the strength of man penetrates;] wherever the heavens overshadow and the earth sustains; [wherever the sun and

覆載之間。人倫之要。履之則吉。違之則凶。無有大於患者。	K: Zwischen Überspannen und Tragen liegt das Wesentliche der menschlichen Beziehungen <sup>23</sup> ; wer darin wandelt, dem widerfährt Glück; wer es verläßt, dem widerfährt Unglück. Es gibt nichts Größeres als die Loyalität!
患者、中也。至公無私。	T: Was die Loyalität betrifft, so bedeutet sie „die Mitte [zu halten]“ <sup>24</sup> , höchstes Allgemeinwohl und keine Eigensucht. <sup>25</sup>

the moon shine; wherever frosts and dews fall: - all who have blood and breath unfeignedly honour and love him. Hence it is said, - „He is the equal of Heaven.“ Legge, Vol. I, S. 428-9. Siehe auch *Liji*, *Zhong yong*, 32.23:3542a, 32.24:3543b und 32.30:3545b. Es gibt viele Stellen in der klassischen chinesischen Literatur, an denen darauf Bezug genommen wird, daß „der Himmel überspannt und die Erde trägt“. Welches davon die erste Stelle ist, an der das mit den Worten *tian fu*, *di zai* ausgedrückt wird, darüber läßt sich streiten. Wir finden denselben Ausdruck jedenfalls bei *Xunzi*, *Wang zhi* 王制 9.20:162, *Guanzi* 管子, *Shu yan* 樞言 12.35:288 und *Huainanzi* 淮南子, *Shu zhen xun* 傅真訓 2:115 und *Xiu wu xun* 倏務訓 19:1341. Ähnliche Konzepte finden sich in früheren Texten wie z.B. in *Zuozhuan*, *Xiang* 襄, 14.6:1016: „蓋之如天, 容之如地.“ „[A good ruler will reward the virtuous and punish the vicious; he will nourish his people as his children,] overshadowing them as heaven, and supporting them as the earth.“ Legge, Vol. V, S. 466.

<sup>22</sup> *Ren zhi suo lü* 人之所履: *Xunzi*, *Da lie* 大略 27.40:495: „禮者,人之所履也, 失所履, 必顛蹶陷溺. 所失微而其爲亂大者, 禮也.“ „Die Tradition ist der feste Boden, auf den wir Menschen treten müssen. Wer seinen Boden unter den Füßen verliert, fällt unweigerlich um oder ertrinkt. Wo aus einer geringen Verfehlung eine große soziale Unordnung entsteht, da handelt es sich bestimmt um etwas, das zur Tradition gehört.“ Köster, S. 348.

<sup>23</sup> *Ren lun* 人倫: Unter den menschlichen Beziehungen 人倫 versteht man die fünf Beziehungen 五倫 zwischen Herrscher und Untertan, Vater und Sohn, Mann und Frau, älterem und jüngeren Bruder und zwischen Freunden (君臣, 父子, 夫婦, 兄弟, 朋友). Hsü Dau-lin weist in einem Artikel (Hsü Dau-lin, 1970-71, S. 27-29) nach, daß die fünf Beziehungen erstmals in *Mengzi*, 3A4:5878a als *ren lun* 人倫 erläutert werden. Konfuzius legt nur auf die gegenseitige Beziehung zwischen Vater und Sohn und Herrscher und Untertan Wert (*Lunyu*, 12.11:5436b: „君君, 臣臣, 父父, 子子.“ „[...] when the prince is prince, and the minister is minister; when the father is father, and the son is son.“ Legge, Vol. I, S. 256), aber auch für Menzius sind diese beiden Beziehungen die wichtigsten (*Mengzi*, 2B2:5853a: „內則父子, 外則君臣, 人之大倫也.“ „In the family, there is the relation of father and son; abroad, there is the relation of prince and minister. These are the two great relations among men.“ Legge, Vol. II, S. 212). In *Zhong yong* 14:3533b wird von den „fünf allgemeingültigen Wegen unter dem Himmel“, „天下之達道五“, gesprochen.

<sup>24</sup> *Zhong* 中: *Lunyu* 6.27:5383b: „中庸之爲德也, 其至矣乎.“ „Perfect is the virtue which is according to the Constant Mean!“ Legge, Vol. I, S. 193-4. *Liji*, *Zhong yong* 32.1:3525a: „喜, 怒, 哀, 樂, 之未發, 謂之中, 發而皆中節, 謂之和. 中也者, 天下之大本也, 和也者, 天下之達道也. 致中和, 天地位焉, 萬物育焉.“ „While there are no stirrings of pleasure, anger, sorrow, or joy, the mind may be said to be in the state of EQUILIBRIUM. When those feelings have been stirred, and they act in their due degree, there ensues what may be called the state of HARMONY. This EQUILIBRIUM is the great root from which grow all the human actings in the world, and this HARMONY is the universal path which they all should pursue.“ Diese zwei Einträge stehen hier nur beispielhaft für die mannigfaltigen Definitionen von *zhong* 中 in den klassischen chinesischen Texten.

Darüberhinaus nennen die einschlägigen Lexika Beispiele dafür, daß *zhong* 中 als *zhong* 忠 verstanden werden kann und umgekehrt, so z.B. im *Zhouli* 周禮, *Chun guan* 春官, *Da si yue* 大司樂:1699b: „以樂德教國子, 中和祇庸孝友.“ Der Kommentar von Zheng Xuan (1699b) glossiert für diese Stelle: „中猶忠也.“ „Zhong ,Mitte‘ wird wie *zhong* ,Loyalität‘ gebraucht.“ Das *Shuowen jiezi* 說文解字 paraphrasiert *zhong* mit *jing* 敬: „忠. 敬也. 盡心曰忠.“ „Zhong: Das bedeutet Ehrerbietigkeit. Seine Gesinnung erschöpfen heißt *zhong*.“ (502b).

<sup>25</sup> *Gong ... si* 公 ... 私: *Han Feizi*, *Wu du* 五蠹 49:450: „古者蒼頡之作書也, 自環者謂之私, 背私謂之公. 公私之相背也, 乃蒼頡固以知之矣.“ „In ancient times, when Cangjie invented writing, he called acting in one's own interest *si*; what opposes *si* he called *gong*. So Cangjie certainly knew already that *gong* and *si* oppose each

不正其心而私於事。則與忠反也。	K: Seine Gesinnung nicht auszurichten <sup>26</sup> und in seinen Angelegenheiten eigensüchtig zu sein, ist das Gegenteil der Loyalität.
天無私。四時行。地無私。萬物生。人無私。大亨貞。	T: Da der Himmel keine Eigensucht kennt, folgen die vier Jahreszeiten einander im Wandel; da die Erde keine Eigensucht kennt, werden die zehntausend Lebewesen geboren; wenn ein Mensch keine Eigensucht kennt, dann [erwartet ihn] dauerhaft großer Erfolg. <sup>27</sup>
四時廣運。天不私德。萬物亨生。地不私力。人能至公。不私諸己。何往不可也。	K: Daß die vier Jahreszeiten weitreichend und unablässig wirken <sup>28</sup> , liegt daran, daß sich der Himmel nicht eigensüchtig verhält. Daß die zehntausend Lebewesen erfolgreich geboren werden, liegt daran, daß die Erde sich nicht eigensüchtig betätigt. Der Mensch kann zum höchsten Allgemeinwohl [gelangen], wenn er nicht für sich selbst eigensüchtig ist – welcher Weg bliebe ihm

other.“ Siehe dazu Goldin, 2005, S. 58-65. Goldin merkt an, daß dieses Kapitel des *Han Feizi* eine der ersten Diskussionen der chinesischen Geschichte über den Bezug von *gong* und *si* enthält. Die Übersetzung des Zitats ist deshalb an dieser Stelle von Goldin.

<sup>26</sup> *Zheng xin* 正心: *Liji*, *Da xue* 大學 43.1:3629a: „欲脩其身者, 先正其心.“ „[The ancients who wished to illustrate illustrious virtue throughout the kingdom, first ordered well their own States. Wishing to order well their States, they first regulated their families. Wishing to regulate their families, they first cultivated their persons.] Wishing to cultivate their persons, they first rectified their hearts. [Wishing to rectify their hearts, they first sought to be sincere in their thoughts. Wishing to be sincere in their thoughts, they first extended to the utmost their knowledge. Such extension of knowledge lay in the investigation of things.]“ Legge, Vol. I, S. 357-8.

<sup>27</sup> *Da heng zhen* 大亨貞: *Yijing*, Hexagramm # 3, *chun* 噴:33b: „剛柔始交而難生, 動乎險中, 大亨貞.“ „Das Feste und das Weiche vereinigen sich zum erstenmal, und die Geburt ist schwer. Bewegung inmitten der Gefahr bringt großes Gelingen und Beharrlichkeit.“ Wilhelm, 1974, S. 366-7. Folgt man der Deutung von Richard Wilhelm, so ist *chun* ein Bild, das eine Anfangsschwierigkeit darstellt, die durch richtiges Handeln des Edlen beigelegt werden kann. Die Anfangsschwierigkeit entsteht genau in der Zeit, in der Himmel und Erde bereits vorhanden sind und durch ihre erstmalige Vereinigung die Einzelwesen geboren werden. In diesem chaotischen Zustand, in dem noch nichts gefestigt ist, sind Gehilfen gefragt, die ordnend eingreifen und das Volk zur Ruhe bringen. „Die Bewegung des Donners und Regens erfüllt die Atmosphäre. Wenn während des Schaffens des Himmels Chaos und Finsternis herrschen, so gebührt es sich, Gehilfen einzusetzen, ohne sich deshalb in Ruhe einwiegen zu lassen. [...] Wolken und Donner: das Bild der Anfangsschwierigkeit. So wirkt der Edle entwirrend und ordnend.“ S. 367.

<sup>28</sup> *Guang yun* 廣運: *Shujing*, *Da Yu mo* 大禹謨:283a: „帝德廣運, 乃聖乃神, 乃武乃文.“ „[Yih said, Oh!] your virtue, O emperor, is vast and incessant. It is sagely, spiritual, awe-inspiring, and adorned with all accomplishments.“ Legge, Vol. III, S. 54.

	[so] versperrt?
忠也者、一其心之謂也。	T: Loyal sein, damit ist gemeint, „seine Gesinnung einen <sup>29</sup> “.
一則爲忠。二則爲僻。	K: Eine [Absicht] und man handelt loyal, zwei [Absichten] und man handelt gemein.
爲國之本。何莫由 <sup>30</sup> 忠。	T: Wie könnte die Grundlage des Handelns für den Staat nicht der Loyalität entspringen?
未有舍忠而成於務。	K: Es ist noch nicht vorgekommen, daß [einer] die Loyalität vernachlässigt hätte und [doch] bei seinen Angelegenheiten erfolgreich gewesen wäre!
忠能固君臣。安社稷。感天地。動神明。而況於人乎。	T: Loyalität vermag [das Verhältnis zwischen] Fürst und Untertan zu festigen, die Staatsaltäre <sup>31</sup> zu befrieden, Himmel und Erde zu berühren und die lichten Götter zu bewegen, wieviel mehr [bedeutet sie dann erst] für den Menschen?
君臣固。其義深也。社稷安。其祚長也。天地感。其誠達也。神明動。其應彰也。忠之爲用。其効 <sup>32</sup> 如此。言人之易從也。	K: Wenn [das Verhältnis zwischen] Fürst und Untertan gefestigt ist, dann ist die [gegenseitige] Rechtschaffenheit tiefgehend. Wenn die Staatsaltäre befriedet sind, dann spenden sie langanhaltendes Glück. Wenn Himmel und Erde berührt werden, dann ist ihre Aufrichtigkeit durchdringend. Wenn die lichten Götter bewegt werden, dann spiegelt sich [das] in ihren Reaktionen [darauf] wider. Der Nutzen, den die Loyalität stiftet, ist von solcher Art, daß man sagen [kann], daß es für die Menschen leicht ist, [der Loyalität] Folge zu leisten.

<sup>29</sup> *Yi xin* 一心: *Shujing*, *Pan geng xia* 盤庚下:365a: „式敷民德, 永肩一心.“ „Reverently display your virtue in behalf of the people. For ever maintain this one heart.“ Legge, Vol. III, S. 247.

<sup>30</sup> *Baizi quanshu* hat *you* 翁 statt *you* 由.

<sup>31</sup> *Sheji* 社稷: *She* bezeichnet die lokalen Schutzgötter des Erdbodens und *Ji* die Feldgötter des Getreides. Diese Lokalgottheiten sorgten gemeinsam für das Wohlergehen des ganzen Landes und ihnen zu Ehren wurden regelmäßige Opferdienste geleistet. Zusammen verschmolzen sie zu den *sheji*, dem Synonym für die Staatsaltäre und das Staatswesen selbst. Die Schöpfergottheiten *Hou Tu*, „Gott Erde“, und *Hou Ji*, „Gott Hirse“, brachten beide dem chinesischen Volk der Legende nach die verschiedenen Feldbautechniken und Getreidesorten nahe. Mythos und Kult verschmolzen schließlich im Opferkult für die *sheji*, sowohl auf lokaler als auch auf staatlicher Ebene. Siehe hierzu Harlez, S. 49-56 und Chavannes, S. 520-5.

<sup>32</sup> ICS No. 36 hat *xiao* 效 anstelle von *xiao* 効.

夫忠興於身。著於家。成於國。其行一焉。	T: Nun entsteht Loyalität in der eigenen Person, manifestiert sich in der Familie und vervollkommenet sich im Staat. Die entsprechende Handlungsweise ist [jeweils] darin eins.
身乃 <sup>33</sup> 國家。雖有殊名。其爲忠也。則無異行。	K: Die eigene Person [entspricht] also Staat und Familie. Auch wenn es verschiedene Bezeichnungen gibt, für das loyale Handeln gibt es keine unterschiedlichen Handlungsweisen.
是故一於其身。忠之始也。一於其家。忠之中也。一於其國。忠之終也。	T: Folglich [gilt]: Die Loyalität beginnt im Einssein mit der eigenen Person, sie [schreitet fort] im Einssein mit der Familie und findet ihren Abschluß im Einssein mit dem Staat.
道行自漸。忠之大焉。 <sup>34</sup>	K: Das Handeln gemäß des Wegs [schreitet] allmählich [voran], darin besteht die Größe der Loyalität.
身一則百祿至。	T: Ist die eigene Person geeint, dann treffen hundert Freuden <sup>35</sup> ein.
立身復一。富貴之本。	K: Die eigene Person errichten <sup>36</sup> und die Einheit wiederherstellen, das ist die Wurzel von Reichtum und Ehre.
家一則親 <sup>37</sup> 和。	T: Ist die Familie geeint, dann sind die [Beziehungen zu den] Eltern harmonisch.

<sup>33</sup> Baizi quanshu hat *ji* 及 statt *nai* 乃.

<sup>34</sup> Baizi quanshu hat *ye* 也 statt *yan* 焉.

<sup>35</sup> *Bai lu* 百祿: *Shijing* #166, *Xiao ya* 小雅, *Tian bao* 天保:880b: „馨無不宜, 受天之百祿.“ „[May Heaven guard and keep you, Cause your grain to prosper,] Send you nothing that is not good. May you receive from Heaven a hundred boons, [May Heaven send down to you blessings so many, That the day is not long enough for them all.]“ Waley, 1996, S. 138. *Xiao xu* (“Kleines Vorwort zum Shijing”) 小序:880a: “In the *T’een paou* the ministers gratefully respond to their sovereign. When the ruler condescends to those beneath him, and thereby gives the finish to his government, they are prepared to express their admiration in return to him.” Legge, Vol. IV, S. 63. *Shijing* # 304, *Shang song* 商頌, *Chang fa* 長發:1352a: „敷政優優, 百祿是逾.“ „He spread his ordinances in gentle harmony, A hundred blessings he gathered upon himself.“ Waley, 1996, S. 321. *Xiao xu*:1350a: „The *Ch’ang fah* was used in the great sacrifice to the remote ancestor of Shang.“ Legge, Vol. IV, S. 81. Siehe hierzu auch das Schlußzitat aus dem *Shijing* zu *Zhongjing* 7.

<sup>36</sup> *Li shen* 立身: *Xiaojing* 1, *Kai zong ming yi* 開宗明義:5523a: „立身行道, 陽名於後世, 以顯父母, 孝之終也.“ „Die eigene Person errichten und gemäß des Wegs handeln, sich einen Namen in der Nachwelt machen und dies Vater und Mutter darbringen, darin findet die Kindespietät ihren Abschluß.“

<sup>37</sup> Baizi quanshu hat *liu qin* 六親 statt nur *qin* 親. Wen genau die *liu qin*, die „sechs nächsten Verwandtschaftsbeziehungen“, umfassen, ist nicht klar. Als kleinste Gruppe werden Vater, Mutter, jüngere und ältere Brüder, die Konkubinen und deren Kinder genannt. Es gibt aber auch andere Auslegungen, die soweit gehen, fast die komplette väterliche und mütterliche und die Verwandschaft der Konkubinen mit einzubeziehen.

御家不二。自然篤 <sup>38</sup> 陸。	K: Beim Leiten der Familie nicht uneins sein, [so herrschen] auf natürliche Weise Respekt und Harmonie.
國一則萬人理。	T: Ist das Land eins, dann sind die zehntausend Menschen geordnet.
天下合心。無不從化。	K: Wenn die Welt in ihrer Gesinnung harmoniert, dann gibt es nichts, das nicht diesem Einfluß folgen würde.
書云。惟精惟一。允執厥中。	T: Das <i>[Buch der] Urkunden</i> sagt: „Unbeirrt und [mit sich] eins sein, so kann man ernsthaft am Mittelweg festhalten.“ <sup>39</sup>
精一守中。忠之義也。	K: Unbeirrt und mit sich eins, [so] wird die Mitte bewahrt <sup>40</sup> , das ist die Bedeutung der Loyalität.

聖君章第二	<b>Kapitel 2: Der weise Fürst</b>
惟君以聖德監於萬邦。	T: Der Fürst überblickt mit weisester moralischer Autorität die zehntausend Lande <sup>41</sup> .
聖君在上。垂監於下。萬邦在下。觀行於上。	K: Der weise Fürst ist oben. Von oben herunter überblickt er das Unten. Die zehntausend Lande sind unten. Sie betrachten die Handlungsweisen <sup>42</sup> oben.

<sup>38</sup> Baizi quanshu hat *he* 和 statt *du* 篤; Baibu congshu jicheng hat ein *cao*-Radikal anstelle eines *zhu*-Radikals.

<sup>39</sup> Shujing, Da Yu mo 大禹謨:285b: „人心惟危, 道心惟微.惟精惟一, 允執厥中.“ „The mind of man is restless, - prone to err; its affinity for the right way is small. Be discriminating, be undivided, that you may sincerely hold fast the Mean.“ Legge, Vol. III, S. 61-2.

<sup>40</sup> Shou zhong 守中: Laozi, 5:24: „多言數窮, 不如守中.“ „[Himmel und Erde sind nicht güting. Ihnen sind die Menschen wie stroherne Opferhunde. Der Berufene ist nicht güting. Ihm sind die Menschen wie stroherne Opferhunde. Der Zwischenraum zwischen Himmel und Erde ist wie eine Flöte, leer und fällt doch nicht zusammen; bewegt kommt immer mehr daraus hervor.] Aber viele Worte erschöpfen sich daran. Besser ist es das Innere zu bewahren.“ Wilhelm, 1998, S. 45.

<sup>41</sup> Wan bang 萬邦: Häufig gebrauchter Ausdruck, z.B.: Yijing, Hexagramm # 7, Shi 师:48a: „王三錫命, 懷萬邦也.“ „,[Neun auf dem zweiten Platz: [...] ,Inmitten des Heeres! Heil!] Er empfängt die Gnade vom Himmel.] ,Der König verleiht dreifach Auszeichnung.' Er hat das Wohl aller Lande im Herzen.“ Wilhelm, 1974, S. 386. Shujing, Yao dian 堯典:250b: „平章百姓, 百姓昭明, 協和萬邦.“ „,[He was able to make the able and virtuous distinguished, and thence proceeded to the love of the nine classes of his kindred, who all became harmonious.] He also regulated and polished the people of his domain, who all became brightly intelligent. Finally, he united and harmonized the myriad States of the empire; [and lo! The black-haired people were transformed. The result was universal concord.]“ Legge, Vol. III, S. 17.

<sup>42</sup> Guan xing 觀行: Lunyu, 1.11:5336a: „父在, 觀其行, 父沒, 觀其行,“ „,[The Master said, ,] While a man's father is alive, look at the bent of his will; when his father is dead, look at his conduct. [If for three years he does not alter from the way of his father, he may be called filial.]“ Legge, Vol. I, S. 142. Han Feizi, Guan xing 觀行 24:198: „明於堯不能獨成, 烏獲不能自舉, 賢育之不能自勝, 以法術則觀行之道畢矣.“ „Now that you

自下至上。各有尊也。故王者上事於天。下事於地。中事於宗庙。以臨於人。	T: Von unten bis nach oben hat ein jeder etwas, das er verehrt. Folglich dient der Herrschende nach oben hin dem Himmel, nach unten hin dient er der Erde und zur Mitte hin dient er dem Ahnentempel. Dadurch steht er dem [gewöhnlichen] Menschen nahe.
王者至重。猶有所尊。況其下乎。	K: [Wenn selbst] der Herrscher, der das höchste Gewicht hat, etwas zu Verehrendes hat, wieviel mehr [gilt das erst] für die unter ihm [Stehenden]?
則人化之。天下盡忠以奉上也。	T: Da[von] werden die Menschen beeinflusst und die Welt erschöpft [ihre] Loyalität <sup>43</sup> , um sie dem Herrscher darzubringen.
上行下化。理之自然。文王敬遜。虞芮遜畔。是也。	K: Das Handeln oben beeinflusst das Unten. [Dies passiert] aufgrund der [natürlichen] Ordnung von selbst. So war es im Falle von König Wen, der ehrerbietig und gehorsam war, [und deshalb] respektierten die Yu und Rui die Grenzen <sup>44</sup> .
是以兢兢戒慎。日增其明。	T: Wer deshalb auf vorsichtige Weise achtsam und aufmerksam <sup>45</sup> ist, dessen Klarheit wird sich täglich steigern.

understand the inability of Yao to accomplish the rule by himself, the inability of Wu Huo to raise his own body by himself, and the inability of Mêng Pên and Hsia Yü to triumph by themselves, if you uphold law and tact, then the course of observing deeds will be completed.“. Liao, Vol. I, S. 260.

<sup>43</sup> *Jin zhong* 盡忠: *Zuozhuan*, Xuan 宣, 12.5:748: „進思盡忠, 退思補過.“ „[Lin-foo's service of his ruler has been of this character, that,] in an advance, his thought has been how to display his loyalty, and, when obliged to withdraw, his thought has been how to retrieve his errors; [- he is a bulwark to the altars of Tsin, and on what ground can you put him to death?]“ Legge, Vol. V, S. 321.

<sup>44</sup> Von der Geschichte der Yu und der Rui wird uns ausführlich im *Shiji* (4:117 und *The Grand Scribe's Record*, Vol. I, S. 58) berichtet. Dort heißt es, der Herr des Westens 西伯 (= Wen Wang) hätte einen so guten und unparteiischen Ruf gehabt, daß alle Feudalherren zu ihm kamen, um ihre Streitigkeiten entscheiden zu lassen. Die Yu und die Rui hatten Grenzstreitigkeiten, die sie nicht beilegen konnten und beschlossen König Wen aufzusuchen. Als sie aber die Grenze nach Zhou überquert hatten und sahen, daß alle Bauern sich strikt an die Begrenzungen ihrer Felder hielten, da begannen sie sich zu schämen, kehrten um und legten ihre Fehde bei. Im *Shijing* besingt u.a. Lied # 237, *Da ya* 大雅, *Mian* 縢:1095b-1102a die Großartigkeit König Wens und erwähnt hierzu ebenfalls die Beilegung der Fehde der Yu und Rui (1101a).

<sup>45</sup> *Jing jing* 戄戄: *Shijing* #195, *Xiao ya*, *Xiao min* 小旻:964a-b: „戰戰兢兢, 如臨深淵, 如履薄冰.“ „[No one dares fight a tiger bare-handed, No one dares cross the River without a boat; Yet people know only about one thing, And nothing about all the others.] Be careful, be cautious, As if you were approaching an abyss, As if you were treading on thin ice.“ Waley, 1996, S. 175. *Xiao xu*:962a: „In the *Séaou min*, a great officer expresses his condemnation of king Yëw.“ Legge, Vol. IV, S. 68.

*Jie shen* 戒慎: *Liji*, *Zhong yong* 32.1:3525a: „是故君子戒慎乎其所不睹, 恐懼乎其所不聞.“ „[The path may not be left for an instant. If it could be left, it would not be the path.] On this account, the superior man does not wait till he sees things, to be cautious, nor till he hears things, to be apprehensive.“ Legge, Vol. I, S. 384.

日增一日德益明也。	K: Tag für Tag gesteigert, wird die moralische Autorität immer klarer werden.
祿賢官能。式敷大化。惠澤長久。黎民咸懷。	T: Würdige [durch ein Beamtengehalt] verpflichten und Fähige in Ämter einsetzen <sup>46</sup> [gilt als] Vorbild und Verdeutlichung des großen Einflusses; Glück und Gunst [wählen] lange Zeit und für das gesamte Volk wird umfassend gesorgt.
非懷不可以居祿。非化不可以懷人。任賢陳化。君之要也。	K: Wer nicht sorgt, der darf kein Gehalt empfangen und wer keinen Einfluß nimmt, der darf nicht für die Menschen sorgen. Würdige [Männer] in Ämter anstellen <sup>47</sup> und Einfluß nehmen, das ist das Wichtigste für den Fürsten.
故得皇猷丕丕。行於四方。揚於後代。以保社稷。以光祖考。	T: Folglich wird erreicht, daß die kaiserlichen Vorhaben erhaben <sup>48</sup> sind, in den vier Himmelsrichtungen ausgeführt und [noch] bei den nachfolgenden Generationen verbreitet werden, und daß dadurch die Staatsaltäre bewahrt werden und die Geister der Ahnen in hellem Glanz [erstrahlen].
君聖臣賢。化行名播。以光祖考。以嚴配社稷於無疆者也。	K: Wenn der Fürst weise ist und die Untertanen würdig sind, wenn sie [ihren] Einfluß verbreiten und ihre Namen berühmt werden, dann erstrahlen die Geister der Ahnen in hellem Glanz und die

<sup>46</sup> *Guan neng* 官能: *Xunzi, Jun dao* 君道 12.7:239: „然後明分職,序事業,材技官能,莫不治理.“ „Bei einem Herrscher, der die verschiedenen Amtsbereiche klar abgrenzt, der in alle Unternehmungen eine Ordnungsfolge bringt, der nur den tüchtigen Handwerkern Material zukommen läßt, der nur Fähigen einen Beamtenposten anvertraut, der in der Sorge um soziale Ordnung nichts übersieht, [bei einem derartigen Herrscher setzt sich all das durch, was allgemein als rechter Weg gilt, während jeder Art von Eigennutz das Handwerk gelegt wird; bei dem wird ferner allen klar, was schicklich ist, und unlautere Unternehmen unterbleiben ganz von selber.] Köster, S. 160-1.

<sup>47</sup> *Ren xian* 任賢: *Shujing, Da Yu mo* 大禹謨:283a: „任賢勿貳.“ „[...] Do not fail in due attention to the laws and ordinances. Do not find your enjoyment in indulgent ease. Do not go to excess in pleasure.] In your employment of men of worth, let none come between you and them. [Put away evil without hesitation. Do not try to carry out doubtful plans. Study that all your purposes may be with the light of reason. Do not go against what is right to get the praise of the people. Do not oppose the people to follow your own desires. *Attend to these things* without idleness or omission, and from the four quarters the barbarous tribes will come and acknowledge your sovereignty.]“ Legge, Vol. III, S. 55.

<sup>48</sup> *Huang you* 皇猷: Siehe Kap. 3.3.

*Pi pi* 壴丕: *Shujing, Da gao* 大誥:422b: „嗚呼,天明畏,弼我不丕基.“ „[Yes, I, the little one, dare not disregard the charge of God. Heaven, favourable to the Tranquillizing king, gave such prosperity to our small State of Chow. The Tranquillizing king divined and acted accordingly, and so he calmly received his great appointment. Now Heaven is helping the people; - how much more must I follow the divinations!] Oh! The clearly-intimated will of Heaven is to be feared: - it is to help my great inheritance.“ Legge, Vol. III, S. 369. *Shujing, Li zheng* 立政:493b-494a: „率惟謀從容德,以竝受此丕丕基.“ „[He was followed by king Woo, who carried out his work of settlement, and did not dare to supersede his righteous and virtuous men;] who entered also into his plans, employing as before his forbearing and virtuous men. It was thus that they unitedly received this vast inheritance.“. Legge, Vol. III, S. 517-8.

	Staatsaltäre werden in der Verehrung [dem Himmel] im Unendlichen gleichgestellt <sup>49</sup> .
蓋聖君之忠也。	T: Dies ist nun die Loyalität des weisen Fürsten.
忠之爲道。無所不通也。	K: Wenn Loyalität dem Weg folgt, dann gibt es nichts, was sie nicht durchdränge.
詩云。昭事上帝。聿懷多福。	T: Das [Buch der] Lieder sagt: „Sich plagend, um den höchsten Göttern zu dienen, erhielt er reichliche Gunst.“ <sup>50</sup>
君以明德事天。天以多福與人君也。	K: Wenn der Fürst mit klarer moralischer Autorität dem Himmel dient, dann gibt der Himmel reichliche Gunst an Menschen und Fürst.

冢臣章第三	Kapitel 3: Der herausragende Untertan <sup>51</sup>
爲臣事君。忠之本也。本立而後化成。	T: Als Untertan dem Fürsten zu dienen ist die Grundlage der Loyalität. Wenn diese Grundlage errichtet ist <sup>52</sup> , kann später der Wandel zur Vollendung gebracht werden.

<sup>49</sup> Yan pei 嚴配: *Xiaojing* 9, *Sheng zhi* 聖治:5548a: „孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天。“ „[Konfuzius antwortete: Von allen Kreaturen des Himmels und der Erde ist der Mensch die Nobelste. Von allen Handlungen des Menschen ist keine größer als die Kindespietät.] Was die Kindespietät betrifft, so ist nichts größer als seinem Vater Ehrfurcht zu erweisen, und bei der Ehrfurcht für den Vater ist nichts größer, als ihn dem Himmel gleichzustellen.“

*Wu jiang* 無疆: *Shujing*, *Da gao* 大誥:420a: „嗣無疆大歷服.“ „[Unpitied am I, and Heaven sends down calamities on my House, without exercising the least delay. It greatly occupies my thoughts, that I, so very young,] have inherited this illimitable patrimony, with its destinies and domains. [I have not displayed wisdom, and led the people to tranquillity, and how much less should I be able to reach the knowledge of the decree of Heaven!]“ Legge, Vol. III, S. 362. *Liji*, *Zhong yong* 32.23:3542a: „博厚，配地，高明，配天，悠久，無疆。“ „[1.Hence to entire sincerity there belongs ceaselessness. 2. Not ceasing, it continues long. Continuing long, it evidences itself. 3. Evidencing itself, it reaches far. Reaching far, it becomes large and substantial. Large and substantial, it becomes high and brilliant. 4. Large and substantial;- this is how it contains *all* things. High and brilliant;- this is how it overspreads *all* things. Reaching far and continuing long;- this is how it perfects *all* things.] 5. So large and substantial, *the individual possessing it* is the co-equal of Earth. So high and brilliant, it makes him the co-equal of Heaven. So far-reaching and long-continuing, it makes him infinite.“ Legge, Vol. I, S. 419.

<sup>50</sup> *Shijing* # 236, *Da ya*, *Da ming* 大明:1091a: „昭事上帝，聿懷多福.“ „[Now this King Wen, Was very circumspect and reverend,] Toiled to serve God on high, He received many blessings, [His inward power never failed, To protect his frontiers, his realms.]“ Waley, 1996, S. 229. *Xiao xu*:1090a: „The *Ta ming* tells how king Wän possessed illustrious virtue, and Heaven repeated its appointment to king Woo.“ Legge, Vol. IV, S. 74.

<sup>51</sup> *Zhong chen* 冢臣: Der Ausdruck deutet wahrscheinlich auf die Titel *zhong zai* 冢宰 („Premierminister“) bzw. *zhong qing* 冢卿 („Oberster Minister“) der Zhou-Zeit hin, aber es gibt keine Belege dafür, daß *zhong chen* dem Titel *zhong zai* entspräche. Hier steht der Ausdruck wohl allgemein für einen „herausragenden Minister“, wofür die Nennung des Titels *zhong zai* einige Absätze darunter spricht. Siehe *Zhongjing* 3, FN 61.

<sup>52</sup> *Ben li* 本立: *Yijing*, *Da zhuan xia* 大傳下:177b: „剛柔者，立本者也. 變通者，趣時者也.“ „Die Festen und Weichen stehen fest, wenn sie an ihrem ursprünglichen Platz sind. Ihre Veränderungen und Zusammenhänge

雖有周孔之才。必以忠爲本也。	K: Selbst [Männer], die die Begabung des Herzogs von Zhou und Konfuzius <sup>53</sup> hatten, nahmen sich gewißlich die Loyalität zur Grundlage.
冢臣於君。可謂一體。下行而上信。故能成其忠。	T: Der herausragende Untertan kann mit dem Fürsten [betrachtet] als ein einziger Körper bezeichnet werden. Das Unten handelt und das Oben schenkt Vertrauen. Folglich kann er seine Loyalität vollenden.
股肱動於下。元首運於上。以其義同。其心同。 <sup>54</sup>	K: Beine und Arme <sup>55</sup> bewegen sich unten, der Kopf dreht sich oben. Dadurch sind sie in ihrer [beider] Rechtschaffenheit und Gesinnung gleich.
夫忠者、豈惟奉君忘身。徇國忘家。正色直辭。臨難死節已矣。	T: Nun, was die Loyalität betrifft, wie könnte sie nur [darin bestehen] dem Fürsten zu dienen und die eigene Person zu vernachlässigen, dem Staat zu folgen und die Familie zu vernachlässigen, eine ernste Miene aufzusetzen <sup>56</sup> und aufrichtige Worte zu machen, und in schwierigen Zeiten <sup>57</sup> für seine

sollen der Zeit entsprechen.“ Wilhelm, 1974, S. 301. Wilhelm führt weiterhin aus, daß der Gleichgewichtszustand, den die festen und weichen Linien haben, wenn sie auf festem bzw. weichem Platz stehen, sich verändern muß, wenn es die Gegebenheiten der Zeit erfordern. *Lunyu*, 1.2:5333b: „君子務本, 本立, 而道生, 孝弟也者, 其爲任之本與.“ „The superior man bends his attention to what is radical. That being established, all practical courses naturally grow up. Filial piety and fraternal submission! – are they not the root of all benevolent actions?“ Legge, Vol. 1, S. 138-9.

<sup>53</sup> Zhou Kong zhi cai 周孔之才: Siehe Kap. 3.3.

<sup>54</sup> Baizi quanshu hat 其義以同。其心不異。„Dadurch sind sie in ihrer [beider] Rechtschaffenheit gleich und in ihrer [beider] Gesinnung nicht verschieden.“

<sup>55</sup> Gu gong 股肱: Siehe z.B. *Shujing*, *Yi ji* 益稷:297b: „臣作朕股肱耳目.“ „[The Emperor said,] My ministers constitute my legs and arms, my ears and eyes.“ Legge, Vol. III, S. 79, und *Yue ming xia* 說明下: 372b: „股肱惟人, 良臣惟聖.“ „As his legs and arms form the man, so does a good minister form the sage king.“ Legge, Vol. III, S. 262. *Zuozhuan*, Zhao, 9.5:1311: „君之卿佐, 是謂股肱.“ „The ruler's minister and assistant are his limbs.“ Legge, Vol. V, S. 626. Es handelt sich um eine häufig verwendete Metapher für die Minister und Beamten des Herrschers.

<sup>56</sup> Zheng se 正色: *Shujing*, *Bi ming* 畢命:520b: „弼亮四世, 正色率下, 囙不祇師言.“ „[But your virtue, O duke, is strenuous, and you are cautiously attentive to small things.] You have been helpful to and brightened four reigns, with deportment all-correct, leading on the inferior officers, so that there is not one who does not reverently take your words as a law.“ Legge, Vol. III, S. 572-3. *Gongyang* 公羊, *Huan*桓 2.1:4801b: „孔父正色而立於朝.“ „When Koong-fuu adjusted his appearance and took up his position in the court, [no one dared to commit any fault or cause distress to his lord. Of Koong-fuu it may be said that his righteousness manifested itself in his outward appearance.]“ Malmqvist, 1971, S. 96.

<sup>57</sup> Lin nan 臨難: *Liji*, *Qu li shang* 曲禮上 1.3:2658b: „臨難毋苟免.“ „[When you find wealth within your reach, do not (try to) get it by improper means;] when you meet with calamity, do not (try to) escape from it by

	[moralische] Integrität zu sterben <sup>58</sup> ?
此皆忠之常道。固所當 <sup>59</sup> 行。未盡冢宰之事。	K: Dies alles [beschreibt] den gewöhnlichen Weg <sup>60</sup> der Loyalität, etwas, das selbstverständlich zu tun ist; das ist [aber] noch nicht erschöpfend für die Angelegenheiten eines Premierministers <sup>61</sup> .
在乎沉謀潛運。正國 安人。	T: [Der Weg] liegt darin, durch tiefliegende Pläne und verborgene Wendungen <sup>62</sup> den Staat aufzurichten und die Menschen zu befrieden.
至忠無迹。誠在沈潛。	K: Höchste Loyalität hinterläßt keine Spuren, sie befindet sich wahrlich im Tiefliegenden und Verborgenen <sup>63</sup> .
任賢以爲理。端委而 自化。	T: Würdige [Männer] in Ämter nehmen <sup>64</sup> und dadurch Ordnung schaffen, [Beamten]-Kappen und Gewänder <sup>65</sup> [anlegen] und auf sich selbst Einfluß nehmen <sup>66</sup> .

improper means. [Do not seek victory in small contentions; do not seek for more than your proper share.]“ Legge, Li Chi, Vol. I, S. 62.

<sup>58</sup> *Si jie* 死節: *Han Feizi, Shou dao* 守道 26:204: „故能使人盡力於權衡, 死節於官職.“ „[If so, the ruler of men will see no figure of a doomed state and the loyal ministers will cherish no image of a ruined personality. As the ruler knows how to honour ranks and make rewards definite,] he can make people apply their strength to the observance of yard and weight, die in the cause of their official duties, [understand the real desire of Pêñ and Yü not to choose the death penalty before a peaceful life, and scrutinize the covetous acts of Robber Chê so as not to ruin their characters for the sake of money. Then the way to maintain the state is completely paved.]“ Liao, Vol. I, S. 268.

<sup>59</sup> *Baizi quanshu* hat *chang* 常 statt *dang* 當.

<sup>60</sup> *Chang dao* 常道: *Laozi*, 1:3: „道可道, 非常道.“ „Der SINN, der sich aussprechen läßt, ist nicht der ewige SINN.“ Wilhelm, 1998, S. 41.

<sup>61</sup> *Zhong zai* 冢宰: *Zhouli, Tian guan zhong zai* 天官冢宰 1.0:1374a: „乃立天官冢宰.“ „Il [le souverain] institue le ministre du ciel grand administrateur.“ Biot, Vol. I, S. 2, und „大宰之職, 掌建邦之六典, 以佐王治邦國.“ „Ce fonctionnaire est chargé d'établir les six constitutions de l'administration du royaume impérial, pour aider le souverain à gouverner tous les royaumes.“ Biot, Vol. I, S. 20.

<sup>62</sup> *Chen mou qian yun* 沉謀潛運: siehe Kap. 3.3.

<sup>63</sup> *Chen Qian* 沈潛: *Shujing, Hong fan* 洪範:404a: „彊弗友剛克, 變友柔克.“ „[Sixth, of the three virtues. - The first is called correctness and straightforwardness; the second, strong government; and the third, mild government. In peace and tranquillity, correctness and straightforwardness must sway;] in violence and disorder, strong government must sway; in harmony and order, mild government must sway. [For the reserved and retiring there is the strong rule; for the lofty and intelligent there is the mild rule.]“ Legge, Vol. III, S. 333.

<sup>64</sup> *Ren xian yi wei li* 任賢以爲理. Siehe *Zhongjing* 2, FN 47: *ren xian chen hua* 任賢陳化, „Würdige [Männer] in Ämter anstellen und Einfluß nehmen, [das ist das Wichtigste für den Fürsten.]“

<sup>65</sup> *Duan wei* 端委: *Zuozhuan*, Zhao 昭, 1.5: 1210: 吾與子弁冕端委, 一治民臨諸侯, 禹之力也. „That you and I manage the business of the princes in our caps and robes is all owing to Yu.“ Legge, Vol. V, S. 578. *Zuozhuan*, Ai 哀, 7.3:1641: „太伯端委, 以治周禮.“ „T'ae-pih, in his square-made robe and black cap, cultivated the ceremonies of Chow.“ Legge, Vol. V, S. 813.

官各得人。何事之有。	K: Wenn man für jedes Amt den [richtigen] Mann findet, welche Angelegenheiten bleiben [dann noch übrig]?
尊其君。有天地之大。日月之明。陰陽之和。四時之信。	T: Seinen Fürsten in Ehren halten, auf daß er die Größe von Himmel und Erde habe, die Klarheit von Sonne und Mond, die Harmonie von <i>Yin</i> und <i>Yang</i> und die Verlässlichkeit der vier Jahreszeiten.
蓋之如天。容之如地。昭之如日月。調之如陰陽。不言而信如四時。若是。君體用盡矣。	K: Bedecken wie der Himmel, tragen wie die Erde, bestrahlen wie Sonne und Mond, harmonisieren wie <i>Yin</i> und <i>Yang</i> , nicht sprechen, aber verlässlich sein wie die vier Jahreszeiten: Das ist es, [worin] naturgegebene Anlage und deren Gebrauch <sup>67</sup> sich im Fürsten erschöpfen.
聖德洋溢。頌聲作焉。	T: Seine weiseste moralische Autorität ist allumfassend <sup>68</sup> und deshalb erschallen die Klänge von Hymnen.
樂生於中。和暢於外。	K: Musik entsteht aus der Mitte heraus, Harmonie und Freude [kommen] von außen.
書云。元首明哉。股肱良哉。庶事康哉。	T: Das [Buch der] Urkunden sagt: „Wenn das Haupt klar [sieht], dann sind Beine und Arme fähig und alle Dienste werden harmonisch versehen!“ <sup>69</sup>

<sup>66</sup> Zi hua 自化: *Laozi*, 37:146: „侯王若能守, 萬物將自化.“ „Der Sinn ist ewig ohne Machen, und nichts bleibt ungemacht.] Wenn Fürsten und Könige ihn zu wahren verstehen, so werden alle Dinge sich von selber gestalten.“ Wilhelm, 1998, S. 76. *Laozi*, 57:232 „我無爲而民自化.“ „Darum spricht ein Berufener: Wenn wir nichts machen, so wandelt sich von selbst das Volk.“ Wilhelm, 1998, S. 100. *Zhuangzi*, *Qiu shui* 秋水 17.1:585: „何爲乎, 何不爲乎, 夫固將自化.“ „[Das Dasein aller Dinge eilt dahin wie ein rennendes Pferd. Keine Bewegung, ohne daß sich etwas wandelt; keine Zeit, ohne daß sich etwas änderte.] Was du da tun sollst, was nicht tun? Einfach der Wandlung ihren Lauf lassen!“ Wilhelm, 2002, S. 185.

<sup>67</sup> Ti yong 體用: Wing-tsit Chan schreibt hierzu in „A Source Book in Chinese Philosophy“: „'Substance and function.' Variously rendered as 'essence and application' or 'operation.' The term originated with Wang Pi in his commentary on the *Lao Tzu*, ch. 38. There he equated *wu* [non-being] with *t'i*, thus providing the term with a metaphysical meaning. It became one of the most prominent terms in Buddhism and Neo-Confucianism, and the metaphysical concept is a major one in those systems. In this connection the term is not to be understood in the sense of 'form' or 'body' as Bodberg has contended.“ Chan (1), 1963, S. 368. Wang Bi lebte 226-49 n. Chr., ein Vierteljahrhundert später als Zheng Xuan (127-200 n. Chr.), der als Verfasser dieses *Zhongjing*-Kommentars überliefert worden ist. Ob die Bedeutung von *ti yong* im *Laozi*-Kommentar bereits in die Richtung von „Substanz und Funktion“ oder „naturgegebene Anlage und deren Gebrauch“ etc. geht, sei an dieser Stelle dahingestellt. Interessant ist es allemal, daß der Terminus in diesem Text gebraucht wird und sich so verstehen läßt, er kann demzufolge ein Hinweis auf eine spätere Entstehungszeit des Textes sein.

<sup>68</sup> Yang yi 洋溢: *Liji*, *Zhong yong*, 32.30:3546a: „是以聲名洋溢乎中國“ „Therefore his [Zhongnis] fame overspreads the Middle Kingdom, [and extends to all barbarous tribes. Wherever ships and carriages reach; wherever the strength of man penetrates; wherever the heavens overshadow and the earth sustains; wherever the sun and moon shine; wherever frosts and dews fall: - all who have blood and breath unfeignedly honour and love him. Hence it is said, -He is the equal of Heaven.]“ Legge, Vol. I, S. 429. Siehe auch *Zhongjing* 1, FN 21.

君明則臣良。臣良則事康。	K: Wenn der Fürst klarsichtig ist, dann ist der Untertan fähig. Ist der Untertan fähig, dann werden alle Dienste harmonisch versehen.
--------------	---

百工章第四	Kapitel 4: Die hundert Ämter <sup>70</sup>
有國之建。百工惟才。守位謹常。非忠之道。	T: Wenn ein Staat aufgebaut wird und die hundert Ämter nur mit den Talentierten [besetzt werden], die sich [ihren] Rang zu erhalten <sup>71</sup> und das Übliche zu beachten [suchen] <sup>72</sup> , [dann] ist das nicht der Weg der Loyalität.
此乃背負 <sup>73</sup> 之臣也。	K: Solch einer ist somit ein zuwiderhandelnder <sup>74</sup> Untertan.
故君子之事上也。入則獻其謀。	T: Wenn der Edle folglich dem Herrscher dient, bringt er beim Dienst im Palast seine Pläne vor.
公家之利。知無不言。	K: Wenn er weiß, was zum Nutzen der Öffentlichkeit und der Familien gereicht, dann [darf es] nichts geben, das er nicht anspricht.
出則行其政。	T: Beim Dienst [in der Provinz], wird er gemäß der

<sup>69</sup> *Shujing*, *Yi ji* 益稷:304a: „乃賡載歌曰，元首明哉，股肱良哉，庶事康哉。“ „With this he continued the song, saying, „When the head is intelligent, The members are good; And all business will be happily performed!“ Legge, Vol. III, S. 90.

<sup>70</sup> *Bai gong* 白工: *Shujing*, *Yi ji* 益稷:304a: „乃歌曰，股肱喜哉，元首起哉，百工熙哉。“ „He then sang, saying, „When the members work joyfully, The head rises flourishly; And the duties of all the officers are fully discharged!““ Legge, Vol. III, S. 89. Das *Shujing*-Zitat am Ende des dritten Kapitels bildet die zweite Strophe dieses Liedes und dient somit als anknüpfende Überleitung zu diesem vierten Kapitel. *Bai gong* kann sich sowohl auf „die hundert Ämter“ im Sinne aller von Beamten zu erledigenden Aufgaben (= *bai guan* 百官), als auch auf „die hundert Handwerke“ beziehen (z.B. *Mengzi*, 3A4:5877b: „百工之事“ „the business of the handicraftsmen“ Legge, Vol. II, S. 249). Siehe dazu die kurze Erwähnung der *bai gong* bei Kolb, 1991, S. 114, der bemerkt, daß über den sozialen Status der *bai gong* in der Westlichen Zhou-Zeit nichts in Erfahrung zu bringen sei, die Qualität ihrer Produkte aber für herausgehobene Handwerker und nicht etwa für Sklaven spreche.

<sup>71</sup> *Shou wei* 守位: *Yijing*, *Da zhuan xia*:178b: „何以守位, 曰, 仁.“ „[Die große Art von Himmel und Erde ist es, Leben zu spenden. Der große Schatz des heiligen Weisen ist es, am rechten Platz zu stehen.] Wodurch bewahrt man diesen Platz? Durch die Menschen. [Wodurch sammelt man die Menschen um sich? Durch Güter. Die Ordnung der Güter und Richtigstellung der Urteile, die die Menschen abhalten, Böses zu tun, ist die Gerechtigkeit.]“ Wilhelm, 1974, S. 303.

<sup>72</sup> *Cai* 才: Die Textausgaben setzen einen Punkt nach *cai*. Man könnte den Satz aber auch so verstehen, daß sich das Talent dieser Beamten nur auf die Erhaltung ihres Ranges bzw. der Beachtung des Üblichen beziehe.

<sup>73</sup> *Baizi quanshu* hat *shou chang* 守常 („das Übliche bewahren“) anstelle von *bei fu* 背負.

<sup>74</sup> *Bei fu* 背負: Die eigentliche Bedeutung von *bei fu* ist „auf dem Rücken tragen“; im übertragenen Sinne kann es aber auch „abweichen“ (*bei qi* 背齊) oder „zuwiderhandeln“ (*wei bei* 違背) bedeuten.

	Regierung[sanordnungen des Herrschers] handeln.
既在其位。職思其憂。	K: Da er sein Amt eingenommen hat, besteht seine Aufgabe darin, die Sorgen [des Herrschers] zu bedenken. <sup>75</sup>
居則思其道。	T: Ist er zu Hause, [soll] er über seinen/dessen Weg nachdenken.
益國之道。	K: Nämlich den Weg des Staates zu fördern.
動則有儀。	T: Ist er [als Beamter] in Bewegung, dann muß er die [richtige] Haltung besitzen.
百事之儀。	K: Die [richtige] Haltung für die hundert Aufgaben.
秉職不回。言事無憚。苟利社稷。則不顧其身。	T: An der Pflicht festhalten <sup>76</sup> und nicht umkehren, die Angelegenheiten ansprechen und vor nichts zurückschrecken: Wenn es darum geht, den Staatsaltären zu nützen, dann darf man nicht an die eigene Person denken.
愛已曲從則爲尸素。	K: Wenn man [nur] sich selbst liebend krummen Wegen folgt, dann handelt man wie eine [lebende] Leiche, die [nichts tut, aber] ein Gehalt kassiert <sup>77</sup> .
上下用成。故昭君	T: Wenn der Nutzen von Oben und Unten vollbracht ist, [wird] folglich die moralische Autorität des Fürsten zum Glänzen

<sup>75</sup> *Shijing* # 114, *Tang feng* 唐風, *Xi shuai* 蟻蟀:767a: „無已大康, 職思具憂“, „Do not be so riotous As to forget all cares.“ Waley, 1996, S. 90. *Xiao xu*:766a: „The *Sih-tsuh* was directed against duke He of Tsin (B.C. 839-822). He was economical, but in being so violated the rules of propriety; and the people made this piece in compassion for him, wishing him to take his pleasure when it was the time for it, and according to propriety. This book contains the odes of Tsin, which is called T’ang, because the people in their deep anxieties with thought of the future, and their economy regulated by propriety, exemplified the manners which had come down to them from the example of Yaou.“ Legge, Vol. IV, S. 55.

<sup>76</sup> *Bing zhi* 秉職: siehe Kap. 3.3.

<sup>77</sup> *Shi su* 尸素 = *shi wei sucan* 彎位素餐 „seine Pflichten im Amt vernachlässigen, aber die Bezahlung dafür nehmen“. *Hanshu*, *Yang Hu Zhu Meiyun zhuan* 楊胡朱梅云傳, 67:2915, Kommentar des Yan Shigu 顏師古: „尸, 主也. 素, 空也. 尸位者, 不舉其事, 但主其位而已. 素餐者, 德不稱官, 空當食祿.“ „*Shi*, Leiche, das steht für eine führende Persönlichkeit. *Su*, ohne Gegenleistung, das steht für leer lassen. Der Platz einer Leiche, das heißt seine Angelegenheiten nicht erledigen, aber auf seinem Platz sitzen und sonst nichts [tun]. Ohne Gegenleistung essen, das heißt, die moralische Autorität genügt nicht den Anforderungen des Amtes, das Amt wird leer gelassen, aber das Gehalt kassiert.“ Die hier zitierte Stelle des *Hanshu*-Kommentars, die die Bedeutung der im *Zhongjing* verwendeten Zeichen prägnant erklärt, geht auf ein Lied aus dem *Shijing* # 112, *Wei feng* 魏, *Fa tan* 伐檀:760b, zurück: „彼君子兮, 不素餐兮.“ „No, indeed, that lord Does not feed on the bread of idleness.“ Waley, 1996, S. 87. *Xiao xu*:760a: „The *Fah t'an* was directed against greediness. Those in office were covetous and mean, taking their salaries, without doing service for them, so that superior men could not get employment.“ Legge, Vol. IV, S. 55.

Die *Shijing*-Stelle ist nur eine von vielen in den klassischen Werken; *su* 素, *su can* 素餐 und andere Kombinationen mit *su* sind dort häufig zu finden. Die Bedeutung von *su* kann variieren und ist nicht immer eindeutig festzulegen. Für eine ausführliche Diskussion von *su*, seine Bedeutungen und vielfältige Belegstellen siehe van Ess, 2002.

德。蓋百工之忠也。	gebracht. Dies ist nun die Loyalität der hundert Ämter.
君任工能。工奉君政。政成於下。德歸於上。	K: Der Fürst nimmt fähige [Männer] in Ämter, die Ämter dienen der Regierung des Fürsten, die Regierung vollendet sich nach unten und die moralische Autorität wendet sich nach oben.
詩曰 <sup>78</sup> 。靖共爾位。 好是正直。	T: Das [ <i>Buch der Lieder</i> ] sagt: „Erfüllt die Pflichten Eures Amtes. Die Aufrechten und Geraden werden geliebt.“ <sup>79</sup>
恭可以成正。直可以獻公 <sup>80</sup> 。	K: Mit Respekt kann man [seine] Aufrichtigkeit vollenden, mit Gerechtigkeit kann [man sich] der Öffentlichkeit darbringen.

守宰章第五	Kapitel 5: Die Gebietsverwalter <sup>81</sup>
在官惟明。莅 <sup>82</sup> 事惟平。立身惟清。	T: Im Amt befindlich klarsichtig sein, beim Ausüben der Angelegenheiten ausgewogen sein und beim Errichten der eigenen Person rein sein.
官不明。則事多欺。事不平。則怨難弭。身不清。則何以教民。	K: Wenn man im Amt nicht klarsichtig ist, dann [gibt es] bei den Angelegenheiten zuviel Vorteilsnahme. Wenn man bei den Angelegenheiten nicht ausgewogen ist, dann ist es schwierig zu unterdrücken. Wenn die eigene Person nicht rein ist, wie soll man dann damit dem Volk als Beispiel dienen?
清則無欲。平則不曲。明能正俗。三者備矣。然後可以理	T: Rein sein heißt nichts begehrn. Ausgewogen sein heißt nicht krumm sein. Klarheit kann die Sitten aufrichten <sup>83</sup> . [Erst] wenn für diese Dreiheit gesorgt ist, kann man danach die Menschen ordnen.

<sup>78</sup> *Baizi quanshu* hat wie in den vorherigen Schlußzitaten *yun* 云 anstelle von *yue* 曰.

<sup>79</sup> *Shijing* # 207, *Xiao ya* 小雅, *Xiao ming* 小明:997b: „靖共爾位, 好是正直.“ „Fulfill the duties of your station. God loves the upright and straight.“ Waley, 1996, S. 192. *Xiao xu*:995b: „In the Sēaou ming a great officer expresses his regret that he had taken service in an age of disorder.“ Legge, Vol. IV, S. 69.

<sup>80</sup> *Baizi quanshu* hat *zhong* 忠 statt *gong* 公. Die Bedeutung ändert sich dann zu: „...kann man Loyalität darbringen.“

<sup>81</sup> *Shou zai* 守宰: Es gibt in den klassischen Texten keinen Verweis auf einen Titel *shou zai*. Nach dem, was Ch. Hucker angibt, kann man vielleicht darauf schließen, daß hier eine Art „Reichs- oder Gebietsverwalter“ gemeint ist. *Zai* 宰, Hucker, # 6808: „Steward, in high antiquity the overseer of a fief.“ *Shou zai* 守宰, Hucker, # 5402: „Protector and Steward: Territorial Administrator, generic reference to members of units of territorial administration.“

<sup>82</sup> *Baizi quanshu* und ICS No. 36 haben die Variante 蔽 statt 莅.

人。	
獨清。則謹己而已。不建於事。獨明。則雖察於務 <sup>84</sup> 。奸貽難任。獨平、則徒公於物。昧濁無堪。夫理人者。必三備而後可也。	K: Wenn man nur rein ist <sup>85</sup> , dann achtet man sich selbst und das ist alles; man wird auf den Angelegenheiten nichts aufbauen können. Wenn man nur klarsichtig ist, und auch wenn man allen Dingen auf den Grund geht, werden die Übeltäter Bestechung [versuchen] <sup>86</sup> und es wird schwierig, das Amt auszuüben. Wenn man nur ausgewogen ist, dann ist man umsonst gerecht gegenüber den Lebewesen, [alles bleibt] verborgen und trübe und nichts wird geregelt. Was nun das Ordnen der Menschen betrifft, muß für diese Dreiheit unbedingt gesorgt sein und [erst] danach kann man [die Menschen ordnen].
君子盡其忠能。以行其政令。而不理者。未之聞也。	T: Wenn der Edle seine Loyalität und seine Fähigkeiten erschöpft, setzt er dadurch Regierung[sanordnungen] und Befehlsgewalt [des Fürsten] um. Daß dann aber keine Ordnung herrschte, davon hat man noch nie gehört!
既才且忠。以臨其人。政之理也。固其必然。	K: Wenn einer bereits begabt und überdies loyal ist und damit seinen [untergebenen] Leuten begegnet, dann ist Ordnung in der Regierung ein zwangsläufiges Resultat.
夫人莫不欲安。君子順而安之。	T: Nun gibt es unter den Menschen niemanden, der sich nicht Frieden wünschen würde. Der Edle gehorcht diesem Wunsch und bringt [den Menschen] Frieden.
用其情而處之。	K: Er nutzt ihre Gefühle und waltet über [die Menschen].
莫不欲富。君子教而	T: Es gibt niemanden, der sich nicht Reichtum wünschen würde. Der Edle lehrt und bereichert [die Menschen].

<sup>83</sup> Zheng su 正俗: *Liji, Qu li shang* 曲禮上 1.6:2660b: „教訓正俗，非禮不備.“ „[The course (of duty), virtue, benevolence, and righteousness cannot be fully carried out without the rules of propriety;] nor are training and oral lessons for the rectification of manners without the rules of propriety complete;“ Legge, Li Chi, Vol. 1, S. 63.

<sup>84</sup> Baizi quanshu hat wu 物 statt wu 務.

<sup>85</sup> Du qing 獨清: *Shiji, Qu Yuan Jia Sheng liezhuan* 屈原賈生列傳, 84:2486: „舉世混濁而我獨清, 衆人皆醉而我獨醒.“ „[Ch'ü Yüan said,] ,The whole world is muddied, only I am pure. All men are drunk and only I am sober. [For this reason I was exiled.]“ The Grand Scribe's Record, Vol. VII, S. 299.

<sup>86</sup> Jian hui 奸賄: Siehe Kap. 3.3.

富之。	
因其利而勸之。	K: Er folgt ihrem Vorteil <sup>87</sup> und ermutigt [die Menschen].
篤之以仁義。以固其心。	T: Er respektiert [die Menschen] durch Menschlichkeit und Rechtschaffenheit. Dadurch festigt er ihre Gesinnung.
知仁與義。則皆就善。	K: Wenn er Menschlichkeit und Rechtschaffenheit kennt, dann wenden sich bald alle zum Guten.
導之以禮樂。以和其氣。	T: Er führt sie durch Sitten und Musik. Dadurch harmonisiert er ihren Odem.
君子愛人。小人易使。	K: Wenn der Edle die Menschen liebt, dann ist der gemeine Mann leicht zu führen.
宣君德以弘大其化 <sup>88</sup> 。	T: Er propagiert die moralische Autorität des Fürsten, um seine Einflußnahme zu erweitern und zu vergrößern <sup>89</sup> .
稱君德以布德。敦君化以行化。	K: [Man muß] die moralische Autorität des Fürsten hervorheben <sup>90</sup> , um Moral zu verbreiten, und den Einfluß des Fürsten hochhalten <sup>91</sup> , um beeinflussend wirken [zu können].

<sup>87</sup> Yin li 因利: Lunyu, 20.2:5507b: „因民之所利而利之.“ „[Tsze-chang said, ,What is meant by being beneficent without great expenditure?“ The Master replied,] ,When the person in authority makes more beneficial to the people the things from which they naturally derive benefit; - [is not this being beneficent without great expenditure?]“ Legge, Vol. I, S. 352-3.

<sup>88</sup> Baizi quanshu hat qi da hua 其大化 statt da qi hua 大其化.

<sup>89</sup> Hong da 弘大: Shijing # 253, Da ya 大雅, Min lao 民勞:1182a: „戎雖小子, 而式弘大.“ „[Repress those tyrants and those thieves; do not allow the proper ones to fail.] Though you are but a youngster, Your power is still great indeed.“ Waley, 1996, S. 257. Xiao xu:1180b: „In the Min laou duke Muh of Shaou reprimands king Le.“ Legge, Vol. IV, S. 76. Han Feizi, Yang quan 揚權 8:46: „夫道者弘大而無形, 德者覈理而普至.“ „Indeed, Tao is so magnificent as to have no form. Teh is evidently systematic and so extensive as to permeate all lives.“ Liao, Vol. I, S. 55.

<sup>90</sup> Cheng de 稱德: Liji, Li qi 禮器 10.17:3102b: „觀天下之物, 無可以稱其德者, 如此則得不以少爲貴乎.“ „[But that in (the instituting of) rites the paucity of things was (also) considered a mark of distinction, arose from the minds (of the framers) being directed inwards. Extreme as is the energy (of nature) in production, it is exquisite and minute.] When we look at all the things under the sky, they do not seem to be in proportion to that energy. In such a case, how could they keep from considering paucity a mark of distinction?“ Legge, Li Chi, Vol. I, S. 401-2. Shujing, Jun shi 君奭:477b: „惟茲四人, 昭武王惟昌, 不單稱德.“ „[But for the ability of these men to go and come in his affairs, developing his constant lessons, there would have been no benefits descending from king Wän on the people. And it also was from the determinate favour of Heaven, that there were these men of firm virtue, and acting according to their knowledge of the dread majesty of Heaven, to give themselves to enlighten king Wän, and lead him forward to his high distinction and universal over-rule, till his fame reached the ears of God, and he received the decree of Yin. There were still four of these men who led on king Woo to the possession of that decree with all its emoluments. Afterwards, along with him, in great reverence of the majesty of Heaven, they slew all his enemies;] and then these four men made king Woo distinguished all over the empire, till the people universally and greatly proclaimed his virtue.“ Legge, Vol. III, S. 481-2.

明國法以至於無刑。	T: Die Gesetze des Staates [werden] erhellt, um [einen Staat] ohne Strafen <sup>92</sup> zu erreichen.
章條申而不犯。囹圄設而常空。	K: Die Gesetze und Regeln sind festgelegt, aber sie werden nicht gebrochen, die Gefängnisse sind errichtet, aber sie werden immer leerstehen <sup>93</sup> .
視君之人。如觀乎子。	T: Wenn man die Untertanen des Fürsten ansieht, dann ist es, als ob man Kinder betrachte.
寒者衣之。飢者食之。	K: In Kälte kleidet er sie, bei Hungersnot speist er sie. <sup>94</sup>
則人愛之。如愛其親。	T: Dann lieben ihn die Menschen, wie sie ihre Eltern lieben.
民懷其恩。有同骨肉。	K: Das Volk sehnt sich nach seiner Güte, als wären sie seine Blutsverwandten.
蓋守宰之忠也。詩云。豈弟君子。民之父母。	T: Dies ist nun die Loyalität der Gebietsverwalter. Das [Buch der] Lieder sagt: „Freude und Glück unserem Fürsten, des Volkes Vater und Mutter.“ <sup>95</sup>

<sup>91</sup> Dun hua 敦化: *Liji*, *Zhong yong* 32.30:3545b: „小德川流, 大德敦化.“ „[1. Chung-nî handed down the doctrines of Yâo and Shun, as if they had been his ancestors, and elegantly displayed the regulations of Wän and Wû, taking them as his model. Above, he harmonized with the times of heaven, and below, he was conformed to the water and the land. 2. He may be compared to heaven and earth in their supporting and containing, their overshadowing and curtaining, all things. He may be compared to the four seasons in their alternating progress, and to the sun and moon in their successive shining. 3. All things are nourished together without their injuring one another. The courses of the seasons, and of the sun and moon, are pursued without any collision among them.] The smaller energies are like river currents; the greater energies are seen in mighty transformations. [It is this which makes heaven and earth so great.]“ Legge, Vol. I, S. 427-8.

<sup>92</sup> Wu xing 無刑: *Shujing*, *Da yu mo* 大禹謨:285a: „刑期於無刑, 民協於中“ „[...] and that through punishment there may come to be no punishments, but the people accord with the path of the Mean.“ Legge, Vol. III, S. 59.

<sup>93</sup> Ling yu kong 圍圄空: *Guanzi*, *Wu fu* 五輔 3.10:96: „倉廩實而囹圄空, 賢人進而姦民退.“ „[The answer is that among the ways of winning the hearts of men, nothing is as good as benefiting them. Among the ways of benefiting them, nothing is as good as teaching them. Therefore (the sovereign who) is skilled in conducting his government has well-developed fields and his capital city and towns are well populated. His court is calm and his offices well run. Public laws are carried out while individual crookedness is prevented.] The granaries are full and the jails empty. Worthy men come forward while wicked people retreat.“ Rickett, Vol. I, S. 194.

<sup>94</sup> *Liji*, *Biao ji* 表記 33.24:3565b: „子曰: 君子不以口譽人, 則民作忠. 故君子問人之寒, 則衣之; 問人之飢, 則食之.“ „The Master said, ,The superior man does not confine himself to praising men with his words; and so the people prove loyal to him. Thus, when he asks about men who are suffering from cold, he clothes them; or men who are suffering from want, he feeds them. [...]“ Legge, Li Chi, Vol. II, S. 349.

父母愛子。情莫過焉。守 宰愛人。官莫謹焉。人誰 非子。	K: Es gibt kein Gefühl, das dasjenige der Liebe von Vater und Mutter für ihre Kinder übertreffen könnte. Es gibt keinen Beamten, der sorgfältiger wäre als der Gebietsverwalter in seiner Liebe zu den Menschen. Welcher Mensch wäre nicht [gerne] ein Kind?
-----------------------------------	--

兆人章第六	<b>Kapitel 6: Alle Menschen<sup>96</sup></b>
天地泰寧。君之德 也。	T: Der höchste Friede des Himmels und der Erde, das ist die moralische Gesinnung des Fürsten.
天地設位。秉御有君。非 君泰寧。人必跼蹐。	K: Himmel und Erde bestimmen den [Schau]platz <sup>97</sup> , um [die politische Macht] zu halten und um zu regieren, gibt es den Fürsten. Wenn ein Fürst nicht den höchsten Frieden [hält], dann werden die Menschen zwangsläufig den Kopf einziehen und auf Zehenspitzen huschen <sup>98</sup> .

<sup>95</sup> *Shijing* # 251, *Da ya* 大雅, *Jiong zhuo* 洞酌:1172a: „豈弟君子, 民之父母.“ „All happiness to our lord, Father and mother of his people.“ Waley, 1996, S. 254. *Xiao xu*:1172a: „In the Hëung choh duke K'ang of Shaou cautions king Ching.“ Legge, Vol. IV, S. 76.

<sup>96</sup> *Zhao ren* 兆人: *Zhao ren* hat dieselbe Bedeutung wie *zhao min* 兆民. Siehe dazu Wang Zijin, 1999, S. 221: „兆人就是兆民“. *Shujing*, *Lü xing* 呂刑:530a: „一人有慶, 兆民賴之.“ „[Heaven, in its wish to regulate the people, allows us for a day to make use of punishments. Whether crimes have been premeditated, or are unpremeditated, depends on the parties concerned; - do you deal with them so as reverently to accord with the mind of Heaven, and serve me, the one man. Though I would put them to death, do not you therefore put them to death; though I would spare them, do not you therefore spare them. Reverently apportion five punishments, so as to complete the three virtues:] Then shall I, the one man, enjoy felicity; the people will look to you as their sure dependence; [the repose of such a state will be perpetual.]“ Legge, Vol. III, S. 599-600. *Zuozhuan*, Min 閔, 1.6:259: „天子曰兆民, 諸侯曰萬民.“ „With reverence to the son of Heaven we speak of ‘the millions of the people;’ with reverence to the prince of a State, of ‘the myriads.’“ Legge, Vol. V, S. 125. „Alle Menschen“ bzw. „das gemeine Volk“ finden sich in den klassischen Texten meist mit den Begriffen *zhong ren* 羣人 oder *shu ren* 庶人 wiedergegeben. Siehe dazu Kolb, 1991, S. 27-48 für Divinationsmedien der Shang-Zeit und S. 112-3 für Bronzeinschriften aus der westlichen Zhou-Zeit.

<sup>97</sup> *Tian di she wei* 天地設位: *Yijing*, *Da zhuan shang*:162a: „天地設位, 而易行乎其中矣.“ „Himmel und Erde bestimmen den Schauplatz, und die Wandlungen vollziehen sich inmitten davon.“ Wilhelm, 1974, S. 281. Siehe auch *Da zhuan xia*:188b: „天地設位, 聖人成能.“ „Himmel und Erde bestimmen die Plätze. Die Heiligen und Weisen vollenden deren Möglichkeiten.“ Wilhelm, 1974, S. 326. Sowie den Anfang des *Da zhuan*:155a: „天尊地卑, 乾坤定矣. 卯高以陳, 貴賤位矣.“ „Der Himmel ist hoch, die Erde ist niedrig; damit ist das Schöpferische und das Empfangende bestimmt. Entsprechend diesem Unterschied von Niedrigkeit und Höhe werden vornehme und geringe Plätze festgesetzt.“ Wilhelm, 1974, S. 260.

<sup>98</sup> *Ju ji* 跊蹐: *Shijing*, # 192, *Xiao ya*, *Zheng yue* 正月:949a: „謂天蓋高, 不敢不局 (=跊), 謂地蓋厚, 不敢不蹐“ „Yes, you say that Heaven is high, Yet we dare not but stoop under it. Yes, you say that the earth is solid, But we dare not but tip-toe on it. [Those who cry out these words Have their good sense and reason. Take pity on people now; Why be such snakes and serpents?]“ Waley, 1996, S. 168. *Xiao xu*:947a: „In the Ching yueh a great officer writes against king Yëw.“ Legge, Vol. IV, S. 67.

君德昭明。則陰陽風雨以和。人賴之而生也。	T: Wenn die moralische Autorität des Fürsten strahlend und klar ist, dann sind <i>Yin</i> und <i>Yang</i> , Wind und Regen dadurch harmonisch und die Menschen werden im Vertrauen darauf geboren.
四時 <sup>99</sup> 和順。百穀用成。是以爲休徵。故人之生。賴成於君也。	K: Wenn die vier Jahreszeiten harmonisch aufeinander folgen, dann werden die hundert Getreidesorten <sup>100</sup> zur Reife gebracht. Dies ist ein günstiges Vorzeichen <sup>101</sup> . Folglich vollendet sich das Geborenwerden der Menschen im Vertrauen auf den Fürsten.
是故祇承君之法度。行孝悌於其家。服勤稼穡。以供王賦。此	T: Folglich [müssen] die Gesetze und Statuten des Fürsten respektvoll eingehalten werden und in der eigenen Familie [muß nach den Regeln der] Kindespietät und Brüderlichkeit gehandelt

<sup>99</sup> *Baizi quanshu* hat *qi* 氣 statt *shi* 時. Der Ausdruck *si qi* 四氣 bezieht sich auf die Temperatur- oder Wetterverhältnisse innerhalb der einzelnen Jahreszeiten.

<sup>100</sup> *Bai gu* 百穀: *Yijing*, Hexagramm # 30, *Li* 離:85b: „彖曰，離，麗也，日月麗乎天，百穀草木麗乎土.“ „Kommentar zur Entscheidung: Haften bedeutet: auf etwas beruhen, Sonne und Mond haften am Himmel. Das Korn, Kräuter und Bäume haften am Erdboden. [Doppelte Klarheit, die am Rechten haftet, gestaltet die Welt um und vollendet sie. Das Weiche haftet in der Mitte und dem Rechten, darum hat es Gelingen. Darum heißt es: ,Pflege der Kuh bringt Heil.’]“ Wilhelm, 1974, S. 481. *Shujing*, *Shun dian* 舜典:274b: „汝后稷，播時百穀.“ „[The Emperor said, ,K'e, the black-haired people are still suffering the distress of hunger.] It is yours, O prince, the minister of Agriculture, to sow for them these various kinds of grain.“ Legge, Vol. III, S. 43-4. *Shijing* # 154, *Bin feng* 幽風. *Qi yue* 七月:835b: „亟其乘屋，其始播百穀。“ „[My harvesting is over, Go up and begin your work in the house, In the morning gather thatch-reeds, In the evening twist rope;] Go quickly on to the roofs. Soon you will be beginning to sow your many grains.“ Waley, 1996, S. 122. *Zuozhuan*, *Xiang* 襄, 19.3:1047: „小國之仰大國也. 如百穀之仰膏雨焉.“ „The small States depend on your great State as all the kinds of grain depend in the fattening rains.“ Legge, Vol. V, S. 483.

<sup>101</sup> *Xiu zheng* 休徵: *Hong fan* 洪範:407b: „曰休徵，曰肅，時雨若.“ „There are favourable verifications: - namely, of gravity, which is emblemed by seasonable rain; [of orderliness, emblemed by seasonable sunshine; of wisdom, emblemed by seasonable heat; of deliberation, emblemed by seasonable cold; and of sageness, emblemed by seasonable wind.]“ Legge, Vol. III, S. 340.

<sup>102</sup> *Jia se* 稼穡: *Shujing*, *Hong fan* 洪範:399b: „土爰稼穡.“ „,[The nature of water is to soak and descend; of fire, to blaze and ascend; of wood, to be crooked and straight; of metal, to obey and to change;] while the virtue of earth is seen in seed-sowing and in gathering.“ Legge, Vol. III, S. 325-6. *Shujing*, *Wu yi* 無逸:470a: „先知稼穡艱難.“ „[The duke of Chow said, ,Oh! the superior man rests in this, - that he will have no luxurious ease.] He first understands the painful toil of sowing and reaping, [how it conducts to ease, and thus he understands the law of support of the inferior people.]“ Legge, Vol. III, S. 464-5. *Shijing*, # 257, *Da ya*, *Sang rou* 桑柔:1205a: „好是稼穡，力民代食，稼穡維寶，代食維好.“ „,[People have thoughts of moving on, But only this holds them back:] They are devoted to their life of farming, Their work feeding each generation. Farming is their very treasure; Feeding each generation is their gift.“ Waley, 1996, S. 268. *Xiao xu*:1203a: „In the *Sang yew* the earl of Juy reprehends king Le.“ Legge, Vol. IV, S. 76.

兆人之忠也。	werden. Bereitwillig [die Felder] säen und ernten <sup>102</sup> und sich [dabei] plagen <sup>103</sup> , um damit zu den Steuereinnahmen des Königs beizutragen; dies ist [nun] die Loyalität aller Menschen.
順化供養。勤勞奉國。是則爲忠。	K: Sich der Einflußnahme nicht verschließen und [die Oberen] versorgen und nähren <sup>104</sup> , Plackerei und Anstrengung <sup>105</sup> dem Staat darbringen, dies ist dann Loyalität.
書云。一人元良。萬邦以貞。	T: Das [Buch der] Urkunden sagt: „Wenn ein einzelner Mann an der Spitze gut ist, dann werden dadurch zehntausend Länder aufrichtig.“ <sup>106</sup>
一人以大善撫萬國。萬國以忠貞戴一人矣 <sup>107</sup> 。	K: Wenn ein einzelner Mann durch große Güte die zehntausend Länder pflegt, dann ehren die zehntausend Länder den einzelnen Mann mit Loyalität und Aufrichtigkeit <sup>108</sup> .

<sup>103</sup> *Fu qin* 服勤: *Liji*, *Tan gong shang* 檀弓上 3.2:2755a-2756b: „[In serving his ruler, (a minister) should remonstrate with him openly and strongly (about his faults), and make no concealment (of them); should in every possible way wait on and nourish him, but according to definite rules;] should serve him laboriously till his death, [and should then wear mourning for him according to rule for three years.]“ Legge, Li Chi, Vol. 1, S. 61.

<sup>104</sup> *Gong yang* 供養: *Liji*, *Yue ling shang* 月令上 6.94:2986a: „收祿秩之不當, 供養之不宜者.“ „They call in emoluments that have been assigned incorrectly, and minister to those whose means are insufficient for their wants.“ Legge, Li Chi, Vol. 1, S. 295.

<sup>105</sup> *Qin lao* 勤勞: *Shujing*, *Jin teng* 金縢:418b: „昔公勤勞王家.“ „[The king held the writing, and wept, saying: We need not now go on reverently to divine.] Formerly the duke was thus earnest for the royal House, [but I, being a child, did not know it. Now Heaven has moved its terrors to display the virtue of the duke of Chow. That I meet him a new man, is what the rules of propriety of our empire require.]“ Legge, Vol. III, S. 360. *Shujing*, *Wu yi* 無逸:470a: „父母勤勞稼穡.“ „[I have observed among the inferior people,] that where the parents have diligently laboured in sowing and reaping, [their sons often] do not understand this painful toil, and abandon themselves to ease, and to village slang, and become quite disorderly. Or where they do not do so, they throw contempt on their parents, saying, ,Those old people have heard nothing and know nothing.’]“ Legge, Vol. III, S.465. *Liji*, *Nei ze* 內則 12.12:3167a: „子婦有勤勞之事.“ „When the sons and their wives are engaged with laborious tasks, [although (their parents) very much love them, yet they should let them go on with them for the time; - it is better that they take other occasions frequently to give them ease.]“ Legge, Li Chi, Vol. I, S. 456.

<sup>106</sup> *Shujing*, *Tai jia xia* 太甲下:349a: „一人元良, 萬邦以貞.“ „Let the one man be greatly good, and the myriad regions will be rectified by him.“ Legge, Vol. III, S. 211.

<sup>107</sup> *Baizi quanshu* hat kein *yi* 矣.

<sup>108</sup> *Zhong zhen* 忠貞: *Shujing*, *Jun ya* 君牙:523a: „乃祖乃父, 世篤忠貞, 服勞王家.“ „[The king spoke thus: - ,Oh! Keun-ya,] your grandfather and your father, one after the other, with a true loyalty and honesty, laboured in the service of the royal House, [accomplishing a merit which was recorded on the grand banner.]“ Legge, Vol. III, S. 578-9.

政理章第七	Kapitel 7: Regierungsordnung
夫化之以德。理之上也。則人日遷善而不知。	T: Nun, Einfluß durch moralische Autorität [zu gewinnen], ist das oberste [Prinzip] der Ordnung. Die Menschen wenden sich dann täglich mehr dem Guten zu und wissen [gar] nicht, [was sie dazu bringt] <sup>109</sup> .
德化潛運以心。則不知所由 <sup>110</sup> 而民從善也。	K: Wenn moralische Autorität über die Gesinnung Einfluß auf die verborgenen Wendungen <sup>111</sup> nimmt, dann kennt niemand ihren [genauen] Ursprung, aber das Volk folgt dem Guten <sup>112</sup> .
施之以政。理之中也。則人不得不爲善。	T: [Richtiges] Handeln durch Regierung[sanordnungen herbeizuführen], ist das mittlere [Prinzip] der Ordnung. Die Menschen können [nur] das Gute erreichen.
政施有術。昭見於人。人勉而行。欲罷不可。	K: Wenn man für das [richtige] Handeln durch die Regierung[sanordnungen] eine Methode hat, dann spiegelt sich deren Glanz in den Menschen wider. Die Menschen strengen sich an und handeln [dementsprechend] und wenn sie [damit] aufhören wollten, könnten sie es nicht.
懲之以刑。理之下也。則人畏而不敢爲非也。	T: Verbesserung durch Strafen [herbeizuführen], <sup>113</sup> ist das niedrigste [Prinzip] der Ordnung. Die Menschen fürchten [Strafen] und wagen nicht, Falsches zu tun.

<sup>109</sup> Mengzi, 7A13:6011b: „民日遷善而不知.“ „[1. Mencius said, ,Under a chief, leading all the princes, the people look brisk and cheerful. Under a true sovereign, they have an air of deep contentment. 2. Though he slay them, they do not murmur. When he benefits them, they do not think of his merit.] From day to day they make progress towards what is good, without knowing who makes them do so.“ Legge, Vol. II, S. 454-5.

<sup>110</sup> Baizi quanshu hat you 縱 statt you 由.

<sup>111</sup> Qian yun 潛運: siehe Zhongjing 3: „在乎沉謀潛運, 正國安人.“ „[Der Weg] liegt darin, durch tiefliegende Pläne und verborgene Wendungen den Staat aufzurichten und die Menschen zu befrieden.“

<sup>112</sup> Cong shan 從善: Zuozhuan, Cheng 成, 8.2:838: „從善如流, 宜哉.“ „[The superior man will say,] ,He followed the wise and good, as on the course of a stream, and right it was [he should be so successful].“ Legge, Vol. V, S. 367. Zuozhuan, Zhao 昭, 13.2:1352: „從善如流, 下善齊肅.“ „He [Huan 桓 von Qi 齊] followed what was good like a flowing stream. He condescended to the good, and was grave and reverent. [He did not accumulate his wealth; he did not follow his desires; he gave away unwearingly; and he was never tired of seeking for good men: - was it not right that with such conditions he should have the State?]“ Legge, Vol. V, S. 650.

<sup>113</sup> Die drei ersten Textpassagen “化之以德 … 施之以政 … 懲之以刑” erinnern an Lunyu, 2.3:5344a: „子曰, 道之以政, 齊之以刑, 民免而無恥. 道之以德, 齊之以禮, 有恥且格.“ „The Master said, ,If the people be led by laws, and uniformity sought to be given them by punishments, they will try to avoid the punishment, but have no

刑臨以威。知懼無犯。 既劣於政。彌違 <sup>114</sup> 於德。	K: Strafen wirken auf [die Menschen] durch Bedrohung, sie kennen und fürchten sie und verstößen nicht dagegen. Sobald [sich aber] eine Schwäche in den Regierung[sanordnungen zeigt], wird auf eine moralische Ausrichtung nicht mehr geachtet.
刑則在省而中。	T: Strafen [sollten] deshalb [nur] sparsam und maßvoll eingesetzt werden.
舜流四凶。足清萬國。	K: Shun verbannte die Vier Übeltäter <sup>115</sup> und [das] genügte, um die zehntausend Staaten zu säubern.
政則在簡而能。	T: Regierung[sanordnungen] [sollten] deshalb einfach gehalten und sinnvoll sein.
簡則易從。能則人服。	K: Sind sie einfach gehalten, werden sie leichter befolgt, sind sie sinnvoll, halten die Menschen sie ein.
德則在博而久。	T: Die moralische Autorität [sollte] deshalb umfassend und beständig [sein].
不博則有不及。不久則人心復澆。	K: Ist sie nicht umfassend, dann ist sie nicht hinreichend, ist sie nicht beständig, dann wird [auch] die Gesinnung der Menschen wieder abfallen.
德者，爲理之本也。任政非德。則薄。任刑非德。則殘。	T: Was die moralische Autorität betrifft, so ist sie die Grundlage der Ordnung. Wenn man Regierung[sanordnungen] ohne moralische Ausrichtung durchsetzt, [wird der Erfolg] mager. Wenn man Strafen ohne moralische Ausrichtung verhängt, [wird er] verdorben.

sense of shame. If they be led by virtue, and uniformity sought to be given them by the rules of propriety, they will have the sense of shame, and moreover will become good'. " Legge, Vol. I, S. 146.

<sup>114</sup> ICS No. 36 hat *meng* 蒙. Die Bedeutung des Satzes ändert sich zu „[...] verschwindet die moralische Ausrichtung.“

<sup>115</sup> *Si xiong* 四凶: *Shujing*, *Shun dian*:270b: „流共工於幽州, 放驩兜于崇山, 獄三苗于三危, 殲鯀于羽山, 四罪而天下咸服.“ „He banished the minister of Works to Yew island; confined Hwan-tow on mount Tsung; drove the chief of San-meau and his people into San-wei, and kept them there; held K'wan till death a prisoner on mount Yu. These four criminals being thus dealt with, universal submission prevailed throughout the empire.“ Legge, Vol. III, S. 39-40. Siehe hierzu *Shiji*, 1:28: Dort findet sich die oben dargestellte Geschichte, ohne daß von *si xiong* die Rede wäre. *Shiji*, 1:36 hingegen erwähnt die *si xiong* als völlig andere Personen, nämlich jeweils als die Söhne des Kaiser Hong 帝鴻, des Shao-hao 少皞, des Zhuan-xu顓頊 und des Jin-yun 翟雲, die im Folgenden „Chaos“, *hundun* 渾沌, „Monster“, *qiongqi* 窮奇, „Holzkopf“, *taowu* 棚杌 und „Vielfraß“, *taotie* 饕餮 benannt werden. Diese vier Übeltäter werden ebenfalls ausführlich in *Zuozhuan*, Wen 文, 18.7:633-43, beschrieben. Erst spätere Traditionen bringen die vier Verbrecher und die vier Übeltäter zusammen, so daß Huan Tou mit „Chaos“, Gong Gong (der Arbeitsminister unter Kaiser Yao 堯) mit „Monster“, Gun mit „Holzkopf“ und San Miao mit „Vielfraß“ gleichgesetzt wurden. Siehe dazu auch *The Grand Scribe's Records*, Vol. I, S. 13, FN 135.

兼德則厚。加德則寬。	K: Wird die moralische Autorität verdoppelt <sup>116</sup> , dann [wird der Erfolg] durchschlagend, wird moralische Autorität hinzugefügt, [wird er] weiträumig.
故君子務於德。 修於政。謹於刑。	T: Folglich widmet sich der Edle seiner moralischen Gesinnung <sup>117</sup> , er verbessert die Regierung[sanordnungen] und geht sorgfältig mit den Strafen um.
刑不謹則濫。政不修則紊。德不務則人不懷也。	K: Ist [der Edle] nicht sorgfältig mit den Strafen, werden sie exzessiv; verbessert er die Regierung[sanordnungen] nicht, dann werden sie widersprüchlich; widmet er sich nicht seiner moralischen Gesinnung, dann hegen die Menschen [keine Gefühle für ihn].
固其忠以明其信。行之匪懈。 何有 <sup>118</sup> 不理之人	T: [Der Edle] festigt seine Gewissenhaftigkeit, um seine Vertrauenswürdigkeit deutlich zu machen <sup>119</sup> . Handelt er ohne Unterlaß <sup>120</sup> danach, wie könnte es [dann noch] ungeordnete Menschen geben?

<sup>116</sup> *Jian de* 兼德: Siehe Kap. 3.3.

<sup>117</sup> *Wu de* 務德: *Zuozhuan*, Xiang 襄, 26.1:1111: „師曠曰，公室懼卑，臣不心競而力爭，不務德而爭善。“ „The music-master Kwang said, ,I am afraid the duke's House will be reduced low. The ministers do not contend together with their minds, but quarrel with their strength; they do not make virtue their object, but strive to be [thought] excellent. [When such selfish desires are rampant, can it escape being reduced low?]“ Legge, Vol. V, S. 523. *Zuozhuan*, Zhao, 24.1:1450: „君其務德，無患無人。“ „,[The Great Declaration [*Shujing*, *Tai shi zhong* 泰誓中: 385a, Legge, Vol. III, S. 292] says, ,Chow has hundreds of thousands and millions of ordinary men, but they are all divided in their ways. I have of ministers, capable of government, ten men, one in heart, and one in practice.’ It was through this that Chow arose.] Let your lordship’s care be about virtue, and do not be concerned about the want of men.“ Legge, Vol. V, S. 702. Siehe hierzu auch *Zhongjing* 1, FN 20, wo auf die Parallelstelle aus dem *Shujing* angespielt wird.

<sup>118</sup> *Baizi quanshu* hat kein *you* 有.

<sup>119</sup> *Ming xin* 明信: *Zuozhuan*, Yin 隱, 3.3:27: „苟有明信，澗谿沼沚之毛，蘋蘩蕰藻之菜，筐筥錡釜之器，潢汙行潦之水，可薦於鬼神，可羞於王公。“ „,[A superior man may say, ,If there be not good faith in the heart, hostages are of no use. If parties act with intelligence and with mutual consideration, their actions under the rule of propriety, although there be no exchange of hostages, they cannot be alienated.] When there are intelligence and sincerity, what is grown by streams in the valleys, by ponds, and in pools, the gathering of duck-weed, white southernwood, and pond-weed, in baskets round and square, and cooked in pans and pots with the water from standing pools and road hollows, may be presented to the Spirits, and set before kings and dukes; [- much more may we conclude that when two princes are contracting their States in good faith, and their proceedings are according to the proper rules, there is no good in hostages.]“ Legge, Vol. V, S. 13.

<sup>120</sup> *Fei xie* 匪懈 (=解): *Shijing* # 260, *Da ya*, *Zheng min* 烝民: 1225b: „夙夜匪解，以事一人。“ „,[With due awe of the king’s command Did Zhong Shan Fu effect it. If in the land anything was darkened Zhong Shan Fu shed light upon it. Very clear-sighted was he and wise. He assured his own safety;] But day and night never slackened

乎。	
忠信在己。恪勤修官。官修政明。而人自理。故無不能理之吏。無不可理之人。	K: Wenn Gewissenhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit <sup>121</sup> in einem selbst sind, dann [walten] Respekt und Sorgfalt und die Ämter werden verbessert <sup>122</sup> ; wenn die Ämter verbessert worden sind, dann werden die Regierung[sanordnungen] verdeutlicht und die Menschen ordnen sich [von] selbst. Wenn es folglich keine Beamten mehr gibt, die zur Ordnung unfähig sind, dann gibt es [auch] keine Menschen mehr, die nicht geordnet werden könnten.
詩云。敷政優優。百祿是適。	T: Das [Buch der] Lieder sagt: „Er verbreitete seine Regierung[sanordnungen] in feiner Harmonie und sammelte hundert Freuden auf sich.“ <sup>123</sup>
政其人理。祿其宜哉。	K: Bringen die Regierung[sanordnungen] den Menschen Ordnung <sup>124</sup> , dann sind die Freuden wirklich angemessen!

武備章第八	<b>Kapitel 8: Militärische Vorbereitungen</b> <sup>125</sup>
-------	--

In the service of the One Man.“ Waley, 1996, S. 276. *Shijing* # 261, *Da ya, Han Yi* 韓奕:1229b: „夙夜匪解, 虛共爾位.“ „[C]ontinue the work of your ancestors, Do not neglect this my charge,] Day and night never idle, Steadfastly fulfill the duties of your rank;“ Waley, 1996, S. 277. *Xiao xu*:1224a: „The *Ching min* was made by Yin Keih-foo to show his admiration of king Seuen. Through the giving of office to men of worth, and the employment of men of ability, the House of Chow had again revived.“ und 1229a: „The *Han yih* was made by Yin Keih-foo to show his admiration of king Seuen. [The king] was [now] able to issue his charges to the princes.“ Legge, Vol. IV, S. 77 (An dieser Stelle ist beim Druck offensichtlich die Reihenfolge der Lieder durcheinander gegangen - # 262, bei Legge No. 6, wird vor # 260 (No. 7) und # 261 (No. 8) genannt. Die Reihenfolge im Abdruck des chinesischen Textes ist korrekt.)

<sup>121</sup> *Zhong xin* 忠信: Siehe dazu Kap. 2.1 und 2.3.

<sup>122</sup> *Ke qin xiu guan* 恪勤修官: siehe Kap. 3.3.

*Xiu guan* 修官 = 僉官: *Zuo zhuan*, Xiang 襄, 16.1:1026: „改服脩官, 煦於曲沃.“ „[ [...]; and Yu K'ëw-shoo, charioteer to the duke, who changed his mourning,] arranged all the offices, and offered the winter sacrifice in K'ëuh-yuh.“ Legge, Vol. V, S. 472.

<sup>123</sup> *Shijing* # 304, *Shang song* 商頌, *Chang fa* 長發:1352a: „敷政優優, 百祿是適.“ „He spread his ordinances in gentle harmony, A hundred blessings he gathered upon himself.“ Waley, 1996, S. 321. *Xiao xu*:1350a: „The *Ch'ang fah* was used in the great sacrifice to the remote ancestor of Shang.“ Legge, Vol. IV, S. 81.

<sup>124</sup> *Ren li* 人理: *Zhuangzi*, *Yu fu* 漁父 31.1:1032: „其用於人理也, 事親則慈孝, 事君則忠貞.“ „[Wer die Wahrheit in sich trägt, wird auch nach außen einen vom Geist durchdrungenen Eindruck machen; aus diesem Grund schätzen wir die Wahrheit.] Was ihre Anwendung auf die menschlichen Beziehungen angeht, so ruft sie im Dienst an den Eltern Wohlwollen und Gehorsam hervor, im Dienste des Fürsten ruft sie Loyalität und Ehrlichkeit hervor, [beim Weintrinken ruft sie Fröhlichkeit und Freude hervor, in Trauerfällen ruft sie Traurigkeit und Kummer hervor.]“ Mayr, S. 433-4.

<sup>125</sup> *Wu bei* 武備: *Guliang* 穀梁, Ding 定 10.2:5310a: „因是以見雖有文事, 必有武備.“ „[It is told that Master Koong assisted the duke at the meeting at Jyaguu. The two lords approached the altar and the two assisting ministers saluted one another. The men of Chyi beat the drums, shouted and rose, wishing to (take this opportunity to) seize the lord of Luu. Master Koong mounted the staircase [...] and said: ,For what reason have

王者立武。以威四方。安萬人也。	T: Der Herrschende baut seine Kriegstüchtigkeit auf, um sich in den vier [Himmels]richtungen Respekt zu verschaffen und die zehntausend Menschen zu befrieden.
武德主寧靜。非利於征伐也。	K: Der militärisch moralische Führer befriedet und beruhigt <sup>126</sup> – es ist nicht so, daß er Vorteile durch Strafexpeditionen <sup>127</sup> gewinnt.
淳 <sup>128</sup> 德布治戎夷。 稟命統軍之帥。 <sup>129</sup>	T: Reine moralische Autorität verbreitet sich und durchdringt [selbst] die Rong- und Yi-[Barbaren] und [diese] nehmen die Befehle <sup>130</sup> von den Armeeführern einer Gesamtarmee an. <sup>131</sup>

these barbarians come here, when two lords meet to conclude a friendship treaty?" [...] (The Chuenchiou) uses this event to make it clear that one must make military provisions even when engaged in civil affairs. [This was made clear by Master Koong at the meeting at Jyaguu.]“ Malmqvist, S. 213-4. Siehe auch *Guliang*, Xiang 襄 25.9:5277b: „古者雖有文事,必有武備.“

<sup>126</sup> Ning jing 寧靜: *Huainanzi*, Zhu shu xun 主術訓 9:652: „非寧靜無以致遠.“ „[Le prince, de par sa position, rayonne comme le soleil et la lune. Ses sujets tournent leur regard et tendent l'oreille dans sa direction; ils allougent le con, ils se hissent sur la pointe des pieds pour le contempler. Il lui faut être impavide pour manifester sa vertu, serein pour répandre au loin son influence,] large pour assurer à tous sa protection, [compatissant pour se gagner les sympathies, impartial pour prendre des décisions.]“ Le Blanc, S. 390.

<sup>127</sup> Zheng fa 征伐: *Shujing*, Wu cheng 武成:390a: „王朝步自周,于征伐商.“ „[In the first month, the day jin-shin immediately followed the end of the moon's wading. The next day was kwei-ke,] when the king in the morning marched from Chow to attack and punish Shang.“ Legge, Vol. III, S. 306. *Shijing* # 178, Xiao ya, Cai qi 采芑:912b: „征伐玁狁, 蟹荆來威.“ „[Foolish were you, tribes of Jing, Who made a great nation into your foe. Fang-shu is old in years, But in strategy he is at his prime. Fang-shu has come, He has bound culprits, captured chieftains. His war-chariots rumble, they rumble and crash Like the clap of thunder, like the roll of thunder. Illustrious truly is Fang-shu,] It was he who smote the Xian-yun, Who made the tribes of Jing afraid.“ Waley, 1996, S. 153. Xiao xu:910b: „In the Ts'ae k'e we have king Seuen sending a corrective expedition to the south.“ Legge, Vol. IV, S. 66. *Zuozhuan*, Zhuang 莊, 23.1:226: “征伐以討其不然.” „[The rules of ceremony are all designed for the right adjustment of the people. [...] There are punitive expeditions, to punish the disobedient. [The princes have their services on the king's behalf, and the king has his tours of inspection among the princes; - when those meetings and visits are observed on a grand scale. Excepting on such occasions, a prince does not move from his own State. The ruler's movements must be written down. If there be written concerning you what was not according to the laws, how will your descendants look at it?]" Legge, Vol. V, S. 105. Lunyu, 16.2:5475b: „天下有道, 則禮樂征伐, 自天子出.“ „[Confucius said,] ,When good government prevails in the empire, ceremonies, music, and punitive military expeditions proceed from the son of Heaven, [When bad government prevails in the empire, ceremonies, music, and punitive military expeditions proceed from the princes. ...]“. Legge, Vol. I, S. 310.

<sup>128</sup> Baizi quanshu hat chun 淳 statt chun 淳.

<sup>129</sup> Baizi quanshu hat eine andere Interpunktions: 淳德布治。戎夷稟命。統軍之帥。Anstelle von bing 稟 steht bing 稟. Die Bedeutung des Satzes ändert sich dann auf: „Reine moralische Autorität verbreitet sich und durchdringt [alles], die Rong- und Yi-[Barbaren] nehmen die Befehle von den Armeeführern einer Gesamtarmee an.“

<sup>130</sup> Bing ming 稟命: *Zuozhuan*, Min 閔, 2.7:268-9: „師在制命而已, 稟命則不威, 專命則不孝.“ „[But to lead the army and determine its movements and plans, issuing all commands to the troops: - this is what the ruler and his chief minister have to provide for; it is not the business of the eldest son.] The conduct of an army all depends on the definite commands which are given. If the son receive the commands of another, it is injurious to his majesty; if he determines himself the commands, he is unfilial.“ Legge, Vol. V, S. 130. Im *Zuozhuan* geht es

命不可辱。帥不可失。 國之大寄。非易其人。	K: Die Befehl[sgewalt] darf nicht entehrt werden <sup>132</sup> , die Führung nicht verloren werden; in verantwortungsvollen Bereichen <sup>133</sup> im Staat kann man Männer nicht [einfach] austauschen.
仁以懷之。	T: [Der Herrscher braucht:] Menschlichkeit, um sie zu hegen;
撫其疾苦。使之咸懷。	K: Er [muß] ihre Krankheiten und Bitternisse lindern <sup>134</sup> und ihnen umfassende Pflege zukommen lassen.
義以厲之。	T: Rechtschaffenheit, um sie zu disziplinieren;
示其慷慨。使其激勸。	K: Er [muß] Leidenschaft und Inbrunst <sup>135</sup> beweisen und [für] seine Ermunterung und Ermutigung nutzen.
禮以訓之。	T: Riten, um sie anzuleiten;
明其節制。使之有序。	K: Er [muß] ihnen Einteilung und Regeln <sup>136</sup> deutlich machen und sie dazu bringen, eine Reihenfolge einzuhalten.
信以行之。	T: Vertrauenswürdigkeit, um sie zum Handeln [zu bewegen];

an dieser Stelle darum, daß eine unmoralische Armeeführung nur zum Untergang der Armee und des Staates führen kann. Es wird der Fall des Marquis von Jin 晉 geschildert, der seinen ältesten Sohn trotz der Warnungen seiner Berater zum Armeeführer bestimmt und dadurch im Kampf gegen die Di 獭-Barbaren Armee und Staat verliert. Müßte der älteste Fürstensohn nämlich selbst Befehle im Kampf entgegennehmen, bspw. von einem Armeeführer, der von der Geburt her immer unterhalb des Ranges eines Erbprinzen stehen würde, dann widerspräche das der Majestät des Prinzen, verstieße also gegen die Regeln der Beziehung zwischen Herrscher und Untertan. In diesem Falle mußte der Prinz aber die Leitung der Armee übernehmen, was ebenfalls regelwidrig war, da der älteste Sohn für die Opfertätigkeiten und Bedienung seines Vaters zuständig war. Somit konnte der Beziehung zwischen Vater und Sohn, der Kindespietät, kein Genüge getan werden.

<sup>131</sup> *Tong jun zhi shuai* 統軍之帥: Siehe Kap. 3.3.

<sup>132</sup> *Ru ming* 尊命: *Lunyu*, 13.20:5446b: „使於四方, 不辱君命.“ „[1. Tsze-kung asked, saying, ,What qualities must a man possess to entitle him to be called an officer? The Master said, ,He who in his conduct of himself maintains a sense of shame,] and when sent to any quarter will not disgrace his prince's commission, [deserves to be called an officer.]“ Legge, Vol. I, S. 271.

<sup>133</sup> *Daji* 大寄: siehe Kap. 3.3.

<sup>134</sup> *Fu qiji ku* 撫其疾苦: Siehe Kap. 3.3.

<sup>135</sup> *Kang kai* 慷慨: *Chuci*, *Jiu bian* 九辯, S.194: „憎懨惄之脩美兮, 好夫人之慷慨.“ „[A lotus-petal coat is bright and gay to wear, And yet too flimsy to be girded on. He was too proud of his beauty and arrogantly boasted, Rejecting the steadfast loyalty of his ministers.] He hated the beauty of the truly noble, But he loved a base fellow's blustering bravado. [The crowd, all hustling forward, each day advanced in favour; But beauty left, and moved away to far distant places.]“ Hawkes, S. 215-6.

<sup>136</sup> *Jie zhi* 節制: *Xunzi*, *Yi bing* 議兵 15.12:274: „桓文之節制, 不可以敵湯武之仁義.“ „[So können also die Nahkämpfer der Ch'i nicht aufkommen gegen die kriegerischen Männer von Wei, letztere hinwieder nicht gegen die draufgängerischen Leute von Ch'in;] diese aber konnten nicht dem wohlgefügten System eines Huan und Wen die Waage halten, und dieses wohlgefügte System hinwieder nicht der echten Menschlichkeit und Schicklichkeit eines T'ang und Wu widerstehen.“ Köster, S. 189.

審其遠近。使之有序。 <sup>137</sup>	K: Er [muß] das Ferne und Nahe <sup>138</sup> untersuchen und sie dazu bringen, eine Reihenfolge einzuhalten.
賞以勸之。	T: Belohnungen, um sie zu ermutigen;
懸其爵賞。使之慕功。	K: Er [muß] ihnen Würden als Belohnung in Aussicht stellen <sup>139</sup> , um den Wunsch nach Verdienst in ihnen zu erwecken.
刑以嚴之。	T: Strafen, um ihnen Respekt einzuflößen.
威其鉄鎚。使之懼罪。	K: Er [muß] ihnen Achtung vor Beilen und Streitäxten beibringen <sup>140</sup> und ihnen Furcht vor Verbrechen einflößen.
行此六者。謂之有利。	T: Handelt er [gemäß] dieser sechs Punkte, [dann] bedeutet das Erfolg für ihn.
六者並用。闕則失之。故晉將用師、子犯曰未知信之類。是也。	K: Die sechs Punkte [müssen] gemeinsam angewandt werden; [bleiben] Defizite, wird er verlieren. Folglich sagte Zi Fan, als Jin die Armee einsetzen [wollte]: „Sie kennen noch nicht die

<sup>137</sup> Baizi quanshu hat *shi zhi bi xing* 使之必行, „und sie dazu bringen, unbedingt [danach] zu handeln.“. Im obigen Text handelt es sich wahrscheinlich um einen Übertragungsfehler, da sich die Kommentarstellen hier jeweils stark ähneln.

<sup>138</sup> Yuan jin 遠近: *Yijing, Da zhuan shang*:166b: „无有遠近幽深, 遂知來物.“ „[Darum befragt der Edle es (*das Yijing*), wenn er etwas zu machen oder zu tun hat, und zwar mit Worten. Jenes nimmt seine Mitteilungen auf wie ein Echo,] es gibt nichts Fernes und Nahes, nichts Dunkles und Tiefes für dasselbe: so erfährt er die künftigen Dinge. [Wenn dieses Buch nicht das allergeistigste auf Erden wäre, wie könnte es so etwas?]“ Wilhelm, 1974, S. 290-1.

<sup>139</sup> Jue shang 爵賞: *Liji, Ji tong* 祭統 26.11:3480b: „見爵賞之施焉.“ „[In sacrifice there is a recognition of what belongs to the ten relationships. There are seen in it the method of serving spiritual Beings; the righteousness between ruler and subject; the relation between father and son; the degrees of the noble and mean; the distance gradually increasing between relatives;] the bestowment of rank and reward; [the separate duties of husband and wife; impartiality in government affairs; the order to be observed between old and young; and the boundaries of high and low. These are what are called the (different duties in the) ten relationships.]“ Legge, Vol. II, S. 245. Vgl. hierzu *Liji, Yan yi* 燕義 48.4:3668a: „臣下竭力, 盡能, 以立功於國, 君必報之以爵祿.“ „When ministers and inferiors do their utmost to perform service for the state, the ruler must recompense them with rank and emoluments. Hence all officers and inferiors endeavour with their utmost strength and ability to establish their merit, and thus the state is kept in tranquillity, and the ruler's mind is at rest.“ Legge, Li Chi, Vol. II, S. 456. Siehe dazu die folgende Textstelle im selben Kapitel des *Zhongjing* fünf Absätze weiter: „故得師盡其心, 竭其力, 致其命.“, und die dazugehörigen Fußnoten.

<sup>140</sup> Fu yue 鉄鎚: *Liji, Zhong yong* 32.30:3546b: „是故君子, 不賞而民勸, 不怒而民威於鉄鎚.“ „Therefore the superior man does not use rewards, and the people are stimulated to virtue. He does not show anger, and the people are awed more than by hatchets and battle-axes.“ Legge, Vol. I, S. 432. Siehe auch die zu dieser Übersetzung gehörige Fußnote bei Legge, in der dieser auf Herkunft und Gebrauch der Äxte eingeht.

<sup>141</sup> Zuozhuan, Xi 僖, 27.4:447: „子犯曰, 民未知信, 未宣其用.“ „[When the marquis of Tsin got possession of the State, he taught the people for two years, and then wished to employ them in war. Tsze-fan [= Hu Yan 狐偃] said, ,While the people do not know righteousness, they will not live quietly.' [On this, the marquis ...] He then

	Vertrauenswürdigkeit“ <sup>141</sup> und dergleichen. Genau so ist es.
故得師盡其心。竭其力。致其命。	T: Folglich [muß] man, um eine Armee zu halten, seine ganze Gesinnung daran setzen <sup>142</sup> , seine Kraft erschöpfen <sup>143</sup> und seinem Auftrag folgen <sup>144</sup> .
士卒從教。故師得利。	K: Der [gemeine] Soldat folgt der Unterweisung <sup>145</sup> und folglich wird die Armee Erfolg haben.
是以攻之則克。守之則固。武備之道也。	T: Dadurch [ist es möglich], beim Angriff einzunehmen und bei der Verteidigung standzuhalten <sup>146</sup> , das ist der Weg der militärischen Vorbereitungen.

wished to employ them,] but Tsze-fan *again* said, „The people do not yet know good faith, and do not understand how they are to be employed.“ Und ein weiteres Mal läßt Zi Fan den Herzog warten, damit die Leute die Sitten kennenlernen, ohne die sie keinen Respekt zeigen könnten. Es geht hier darum, daß der Herzog von Jin große Geduld mit den Leuten bewahren mußte, damit diese nach seinem gelebten Vorbild von ihm die Grundvoraussetzungen menschlichen Zusammenlebens lernen konnten. Als das schlußendlich geschafft war und Zi Fan seine Einwilligung zur Nutzung der Armee gab, konnte die Belagerung von Song 宋 mit nur einer Schlacht aufgehoben werden. Das *Zuozhuan* (447) kommentiert abschließend: „The securing of his leadership of the States by one battle was owing to this intelligent training.“ Legge, Vol. V, S. 201-2.

<sup>142</sup> *Jin xin* 盡心: *Shujing*, *Kang gao* 康誥:4332a: „往盡乃心, 無康好逸豫, 乃其乂民.“ „[The king says, ,Oh! Fung, the little one, it is as if some disease were in your person; be respectfully careful. Heaven in its awfulness yet helps the sincere. The feelings of the people can for the most part be discerned, but it is difficult to calculate on the attachment of the lower classes.] Where you go, employ all your heart. Do not seek repose, nor be fond of idleness and pleasure; - so may you regulate the people. [I have heard the saying – ,Dissatisfaction is caused not so much by great things or by small things, as by a ruler’s observance of principle or the reverse, and by his energy of conduct or the reverse.’]“ Legge, Vol. III, S. 387. *Mengzi*, 1A3:5791b: „梁惠王曰, 寡人之於國也, 盡心焉耳矣.“ „King Hûi of Liang said, ,Small as my virtue is, in the government of my kingdom, I do indeed exert my mind to the utmost.“ Legge, Vol. II, S. 129. *Mengzi*, 7A1:6008b: „孟子曰, 盡其心者, 知其性也, 知其性, 則知天矣.“ „Mencius said, ,He who has exhausted all his mental constitution knows his nature. Knowing his nature, he knows Heaven.“ Legge, Vol. II, S. 448-9. Das 7. Kapitel des *Mengzi* trägt die Überschrift *Jin xin*.

<sup>143</sup> *Jie li* 竭力: *Lunyu*, 1.7:5335a: „事父母, 能竭其力.“ „[Tsze-hsiâ said, ,If a man withdraws his mind from the love of beauty, and applies it as sincerely to the love of the virtuous;] if, in serving his parents, he can exert his utmost strength; [if, in serving his prince, he can devote his life; if, in his intercourse with his friends, his words are sincere: - although men say that he has not learned, I will certainly say that he has.]“ Legge, Vol. I, S. 140-1.

<sup>144</sup> *Zhi ming* 致命: *Yijing*, Hexagramm # 47, *Kun* 困:120b: „君子以致命遂志.“ „[Im See ist kein Wasser: das Bild der Erschöpfung.] So setzt der Edle sein Leben daran, um seinem Willen zu folgen.“ Wilhelm, 1974, S. 176-7. Wilhelm führt weiter aus: *Kun* bedeute eine Zeit widrigen Schicksals im Leben. Da man an der Situation nichts ändern kann, bleibe nichts weiter, „als daß man sein Schicksal auf sich nimmt und sich selbst treu bleibt“, eben entgegen aller hinderlichen Umstände.

<sup>145</sup> *Cong jiao* 從教: *Han Feizi*, *Gui shi* 詭使 45:411: „無二心私學, 聽吏從教者, 則謂之陋.“ „[Now, the inferiors’ obedience to the superior is what the superior urgently needs. However, those who are generous, sincere, genuine, and faithful, and active in mind but timid in speech, are called spiritless; ...] and those who are not doublefaced and engaged in private studies but listen to magistrates and conform to public instructions, are called vulgar.“ Liao, Vol. II, S. 230-1.

武可以備而不用。不可 以用而不備也。	K: Das Militärwesen kann vorbereitet und [dann] nicht genutzt werden, [aber] es kann nicht genutzt werden, ohne vorbereitet zu sein.
時云。赳赳武 夫。公侯干城 <sup>147</sup> 。	T: Das [Buch der] Lieder sagt: „Kampfesmutig sind die Krieger, Schild und Wall für unseren Herrn und Fürsten.“ <sup>148</sup>
有其武才。堪其扞禦。	K: Wenn militärisches Talent <sup>149</sup> vorhanden ist, dann [auch] die Fähigkeit, zu bewachen und zu widerstehen <sup>150</sup> .

觀風章第九	<b>Kapitel 9: Die Gebräuche beobachten</b> <sup>151</sup>
惟臣以天子之 命。出於四方以 觀風。聽不可以	T: Wenn ein Untertan im Auftrag des Himmelssohnes in die vier [Himmels]richtungen auszieht, um die Gebräuche zu beobachten, dann muß er auf jeden Fall, wenn er zuhört, verstehen, und wenn er zusieht, klar sehen.

<sup>146</sup> *Shou gu* 守固: *Guanzi, Jun chen xia* 君臣下 11.31:259: „是故明君審居處之教, 而在可使, 居治戰勝守固者也。“ „For this reason the enlightened prince takes care to see that the people are taught to remain in their places so they may be well governed at home, victorious in battle, and firm in defense.“ Rickett, Vol. I, S. 413. *Han Feizi, Cun Han* 存韓 2:14: „修守備, 戒強敵, 有蓄積, 築城池, 以守固.“ „[Verily Han is a small country. To stand the pressure by All-under-Heaven from the four directions, the sovereign has to bear disgrace and the ministers have to undergo hardships, high and low having thus for years shared griefs with each other] in mending garrisons, in making provisions against strong foes, in keeping hoardings and savings, and in building walls and moats, in order to solidify their defence works. [Therefore, though Ch'in starts invading Han now, she may be unable to take her in a year.]“ Liao, Vol. I, S. 14.

<sup>147</sup> *Baibu congshu jicheng* hat *hou* 侯 statt *cheng* 城, offensichtlich ein Übertragungsfehler.

<sup>148</sup> *Shijing* # 7, *Zhou nan* 周南, *Tu jie* 兔罝:590a: „赳赳武夫, 公侯干城.“ „Stout-hearted are the warriors, Shield and rampart of our elder and lord.“ Waley, 1996, S. 9. *Xiao xu*:590a: „The T'oo tseu shows the transforming influence of the queen. When that influence, as celebrated in the *Kwan ts'eu* [關雎, *Shijing* # 1], went abroad, all loved virtue, and men of talents and virtue were very numerous.“ Legge, Vol. IV, S. 38.

<sup>149</sup> *Wu cai* 武才: Siehe Kap. 3.3.

<sup>150</sup> *Han yu* 押禦: *Zuozhuan*, Xi 僖, 24.2:425: „扞禦侮者, 莫如親親, 故以親屏周.“ „[While it (*Zhou* 周) was cherishing with gentle indulgence all under heaven, it was still afraid lest insult should be offered from without;] and knowing that to withstand such insult there was no plan so good as to treat with distinguishing affection its relatives, it therefore made them a screen to its domain.“ Fu Chen 富辰 versucht vergeblich König Hui 惠 von einer Invasion mithilfe der Di 獄 in Zheng 鄭 abzuhalten. An dieser Stelle spricht er beispielhaft über die Tugend von Zhou 周. Legge, Vol. V, S. 192.

<sup>151</sup> *Guan feng* 觀風: *Liji, Wang zhi* 王制 5.22:2872a: „命大師陳詩以觀民風.“ „[He] ordered the Grand music-master to bring him the poems (current in the different states), that he might see the manners of the people.“ Legge, Li chi, Vol. I, S. 216. Siehe auch *Hanshu* 漢書, *Yiwen zhi* 藝文志, 30:1708: „故古有采詩之官, 王者所以觀風俗, 知得失, 自考正也.“ „Deshalb gab es in früheren Zeiten Ämter, um Lieder zu sammeln, und die Herrschenden beobachteten auf diese Weise die Sitten und Gebräuche, sie wußten um ihre Zugewinne und Verluste und konnten sich selbst überprüfen und [wieder] aufrichten.“

不聰。視不可以 不明。	
使臣之行。如君耳目。 不聰不明。不勝其任。	K: Die Reise eines Gesandten entspricht Ohren und Augen des Fürsten. Versteht jener nicht und sieht er nicht klar, [dann] ist er seinen Aufgaben nicht gewachsen <sup>152</sup> .
聰則審於事。明 則辨於理。	T: Verstehen und [man kann] den Angelegenheiten auf den Grund gehen, klar sehen und [man kann] die Ordnungen unterscheiden.
不聰則惑其所聞。不明 則蔽其所見。	K: Wenn man nicht versteht, zweifelt man an dem, was man gehört hat, und wenn man nicht klar sieht, wird das, was man gesehen hat, undurchsichtig.
理辨則忠。事審 則分。	T: Die Ordnungen unterscheiden, [und man erkennt] die Loyalitäten, den Angelegenheiten auf den Grund gehen, [und man erkennt] die Aufteilungen.
理不辨則其斷偏。事不 審則其信惑。	K: Werden die Ordnungen nicht unterschieden, dann wird das Urteilsvermögen parteiisch, wird den Angelegenheiten nicht auf den Grund gegangen, dann wird die Vertrauenswürdigkeit zweifelhaft.
君子去其私。正 其色。	T: Der Edle [muß] seine Eigensucht aufgeben und seine Haltung aufrichten <sup>153</sup> .
私去則情滅。色正則邪 遠。	K: Wenn er seine Eigensucht aufgegeben hat, dann werden [egoistische] Gefühle ausgelöscht <sup>154</sup> , wenn er seine Haltung aufgerichtet hat, dann bleibt Übles fern.

<sup>152</sup> Sheng ren 勝任: *Yijing*, Da zhuan xia:182b: „鼎折足, 覆公餗, 其形渥, 凶, 言不勝其任也.“ „[Der Meister sprach: Schwacher Charakter bei geehrter Stellung, geringes Wissen und große Pläne, kleine Kraft und schwere Verantwortung werden selten dem Unheil entgehen. In den Wandlungen heißt es:] ,Der Tiegel bricht die Beine. Das Mahl des Fürsten wird verschüttet, und die Gestalt wird befleckt. Unheil!“ Wilhelm, 1974, S. 315. Das Zitat im Text bezieht sich auf *Yijing*, Hexagramm # 50, Ding 鼎:125b, Neun auf dem Vierten Platz, siehe Wilhelm, 1974, S. 188 u. 571-2.

<sup>153</sup> Zheng se 正色: *Shujing*, Bi ming 畢命:520b: „彌亮四世, 正色率下, 囂不祇師言.“ „You have been helpful to and brightened four reigns, with deportment all-correct, leading on the inferior officers, so that there is not one who does not reverently take your words as a law.“ Legge, Vol. III, S. 572.

<sup>154</sup> Mie qing 滅清: *Zhuangzi*, Ze yang 則陽 25.6:899: „遁其天, 離其性, 滅其清, 亡其神, 以眾爲.“ „[Mit ihren zahllosen Beschäftigungen] verstecken sie sich vor dem Himmel, negieren sie ihre Natur, löschen sie ihre Gefühle aus und lähmen sie ihren Geist.“ Mair, 1998, S. 360.

不害理以傷物。	T: [Er darf] die Ordnungen nicht zerstören und dadurch die Lebewesen verletzen.
求罪爲公。則成刻浮 <sup>155</sup> 。	K: [Er soll] Verbrechen verfolgen und für das öffentliche Wohl handeln, dann werden verkrustete Strukturen aufgebrochen. <sup>156</sup>
不憚勢以舉任。	T: [Er darf] nicht vor Einfluß[reichen] zurückschrecken <sup>157</sup> , um Posten zu besetzen.
舉必以才。不必以勢。	K: Eine Empfehlung [muß] unbedingt aufgrund von Talent erfolgen, keinesfalls durch Einfluß[reiche].
惟善是與。惟惡是除。	T: [Er darf] nur das Gute geben, Übles [muß er] beseitigen <sup>158</sup> .
善雖讐必薦。惡雖親必去。	K: Auch wenn das Gute von einem Feind kommt, muß er ihm unbedingt zuraten, auch wenn das Schlechte von einem Elternteil kommt, muß er es unbedingt verwerfen.
以之而陟則有成。	T: Wendet er dies an, wird er, der [im Amt] aufsteigt, Erfolg haben.
君子效能也。	K: Der Edle verwirklicht seine Fähigkeiten.
以之而出 <sup>159</sup> 則無怨。	T: Wendet er dies an, wird er, der [in die Provinz] auszieht, sich über nichts bekümmern.
小人伏罪也。	K: Der gemeine Mann wird [seine] Bestrafung erleiden. <sup>160</sup>

<sup>155</sup> Baizi quanshu hat *bao* 薄 statt *fu* 浮. Der Satz würde dann lauten: „..., dann wird Härte und Mitleidslosigkeit vollendet.“ Zu *Ke bao* 刻薄 siehe *Shiji*, 68:2237: „太史公曰: 商君, 其天資刻薄人也。“ „His Honor the Grand Scribe says: ,The Lord of Shang was born by nature a harsh and relentless man.“ *The Grand Scribe's Records*, Vol. VII, S. 95.

<sup>156</sup> *Ke fu* 刻浮: Siehe Kap. 3.3.

<sup>157</sup> *Dan shi* 憚勢: Siehe Kap. 3.3.

<sup>158</sup> *Chu e* 除惡: *Shujing*, *Tai shi xia* 泰誓下:386b: „樹德務滋, 除惡務本.“ „In planting a man's virtue, strive to make it great; in putting away a man's wickedness, strive to do it from the root.“ Legge, Vol. III, S. 296.

<sup>159</sup> Baizi quanshu hat *chu* 黜 statt *chu* 出.

<sup>160</sup> *Fu zui* 伏罪: *Zuo zhuan*, *Zhuang* 莊, 14.2:197: „既伏其罪矣.“ „He has suffered for his crime.“ Diese Stelle bezieht sich auf Fu Xia 傅瑕, der sein Bündnis mit Fürst Li 厲 gebrochen hatte und deshalb von diesem mit dem Tode bestraft wurde. Legge, Vol. V, S. 92. Siehe auch *Zuo zhuan*, *Yin* 隱, 11.3:74 und weitere Stellen, die alle denselben Satz für ähnlich gelagerte Sachverhalte benutzen. Legge, Vol. V, S. 33.

夫如是、則天下 敬職。萬邦以 寧。	T: Wenn das nun so ist, dann werden auf der Welt die Ämter mit Ehrerbietigkeit versehen und die zehntausend Länder sind dadurch im Frieden.
官務修政。人始獲安。	K: Werden Ämter und Aufgaben reformiert und reguliert, dann beginnen die Leute Frieden zu finden.
詩云。載馳載 驅。周爰諮諏。	T: Das [Buch der] Lieder sagt: „Ich eile, ich galoppiere, überall um Rat bittend.“ <sup>161</sup>
勤勞不寧。善斯勸矣。	K: Plackerei und Anstrengung [bringen noch] keinen Frieden <sup>162</sup> , [erst] das Gute ermutigt dazu!

保孝行章第十	<b>Kapitel 10: Den pietätvollen Lebenswandel bewahren</b>
夫惟孝者必貴於忠。	T: Nun wird einer, der sich um Kindespietät bemüht, die Loyalität unbedingt für wichtig halten.
若思孝而忘忠。猶求福而棄天。	K: Wenn man [nur] über die Kindespietät nachsinnt, aber die Loyalität vernachlässigt, [dann ist es] gleichsam, als strebe man nach Glück <sup>163</sup> und verwerfe [darüber] den Himmel <sup>164</sup> .
忠苟不行。所率猶非道 <sup>165</sup> 。	T: Wenn man nicht loyal handelt, dann sind [die Ziele], die man verfolgt, gleichsam ohne Weg.

<sup>161</sup> Shijing # 163, Xiao ya, Huang huang zhe hua 皇皇者華:869a: „載馳載驅，周爰諮諏。“ „I will speed, I will gallop, Everywhere asking for counsel.“ Waley, 1996, S. 135. Xiao xu:868b: „In the Hwang-hwang chay hwa we have a ruler sending off an officer on some commission. It describes the sending him away with ceremonies and music, and shows how, when at a distance, he might make himself distinguished.“ Legge, Vol. IV, S. 63.

<sup>162</sup> Siehe Zhongjing 6: „順化供養，勤勞奉國，是則爲忠。“ „Sich der Einflußnahme nicht verschließen und [die Oberen] versorgen und nähren, Plackerei und Anstrengung dem Staat darbringen, dies ist dann Loyalität.“ Hier wird „Plackerei und Anstrengung“ als Ausdruck der Loyalität gegenüber dem Staat erklärt.

<sup>163</sup> Qiu fu 求福: Shijing # 239, Da ya, Han lu 旱麓:1110b: „豈弟君子，求福不回。“ „Happiness to our lord! In quest of blessings may he never fail.“ Waley, 1996, S. 235. Xiao xu:1108b: „The Han luh shows how [the dignity of the House of Chow] was received from its ancestors. The ancestors of Chow had for generations cultivated the example shown them by How-tseih and duke Léw, and [then] king T'ae and king Ke had all kinds of blessings, and the dignity which they sought, extended anew to them.“ Legge, Vol. IV, S. 74.

<sup>164</sup> Qi tian 契天: Zuozhuan, Ai 哀 7.3:1641: „棄天而背本，不與必棄疾於我。“ „[The men of Woo would not listen to this remonstrance, and King-pih said, ,Woo will go to ruin'] casting away (the rule of) Heaven and going against (the example of) its own ancestral House. If we do not give (these animals), it will vent its enmity on us.“ Legge, Vol. V, S. 813.

<sup>165</sup> Baizi quanshu hat fei qi dao 非其道.

忠不居心。動則 <sup>166</sup> 邪僻。	K: Wenn die Loyalität nicht in der Gesinnung verankert ist, dann wird man, wenn man [als Beamter] tätig ist, [nur] falsch und niedrig <sup>167</sup> .
是以忠不及之而失其守。	T: Deshalb wird einer, der der Loyalität nicht Genüge tun kann, das von ihm Gehaltene verlieren <sup>168</sup> .
自貽伊罰。求安可乎。	K: Sich selbst Leid und Strafe anzutun <sup>169</sup> , wie könnte man danach streben?
匪惟危身。辱其親也。 <sup>170</sup>	T: Man gefährdet nicht nur die eigene Person <sup>171</sup> , [sondern] entehrt seine Eltern <sup>172</sup> .

<sup>166</sup> Baizi quanshu hat *jie* 皆 statt *ze* 則. Die Bedeutung des Satzes ändert sich damit zu: „...[dann] wird, wenn man [als Beamter] in Bewegung ist, alles falsch und niedrig“.

<sup>167</sup> *Xie pi* 邪僻: *Guanzi*, *Ming fa jie* 明法解 21.67:526: „主無邪辟之行, 蔽欺之患.“ „[Correcting the ruler's faults, retrieving the ruler's mistakes, clarifying ritualistic principles and correct social behaviour in order to guide the ruler so that] he has no harmful or mean behaviour and avoids the catastrophes of being kept ignorant and cheated [– these are the ways in which ministers become meritorious.]“ Rickett, Vol. II, S. 167. *Xunzi*, *Quan xue* 勸學 1.4:6: „所以防邪僻而近中正也.“ „[Darum werden die Edlen vorsichtig sein in der Wahl der Ortschaft, wenn sie sich eine Wohnung bauen, und während ihrer Lern- und Wanderjahre werden sie sich gewissenhaft nur den (wirklich) Gebildeten anschließen.] Auf diese Weise werden sie alles Abwegige und Verkehrte von sich fernhalten, der goldenen Mitte und der rechten Ordnung sich aber immer mehr nähern.“ Köster, S. 3. *Han Feizi*, *Jie lao* 解老 20:136: „人有福則富貴至, 富貴至則衣食美, 衣食美則驕心生, 驕心生則行邪僻, 而動棄理.“ „When one has happiness, wealth and nobility come to him. As soon as wealth and nobility come to him, his clothes and food become good. As soon as his clothes and food become good, an arrogant attitude appears. When an arrogant attitude appears, his conduct will become wicked and his action unreasonable. [If his conduct is wicked, he will come to an untimely end. If his action is unreasonable, he will accomplish nothing.]“ Liao, Vol. I, S. 176.

<sup>168</sup> *Shi shou* 失守: *Yijing*, *Da zhuan xia* 大傳下:189b: „失其守者其辭屈.“ „[Wer Aufruhr plant, dessen Worte sind beschämmt. Wer im innersten Herzen Zweifel hegt, dessen Worte sind verzweigt. Heilvoller Menschen Worte sind sparsam. Aufgeregte Menschen machen viele Worte. Verleumder der Guten machen in ihren Worten Umschweife.] Wer seinen Standpunkt verloren hat, dessen Worte sind verdreht.“ Wilhelm, 1974, S. 327.

<sup>169</sup> *Yi yi* 賦伊: *Shijing* # 33, *Bei feng* 邶風, *Xiong zhi* 雄雉:636b: „我之懷矣, 自貽伊阻.“ „[That cock-pheasant in its flight, Flaps feebly with its wings;] By this passion of mine, What have I brought myself but misery? [That cock-pheasant in its flight, Cries low, cries high; Ah, my lord, truly, You have broken my heart.]“ Waley, 1996, S. 29. *Xiao xu*:636a: The *Héung che* is directed against duke Seuen of Wei (B.C. 717-699). Dissolute and disorderly, he paid no attention to the business of the State. He frequently engaged in military expeditions. The great officers were employed on service for a length of time. Husbands and wives murmured at their solitariness. The people, suffering from these things, made this ode.“ Legge, Vol. IV, S. 42.

<sup>170</sup> *Baizi quanshu* hat *ji* 及 statt *qi* 其.

<sup>171</sup> *Wei shen* 危身: *Zuo zhuan*, *Min* 閔, 2.7:272: „與其危身以速罪也.“ „[The root of disorder is already formed in Tsin. Can your succession to the State be made sure? Be filial, and seek the repose of the people; - lay your plans for this.] It will be better than endangering your person, and accelerating the *imputation to you* of guilt.“ Legge, Vol. V, S. 131. Der Hintergrund der Geschichte ist, daß der Marquis von Jin 晉 seinen ältesten Sohn trotz der Warnungen seiner Berater zum Armeeführer bestimmt und durch die unpassende und gegen die Riten verstößende Wahl der Kleidung für seinen Sohn, ein zweifarbiges Gewand und einen goldenen Halbkreis

既失於忠。又失於孝。	K: Sobald man sich einen Fehlritt hinsichtlich der Loyalität geleistet hat, ist auch die Kindespietät fehlerhaft geworden.
故君子行其孝必先以忠。竭其忠則福祿至矣。	T: Wenn folglich der Edle gemäß seiner Kindespietät handeln [will], dann unbedingt zuerst durch Loyalität. Ist er nach besten Kräften loyal, dann wird er Glück und Segen <sup>173</sup> erlangen.
忠則得福。祿則榮親。	K: Loyal sein und man wird Glück erlangen, hat man Segen, macht man den Eltern Ehre.
故得盡愛敬之心以養其親。施及於人。	T: Wenn man folglich eine Gesinnung der äußersten Liebe und der Ehrerbietigkeit <sup>174</sup> erlangt hat, pflegt man dadurch seine Eltern und dehnt dies auf [alle] Menschen aus.
守忠之道。衆善攸歸。	K: Das ist der Weg, die Loyalität zu bewahren, alles Gute wird sich

als Gürtelschmuck, bereits deutlich macht, daß er ihn nicht zurückwartet. Die Berater am Hofe weisen den jungen Mann daraufhin an, zwar seiner Kindespietät Genüge zu tun, aber dennoch nicht leichtsinnig sein Leben im Kampf aufs Spiel zu setzen.

<sup>172</sup> *Ru qin* 尊親: *Liji, Qu li shang* 曲禮上 1.13:2667a: „孝子不服闋, 不登危, 懼辱親也.“ „A filial son will not do things in the dark, nor attempt hazardous undertakings, fearing lest he disgrace his parents.“ Legge, Li Chi, Vol. I, S. 69.

<sup>173</sup> *Fu lu* 福祿: *Huainanzi* 淮南子, *Ren jian xun* 人閒訓 18:1254: „君子致其道, 而福祿歸焉.“ „Que l'homme de bien aille au bout de sa voie, bonheur et richesse iront à lui.“ Robinet, S. 207.

<sup>174</sup> *Jin ai (jing)* 盡愛(敬): *Liji, Tan gong xia* 檀弓下 4.15:2813b: „喪禮, 哀戚之至也, 節哀順變也, 君子念始之者也, 復, 盡愛之道也.“ „21. The rites of mourning are the extreme expression of grief and sorrow. The graduated reduction of that expression in accordance with the natural changes (of time and feeling) was made by the superior men, mindful of those to whom we owe our being. 22. Calling (the soul) back is the way in which love receives its consummation, [and has in it the mind which is expressed by prayer.]“ Legge, Li Chi, Vol. I, S. 167. Siehe auch *Mengzi*, 4B28:5933a: „仁者愛人, 有禮者敬人. 愛人者, 人恆愛之, 敬人者, 人恆敬者.“ „2. The benevolent man loves others. The man of propriety shows respect to others. 3. He who loves others is constantly loved by them. He who respects others is constantly respected by them.“ Legge, Vol. II, S. 333.

<sup>175</sup> *An shen* 安身: *Yijing, Da zhuan xia* 大傳下:182b: „是以身安而國家可保也.“ „[Der Meister sprach: Gefahr entsteht, wo einer sich auf seinem Platz sicher fühlt. Untergang droht, wo einer seinen Bestand zu wahren sucht. Verwirrung entsteht, wo einer alles in Ordnung hat. Darum vergißt der Edle, wenn er sicher ist, nicht der Gefahr, und wenn er besteht, nicht des Untergangs, und wenn er Ordnung hat, nicht der Verwirrung.] Dadurch kommt er persönlich in Sicherheit und vermag das Reich zu schützen. [In den Wandlungen heißt es: ,Wenn es mißlänge! Wenn es mißlänge! Dadurch bindet er es an ein Bündel von Maulbeerstauden.’]“ Das Zitat im Text bezieht sich auf *Yijing*, Hexagramm # 12, *Pi* 否, Neun auf dem Fünften Platz, siehe Wilhelm, 1974, S. 68 u. 314-5; sowie weiter: „君子安其身而後動.“ „[Der Meister sprach:] Der Edle bringt seine Person in Ruhe, ehe er sich bewegt. [Er faßt sich in seinem Sinn, ehe er redet. Er festigt seine Beziehungen, ehe er um etwas bittet. Indem der Edle diese drei Stücke in Ordnung bringt, ist er in völliger Sicherheit. Wenn man aber unvermittelt ist in seinen Bewegungen, so tun die Leute nicht mit. Wenn man aufgereggt ist in seinen Worten, so finden sie keinen Widerhall bei den Leuten. Wenn man ohne vorherige Beziehungen etwas verlangt, so geben es einem die Leute nicht. Wenn niemand mit einem ist, dann kommen die Schädiger herbei. In den Wandlungen heißt es: ,Er gereicht niemand zur Mehrung. Es schlägt ihn wohl gar jemand. Er hält sein Herz nicht dauernd fest.

身安親樂。得盡其養。	zu einem wenden, die eigene Person wird friedvoll <sup>175</sup> , die Eltern glücklich, und man erlangt das Äußerste in seinen [Möglichkeiten] [sie] zu pflegen.
此之謂保孝行也。	T: Das bedeutet also „den pietätvollen Lebenswandel bewahren“.
以忠之故。得保於孝。	K: Auf der Grundlage der Loyalität erreicht man die Bewahrung des pietätvollen Lebenswandels.
詩云。孝子不匱。永錫爾類。	T: Das [Buch der] Lieder sagt: „Pietätvolle Söhne, die in nichts zurückstehen, etwas Segensreiches wird dir für immer gewährt werden.“ <sup>176</sup>
考叔行孝。施於莊公。君子 <sup>177</sup> 善之。此之謂也。	K: Kaoshu lebte pietätvoll und übertrug es auf Herzog Zhuang <sup>178</sup> ; der Edle pries dies und das ist damit gemeint.

Unheil!“]“ Das Zitat im Text bezieht sich auf *Yijing*, Hexagramm # 42, *Yi 益*, Oben eine Neun, siehe Wilhelm, 1974, S. 162 u. 316-7. *Zuozhuan*, Zhao 昭, 1.12:1220: „君子有四時, 朝以聽政, 畫以訪問, 夕以修令, 夜以安身.“ „[I have heard that] the superior man (divides the day) into 4 periods: - the morning, to hear the affairs of the government; noon, to make full inquiries about them; the evening, to consider well and complete the orders (he has resolved to issue); and the night, for rest. [By this arrangement (of his time), he attempers and dissipates the humours (of the body), so that they are not allowed to get shut up, stopped, and congested, so as to injure and reduce it. Should that take place, his mind loses its intelligence, and all his measures are pursued in a dark and confused way. But has not (your ruler) been making these four different periods of his time into one? This may have produced the illness.]“ Legge, Vol. V, S. 580.

<sup>176</sup> *Shijing* # 247, *Da ya, Ji zui* 既醉:1156a: „孝子不匱, 永錫爾類.“ „[Their manners were irreproachable; My lord will have pious sons,] Pious sons in good store. A good thing is given you for ever.“ Waley, S. 249. *Xiao xu*:1153b: „The *Ke tsuy* [celebrates] the great peace [that prevailed]. Filled with [the king's] spirits, and satiated with his kindness, men displayed the bearing of officers of superior character.“ Legge, Vol. IV, S. 75.

<sup>177</sup> *Baizi quanshu* hat *zhi* 之 statt *zi* 子, wahrscheinlich ein Übertragungsfehler.

<sup>178</sup> *Kao Shu xing xiao, shi yu Zhuang Gong* 考叔行孝, 施於莊公: *Zuozhuan*, Yin 隱, 1.4:14-5: „穎考叔純孝也, 愛其母, 施及莊公.“ „Ying K'aou-shuh was filial indeed. His love for his mother passed over to and affected duke Chwang.“ Legge, Vol. V, S. 6. Hier wird auf Herzog Zhuang von Zheng 鄭 angespielt, von dem im *Zuozhuan* berichtet wird, daß er sich seiner Mutter gegenüber äußerst pietätvoll verhalten habe. Seine Mutter, die ihn nach der schwierigen Geburt nicht mochte, wollte gerne ihren zweiten Sohn Duan zum Thronfolger machen. Herzog Zhuang aber weigerte sich gegen seinen intriganten Bruder vorzugehen und verbannte ihn erst, als dieser konkret die Machtübernahme plante. Die Mutter, die Duan die Stadt hätte aufschließen sollen, wurde von Herzog Zhuang bestraft, indem er schwor, sie nicht eher wiedersehen zu wollen, bevor sie nicht beide die „gelben Quellen gesehen“, also die Unterwelt betreten hätten. Weil er den Schwur bereute, fragte er Kaoshu von Ying 穎考叔 bei einem gemeinsamen Essen um Rat, nachdem dieser ihn um einen Teil des herzoglichen Essens gebeten hatte, um es seiner Mutter mitzubringen. Kaoshu schlug vor, einen Tunnel zu den gelben Quellen zu graben. Auf diese Weise traf Herzog Zhuang seine Mutter gemäß des Schwurs wieder und konnte sich mit ihr versöhnen.

廣爲國章第十一	Kapitel 11: Erweiterungen zum Handeln für den Staat <sup>179</sup>
明主之爲國也。任於正。去於邪。	T: Das Handeln eines klaren Herrschers für den Staat [besteht darin], die Aufrechten anzustellen und die Falschen aufzugeben <sup>180</sup> .
任正則君子道長。去邪則小人道消。	K: Werden die Aufrechten angestellt, dann ist der Weg des Edlen am Wachsen, werden die Falschen aufgegeben, dann ist der Weg des gemeinen Mannes am Verschwinden <sup>181</sup> .
邪則不忠。忠則必正。	T: [Wer] falsch [ist, ist] nicht loyal, [wer] loyal [ist, ist] gewiß aufrecht.
忠則不邪。正則必忠。	K: [Wer] loyal [ist, ist] nicht falsch, [wer] aufrecht [ist, ist] gewiß loyal.
有正然後用其能。	T: Hat [man erst einmal] Aufrechte, dann können deren Fähigkeiten später genutzt werden.
能而無正則邪。正而有能則忠。	K: [Wer] fähig ist, aber nichts Aufrechtes hat, [der ist] falsch, [wer] aufrecht ist und Fähigkeiten hat, [der ist] loyal.
是故師保道德。股肱賢良。	T: Folglich sind, wenn Tutor und Aufpasser <sup>182</sup> den Weg und moralische Autorität [verkörpern], Beine und Arme <sup>183</sup> würdig und gut <sup>184</sup> .

<sup>179</sup> Wei guo 爲國: Lunyu, 4.13:5365a: „子曰: 能以禮讓爲國乎, 何有, 不能以禮讓爲國, 如禮何.“ „The Master said, „Is a prince able to govern his kingdom with the complaisance proper to the rules of propriety, what difficulty will he have? If he cannot govern it with that complaisance, what has he to do with the rules of propriety?“ Legge, Vol. I, S. 169.

<sup>180</sup> Qu xie 去邪: Shujing, Da Yu mo 大禹謨:283a: „任賢勿貳, 去邪勿疑.“ „[Do not fail in due attention to the laws and ordinances. Do not find your enjoyment in indulgent ease. Do not go to excess in pleasure.] In your employment of men of worth, let none come between you and them. Put away evil hesitation. [Do not try to carry out doubtful plans. Study that all your purposes may be with the light of reason. Do not go against what is right to get the praise of the people. Do not oppose the people to follow your own desires. Attend to these things without idleness or omission, and from the four quarters the barbarious tribes will come and acknowledge your sovereignty.]“ Legge, Vol. III, S. 54-5.

<sup>181</sup> Junzi dao chang ... xiao ren dao xiao 君子道長 ... 小人道消: Yijing, Hexagramm # 11, Tai 泰:53b: „內陽而外陰, 內健而外順, 內君子而外小人, 君子道長, 小人道消也.“ „[Der Friede: ,Das Kleine geht hin, das Große kommt her. Heil! Gelingen!] Auf diese Weise vereinigen sich Himmel und Erde, und alle Wesen kommen in Verbindung. Obere und Untere vereinigen sich, und ihr Wille ist gemeinsam.] Innen ist das Lichte, außen das Schattige, innen Stärke und außen Hingebung, innen der Edle und außen der Gemeine. Der Weg des Edlen ist im Wachsen, der Weg des Gemeinen ist im Abnehmen.“ Wilhelm, 1974, S. 402.

<sup>182</sup> Shi bao 師保: Liji, Wen Wang shi zi 文王世子 8.8:3043a: „師也者, 教者以事而喻諸德者也, 保也者慎其身以輔翼之而歸諸道者也.“ „[The Grand tutor and the assistant tutor were appointed for their [der Kronprinzen]

周爲保。召爲師。元爲股。凱爲肱。	K: [Dan, der Herzog von] Zhou handelte als Aufpasser, [Shi, der Herzog von] Shao handelte als Tutor, die [Söhne des Clans des Gao Xin, die acht] Yuan handelten als Beine und die [Söhne des Clans
------------------	--

training, to make them acquainted with the duties of father and son, and of ruler and minister. [...] In the palace was the guardian, outside it was the master; and thus by this training and instruction the virtue (of the princes) was completed.] The master taught them by means of occurring things, and made them understand what was virtuous. The guardian watched over their persons, and was as a stay and wings to them, leading them in the right way.“ Legge, Li Chi, Vol. I, S. 349-50. Der Kommentar zum *Zhouli* von Zheng Xuan erklärt die Aufgaben noch ein bißchen präziser: „師 諸侯師氏 有德行以教民者 儒 諸侯保氏 有六藝以教民者.“ „Shi: masters who, in the principalities, teach virtue to the people; ru: tutors who, in the principalities, teach the people the Six Disciplines.“ *Zheng zhu Zhouli* 鄭注周禮, 1967, Taiwan Shangwu Yinshuguan 臺灣商務印書館, S. 12. Übersetzung von Zufferey, S. 24. Kolb, 1991, S. 112, übersetzt *da (tai) shi* als „Großkommandant“, *da bao* als „Großprotektor“ und erklärt, beide Ämter seien „mit enormer Machtfülle“ ausgestattet gewesen. Der Ausdruck wird im *Zhongjing* als Anspielung auf Herzog Dan 旦 von Zhou 周 und Herzog Shi 召 von Shao 召 verwendet, wie die nachfolgende Kommentarstelle im *Zhongjing* dann erklärt. Siehe *Zhongjing* 11, FN 185 zu den beiden Personen.

<sup>183</sup> *Gu gong* 股肱: Siehe *Zhongjing* 3, FN 55.

<sup>184</sup> *Xian liang* 賢良: *Liji*, *Yue ling* 月令 6.38:2953a: „遂賢良, 舉長大.“ „[Orders are given to the Grand Peacemaintainer to recommend men of eminence,] allow the worthy and good to have free course and bring forward the tall and large. [His conferring of rank and regulation of emolument must be in accordance with the position (of the individual).]“ Legge, Li Chi, Vol. I, S. 270. *Guanzi*, *Li zheng* 立政 1.4:32: „凡孝悌忠信賢良俊材.“ „All (special) cases of filial piety and respect for elders, loyalty and faithfulness, worthiness and goodness, or refinement and talent [on the part of the sons, younger brothers, male or female slaves, and retainers or guests of the head of a household shall be reported accordingly by the leaders of the groups of ten or five to the clan elder of the circuit.]“ Rickett, Vol. I, S. 104. *Zhuangzi*,  *盜跖 29.3:1010: „因人之德, 以爲賢良.“ „[Reichtum], sagte Ungenügen, ist in jeder Hinsicht ein Wohl für den Menschen. Schönheit in ihrem ganzen Ausmaß zu schätzen und Macht in ihrem ganzen Umfang auszuüben, das kann selbst der Höchste Mensch nicht handhaben, noch kann der Ehrenwerte es verwirklichen. Als Kommandierender der tapferen Stärke anderer jedoch kann man majestätische Macht erwerben; indem man sich den weisen Rat anderer zunutze macht, kann man sich intelligenten Unterscheidungsvermögens rühmen;] indem man auf die Tugenden anderer zurückgreift, kann man wohlgesuchene Vortrefflichkeit für sich selbst erwerben. [Wer das vermag, dem wird so viel Ehrerbietung entgegengebracht wie dem Landesvater, auch wenn er keinen Staat sein eigen nennt. [...] ]“ Mair, 1998, S. 418. *Xunzi*, *Wang zhi* 王制 9.7:152: „選賢良舉篤敬.“ „[Wenn Pferde vor dem Wagen scheuen, dann ist es das beste, sie zu beruhigen; wenn die Leute vor der Regierung zurückschrecken, dann ist es das Beste, ihnen Gutes zu tun. Die Leute sind dann mit der Regierung zufrieden], wenn die Regierung die Würdigen und Guten auswählt, die zuverlässigen und ernsten Männer fördert, [jene, die Kindes- und Bruderliebe üben, ermutigt, die Waisen und Alleinstehenden aufnimmt und den Armen und Notleidenden das Nötigste zukommen lässt. Wo die Leute im Volke mit ihrer Regierung zufrieden sind, da sind dann auch die Edlen in ihrer Amtsstellung sicher.]“ Köster, S. 92. Zu *xian liang* gibt es viele weitere Belegstellen.*

<sup>185</sup> *Zhou Shao* 周召(邵): *Liji*, *Yue ji* 樂記 19.26:3341a: „武亂皆坐, 周召之治也.“ „[The Master said, ,Sit down, and I will tell you. Music is a representation of accomplished facts. The pantomimes stand with their shields, each erect and firm as a hill, representing the attitude of king Wû. The violent movements of the arms and fierce stamping represent the enthusiasm of Thâi-kung.] The kneeling of all at the conclusion of the performance represents the government (of peace, instituted) by (the dukes of) Kâu and Shâo.“ Legge, Li Chi, Vol. II, S. 122. Dan 旦, der Herzog von Zhou und Shi 召, der Herzog von Shao, waren zwei der wichtigsten Berater und Bruder bzw. Halbbruder des Gründers der Zhou Dynastie, König Wu 武. Als König Wu starb, war sein Sohn, König Cheng 成, noch zu jung, um selbstständig die Königswürde zu vertreten, zumindest war das der Grund, den der Herzog von Zhou anführte, um sich zum Regenten zu machen. Der Herzog von Shao wurde sein wichtigster Berater. Beide halfen in dieser wichtigen Anfangsphase der Zhou-Dynastie König Chengs Herrschaft zu festigen und räumten dabei zwei ihrer weiteren Brüder, die einen Aufstand anzuzetteln versuchten, aus dem Weg. Speziell der Herzog von Zhou wurde in späteren Zeiten zum Sinnbild konfuzianischer Tugenden. Im Anschluß

	des Gao Yang, die acht] Kai handelten als Arme <sup>185</sup> .
內睦以文。外戚 <sup>186</sup> 以武。	T: Nach innen gewinnt man Frieden durch Kultivierung, nach außen verschafft man sich Bündnisse durch Truppen.
教莫若文。威莫若武。	K: Für die Unterweisung kommt nichts an Kultivierung heran, für den Respekt kommt nichts an Truppen heran.
被服禮樂。隄防 政刑。	T: Riten und Musik [soll man sich] wie Kleidung [überstreifen], Regierung[sanordnungen] und Strafen [dienen] als Wälle und Wehre. <sup>187</sup>

an die obige Fußnote sei hier erwähnt, daß beide für König Cheng die Positionen als *shi* 師 und *bao* 保 inne hatten, wobei im Kommentar zum *Zhongjing* die Positionen vertauscht wurden. Im *Shiji* werden ihre Positionen andersherum genannt. Siehe *Shiji*, 4:133. „With the Duke of Shao as guardian 保 and the Duke of Chou as tutor 師, the king [Cheng] chastised the Huai-Yi 淮夷 in the east and destroyed Yen 奚, removing its rulers, the Po-ku 薄姑 [clan].“ The Grand Scribe’s Records, Vol. I, S. 65. Zum Herzog von Zhou und zum Herzog von Shao siehe auch diverse Kapitel des *Shujing* (ab Kapitel 27 beschreiben die Bücher die Zhou-Dynastie), in denen von beiden ausführlich die Rede ist, z.B. *Shao gao* 召誥 und *Gu ming* 顧命 zum Herzog von Shao und *Luo gao* 洛誥, *Wu yi* 無逸, *Jun shi* 君奭, *Duo fang* 多方, *Li zheng* 立政 und *Jin teng* 金縢 zum Herzog von Zhou. Siehe außerdem Creel, 1970, S. 69-80, und Shaughnessy, 1997, S. 101-64.

*Yuan Kai* 元凱(愷): *Zuozhuan*, Wen 文, 18.7:636-8: „昔高陽氏有才子八人, [...] 謂之八愷. 高辛氏有才子八人, [...] 謂之八元.“ „The ancient (emperor) Kaou-yang (i.q. Chuen-héuh) had eight descendants of ability [and virtue]: [- Ts’ang-shoo; T’uy-gae; T’auo-yin; Ta-lin; Mang-hang; T’ing-kéen; Chung-yung; and Shuh-tah. They were correct and sagely, of wide comprehension and deep, intelligent and consistent, generously good and sincere: - all under heaven] called them the eight Harmonies. (The emperor) Kaou-sin (i.q. Kuh) had (also) eight descendants of ability (and virtue): [- Pih-fun; Chung-k’an; Shuh-héen; Ke-chung; Pih-hoo; Chung-héung; Shuh-p’au; and Ke-le. They were all leal and reverential, respectful and admirable, all-considering and benevolent, kind and harmonious: - all under heaven] called them the eight Worthies. [Of these 16 men (after) ages have acknowledged the excellence, and not let their names fall to the ground. But in the time of Yaou, he was not able to raise them to office. When Shun, however, became Yaou’s minister, he raised the eight Harmonies to office, and employed them to superintend the department of the minister of the Land. All matters connected with it were thus regulated, and everything was arranged in its proper season; - the earth was reduced to order, and the influences of heaven operated with effect. He also raised the eight Worthies to office, and employed them to disseminate through the four quarters a knowledge of the duties belonging to the five relations of society. Fathers became just and mothers gentle; elder brothers kindly, and younger ones respectful; and sons became filial: - in the empire there was order, and beyond it submission.]“ Siehe hierzu auch die leicht differierende Zusammenfassung der Geschichte in *Shiji*, 1:35 und *The Grand Scribe’s Records*, Vol. I, S. 13.

<sup>186</sup> *Baizi quanshu* hat *wei* 威 statt *qi* 戢, was besser in den Zusammenhang mit *Zhongjing* 8 passen würde, wo es im ersten Satz heißt: „王者立武, 以威四方.“ „Der Herrschende baut seine Kriegstüchtigkeit auf, um sich in den vier (Himmels)richtungen Respekt zu verschaffen.“ Außerdem folgt im anschließenden Kommentar wieder *wei* 威.

<sup>187</sup> *Pi fu* 被服: *Huainanzi*, *Yao lüe* 要略 21:1440: „被服法則.“ „[Celui qui a ainsi la grande portée de cet enseignement en imprègne ses cinq viscères à l’intérieur et en enduit sa peau à l’extérieur;] il s’en revêt comme d’un vêtement, en fait sa loi et son modèle, [et ne s’en sépare plus pour la vie.]“ Le Blanc, S. 1011.

*Zheng xing* 政刑: *Zuozhuan*, Yin 隱, 11.4:76: „君子謂鄭莊公, 失政刑矣. 政以治民, 刑以正邪. 既無德政, 又無威刑, 是以及邪.“ „[The earl of Ch’ing made every hundred soldiers contribute a pig, and every five and twenty contribute a fowl and a dog, and over their blood curse the man who had shot Ying K’auo-shuh.] The superior man may say here that duke Chwang of Ch’ing failed in his methods of government and punishment. Government is seen in the ruling of the people, and punishment in dealing rightly with the bad. As he showed neither the virtue of government, nor the terrors of punishment, his officers became depraved. [Of what benefit was it simply to curse the man who had become so depraved?]“ Legge, Vol. V, S. 33. *Lunyu*, 2.3:5344a: „道之以政, 齊之以刑, 民免而無恥.“ „[The Master said,] If the people be led by laws, and uniformity sought to be

禮樂、德之則。不可違躬。政刑、禮之要。不可破壞。	K: Riten und Musik sind ein Regelwerk der moralischen Gesinnung, [sie] dürfen [bei der Kultivierung des] Selbst nicht vernachlässigt werden. <sup>188</sup> Regierung[sanordnungen] und Strafen sind eine Notwendigkeit der Riten, sie dürfen nicht verletzt oder gebrochen werden.
故得大化興行。蠻夷率服。	T: Wird folglich großer Einfluß auf eine Verbesserung des Lebenswandels <sup>189</sup> genommen, dann werden die Man- und die Yi-[Barbaren] sich alle unterwerfen <sup>190</sup> .
化行文被 <sup>191</sup> 。夷服武偃。	K: Wird Einfluß auf den Lebenswandel [genommen], dann ist Kultivierung wie [übergeworfene] Kleidung, haben sich die Yi-[Barbaren] unterworfen, werden die militärischen [Aktionen] aufhören <sup>192</sup> .

given them by punishments, they will try to avoid *the punishment*, but have no sense of shame.”“ Legge, Vol. I, S. 146. *Mengzi*, 2A4:5843b: „今國家閒暇, 及是時, 明其政刑. 雖大國, 必畏之矣.“ „[If a prince hates disgrace, the best course for him to pursue, is to esteem virtue and honour *virtuous* scholars, giving the worthiest among them places of *dignity*, and the able offices of *trust*.] When throughout the kingdom there is leisure and rest *from external troubles*, let him, taking advantage of such a season, clearly *digest* the principles of his government with its legal sanctions, and then even great kingdoms will be constrained to stand in awe of him.“ Legge, Vol. II, S. 197-8.

Die ganze Passage erinnert an *Liji*, *Yue ji* 樂紀 19.1:3309a: „故禮以道其志, 樂以和其聲, 政以一其行, 刑以防其姦. 禮, 樂, 刑, 政, 其極一也; 所以同民心而出治道也.“ „And so (they instituted) ceremonies to direct men’s aims aright; music to give harmony to their voices; laws to unify their conduct; and punishments to guard against their tendencies to evil. The end to which ceremonies, music, punishments, and laws conduct is one; they are the instruments by which the minds of the people are assimilated, and good order in government is made to appear.“ Legge, Li Chi, Vol. II, S. 93.

<sup>188</sup> *Wei gong* 違躬: Siehe Kap. 3.3.

<sup>189</sup> *Xing xing* 興行: *Xiaojing* 7, *San cai* 三才:5540b: „陳之於德義, 而民興行.“ „Sie [die Herrscher des Altertums, *xian wang* 先王] verbreiteten moralische Autorität und rechtes Betragen, und das Volk verbesserte [seinen] Lebenswandel.“

<sup>190</sup> *Man Yi shuai fu* 蠻夷率服: *Shujing*, *Shun dian* 舜典:273a: „柔遠能邇, 慄德允元, 而難任人, 蠻夷率服.“ „Be kind to the distant, and cultivate the ability of the near. Give honour to the virtuous, and your confidence to the good, while you discountenance the artful: - so shall the barbarous tribes lead on one another to make their submission.“ Legge, Vol. III, S. 42.

<sup>191</sup> *Baizi quanshu* hat *bei* 備 statt *bei* 被. Die Bedeutung des Satzes ändert sich hiermit zu: „Wird Einfluß auf den Lebenswandel [genommen], dann wird die Kultivierung vollendet.“

<sup>192</sup> *Yan wu* 僮武: *Shujing*, *Wu cheng* 武成:390a: „王來自商, 至于豐, 乃偃武修文.“ „[In the fourth month, at the first appearance of the moon,] the king [*Wu* 武] came from Shang to Fung, when he hushed all movements of war, and attended to the cultivations of peace.“ Legge, Vol. III, S. 308.

人臣和悅。邦國平康。	T: Sind die Untertanen harmonisch und glücklich, dann sind die Länder und Staaten friedlich und ruhig <sup>193</sup> .
禮樂善而政刑清也。	K: Riten und Musik führen zum Guten und Regierung[s-anordnungen] und Strafen zur Reinheit.
此君能任臣。下忠上信之所致也。	T: Dies [bewirkt], daß ein Fürst Untertanen anstellen kann und die Untergebenen im höchsten Maße loyal und die Oberen im höchsten Maße vertrauensvoll sind.
臣在忠於君。君在委於臣。	K: Untertan zu sein beruht darauf, dem Fürsten loyal zu sein; Fürst zu sein, beruht darauf, dem Untertanen Verantwortung zu geben.
詩曰 <sup>194</sup> 。濟濟多士。文王以寧。	T: Das <i>[Buch der] Lieder</i> sagt: „Glänzend waren die zahllosen Offiziere, die König Wen Frieden [brachten].“ <sup>195</sup>
成廈非一木之才 <sup>196</sup> 。爲國資庶臣之力。	K: [Ebenso wie] für ein vollständiges Anwesen das Material eines einzigen Baumes nicht [ausreichend] ist, wird beim Handeln für den Staat die Anstrengung aller Untertanen als Unterstützung [benötigt].

<sup>193</sup> *Ping kang* 平康: *Shujing*, *Hong fan* 洪範:404a: „平康正直.“ „,[Sixth, of the three virtues. – The first is called correctness and straightforwardness; the second, strong government; and the third, mild government.] In peace and tranquillity, correctness and straightforwardness *must sway*; [in violence and disorder, strong government *must sway*; in harmony and order, mild government *must sway*. For the reserved and retiring there is the strong rule; for the lofty and intelligent there is the mild rule.]“ Legge, Vol. III, S. 333. Siehe *Zhongjing* 3, FN 63.

<sup>194</sup> *Baizi quanshu* hat *yun* 云 statt *yue* 曰.

<sup>195</sup> *Shijing* # 235, *Da ya*, *Wen wang* 文王:1085a: „濟濟多士, 文王以寧.“ „,[Glorious in their generation, And their counsels well pondered. Mighty were the many knights, That brought this kingdom to its birth. The kingdom well they bore; They were the prop of Zhou.] Splendid were those many knights, Who gave comfort to Wen the king.“ Waley, 1996, S. 227. *Xiao xu*:1081a: „The *Wǎn wang* tells how king *Wǎn* received the appointment [of Heaven], and founded [the dynasty] of Chow.“ Legge, Vol. IV, S. 74.

<sup>196</sup> *Baizi quanshu* hat *cai* 材 statt *cai* 才.

廣至理章第十二	Kapitel 12: Erweiterungen zur höchsten Ordnung <sup>197</sup>
古者聖人以天下之耳目爲視聽。	T: In früheren Zeiten nutzten die Weisen die Ohren und Augen [aller Lebewesen] auf der Welt zum Sehen und Hören <sup>198</sup> .
用天下之視聽。則無不見聞也。	K: Das Sehen und Hören [aller Lebewesen] auf der Welt zu nutzen, führt dazu, daß nichts ungesehen oder ungehört bleibt.
天下之心爲心。	T: Die Gesinnung [aller Lebewesen] auf der Welt formt die [eigene] Gesinnung.
順物之情。不任己欲。	K: [Man soll] den Gefühlen der Lebewesen gehorchen und nicht die eigenen Wünsche zulassen.
端旒而自化。居成而不有。斯可謂致 <sup>199</sup> 理也已矣。	T: Beamtenkleidung und -zier [tragen] <sup>200</sup> und auf sich selbst Einfluß nehmen <sup>201</sup> , zu Hause sich vollenden und nicht besitzen, dies kann wirklich „die höchste Ordnung“ genannt werden!
默化元運。其理如此。	K: Der stille Einfluß [auf sich selbst] ist der erste Anstoß <sup>202</sup> , so ist die Ordnung.

<sup>197</sup> Siehe hierzu die ersten Sätze von *Zhongjing* 1, wo ebenfalls von „höchster Ordnung“ die Rede ist.

<sup>198</sup> Siehe hierzu *Zhongjing* 9 und zu *Shi ting* 視聽 folgende Klassikerstellen: *Liezi* 列子, *Zhongni* 仲尼 4:118: „我能視聽不用耳目, 不能易耳目之用.“ „[Unter den Schülern Lau Dan's gibt es einen namens Geng Sang Dsü, der den Sinn des Lau Dsü erlangt hat. Der kann mit den Ohren sehen und mit den Augen hören.] Der Fürst von Lu hörte davon und wunderte sich sehr. ... Geng Sang Dsü sprach: ,Diese Berichte sind falsch.] Ich kann sehen und hören, ohne Augen und Ohren zu gebrauchen, aber ich kann nicht den Gebrauch von Aug' und Ohr vertauschen.“ Wilhelm, 1987, S. 87. *Shujing*, *Cai zhong zhi ming* 蔡仲之命:484a: „詳乃視聽.“ „[Follow the course of the Mean, and do not by assuming to be intelligent throw old statutes into confusion.] Watch over what you see and hear, [and do not for one-sided words deviate from the right rule. Then I, the one man, will praise you.]“ Legge, Vol. III, S. 491. *Han Feizi*, *Jian jie shi chen* 羣劫弑臣 14:101-2: „此亦使天下必爲己視聽之道也.“ „[Lending no ear to all these, Duke Hsiao enforced the Law of Lord Shang to the utmost, until at last the people came to know that men guilty of crimes would infallibly be censured and informers against culprits became many. Hence the people dared not violate the law and penalty could be inflicted on nobody. Therefore, the state became orderly, the army strong, the territory extensive, and the sovereign honourable. The cause of all these was nothing other than heavy punishment for sheltering criminals and big rewards for denouncing culprits.] Such was also the way to make All-under-Heaven see and hear on the ruler's own behalf.“ Liao, Vol. I, S. 123.

<sup>199</sup> *Baizi quanshu* hat *zhi* 至 statt *zhi* 致.

<sup>200</sup> *Duan liu* 端旒: Die Stelle ist schwierig zu übersetzen: *Liu* bezeichnet einen (Jade-)Anhänger an herrschaftlichem Geschmeide bzw. Anhänger/Troddeln an Fahnen und Flaggen, im übertragenen Sinne deshalb „sich verlassen auf, an etwas anhängen“. *Duan* bezeichnet ein Ritualgewand der Zhou wie in *Zhongjing* 3, FN 65: „端委而自化.“ „[Beamten]-Kappen und Gewänder [anlegen] und auf sich selbst Einfluß nehmen“. Es handelt sich möglicherweise um ein Anhängsel an dieses Gewand und soll auf den Beamtenstatus oder das „im Dienst sein“ hinweisen, im Gegensatz zu *ju* 居, „zu Hause sein“, im folgenden Satz.

<sup>201</sup> *Zi hua* 自化: Siehe *Zhongjing* 3, FN 66.

<sup>202</sup> *Mo hua yuan yun* 默化元運: Siehe Kap. 3.3.

王者思於至理。 其遠乎哉。	T: Denkt der Herrscher an die höchste Ordnung, [so fragt er sich]: „Ist sie weit entfernt?“ <sup>203</sup>
道無遠近。弘之則是。	K: Der Weg hat weder Fernes noch Nahes, <sup>204</sup> wird er verbreitet, dann auf diese Weise.
無爲而天下自清。	T: Nicht handeln <sup>205</sup> und [alle Lebewesen] auf der Welt werden von selbst rein.
有事則煩。	K: Belastet [der Herrschende] sich mit Angelegenheiten, dann [erwachsen daraus] Probleme.
不疑而天下自信。	T: Nicht zweifeln und [alle Lebewesen] auf der Welt werden von selbst vertrauenswürdig <sup>206</sup> .

<sup>203</sup> Yuan hu zai 遠乎哉: Lunyu, 7.29:5392a: „子曰，仁遠乎哉。我欲仁，斯仁至矣。“ „The Master said, ,Is virtue a thing remote? I wish to be virtuous and lo! virtue is at hand.“ Legge, Vol. I, S. 204.

<sup>204</sup> Dao wu yuan jin 道無遠近: Siehe Kap. 3.3.

<sup>205</sup> Wu wei 無爲: Laozi, 2:10: „是以聖人處無爲之事.“ „Also auch der Berufene: Er verweilt im Wirken ohne Handeln. [Er übt Belehrung ohne Reden. Alle Wesen treten hervor, und er verweigert sich ihnen nicht. Er erzeugt und besitzt nicht. Er wirkt und behält nicht. Ist das Werk vollbracht, so verharrt er nicht dabei. Und eben weil er nicht verharrt, bleibt er nicht verlassen.]“ Wilhelm, 1998, S. 42. Wu wei, „Nicht-Handeln“, ist eines der zentralen daoistischen Konzepte und wird besonders im Laozi ausführlich behandelt, so auch in den Kapiteln 37:146, 38:150, 43:178, 48:192, 63:156 und 64:260, wo es z.B. heißt: „Der Sinn bleibt ewig ohne Machen, und nichts bleibt ungemacht.“ (Laozi, 37:146; Wilhelm, S. 77). „Wer das Leben hochhält, handelt nicht und hat keine Absichten.“ (Laozi, 38:150; Wilhelm, S. 81). „Beim Nichtsmachen bleibt nichts ungemacht. Das Reich erlangen kann man nur, wenn man frei bleibt von Geschäftigkeit.“ (Laozi, 48:192; Wilhelm, S. 91). „Er [der Berufene] handelt nicht, so verdirtb er nichts.“ (Laozi, 64:260; Wilhelm, S. 107). Auch Konfuzius stellt wu wei als positive Eigenschaft dar. Lunyu, 15.4:5465b: „子曰，無爲而治者，其舜也與，夫何爲哉，恭已正南面而已矣.“ „The Master said, ,May not Shun be instanced as having governed efficiently without exertion? What did he do? He did nothing but gravely and reverently occupy his royal seat.“ Allerdings könnte es hier um eine zeitlich spätere Schicht des Lunyu handeln; Michael Puett notiert zu dieser Stelle: „The association of a sage with the quality of not acting consciously [wuwei] became common in the third century B.C. It seems unlikely that Confucius would have been discussing the notion at such an early date.“ Puett, 2001, S. 232, FN 33.

<sup>206</sup> Zi xin 自信: Zuozhuan, Ding 定, 1.3:1527: „生弗能事，死又惡之，以自信也?“ „[Ke-sun was sending workmen to K'an (The place where the dukes of Loo were interred), intending to separate by a ditch the (last) home of the (duke from the other graves); but Yung Kéa-go said to him, ,You could not serve him when alive, and now he is dead, you would separate him (from his fathers), to be a monument of yourself. You may bear to do so (now), but the strong probability is that hereafter you will be ashamed of it.' On this Ke-sun desisted from that purpose; but he asked Kéa-go, saying, ,I wish to give him his posthumous title, so that his descendants may know him (by it).' That officer replied,] ,You could not serve him, when he was alive, and now that he is dead, you still hate him; - you would thereby show the truth about yourself.' [He (again) desisted from his purpose, and in autumn, in the 7th month, on Kwei-sze, he buried duke Ch'aou on the south of the road to the tombs.]“ Legge, Vol. V, S. 745. Han Feizi, Wang zheng 死徵 15:110: „很剛而不和，復諫而好勝，不顧社稷而輕爲自信者，可亡也.“ „If the ruler is stubborn-minded, uncompromising, and apt to dispute every remonstrance and fond of surpassing everybody else, and never thinks of the welfare of the Altar of the Spirits of Land and Grain but sticks to self-confidence without due consideration, then ruin is possible.“ Liao, Vol. I, S. 135.

不疑於物。物亦信焉。 <sup>207</sup>	K: Zweifelt [der Herrscher] nicht an den Lebewesen <sup>208</sup> , dann werden die Lebewesen auch vertrauenswürdig.
不私而天下自公。	T: Nicht eigennützig sein und [alle Lebewesen] auf der Welt werden von selbst gemeinnützig <sup>209</sup> .
不私於物。物亦公焉。	K: Ist [der Herrscher] den Lebewesen gegenüber nicht eigennützig, dann werden auch die Lebewesen von selbst gemeinnützig.
賤珍則人去貧。	T: Wertgegenstände gering schätzen <sup>210</sup> und die Menschen entkommen der Armut.
貧由 <sup>211</sup> 有珍。珍去貧息。	K: Armut resultiert aus dem Besitz von Wertgegenständen, entsagt man den Wertgegenständen, [dann] hört die Armut auf.
徹侈則人從儉。	T: Sich von Überfluß freimachen <sup>212</sup> und die Menschen folgen der Mäßigung.
儉消於侈。侈除儉生。	K: Mäßigung schmilzt im Überfluß dahin, macht man sich frei von Überfluß, [dann] kann die Mäßigung entstehen.
用實則人不僞。	T: Die Wahrheit gebrauchen und die Menschen sind nicht falsch.
見實知僞之惡。	K: Die Wahrheit beachten und um das Übel der Falschheit wissen.
崇讓則人不爭。	T: Die Nachgiebigkeit schätzen und die Menschen streiten nicht.
見遜知爭之失。	K: Den Gehorsam beachten und um den Verlust durch Streitig-

<sup>207</sup> Baizi quanshu hat ye 也 statt yan 焉.

<sup>208</sup> Yi wu 疑物: Han Feizi, Shuo yi 說疑 44:409: „彼聖主明君, 不適疑物以闢其臣也, 見疑物而無反者, 天下鮮矣.“ „Indeed, if the sage-sovereigns and enlightened rulers do not make use of camouflage to watch their ministers, most of their ministers will become double-faced at the sight of camouflage.“ Liao, Vol. II, S. 228. (Da diese Übersetzung unvollständig zu sein scheint, hier der Vollständigkeit halber noch eine weitere Übersetzung von Wilmar Mögling: „Weise Herrscher und kluge Regenten beobachten ihre Beamten nicht erst heimlich, wenn zweifelhafte, verdächtige Dinge passieren, denn es ist im Reich unter dem Himmel selten, daß einer, der verdächtigt wird, sich nicht ändert.“ Mögling, S. 501).

<sup>209</sup> Zi gong 自公: Shijing # 18, Shao nan 召南, Gao yang 羔羊:607b: „退食自公, 委蛇委蛇.“ „[In the skins of the young lamb Sewn with white silk of five and twenty strands,] Going home to supper from the palace With step grave and slow.“ Waley, 1996, S. 17. Xiao xu:607a: „The Kaou yang shows the consequences flowing from the merit celebrated in the Ts'eh ch'aou [Shijing # 12, Que chao 鵲巢:595b-596b]. The States to the south of Shaou were transformed by the government of king Wän. Those who held office in them were all economical, correct, and straight-forward, their virtue like that emblemed by their lamb-skins and sheep-skins.“

<sup>210</sup> Jian zhen 賤珍: Siehe Kap. 3.3. Sinngemäß erinnert diese Stelle an Laozi, 3:14: „不貴難得之貨, 使民不爲盜.“ „Kostbarkeiten nicht schätzen, so macht man, daß das Volk nicht stiehlt.“ Wilhelm, 1998, S. 43.

<sup>211</sup> Baizi quanshu hat yao 縱 statt you 由.

<sup>212</sup> Che yi 徹侈: Siehe Kap. 3.3.

	keiten wissen.
故得人心和平。天下淳質。	T: Folglich wird die Gesinnung der Menschen einträglich und friedlich und [alle Lebewesen] auf der Welt werden rein und natürlich <sup>213</sup> .
化行心易。咸服其淳。	K: Wird Einfluß auf den Lebenswandel genommen und die Gesinnung geändert, [dann] unterwirft sich alles der Reinheit [der Lebewesen].
樂其生。保其壽。	T: Sich über die Lebenskraft freuen <sup>214</sup> und ein hohes Alter bewahren.
氣得天和。咸無夭折。	K: Ist der Odem erlangt und der Himmel harmonisch <sup>215</sup> , [dann] stirbt nichts einen vorzeitigen Tod <sup>216</sup> .
優游聖德。以爲自然之至也。	T: Freudevoll und spielerisch <sup>217</sup> weise und moralisch gesinnt sein, das ist das Höchste der Natürlichkeit.
聖德無涯。與天地準。	K: Sind Weisheit und moralische Gesinnung grenzenlos <sup>218</sup> , [dann] ist das Verhältnis zu Himmel und Erde ausgewogen.

<sup>213</sup> *Chun zhi* 淳質: Siehe Kap. 3.3.

<sup>214</sup> *Le sheng* 樂生: *Liezi*, *Yang zhu* 楊朱 7:222: „可在樂生, 可在逸身.“ „[Yang Dschu sprach: ,Ich sage, das Wünschenswerte besteht darin,] daß man sich seiner Gesundheit freut, daß man seinem Leib Bequemlichkeit schafft. [So hält sich, wer es versteht sich seiner Gesundheit zu freuen, ferne von Armut, und wer es versteht seinem Leibe Bequemlichkeit zu schaffen, ferne von Reichtum.]“ Wilhelm, 1987, S. 139.

<sup>215</sup> *Tian he* 天和: *Zhuangzi*, *Zhi bei you* 知北遊 22.3:737: „若正汝形, 一汝視, 天和將至.“ „[Lückenbeißer befragte Abgetragenes Gewand über den WEG. Abgetragenes Gewand sagte:] Wenn du deine körperliche Form in Ordnung bringst und deine Schau einheitlich machst, wird himmlische Harmonie sich einstellen. [Nimm dein Wissen in dich zurück, und mache dein Bewußtsein einheitlich, dann wird der Geist sich bei dir einnistet, Integrität wird dir Schönheit verleihen, und der Weg wird in dir wohnen. Du wirst die Dinge anschauen mit dem Blick eines neugeborenen Kalbes, das sein Woher nicht zu ergründen sucht.]“ Mair, S. 302.

<sup>216</sup> *Yao zhe* 夭折: *Xunzi*, *Rong ru* 榮辱 4.7:58-9: „樂易者常壽長, 褒險者常夭折.“ „Wer froh und unbeschwert dahin lebt, erreicht normalerweise ein hohes Alter; wer aber unter Kummer und Drangsal leidet, wird oft in den besten Jahren dahingerafft.“ Köster, S. 33.

<sup>217</sup> *You you* 優游: *Shijing* # 222, *Xiao ya*, *Cai shu* 采菽:1053a: „優哉游哉, 亦是戾矣.“ „[Oh, happy princes, May all blessings shelter them!] Let us play, let us sport; For the princes have come.“ Waley, 1996, S. 211. *Xiao xu*:1049b: „The *Ts'ae shuh* was directed against king Yëw. He was insulting and disrespectful to the princes of the States, and when they came to court, he did not confer any tokens of favour on them, as the rules of propriety required. He would often assemble them, but had no faith nor righteousness. Some superior man, seeing those germs of evil, thought of the former times.“ Legge, Vol. IV, S. 71. *Shijing* # 252, *Da ya*, *Juan a* 卷阿:1176b: „,伴喚爾游矣, 優游爾休矣.“ „Carefree shall be your sport, Pleasant and diverting your time of rest. [All happiness to our lord. May your life be prolonged That you may continue in the ways of former dukes.]“ Waley, 1996, S. 254. *Xiao xu*:1176a „In the *K'eu'en o* duke K'ang of Shaou cautions king Ch'ing. It tells him how he should seek for men of talents and virtue, and employ good officers.“ Legge, Vol. IV, S. 76.

詩云。不識不知。順帝之則。	T: Das <i>[Buch der] Lieder</i> sagt: „Nicht verstehend und nicht wissend dem Regelwerk der Götter folgen.“ <sup>219</sup>
雖迷帝德。不違其則。	K: Auch wenn die göttliche moralische Ausrichtung in Unordnung gebracht wurde, [darf] gegen [das göttliche] Regelwerk nicht verstößen werden.

<sup>218</sup> Wu ya 無涯: Zhuangzi, Yang sheng zhu 養生主 3.1:115: „吾生也有涯，而知也無涯，以有涯隨無涯，殆已。“ „Unser Leben ist endlich; das Wissen ist unendlich. Mit dem Endlichen etwas Unendlichem nachzugehen, ist gefährlich. [Darum bringt man sich nur in Gefahr, wenn man sein Selbst einsetzt, um die Erkenntnis zu erreichen. Dem Gute folgt der Ruhm nicht auf dem Fuße nach; dem Übel folgt die Strafe nicht auf dem Fuße nach. Wer es aber versteht, die Verfolgung der Hauptlebensader zu seiner Grundrichtung zu machen, der ist imstande, seinen Leib zu schützen, sein Leben völlig zu machen, den Nächsten Gutes zu tun und seiner Jahre Zahl zu vollenden.]“ Wilhelm, 2002, S. 53-4.

<sup>219</sup> Shijing # 241, Da ya, Huang yi 皇矣:1123a: „不識不知，順帝之則。“ „[God said to King Wen, ,I am moved by your bright power. Your high renown has not made you put on proud airs, Your greatness has not made you change former ways,] You do not try to be clever or knowing, But follow God's precepts.““ Waley, 1996, S. 238. Xiao xu:1117a: „The Hwang e is in praise of [the House of] Chow. Heaven saw that to supersede Yin there was no [House] like Chow; and among its princes who had from age to age cultivated their virtue there was none like king Wän.“ Legge, Vol. IV, S. 74.

揚聖章第十三	Kapitel 13: Das Verbreiten der Weisheit
君德聖明。忠臣 以榮。	T: Ist die moralische Autorität des Fürsten weise und klar, gedeiht der loyale Untertan dadurch.
欣已獲奉斯君。	K: Wer sich über das eigene Erreichen freut, bringt es diesem Fürsten dar.
君德不足。忠臣 以辱。	T: Genügt die moralische Autorität des Fürsten nicht, wird der loyale Untertan dadurch entehrt.
恥躬不能爲臣。	K: [Der Untertan] selbst ist beschämtd darüber, daß er nicht als Untertan handeln kann.
不足則補之。聖 明則揚之。古之 道也。	T: Genügt [die moralische Autorität] nicht, [muß] sie verbessert werden; ist sie weise und klar, wird sie verbreitet: das ist der Weg der alten Zeit.
補袞 <sup>220</sup> 之闕。揚君之 休。古之忠臣。則皆然 也。	K: Die Löcher in der [fürstlichen] Robe zu flicken <sup>221</sup> und die Gunst des Fürsten zu verbreiten, das taten alle loyalen Untertanen der alten Zeit.
是以虞有德。咎	T: Darum: Yu [Kaiser Shun] besaß moralische Autorität und Jiu

<sup>220</sup> Baizi quanshu hat jun 君 anstelle von gun 袞. Die Bedeutung des Satzes ändert sich dadurch zu „Die Defizite des Fürsten zu beseitigen, ...“

<sup>221</sup> Bu gun 補袞: *Shijing* # 260, *Da ya*, *Zheng min* 烏民:1226a: „袞職有闕, 維仲山甫補之.“ „[There is a saying among men: ,Inward power is light as a feather; Yet too heavy for common people to raise.’ Thinking it over I find none but Zhong Shan Fu that could raise it; For alas! none helped him.] When the robe of state was in holes It was he (Zhong Shan Fu) alone who mended it.“ Waley, 1996, S. 276. *Xiao xu*:1224a: „The Ching min was made by Yin Keih-foo to show his admiration of king Seuen. Through the giving of office to men of worth, and the employment of men of ability, the House of Chow had again revived.“ Legge, Vol. IV, S. 77. (An dieser Stelle ist beim Druck offensichtlich die Reihenfolge der Lieder durcheinander gegangen - # 262, bei Legge No. 6, wird vor # 260 (No. 7) und # 261 (No. 8) genannt. Die Reihenfolge im Abdruck des chinesischen Textes ist korrekt.) Siehe *Zhongjing* 7, FN 120, dort wird ebenfalls aus diesem Lied zitiert.

<sup>222</sup> Jiu Yao 命繇: Im *Shujing* und anderen Werken trägt Jiu Yao den bekannteren Namen Gao Yao 皋陶. Er war „Verbrechensminister“ 作士 unter Kaiser Shun. Das von ihm gesungene Loblied ist im *Shujing*-Kapitel *Yi Ji* 益稷 aufgezeichnet worden. Kaiser Shun singt zunächst: „When the members work joyfully, The Head rises flourishingly; And the duties of all the officers are fully discharged!“ Daraufhin antwortet Gao Yao: „Oh! think. It is yours to lead on, and to originate things, with a careful attention to your laws. Be reverent! Oh! often examine what you have accomplished. Be reverent!“ und er vollendet das von Shun angestimmte Lied: „When the head is intelligent, The members are good; And all business will be happily performed! When the head is vexatious, The members are idle; And all affairs will go to ruin!“ Legge, Vol. III, S. 89-90. Zu Gao Yao siehe *Shujing*, *Shun dian* 舜典, *Da Yu mo* 大禹謨, *Gao Yao mo* 皋陶謨 und *Yi ji* 益稷, Legge, Vol. III, S. 29-90, speziell S. 89-90 für das von Gao Yao verfasste Lied, sowie *Shiji*, Kap. 1-3, *The Grand Scribe's Records*, S. 1-

繇歌之。文王之道。周公頌之。 宣王中興。吉甫詠之。	Yao besang es <sup>222</sup> ; der Weg des König Wen wurde vom Herzog von Zhou gepriesen <sup>223</sup> ; König Xuan [wendete das Schicksal des Hauses Zhou und führte es wieder] zur Blüte und Ji Fu fasste das in Lieder. <sup>224</sup>
君上行仁覆之道也。臣下有贊詠之義也。	K: Wenn der Fürst von oben mit Menschlichkeit handelt <sup>225</sup> , [dann] ist das der Weg des Überspannens [gleich dem Himmel]; wenn er dabei von unten von den Untertanen Unterstützung erhält, dann ist das die Bedeutung von „in Lieder fassen“.
故君子臣於盛明之時必揚之。盛德流滿天下。傳於後代。忠矣	T: Ist folglich der Edle ein Untertan zu Zeiten blühender Klarheit, dann wird er diese gewißlich verbreiten. Vollkommene moralische Gesinnung <sup>227</sup> ergießt sich über die Welt und wird zu den nachfolgenden Generationen überliefert – das also ist Loyalität!

53, für eine kürzere Zusammenfassung der *Shujing*-Kapitel. Siehe *Zhongjing* 3 und 4, FN 69 und 70, wo dieses Lied ebenfalls zitiert wird.

<sup>223</sup> Siehe *Shijing* # 266 - 296, *Zhou song* 周頌: Legge schreibt in den Vorbemerkungen zur Übersetzung der einzelnen Hymnen (S. 569), daß der größte Teil dieser Lieder traditionell der Autorschaft Herzog Dan von Zhou zugeschrieben werden. Ein Teil der Lieder beschäftigt sich inhaltlich ausgiebig mit der Tugend und den Verdiensten des König Wen. Legge, Vol. IV, S. 569-610.

<sup>224</sup> *Zhong xing* 中興: Siehe *Shijing*, *Xiao xu* zu den Liedern # 259 - 262, speziell zu # 260, *Da Ya*, *Zheng min* 烈民: „任賢使能, 周室中興焉.“ „[The Ching min was made by Yin Keih-foo to show his admiration of king Seuen.] Through the giving of office to men of worth, and the employment of men of ability, the House of Chow had again revived.“ Legge, Vol. IV, S. 77. (An dieser Stelle ist beim Druck offensichtlich die Reihenfolge der Lieder durcheinander gegangen - # 262, bei Legge No. 6, wird vor # 260 (No. 7) und # 261 (No. 8) genannt. Die Reihenfolge im Abdruck des chinesischen Textes ist korrekt.) Alle vier Lieder wurden laut *Xiao xu* von Yin Ji Fu 尹吉甫 aus Bewunderung für Herzog Xuan verfaßt. Siehe *Zhongjing* 7, FN 120 und 13, FN 221, dort wird ebenfalls aus Lied # 260 zitiert.

<sup>225</sup> *Xing ren* 行仁: *Mengzi*, 2A3:5843a: „以德行仁者王.“ „[Mencius said, ,He who, using force, makes a pretence to benevolence is the leader of the princes. A leader of the princes requires a large kingdom.] He who, using virtue, practises benevolence is the sovereign of the kingdom. [To become the sovereign of the kingdom, a prince need not wait for a large kingdom. T'ang did it with only seventy li, and king Wän with only a hundred.]“ Legge, Vol. II, S. 196.

<sup>226</sup> *Baizi quanshu* hat eine andere Interpunktions: 故君子臣於盛明之時。必揚之盛德。流滿天下。傳於後代。其忠矣夫。Vor *zhong* 忠 wurde *qi* 其 ergänzt. Die Bedeutung des Satzes ändert sich damit zu: „Ist folglich der Edle ein Untertan zu Zeiten blühender Klarheit, dann wird er gewißlich vollkommene moralische Gesinnung verbreiten, sie ergießt sich über die ganze Welt und wird zu den nachfolgenden Generationen überliefert – das also ist seine Loyalität.“

<sup>227</sup> *Sheng de* 盛德: *Shijing*, *Da xu* 大序:568b: „頌者美盛德之形容, 以其成功告於神明者也.“ „The Sung are so called, because they praise the embodied forms of complete virtue, and announce to spiritual Beings its grand

夫。 <sup>226</sup>	
若君有盛德而臣不揚。使久遠無聞。則有關於忠道矣 <sup>228</sup> 。	K: Wenn der Fürst vollkommene moralische Autorität besitzt und der Untertan verbreitet diese nicht, dann, und [von so etwas] hat man seit langer Zeit nicht gehört, gibt es Fehler im Weg der Loyalität. <sup>229</sup>

辨忠章第十四	<b>Kapitel 14: Nach Loyalität unterscheiden</b>
大哉忠之爲用也。	T: Groß fürwahr <sup>230</sup> ist der Gebrauch und Nutzen der Loyalität!
用忠以教。大莫如焉。	K: Es gibt nichts Größeres als Loyalität zu nutzen, um zu lehren.
施之於邇。則可以保家邦。	T: Wendet man dies in der näheren [Umgebung] an, dann können damit Familie und Land bewahrt <sup>231</sup> werden.

achievements.“ Legge, Vol. IV, S. 36. *Mengzi*, 5A4:5944a: „盛德之士，君不得而臣，父不得而子。“ „[Hsien-ch’iū Mǎng asked *Mencius*, saying, ,There is the saying,] „A scholar of complete virtue may not be employed as a minister by his sovereign, nor treated as a son by his father. [...]“ Mencius replied, „No. These are not the words of a superior man. They are the sayings of an uncultivated person of the east of Ch’i.“ Legge, Vol. II, S. 350-1. *Zuozhuan*, Xiang 襄, 29.13:1165: „雖甚盛德，其蔑以加於此也“ „[When he saw the dancers of the Shaou-sēaou (the music of Shun), he said: ,Virtue was here complete. This is great. It is like the universal overshadowing of heaven, and the universal sustaining of the earth.] The most complete virtue could add nothing to this.“ Legge, Vol. V, S. 550.

<sup>228</sup> *Baizi quanshu* hat kein *yi* 矣.

<sup>229</sup> Hier fehlt das abschließende Zitat aus dem *Shujing* oder *Shijing*.

<sup>230</sup> *Da zai* 大哉: *Yijing*, Hexagramm # 1, *Qian* 乾:22b: „大哉乾元，萬物資始，乃統天.“ „Groß fürwahr ist die Erhabenheit des Schöpferischen, der alle Dinge ihren Anfang verdanken und die den ganzen Himmel durchdringt.“ Wilhelm, 1974, S. 342. *Liji*, *Zhong yong* 32.25:3543b: „大哉，聖人之道。“ „How great is the path proper to the Sage!“ Legge, Vol. I, S. 422. *Lunyu*, 8.19:5400b: „大哉，堯之爲君也.“ „[The Master said,] Great indeed was Yāo as a sovereign!“ Legge, Vol. I, S. 214. Es handelt sich hierbei um einen häufig gebrauchten Ausruf.

<sup>231</sup> *Bao jia* 保家: *Zuozhuan*, Xiang 襄, 27.5:1135: „善哉，保家之主也.“ „[Yin Twan (The 1st Tsze-shih) sang the Sih tsuh (*Shijing* # 114, *Tang feng* 唐風, *Xi shuo* 蟪蟀); and Chaou-mǎng said,] ,Good! A lord who preserves his family! [I have hope (of being such).]“ Legge, Vol. V, S. 534. *Xiao xu*:766a: „The *Sih-tsuh* was directed against duke He of Tsin (B.C. 839-822). He was economical, but in being so violated the rules of propriety; and the people made this piece in compassion for him, wishing him to take his pleasure when it was the time for it, and according to propriety. This book contains the odes of Tsin, which is called T’ang, because the people in their deep anxieties with thought of the future, and their economy regulated by propriety, exemplified the manners which had come down to them from the example of Yaou.“ Legge, Vol. IV, S. 55. Siehe *Zhongjing* 4, FN 75, wo aus diesem Lied zitiert wird.

*Jia bang* 家邦: *Shijing* # 240, *Da ya*, *Si qi* 思齊:1111b: „刑於寡妻，至於兄弟，以御于家邦。“ „[He (König Wen) was obedient to the ancestors of the clan, So that the Spirits were never angry; So that the Spirits were never grieved.] He was a model to his chief bride; A model to his brothers old and young, And in his dealings

以有闔域。	K: Damit erreicht man die inneren Gebiete <sup>232</sup> .
施之於遠。則可以極天地。	T: Wendet man dies für die Ferne an, dann können damit die Grenzen von Himmel <sup>233</sup> und Erde erreicht werden.
以無空窮。	K: Damit meidet man Leere und Armut.
故明王爲國。必先辨忠。	T: Folglich unterscheidet der klarsichtige König im Handeln für den Staat unbedingt zuerst nach Loyalität.
爲國藉臣。忠者臣節。不先辨忠。國將安寄。	K: Im Handeln für den Staat [soll der König] auf den Untertanen vertrauen; die Loyalität ist das Moralprinzip des Untertanen; unterscheidet [der König] nicht zuerst nach Loyalität, wo [könnte] er die Führer des Staates hinsenden?
君子之言。忠而不佞。小人之言。佞而似忠而非。聞之者鮮不惑矣。	T: Die Worte des Edlen sind loyal, aber nicht schmeichlerisch, die Worte des gemeinen Mannes sind schmeichlerisch und ähneln loyalen [Worten], sind es aber nicht. Diejenigen, die [diese Worte] gehört haben, sind oft fehlgeleitet worden.
忠言逆志。必求諸道。	K: [Wer] mit loyalen Worten <sup>234</sup> seine Absicht ausrichtet <sup>235</sup> , der

with home and land.“ Waley, 1996, S. 236. *Xiao xu*:1111a: „The *Sze chae* shows how it was that king Wän approved himself a sage.“ Legge, Vol. IV, S. 74.

<sup>232</sup> *Kun yu* 闔域: Siehe Kap. 3.3.

<sup>233</sup> *Ji tian* 極天: *Shijing* # 259, *Da ya*, *Song gao* 嵩高:1219a: „嵩高維嶽, 駿極于天.“ „Mightiest of all heights is the Peak [der Berg *Song*] Soaring up into the sky.“ Waley, 1996, S. 272. *Xiao xu*:1219a: „The *Sung kaou* was made by Yin Keih-foo to show his admiration of king Seuen. The kingdom was again reduced to order, and [the king] was able to establish new States, and show his affection to the princes, [exemplified in] his rewarding the chief of Shin.“ Legge, Vol. IV, S. 77.

<sup>234</sup> *Zhong yan* 忠言: *Xunzi*, *Zhi shi* 至士 14.1:259: „忠言, 忠說.“ „[Wo das geschieht, da versucht sich erst keiner in ungehörigen und zuchtlosen Aussprüchen, Theorien, Unternehmen, Machenschaften, Loben oder Anklagen. Vielmehr werden sich alle Arten von] schicklichen und loyalen Aussprüchen, [Theorien, Unternehmen und Machenschaften, Loben und Tadel klar durchsetzen, und wo immer sie aufkommen, finden sie bei den Regierenden volle Beachtung.]“ Köster, S. 179. *Han Feizi*, *Wai chu shuo zuo shang* 外儲說左上 32:267: „忠言拂於耳, 而明主聽之, 知其可以致功也.“ „[Indeed, good drugs are bitter to the mouth, but intelligent people are willing to take them because they know the drugs after being taken will cure their diseases.] Loyal words are unpleasant to the ears, but the enlightened sovereign listens to them, because he knows they will bring about successful results.“ Liao, Vol. II, S. 35.

佞言遜志。必求諸非道。	verfolgt diese sicherlich auf dem [richtigen] Weg. [Wer] mit schmeichelrischen Worten einer Absicht nachgibt, der verfolgt diese sicherlich auf dem falschen Weg.
夫忠而能仁。則國德彰。	T: [Wenn] also [der Untertan] loyal ist und fähig ist, menschlich zu sein, dann spiegelt sich dies in der moralischen Ausrichtung des Staates wider.
爲君撫愛。	K: Dem Fürsten gegenüber [ist er] anteilnehmend und fürsorglich.
忠而能知。則國政舉。忠而能勇。則國難清。	T: [Wenn der Untertan] loyal ist und fähig zu wissen, dann fördert er die Regierung des Staates. [Wenn der Untertan] loyal ist und fähig zur Tapferkeit <sup>236</sup> , dann werden die Schwierigkeiten des Staates bereinigt.
爲君謀忠。爲君果毅。	K: Für den Fürsten macht er loyale Pläne; für den Fürsten ist er entschlossen und stark <sup>237</sup> .
故雖有其能。必由忠而成也。	T: Folglich gilt, auch wenn er diese Fähigkeiten besitzt, so [kann] er sie gewiß [nur] aus der Loyalität heraus vollenden.
思 <sup>238</sup> 而有能則有功。	K: [Wer] nachdenkt und diese Fähigkeiten besitzt, wird erfolgreich sein.

<sup>235</sup> Ni zhi 逆志: *Mengzi*, 5A4:5944b: „以意逆志, 是爲得之.“ „,[Therefore, those who explain the odes, may not insist on one term so as to do violence to a sentence, nor on a sentence so as to do violence to the general scope.] They must try with their thoughts to meet that scope, and then we shall apprehend it.“ Legge, Vol. II, S. 353.

<sup>236</sup> Ren ... zhi ... yong 仁知勇: *Liji*, Zhong yong 32.14:3534a: „知, 仁, 勇, 三者, 天下之達道也.“ „,[The duties of universal obligation are five, and the virtues wherewith they are practised are three. The duties are those between sovereign and minister, between father and son, between husband and wife, between elder brother and younger, and those belonging to the intercourse of friends. Those five are the duties of universal obligation.] Knowledge, magnanimity, and energy, these three, are the virtues universally binding. [And the means by which they carry the duties into practise is singleness.]“ Legge, Vol. I, S. 406-7.

<sup>237</sup> Guo yi 果毅: *Shujing*, Tai shi xia 泰誓下:387a: „爾衆士, 其尙迪果毅, 以登乃辟.“ „,[The ancients have said, ,He who soothes us is our sovereign; he who oppresses us is our enemy.’ [...] It is said again, ,In planting a man’s virtue, strive to make it great; in putting away a man’s wickedness, strive to do it from the root.’ Here, I, who am a little child, by the powerful help of you, all my officers, will utterly exterminate your enemy.] Do you, all my officers, march forward with determined boldness, to sustain your prince. [Where there is much merit, there shall be large reward. Where you advance not so, there shall be conspicuous disgrace.]“ Legge, Vol. III, S. 296. Siehe auch *Zhongjing* 9, FN 158, wo aus demselben Absatz zitiert wird. *Zuozhuan*, Xuan 宣, 2.1:651-2: „戎, 昭果毅以聽之之謂禮. 殺敵爲果, 致果爲毅.“ „,[K’wang Kéaou engaged a man of Ch’ing, who jumped into a well, from which the other brought him out with the end of his spear, - (only) to be captured by him. The superior man will say that K’wang Kéaou transgressed the rule of war, and was disobedient to orders, deserving to be taken.] What is called the rule of war is to be having ever in the ears that in war there should be the display of boldness and intrepidity. [To slay one’s enemy is boldness and to show the utmost boldness is intrepidity; and he who does otherwise deserves death.]“ Legge, Vol. V, S. 289.

<sup>238</sup> Baizi quanshu hat zhong 忠 anstelle von si 思. Bei si scheint es hier um eine Verschreibung zu handeln, denn die Bedeutung des Satzes „Wer loyal ist und diese Fähigkeiten besitzt, wird erfolgreich sein.“ ist sinnvoller.

仁而不忠。則私其恩。	T: Ist er menschlich ohne loyal zu sein, dann nutzt [der Untertan] seine Güte [gegenüber anderen] für private Zwecke <sup>239</sup> .
仁愈多而恩愈深。	K: Je menschlicher er ist, desto tiefer seine Güte.
知而不忠。則文其詐。	T: Ist er wissend ohne loyal zu sein, dann bemängelt er [mit seinem Wissen] seine eigene Hinterlist.
知愈多而詐愈密。	K: Je wissender er ist, desto verstrickter seine Hinterlist.
勇而不忠。則易其亂。	T: Ist er tapfer ohne loyal zu sein, dann ist es leicht [für ihn] eine Rebellion [zu beginnen].
勇愈多而易其亂。	K: Je tapferer er ist, desto leichter die Rebellion.
是雖有其能。以不忠而敗也。	T: Auch wenn der [Untertan] jene Fähigkeiten besitzt, wird er untergehen, wenn er damit nicht loyal handelt.
能而無忠則爲敗。	K: Fähig sein, aber keine Loyalität besitzen, das führt zum Untergang.
此三者。不可不辨也。書云。旌別淑慝 <sup>240</sup> 。其是謂乎。	T: Diese drei [Universaltugenden, Menschlichkeit, Wissen und Tapferkeit,] müssen [voneinander] unterschieden werden. Das [Buch der] Urkunden sagt: „Kennzeichne den Unterschied zwischen Gut und Böse.“ <sup>241</sup> – und das ist es, was hier gemeint ist!
善惡既別。任使不謬。	K: Wenn Gut und Böse einmal unterschieden sind, dann wird bei Amtseinsetzung und Aufträgen [im Staatsdienst] kein Fehler unterlaufen.

<sup>239</sup> Si en 私恩: Han Feizi, Shi xie 飾邪 19:128: „必明於公私之分, 明法制, 去私恩.“ „It is the duty of the sovereign to make clear the distinction between public and private interests, enact laws and statutes openly, and forbid private favours. [Indeed, to enforce whatever is ordered and stop whatever is prohibited, is the public justice of the lord of men. To practise personal faith to friends, and not to be encouraged by any reward nor to be discouraged by any punishment, is the private righteousness of ministers. Wherever private righteousness prevails, there is disorder; wherever public righteousness obtains, there is order. Hence the necessity of distinction between public and private interests.]“ Liao, Vol. I, S. 167.

<sup>240</sup> Baizi quanshu hat te 忖 (= „Fehler, Irrtum“) anstelle von te 慘.

<sup>241</sup> Shujing, Bi ming 畢命:521b: „旌別淑慝.“ „[The king spoke, ,Oh! Grand-tutor, I now reverently charge you with the duties of the duke of Chow.] - Go! Signalize the good, separating the bad from them; [give tokens of your approbation to their neighborhoods, distinguishing the good so as to make it ill for the evil, thus establishing the influence and reputation of their virtue.]“ Legge, Vol. III, S. 573.

忠諫章第十五	<b>Kapitel 15: Loyale Ermahnung<sup>242</sup></b>
忠臣之事君也。莫先於諫。	T: Im Dienst des loyalen Untertanen am Fürsten ist nichts vorrangiger als die Ermahnung.
糾過正德。惟能諫之。	K: Fehler verbessern <sup>243</sup> und eine moralische Gesinnung errichten <sup>244</sup> , dazu muß man nur ermahnen können.
下能言之。上能聽之。則王道光矣。	T: Wenn man von unten sprechen kann, und von oben [darauf] gehört werden kann, dann ist des Königs Weg strahlend.
上能聽。下不能言。則虛其聽。下能言。而上不能聽。則虛其言。言聽俱能。則君臣諫合。則其 <sup>245</sup> 道光明也。	K: Wenn von oben [darauf] gehört werden kann, [aber] von unten nicht gesprochen werden kann, dann ist das Hören [des Fürsten] umsonst; wenn von unten gesprochen werden kann, aber von oben nicht [darauf] gehört werden kann, dann sind die Worte [des Untertanen] umsonst. Wenn Worte und Hören gemeinsam möglich sind, dann sind Fürst und Untertan in der Ermahnung harmonisch,

<sup>242</sup> *Zhong jian* 忠諫: *Han Feizi*, *Wai chu shuo zuo xia* 外儲說左下 33:292: „公室卑則忌直言, 私行勝則少公功, 說在文子之直言, 武子之用杖, 子產忠諫, 子國譙怒.“ „If the prestige of the royal house is low, then ministers will refrain from uttering upright words. If the self-seeking deeds triumph, then meritorious services for the public will become few. The saying is based on Wêntzû's speaking without reserve, for which his father, Wu-tzû, used a stick to whip him, and on Tzû-ch'an's loyal remonstrations, for which his father, Tzû-kuo, blamed him and was angry at him.“ Liao, Vol. II, S. 66.

<sup>243</sup> *Jiu guo* 糾過: Siehe Kap. 3.3.

<sup>244</sup> *Zheng de* 正德: *Shujing*, *Da Yu mo* 大禹謨:283b: „正德利用厚生惟和.“ „[Yu said, ,Oh! think of these things, O Emperor. Virtue is seen in the goodness of the government, and the government is tested by its nourishing of the people. There are water, fire, metal, wood, earth, and grain, - these must be duly regulated;] there are the rectification of the people's virtue, the conveniences of life, and the securing abundant means of sustenance, - these must be harmoniously attended to. [When the nine services thus indicated have been orderly accomplished, let that accomplishment be celebrated by songs. Caution the people with gentle words; correct them with the majesty of law; stimulate them with the songs on those nine subjects, - in order that your success may never suffer diminution.“ Legge, Vol. III, S. 55-6. *Zuozhuan*, *Xiang* 襄, 28.11:1150: „夫民生厚而用利, 於是乎正德以幅之, 使無黜慢.“ „When the people have the means of sustenance abundant and conveniences of life, there must be the rectification of virtue [...] to act as a limit or border to them.“ Legge, Vol. V, S. 542, im Text markiert als Zitat aus dem *Shujing*. *Zhuangzi*, *Ze yang* 則陽 25.1:877: „非夫佞人正德, 其孰能撓焉.“ „[Als Mensch hat der König von Chu ein respektvolles Gebaren und ist sehr streng. Gegenüber Menschen, die ihn kränken, ist er gnadenlos wie ein Tiger.] Wer, der nicht von großer Redegewandtheit und aufrechter Integrität wäre, könnte ihn dazu bringen nachzugeben?“ Mair, S. 354.

<sup>245</sup> *Baizi quanshu* hat kein *qi* 其.

	und dann ist [des Fürsten] Weg strahlend und klar.
諫於未形者。上也。	T: Die beste [Wahl] ist es, dann zu ermahnen, bevor [ein Unheil] Gestalt angenommen hat <sup>246</sup> .
先事而止。君違不聞。	K: [Wenn man bereits] im Vorfeld einer Angelegenheit [diese] beendet, [dann] wird der Fürst vermeiden nicht darauf zu hören.
諫於已彰者。次也。	T: Die nächste [Wahl] ist es, dann zu ermahnen, wenn [das Unheil] bereits offensichtlich geworden ist.
出必 <sup>247</sup> 及施。改之非後。	K: Wenn man sich aufmacht, dann unbedingt, um eine Handlung zu bewirken, wird [daraufhin] etwas geändert, dann war es [noch] nicht zu spät.
諫於既行者。下也。	T: Die letzte [Wahl] ist es, dann zu ermahnen, wenn [das Unheil] bereits passiert ist.
行而能改。雖下猶愈。	K: Wenn [ein Unheil] passiert ist und korrigiert werden kann, so wird es, auch wenn dies die letzte [Wahl] war, doch besser werden.
違而不諫。則非忠臣。	T: Wer [einen Fehler des Fürsten] übergeht und nicht ermahnt, der ist kein loyaler Untertan.
從君所昏。是乃罪也。	K: Dem zu folgen, wo der Fürst umnachtet war, aber ist ein Verbrechen.
夫諫始於順辭。	T: Die Ermahnung beginnt also mit den passenden Worten <sup>248</sup> ,

<sup>246</sup> *Wei xing* 未形: *Liji, Jing jie* 經解 27.6:3493b: „其止邪也於未形.“ „[Therefore the instructive and transforming power of ceremonies is subtle;] they stop depravity before it has taken form, [causing men daily to move towards what is good, and keep themselves farther apart from guilt, without being themselves conscious of it. It was on this account that the ancient kings set so high a value upon them.]“ Legge, Li Chi, Vol. II, S. 259-60. (Siehe hierzu auch *Zhongjing* 7, FN 109: Hier wird Menzius zitiert, bei dem das Volk ebenfalls Fortschritte macht, ohne etwas davon zu merken: „From day to day they make progress towards what is good, without knowing who makes them do so“.)

<sup>247</sup> *Baizi quanshu* hat *wei* 未 anstelle von *bi* 必, was den Sinn des Satzes folgendermaßen ändert: „Wenn man sich aufmacht und die Tat noch nicht begangen worden ist, dann ist es nicht zu spät, um etwas zu ändern.“

<sup>248</sup> *Shun ci* 順辭: *Han Feizi, Gui shi* 詭使 45:412: „今戰勝攻取之士, 労而賞不霑, 而卜筮視手理, 狐蟲爲順辭於前者日賜.“ „[Rewards and bounties are meant to exert the people's forces and risk their lives,] but in these days warriors winning in warfare and taking in attack, work hard but are not properly rewarded, while diviners, palmists, and swindlers, playing with compliant words before the Throne, receive gifts every day.“ Liao, Vol. II, S. 232.

<sup>249</sup> *Kang yi* 抗議: Siehe Kap. 3.3.

中於抗議。終於死節。以成君休。以寧社稷。	schreitet fort mit einem Einspruch, <sup>249</sup> und findet ihren Abschluß im Sterben für die [moralische] Integrität <sup>250</sup> ; dadurch wird die Gunst des Fürsten vollendet und die Staatsaltäre werden befriedet.
順辭不從。犯顏。抗議 <sup>251</sup> 不從。則繼之以死。其能使君改過爲美。社稷之安固也。	K: Folgt [der Fürst] den passenden Worten nicht, dann muß man sich im Angesicht dagegen widersetzen <sup>252</sup> , folgt er dem Einspruch nicht, dann muß man diesen bis zum eigenen Tod verfolgen; daß man den Fürsten veranlassen kann, seine Fehler zu korrigieren und gut zu werden, das ist der Friede und die Festigkeit <sup>253</sup> der Staatsaltäre.
書云。木從繩則正。后從諫則聖。	T: Das [Buch der] Urkunden sagt: „Das Holz folgt der Schnur und wird gerade, der König folgt der Ermahnung und wird weise.“ <sup>254</sup>
繩直可以正木。忠臣 <sup>255</sup> 可以正主也。	K: Die Richtschnur <sup>256</sup> kann Holz gerade richten, der loyale Untertan kann den Herrscher gerade richten.

<sup>250</sup> *Si jie* 死節: Siehe *Zhongjing* 3: „臨難死節已矣.“ „in schwierigen Zeiten für seine [moralische] Integrität zu sterben“ und FN 58.

<sup>251</sup> *Baizi quanshu* hat zweimal *kang yi* 抗議.

<sup>252</sup> *Fan yan* 犯顏: *Han Feizi*, *Wai chu shuo zuo xia* 外儲說左下 33:303: „犯顏極諫, 臣不如東郭牙, 請立以爲諫臣.“ „[Duke Huan asked Kuan Chung about the appointment of officials to different posts. Kuan Chung said:] [...] In moving against the facial expression of the ruler and making utmost remonstrations, I am not as good as Tung-kuo Ya. May your highness appoint him Minister of Censorship. [To govern the Ch'i State, these five gentlemen are sufficient. If our Highness wants to become Hegemonic Ruler, I-wu is here at his service.]“ Liao, Vol. II, S. 78.

<sup>253</sup> *An gu* 安固: *Guanzi*, *Ban fa jie* 版法解 21.66:516: „象地無親, 無親安固.“ „[(You also instructed me to)] imitate Earth by being impartial, and said that if I am steadfast in being impartial [/ so as to support everyone, all living things will enjoy birth and growth.]“ Rickett, Vol. I, S. 147. *Xunzi*, *Qiang guo*彊國: „自數百里而往者安固.“ „[What then is the way? I say that it is just ritual and moral principles, polite refusals and deference to others, and loyalty and trustworthiness. Thus, that a state with forty or fifty thousand or so inhabitants is strong and enjoys ascendancy is due not to the strength of its population but to its exalting trustworthiness.] That a state of several hundred square li is peaceful and secure [is due not to the strength of its great size but to its exalting a reformed governmental administration.]“ Knoblock, Vol. II, S. 243.

<sup>254</sup> *Shujing*, *Yue ming shang* 說命上:370a: „木從繩則正, 后從諫則聖.“ „[Yue replied to the king, saying,] „Wood by the use of the line is made straight; and the sovereign who follows reproof becomes sage. [When the sovereign can thus make himself sage, his ministers, without being charged, anticipate his orders; - who would dare not to act in respectful compliance with this excellent charge of your Majesty?]“ Legge, Vol. III, S. 253.

<sup>255</sup> *Baizi quanshu* hat *chen zhong* 臣忠 anstelle von *zhong chen* 忠臣.

證應章第十六	Kapitel 16: Der Beweis der Antworten
惟天監人。善惡必應。	T: Nur der Himmel überblickt <sup>257</sup> den Menschen, gut und böse werden gewiß beantwortet.
爲善則吉。爲惡則凶。	K: Wenn man Gutes tut, dann [kommt] Glück, wenn man Schlechtes tut, dann Unheil.
善莫大於作忠。	T: Das Gute kennt nichts Größeres als eine loyale Handlungsweise.
百行大善。無忠皆妄 <sup>258</sup> 。	K: Wenn man bei hundert Handlungen ausnehmend gut ist, aber dabei keine Loyalität zeigt, dann sind alle vergebens.
惡莫大於不忠。	T: Das Schlechte kennt nichts Größeres als eine unloyale Handlungsweise.
大惡之惡。爲逆者殃。	K: Das Übel, welches das große Übel <sup>259</sup> [bringt], ist, daß der Aufrührerische untergeht.
忠則福祿至焉。	T: [Wo] loyal [gehandelt wird], da treffen Glück und Freuden ein,

<sup>256</sup> *Sheng zhi* 繩直: *Yijing, Shuo gua* 說卦:197b: „巽爲木, 爲風, 爲長女, 爲繩直.“ „Das Sanfte ist das Holz, ist der Wind, ist die älteste Tochter, ist die Richtschnur, [ist die Arbeit, ist das Weiße, ist das Lange, ist das Hohe, ist Fortschritt und Rückzug, ist das Unentschiedene, ist der Geruch.]“ Wilhelm, 1974, S. 257. Wilhelm kommentiert hierzu: „Die Richtschnur ist das Zeichen [*sun* 巽 – das Sanfte] insofern, als es sich auf die windartige Ausbreitung von Befehlen bezieht.“

<sup>257</sup> *Tian jian* 天監: *Shujing, Tai jia shang* 太甲上:346b: „天監厥德, 用集大命, 撫綏萬邦.“ „[The former king kept his eye continually on the bright requirements of Heaven, and served and obeyed the spirits of heaven and earth, of the land and the grain, and of the ancestral temple; - all with a reverent veneration.] Heaven took notice of his virtue, and caused its great appointment to light on him, that he should soothe and tranquillize the myriad regions. [I, Yin, then gave my assistance to my sovereign in the settlement of the people. And thus it is that your majesty, inheriting the crown, have become charged with the line of the great succession.]“ Legge, Vol. III, S. 199. *Shijing* # 236, *Da ya, Da ming* 大明:1091a: „天監在下, 有命既集.“ „Heaven gazed below; Saw that its charge had been fulfilled, [King Wen had begun his task. Heaven made for him a match, To the north of the River He, On the banks of the Wei.] Waley, 1996, S. 229. *Xiao xu*:1090a: „The *Ta ming* tells how king Wän possessed illustrious virtue, and Heaven repeated its appointment to king Woo.“ Legge, Vol. IV, S. 74. Siehe *Zhongjing* 3, FN 50, wo ebenfalls aus diesem Lied zitiert wird.

<sup>258</sup> *Baizi quanshu* hat *wang* 亡 anstelle von *wang* 妄.

<sup>259</sup> *Da e* 大惡: *Zuozhuan, Zhuang* 莊, 24.1:229: „先君有共德, 而君納諸大惡, 無乃不可乎.“ „[In the duke's twenty-fourth year, in spring, he carved the rafters [of duke Hwan's temple]. This was another act contrary to rule. Yu-sun [...] remonstrated, saying, „Your subject has heard that economical moderation is the reverence of virtue, and that extravagance is one of the greatest wickednesses.] Our former ruler possessed that reverent virtue, and you are as it were carrying him on to that great wickedness; - is not this what should not be?“ Legge, Vol. V, S. 107. Laut Legge, der hier *Gulian* zitiert, ist das Anstoßige am Verhalten Herzog Zhuangs, mehr zu machen als die Riten verlangen. Die Dachsparren für den königlichen Tempel sollen behauen, glattgeschliffen und dann poliert werden – sie mit Schnitzereien zu versehen, ist zuviel. Somit würden die üblichen Extravaganz Herzog Huan, dem Vater Herzog Zhuangs, ins Grab hinterhergetragen und dessen Tugend damit nachträglich geschmäler.

不忠則刑罰加焉。	[wo] nicht loyal [gehandelt wird], werden Körper- und Geldstrafen <sup>260</sup> hinzugefügt.
忠則忠 <sup>261</sup> 播聞。未有不祿。不忠則不忠彰兆。未有不刑。	K: [Wenn] loyal gehandelt wird, dann wird die Loyalität verbreitet und bekannt gemacht, [und das] wurde schon immer belohnt. [Wenn] nicht loyal [gehandelt wird], dann wird die Nichtloyalität ausgebretet und evident, [und das] wurde schon immer bestraft.
君子守道。所以長守其休。小人不常。所以自陷其咎。	T: Der Edle bewahrt den Weg <sup>262</sup> , dadurch bewahrt er für lange Zeit die Gunst; der gemeine Mann ist nicht beständig, dadurch wird er sich selbst ins Verderben reißen.
天意本休。君子知而順之。天意無咎。小人求而取之。	K: Die Absicht des Himmels <sup>263</sup> ist die Grundlage der Gunst, der Edle weiß darum und gehorcht ihr; die Absicht des Himmels hat nichts Verderbliches, der gemeine Mann fordert es [erst] heraus und

<sup>260</sup> *Xing fa* 刑罰: *Yijing*, Hexagramm # 16, *Yu* 豫:60b: „聖人以順動，則刑罰清而民服.“ „[Kommentar zur Entscheidung: Begeisterung. Das Feste findet Entsprechung, und sein Wille geschieht. Hingebung an die Bewegung: das ist Begeisterung. Weil die Begeisterung Hingebung an die Bewegung zeigt, darum sind Himmel und Erde einem zur Verfügung. Wieviel mehr erst kann man Gehilfen einsetzen und Heere marschieren lassen! Himmel und Erde bewegen sich in Hingebung, darum überschreiten Sonne und Mond nicht ihre Bahn, und die vier Jahreszeiten irren sich nicht.] Der Berufene bewegt sich in Hingebung, da werden Bußen und Strafen gerecht, und das Volk fügt sich. [Groß fürwahr ist der Sinn der Zeit der Begeisterung.]“ Wilhelm, 1974, S. 424.

<sup>261</sup> *Baizi quanshu* hat *shan* 善 anstelle von *zhong* 忠 und im parallelen Absatz *e* 惡 anstelle von *bu zhong* 不忠.

<sup>262</sup> *Shou dao* 守道: *Zuozhuan*, Zhao 昭, 20.7:1418-9: „仲尼曰，守道不如守官，君子雖之。“ „[In the 12th month, the marquis of Ts'e was hunting in P'ei, and summoned the forester to him with a bow. The forester did not come forward, and the marquis caused him to be seized, when he explained his conduct, saying, 'At the huntings of our former rulers, a flag was used to call a great officer, a bow to call an inferior one, and a fur cap to call a forester. Not seeing the fur cap, I did not dare to come forward.' On this he was let go.] Chung-ne said, 'To keep the rule (of answering a ruler's summons) is not so good as to keep (the special rule for) one's office. Superior men will hold this man right.'“ Legge, Vol. V, S. 684.

<sup>263</sup> *Tian yi* 天意: *Mozi*, *Tian zhi shang* 天志上 7.26:177: „故欲富且貴者，當天意而不可不順.“ „[Der Sohn des Himmels ist der vornehmste und zugleich auch der reichste Mann der Welt.] Diejenigen, welche Reichtum und Ehre erlangen wollen, müssen sich den Wünschen des Himmels anpassen und ihnen entsprechen. [Wenn sie den Wünschen des Himmels entsprechen, so werden sie sich untereinander lieben und gegenseitig fördern, dann können sie sicher sein, daß ihnen Belohnung zuteil wird. Wenn sie hingegen den Wünschen des Himmels zuwiderhandeln, so werden sie sich gegenseitig hassen und einander Böses zufügen, und sie sind der Bestrafung sicher. Aber wer ist es, der, weil er den Wünschen des Himmels entsprach, Belohnung erlangte, und wem wurde für sein Zuwiderhandeln Bestrafung zuteil? Der Meister Mê-tse sagte: ,Die weisen Herrscher der drei alten Dynastien, Yü, T'ang, Wê und Wu handelten den Absichten des Himmels gemäß und wurden dafür belohnt, die verbrecherischen Herrscher dieser drei Dynastien, Tchieh, Tschor, Yu und Li handelten gegen den Willen des Himmels und erlangten dafür ihre Bestrafung.'“ Forke, 1922, S. 317. *Tian yi* wird im gesamten Text des Mozi nur in diesem Kapitel benutzt, dort aber 13 mal.

	erhält es.
休咎之徵也。不亦明哉。	T: Der Beweis für Gunst und Verderben <sup>264</sup> , ist er solchermaßen nicht klar!
天監孔明。勿謂茫昧。	K: Der Himmel überblickt <sup>265</sup> mit äußerster Klarheit <sup>266</sup> , nenne [ihn] nicht undeutlich und dunkel.
書云。作善降之百祥。作不 <sup>267</sup> 善降之百殃。	T: Das <i>[Buch der] Urkunden</i> sagt: „Gutes tun und hundert Segnungen kommen herab, nicht Gutes tun und hundert Vergeltungen kommen herab.“ <sup>268</sup>
禍福無門。惟人自召。	K: Unglück und Glück haben keine Tür, es ist nur der Mensch, der sie [selbst] herbeiruft <sup>269</sup> .

<sup>264</sup> *Xiu jiu zhi zheng ye* 休咎之徵也: *Shujing*, *Hong fan* 洪範:407b: „曰休徵, [...] 曰咎徵 [...].“ „There are the favourable verifications: [- namely, of gravity, which is emblemed by seasonable rain; of orderliness, emblemed by seasonable sunshine; of wisdom, emblemed by seasonable heat; of deliberation, emblemed by seasonable cold; and of sageness, emblemed by seasonable wind.] There are also the unfavourable verifications: [- namely of wildness, emblemed by constant rain; of assumption, emblemed by constant sunshine; of indolence, emblemed by constant heat; of haste, emblemed by constant cold; and of stupidity, emblemed by constant wind.]“ Legge, Vol. III, S. 340. Siehe auch *Zhongjing* 6, FN 101.

<sup>265</sup> Siehe *Zhongjing* 16, FN 257.

<sup>266</sup> *Kong ming* 孔明: *Shijing* # 209, *Xiao ya*, *Chu ci* 楚茨:1005a: „祝祭於祊, 祀事孔明.“ „[In due order, treading cautiously, We purify your oxen and sheep. We carry out the rice-offering, the harvest offering, Now baking, now boiling, Now setting out and arranging,] Praying and sacrificing at the gate. Very hallowed was this service of offering; [Very mighty the forefathers. The Spirits and Protectors have accepted; The pious descendant shall have happiness, They will reward him with great blessing, With span of years unending.]“ Waley, 1996, S. 194. *Xiao xu*:1003b: „The Ts’oo ts’ze is directed against king Yew. The government was vexatious, and the exactions were heavy. Many of the fields and pastures were uncultivated, so that famine prevails with its attendant misery and death, and the people were scattered about, sacrifices also ceasing to be offered. On account of these things superior men thought of ancient times.“ Legge, Vol. IV, S. 69.

<sup>267</sup> *Baibu congshu jicheng* hat *bai* 百 anstelle von *bu* 不. Es handelt sich dabei wahrscheinlich um eine Verschreibung.

<sup>268</sup> *Shujing*, *Yi xun* 伊訓:345b: „作善降之百祥, 作不善降之百殃.“ „[Oh! Do you, who now succeed to the throne, revere *these instructions* in your person. Think of them! – Sacred counsels of vast importance, admirable words displayed. *The ways of God* are not invariable;] - on the good-doer He sends down all blessings, and on the evil-doer He sends down all miseries. [Do you be virtuous, without consideration of the smallness of *your actions*, and the myriad regions will have cause for congratulation. If you be not virtuous, without consideration of the greatness of *your actions*, they will bring ruin of your ancestral temple.]“ Legge, Vol. III, S. 198.

<sup>269</sup> *Huo fu wu men, wei ren zi zhao* 禍福無門, 惟人自召: *Zuozhuan*, *Xiang* 裹, 23.5:1079: „禍福無門, 唯人所召.“ „[You ought not to behave so.] Happiness and misery have no gate by which they must enter; each man calls the one or the other for himself. [A son should be distressed lest he should not be filial, and not about his proper place. Reverence and honour your father’s command; what invariableness attaches (to the order of succession)? If you maintain your filial reverence, you may become twice as rich as the Head of the Ke family; but if you play a villainous and lawless part, your misery may be double that of one of the lowest of the

報國章第十七	<b>Kapitel 17: Dem Staat [die Wohltaten] vergüten</b>
爲人臣者官於君。	T: Als Untertan zu handeln, [heißt] für den Fürsten ein Amt auszuüben.
臣之官祿。君實錫 <sup>270</sup> 之。	K: Amt und Entlohnung des Untertanen wird wahrhaft vom Fürsten gewährt.
先後光慶。皆君之德。	T: [Wenn] die vorherigen und nachfolgenden [Generationen] in Glanz und Segnungen [erstrahlen], [dann beruht] all dies auf der moralischen Autorität des Fürsten.
光格祖考。慶垂子孫。	K: [Wenn] der Glanz bis zu den Vorfahren reicht, dann reichen die Segnungen [auch] bis zu den Kindern und Enkeln herab.
不思報國。豈忠也哉。	T: Nicht darüber nachzusinnen, dem Staat [die Wohltaten] zu vergüten, wie könnte das loyal sein!
忠則必報。不報非忠。	K: Loyal sein, [heißt] dem Staat dann gewißlich [die Wohltaten] vergüten, nicht vergüten, [heißt] nicht loyal sein.
君子有無祿而益君。無有祿而已者也。	T: [Es kommt vor, daß] der Edle [auch] ohne in Lohn und Brot zu stehen, dem Fürsten zum Vorteil gereicht, doch es gibt keinen Fall, daß ein [Edler nur] in Lohn und Brot stünde und das wäre alles [was er tut].
君臨天下。誰不爲臣。	K: Der Fürst herrscht <sup>272</sup> über die Welt, wer [also] wäre kein Untertan? [Die] von den Früchten der Erde leben <sup>273</sup> , sind alle

people.]“ Legge, Vol. V, S. 502. Min Zima 閔子馬 gibt diesen Ratschlag an Gong Mi 公彌, den ältesten Sohn des Ji Wuzi 季武子. Dieser beherzigt ihn und bleibt pietätvoll, und obwohl er in der Nachfolge zunächst zugunsten seines jüngeren Bruders zurückstehen muß.

<sup>270</sup> Baizi quanshu hat *ci* 賦 anstelle von *xi* 錫.

<sup>271</sup> Baizi quanshu hat *he* 荷 anstelle von *xian* 衡.

<sup>272</sup> Jun lin 君臨: Zuozhuan, Xiang 襄, 13.4:1002: „赫赫楚國，而君臨之，撫有蠻夷，奄征南海，以屬諸夏.“ „[In the autumn, he – king Kung – died, and Tsze-nang was consulting about the posthumous epithet for him, when the great officers said, ,We have his own charge about it.’ Tsze-nang said, ,His charge was marked by humble reverence. Why should we use any other epithet but that which is expressive of that quality?] He came to the charge of this glorious State of Ts’oo; he tranquillized, and got the dominion of the Man and the E; his expeditions went rapidly forth along the sea of the south; and he subjected the great States. [And yet he knew his errors; - may he not be pronounced humbly reverent (共)? Let us call him by the epithet of Kung.]“ Legge, Vol. V, S. 458.

<sup>273</sup> Shui bu wei chen shi tu zhi mao 誰不爲臣食土之毛: Zuozhuan, Zhao 昭, 7.2:1284: „食土之毛, 誰非君臣.“ „[This is the ancient rule; - within the State and the kingdom, what ground is there which is not the ruler’s?] What individual of all whom the ground supports is there that is not the ruler’s subject? [Hence the ode says;

食土之毛。皆銜 <sup>271</sup> 君德。黎氓迷於日用。君子之懷帝恩。故偃息山林。有能審國。況荷君祿位而無聞焉。	dankbar für die moralische Autorität des Fürsten. [Während] das gesamte Volk sich in den Alltäglichkeiten <sup>274</sup> verläuft, gilt die Sorge des Edlen der Güte der Götter. Folglich hat er, [auch wenn] er zurückgezogen in den Bergen und Wäldern weilt, die Fähigkeit, den Staat zu beurteilen; daß er überdies des Fürsten Entlohnung und Posten verpflichtet sei <sup>275</sup> , davon hat man noch nichts gehört.
報國之道有四。一曰貢賢。	T: Wege, dem Staat [die Wohltaten] zu vergüten, gibt es vier: Der erste heißt „[Seine] Würdigkeit darbringen“.
進得其才。君可端拱。	K: Wenn beim Eintreten [der Würdigen in den Dienst] ihre Talente genutzt werden, kann der Fürst [einfach] aufrecht und mit gefalteten Händen [stehen] <sup>276</sup> .

,Under the wide heavens, All is the king's land. Along the coasts of the land, All are the king's servants.']" Legge, Vol. V, S. 616. Das im Text benutzte Zitat stammt aus *Shijing*, # 205, *Xiao ya, Bei shan* 北山.

<sup>274</sup> *Ri yong* 日用: *Yijing, Da zhuan shang*:160b: „百姓日用而不知, 故君子之道鮮矣.“ „[Der Gütige entdeckt ihn [den Sinn] und nennt ihn gütig. Der Weise entdeckt ihn und nennt ihn weise.] Das Volk gebraucht ihn Tag für Tag und weiß nichts von ihm; denn der SINN des Edlen ist selten.“ Wilhelm, 1974, S. 277. *Shijing* # 166, *Xiao ya, Tian bao* 天保:881a: „民之質矣, 日用飲食.“ „[The Spirits are good, They will give you many blessings.] The common people are contented, For daily they have their drink and food. [The thronging herd, the many clans All side with you in the deeds of power.]“ Waley, 1996, S. 139. *Xiao xu*:880a: „In the *T'een paou* the ministers gratefully respond to their sovereign. When the ruler condescends to those beneath him, and thereby gives the finish to his government, they are prepared to express their admiration in return to him.“ Legge, Vol. III, S. 63.

<sup>275</sup> *He lu* 荷祿: *Zuo zhuan*, Zhao 昭, 3.4:1239: „一爲禮於晉, 猶荷其祿.“ „[The superior man will say on this, How important to a man are the rules of propriety! Here was an extravagant man like Pih-shih,] and to his once observing those rules in Tsin he was indebted for dignity and wealth in that State. [Here surely was an illustration of what the ode says, If a man be not observant of propriety, Why does he not quickly die?]" Legge, Vol. V, S. 590. Das im Text benutzte Zitat stammt aus *Shijing* # 52, *Yong feng* 鄭風, *Xiang shu* 相鼠.

<sup>276</sup> *Duan gong* 端拱: *Zhuangzi, Shan mu* 山木 20.7:690: „顏回端拱, 還目而窺之.“ „[Als Konfutse einst in dem Gebiet zwischen Chen und Cai der Weg abgeschnitten war und er seit sieben Tagen keine gekochten Speisen gegessen hatte, da stützte er sich mit der linken Hand gegen einen verdorrten Baum, schlug mit der Rechten den Takt auf einem trockenen Ast und sang die Ode des Urahnen Biao. Doch wenn er auch ein Instrument hatte, konnte er doch den Takt nicht halten; wenn er auch eine Stimme hatte, konnte sie doch die Melodie nicht tragen. Das Klopfen auf dem Holz und der Klang seiner Stimme rührten die Herzen der Zuhörer als besonders traurig an.] Yan Hui stand mit auf der Brust gefalteten Händen respektvoll da, blickte sich um und sah ihn fragend an. [Konfutse fürchtete, Yan Hui könnte sich vielleicht aus Selbstüberschätzung dem Größenwahn oder aus Eigenliebe der Angst hingeben, und sagte deshalb: ,Hui, es ist leicht, die vom Himmel gesandten Prüfungen nicht anzunehmen, aber es ist schwer, die Gefälligkeiten der Menschen nicht anzunehmen. Nichts, was einen Anfang hat, hat kein Ende, darin sind das Menschliche und das Himmlische sich gleich. [...] Erhält jemand ein Amt, so hat er anfänglich rundum Erfolg. Beförderungen und Amtsvorteile strömen ihm endlos zu, aber diese materiellen Vorteile gehören nicht ihm selbst. Sie sind das, was ich >Äußerlichkeiten< nenne. Der Überlegene Mensch heimst nichts ein, der ehrenwerte Mensch stiehlt nicht. Nähme ich Dinge an, was wäre ich dann noch? [...]" Mair, 1998, S. 281-2. Im übertragenen Sinne wird dieser Ausdruck als Regierung unter dem Prinzip des *Wu wei* 無爲 gelesen: „謂王者無爲而治也.“ Siehe *Zhongwen da cidian*, 26384.92.

二曰獻猷。	T: Der zweite heißt: „Pläne vorlegen“ <sup>277</sup> .
納當其善。君可依行。	K: Geben [alle] beim Einbringen ihr Bestes, [dann] kann der Fürst mit Unterstützung handeln.
三曰立功。	T: Der dritte heißt: „Verdienste erwerben“ <sup>278</sup> .
功著其庸。君可無恩 <sup>279</sup> 。	K: Verbreitet ein Verdienst seine Nützlichkeit, [dann] kann der Fürst ohne Gnade <sup>280</sup> [regieren].
四曰興利。	T: Der vierte heißt: „Vorteile fördern“ <sup>281</sup> .
殖致其厚。君可與足。	K: Prosperiert [der Staat] und bringt reichliche [Erträge] hervor, [dann] kann der Fürst diese in ausreichendem Maße verteilen.

<sup>277</sup> Xian you 獻猷: Siehe Kap. 3.3.

<sup>278</sup> Li gong 立功: *Liji*, Yan yi 燕義 48.4:3668a-b: „故臣下皆務竭力盡能以立功.“ „[The ruler responds to them, for every act of courtesy must be responded to: - illustrating the observances due from the ruler and superiors. When ministers and inferiors do their utmost to perform service for the state, the ruler must recompense them with rank and emoluments.] Hence all officers and inferiors endeavour with their utmost strength and ability to establish their merit, [and thus the state is kept in tranquillity, and the ruler's mind is at rest.]“ Legge, Li Chi, Vol. II, S. 456. *Zuozhuan*, Xiang 襄, 24.1:1088: „其次有立功, 其次有立言.“ „[Muh-shuh said, ,According to what I have heard, this is what is called ,hereditary dignity,’ but it is not that ,not decaying.’ There was a former great officer of Loo, called Tsang Wän-chung, the excellence of whose words was acknowledged after his death. This may be what the saying intended. I have heard that the highest meaning of it is when there is established (an example) of virtue;] the second, when there is established (an example of) successful service; and the third, when there is established (an example of wise) speech. [When these examples are not forgotten with length of time, this is what is meant by the saying – ,They do not decay.’]“ Legge, Vol. V, S. 507.

<sup>279</sup> Baizi quanshu hat huan 患, „Unheil, Übel“, anstelle von en 恩. Es scheint sich bei en um eine Verschreibung zu handeln, da die Bedeutung von „Gnade, Gunst, Güte“ hier keinen Sinn macht. Die Bedeutung des Satzes ändert sich dann zu „... dann kann der Fürst ohne Übel [regieren].“

Wu huan 無患: *Shujing*, *Shuo ming zhong* 說命中:371a: „惟事事, 乃其有備, 有備無患.“ „For all affairs let there be adequate preparation. With preparation there will be no calamities.“ Legge, Vol. III, S. 257. *Liji*, *Yue ji* 樂記 19.4:3315b: „論倫無患, 樂之情也.“ „The blending together without any mutual injuriousness (of the sentiments and the airs on the different instruments) forms the essence of music; [and the exhilaration of joy and the glow of affection are its business. Exactitude and correctness, without any inflection or deviation, form the substance of ceremonies, while gravity, respectfulness, and a humble consideration are the rules for their discharge.]“ Legge, Li Chi, Vol. II, S. 101.

<sup>280</sup> Siehe oben, *Zhongjing* 17, FN 279.

<sup>281</sup> Xing li 興利: *Yijing*, *Da zhuan xia*:185b: „損以遠害, 益以興利.“ „[Das ‚Aufreten‘ bewirkt harmonischen Wandel. ‚Bescheidenheit‘ dient dazu, die Sitte zu ordnen. ‚Wiederkehr‘ dient zur Selbsterkenntnis. ‚Dauer‘ bewirkt Einheit des Charakters.] ‚Minderung‘ hält Schaden fern. ‚Mehrung‘ schafft Förderung des Nützlichen. [Durch ‚Bedrängnis‘ lernt man seinen Groll verringern. ‚Brunnen‘ bewirkt Unterscheidung, was das Rechte ist. Durch das ‚Sanfte‘ vermag man die besonderen Umstände zu berücksichtigen.]“ Wilhelm, 1974, S. 319.

賢者國之幹。	T: Würdige sind die Säulen des Staates <sup>282</sup> .
幹可以立。	K: Auf Säulen kann man aufbauen.
猷者國之規。	T: Ratgeber sind die Zirkel des Staates.
規可以執。	K: Mit dem Zirkel kann man ausrichten.
功者國之將。	T: Verdienstvolle sind die Generäle des Staates.
將可以奪 <sup>283</sup> 。	K: Mit Generälen kann man zu Entscheidungen gelangen.
利者國之用。	T: Vorteilsbringer sind der Nutzen des Staates <sup>284</sup> .
用可以給。	K: Den Nutzen kann man weitergeben.
是皆報國之道。 惟其能而行之。	T: Dies alles sind Wege, um dem Staat [die Wohltaten] zu vergüten; [man braucht] nur gemäß der [eigenen] Fähigkeiten zu handeln.
各以其能而報於國。道 斯廣矣。	K: Wenn ein jeder gemäß seiner Fähigkeiten dem Staat [die Wohltaten] vergütet, dann wird solchermaßen der Weg weitreichend <sup>285</sup> .
詩云。無言不	T: Das [Buch der] Lieder sagt: „Es gibt kein Wort, daß keine

<sup>282</sup> *Guo zhi gan* 國之幹: *Zuozhuan*, Xi 僖, 11.2:338: „禮, 國之幹也, 敬, 禮之輿也.“ „The rules of propriety are the stem of a State; and reverence is the chariot that conveys them along.“ Legge, Vol. V, S. 158. *Zuozhuan*, Xiang 襄, 30.10:1177: „子駟氏攻子產, 子皮怒之曰, 禮, 國之幹也. 殺有禮, 罷莫大焉, 乃止.“ „The head of the Sze family wanted to attack Tsze-ch'an, but Tzse-p'e was angry with him, and said, ,Propriety is the bulwark of a State. No misfortune could be greater than to kill the observer of it.' On this the other desisted from his purpose.“ Legge, Vol. V, S. 557.

<sup>283</sup> *Baizi quanshu* hat *yu* 禁 (= „hindern, widerstehen“; auch „überwachen, ordnen“, wenn es wie *yu* 御 verstanden wird) anstelle von *duo* 奪.

<sup>284</sup> *Guo yong* 國用: *Xunzi*, Da lüe 大略 27.50:498: „口能言之, 身能行之, 國寶也. 口不能言, 身能行之, 國器也. 口能言之, 身不能行, 國用也.“ „Diejenigen, die (das Gute) nicht nur mit Worten darlegen, sondern es auch persönlich vorleben können, sind die kostbaren Schätze der menschlichen Gesellschaft (kuo). Die es mit Worten zwar nicht darlegen, wohl aber persönlich vorleben können, sind sozusagen die Säulen der Gesellschaft. Jene, die es zwar mit Worten darlegen, nicht aber persönlich vorleben können, sind für die menschliche Gesellschaft immerhin noch brauchbar. [Jene, die mit ihrem Munde zwar (das Gute) darlegen, persönlich aber das Schlechte tun, die sind der menschlichen Gesellschaft nur schädlich.]“ Köster, S. 350.

<sup>285</sup> *Guang dao* 廣道: *Guanzi*, Shu yan 樞言 4.12:120: „多忠少欲, 智也, 爲人臣者之廣道也.“ „[Those who daily bring benefits / and cause few problems are indeed loyal. Those who incur losses and many problems are indeed greedy.] Having much loyalty and little greed is wisdom. It is the great moral way for ministers.“ Rickett, Vol. I, S. 223.

酬。無德不報。 況忠臣之於國 乎。	Antwort erhält, es gibt keine moralische Ausrichtung, die nicht vergütet wird.“ <sup>286</sup> Um wieviel mehr [gilt das] für den loyalen Untertan gegenüber dem Staat?
凡人之間。一言一德猶 必報。君臣之義。恩莫 重焉。如何忘也。	K: Unter allen Menschen wird jedes Wort und jede moralische Ausrichtung gewißlich vergütet. Von den moralischen Grundprinzipien zwischen Fürst und Untertan <sup>287</sup> ist keines wichtiger als die Güte. Wie könnte sie vernachlässigt werden?

盡忠章第十八	<b>Kapitel 18: Äußerste Loyalität</b> <sup>288</sup>
天下盡忠。淳化 行也。	T: Wenn die Welt ihre Loyalität erschöpft, dann findet der reine Wandel statt.
忠有所未盡。則淳化不 行。	K: Wenn die Loyalität nicht [vollends] erschöpft wurde, dann kann der reine Wandel nicht stattfinden.
君子盡忠。則盡 其心。小人盡 忠。則盡其力。	T: Die äußerste Loyalität des Edlen erschöpft dessen Gesinnung <sup>289</sup> ; die äußerste Loyalität des gemeinen Mannes erschöpft dessen Kraft <sup>290</sup> .

<sup>286</sup> *Shijing* # 256, *Da Ya, Yi 抑*:1197: „無言不酬, 無德不報.“ „[Do not be rash in your words, Do not say: ,Let it pass. Don't catch hold of my tongue! What I am saying will go no further.] There can be nothing said that has not its answer, No deed of Power that has not its reward. [Be gracious to friends and companions And to the common people, my child. So shall your sons and grandsons continue for ever, By the myriad peoples each accepted.]“ Waley, 1996, S. 264. (*Shisan jing zhushu* hat 離 anstelle von 酬). *Xiao xu*:1194b: „The Yih was directed by duke Woo of Wei against king Le, with the view also of admonishing himself.“ Legge, Vol. III, S. 76.

<sup>287</sup> *Jun chen zhi yi* 君臣之義: *Xiaojing* 9, *Sheng zhi* 聖治:5550b: „父子之道, 天性也, 君臣之義也.“ „Der Weg zwischen Vater und Sohn ist eine natürliche Anlage des Himmels und [daraus entspringt] die Aufrichtigkeit zwischen Fürst und Untertan.“ *Liji, Li qi* 禮器 10.5:3096b: „君臣之義倫也.“ „[The sacrifices to heaven and earth; the service of the ancestral temple; the courses for father and son;] and the righteousness between ruler and minister: [- these are to be judged of as natural duties.]“ Legge, Li Chi, Vol. I, S. 397. *Gongyang, Zhuang* 莊, 32.3:4866a: „君臣之義也.“ „Gemäß des Rechtlichkeitssinnes von Herrscher und Minister [... dürfen auch eigene Brüder nicht von einer (gerechtfertigten) Bestrafung (auch nicht von einer Todesstrafe) ausgenommen werden.] Gentz, S. 274. *Lunyu*, 18.7:5494a: „君臣之義也, 如之何其廢之.“ „[Tsze-lü then said to the family, ,Not to take office is not righteous. If the relations between old and young may not be neglected,] how is it that he sets aside the duties that should be observed between sovereign and minister? [Wishing to maintain his personal purity, he allows that great relation to come to confusion. A superior man takes office, and performs the righteous duties belonging to it. As to the failure of right principles to make progress, he is aware of that.]“ Legge, Vol. I, S. 335-6.

<sup>288</sup> *Jin zhong* 尽忠: Siehe *Zhongjing* 2, FN 43.

<sup>289</sup> *Jin (qi) xin* 尽其心: Siehe *Zhongjing* 8, FN 142.

君子可以盡謀。小人可以効命。	K: Der Edle kann dadurch [seine] äußersten Pläne verwirklichen, der gemeine Mann [seine] Bestimmung erreichen.
盡力者則止其身。盡心者則洪於遠。	T: Wenn [der gemeine Mann seine] Kraft erschöpft hat, dann ruht er seinen Körper aus; wenn [der Edle seine] Gesinnung erschöpft hat, dann wirkt er weit in die Ferne.
止身則匹夫之事。洪遠則萬物之利。	K: Den Körper auszuruhen ist eine Angelegenheit des gemeinen Mannes <sup>291</sup> ; in die Ferne zu wirken, das ist zum Vorteil für die zehntausend Lebewesen.
故明王之理也。務在任賢。賢臣盡忠。則君德廣矣。	T: Folglich ist es [ein Bestandteil] der Ordnung des klaren Königs, daß die Ämter in den Händen würdiger [Männer] liegen <sup>292</sup> . Die äußerste Loyalität würdiger Untertanen erweitert die moralische Autorität des Fürsten.
聖無獨理。道無常師。古之明王。必求賢明。無不修德。賢臣則無不盡忠。忠則爲君闡揚君	K: Der Weise folgt nicht einem einzelnen Ordnung[sprinzip] und der Weg hat nicht [nur] einen festgelegten Lehrer <sup>294</sup> . Die klarsichtigen Könige des Altertums suchten gewißlich nach Würdigen und Klarsichtigen <sup>295</sup> . Es gab niemanden, der nicht seine moralische Ausrichtung kultiviert hätte <sup>296</sup> und unter den würdigen Untertanen

<sup>290</sup> Jin (qi) li 盡其力: *Zuozhuan*, Cheng 成, 13.2:861: „是故君子動禮，小人盡力。“ „Therefore superior men diligently attend to the rules of propriety, and men in an inferior position do their best. [In regard to the rules of propriety, there is nothing like using the greatest respectfulness. In doing one's best, there is nothing like being earnestly sincere. That respectfulness consists in nourishing one's spirit; that earnestness, in keeping one's duties in life.]“ Legge, Vol. V, S. 381-2.

<sup>291</sup> Pi fu zhi shi 匹夫之事: Siehe Kap. 3.3.

<sup>292</sup> Ren xian 任賢: Siehe *Zhongjing* 2, FN 47.

<sup>293</sup> Baizi quanshu hat *yao zhi* 翩之 anstelle von *shen* 申. Die Bedeutung des Satzes ändert sich somit zu: „Loyalität erhellt und verbreitet die moralische Autorität des Fürsten, so daß sie aufgrunddessen weitreichend und großartig wird.“

<sup>294</sup> Chang shi 常師: *Shujing*, Xian you yi de 咎有一德:351a: „德無常師, 主善爲師.“ „Virtue has no invariable model; - a supreme regard to what is good gives the model of it. [What is good has no invariable characteristic to be supremely regarded; - it is found where there is conformity to the uniform decision of the mind. Such virtue will make the people with their myriad surnames all say, ‚How great are the words of the king!‘ and also, ‚How single and pure is the king’s heart!‘ It will avail to maintain in tranquillity the great possession of the former king, and to secure for ever the happy life of the multitudes of the people.]“ Legge, Vol. III, S. 217-8. *Lunyu*, 19.22:5501b: „夫子焉不學, 而亦何常師之有.“ „[1. Kung-sun Ch’ao of Wei asked Tsze-kung, saying, ‚From whom did Chung-nî get his learning?‘ 2. Tsze-kung replied, ‚The doctrines of Wän and Wû have not yet fallen to the ground. They are to be found among men. Men of talents and virtue remember the greater principles of them,

德。申 <sup>293</sup> 廣大也。	war keiner, der nicht äußerste Loyalität [bewiesen] hätte. Loyalität erhellt und verbreitet die moralische Autorität des Fürsten, so daß sie sich weitreichend und großartig ausbreitet.
政教以之而美。	T: Regierung und Lehre <sup>297</sup> werden dadurch schön.
君上立教。臣下所敷。	K: Die Lehre, die der Fürst oben errichtet, verbreitet der Untertan unten.
禮樂以之而興。	T: Riten und Musik <sup>298</sup> blühen dadurch auf.

and others, not possessing such talents and virtue, remember the smaller. *Thus, all possess the doctrines of Wän and Wû.] Where could our Master go that he should not have an opportunity of learning them? And yet what necessity was there for his having a regular master?”*“ Legge, Vol. I, S. 346.

<sup>295</sup> *Xian ming* 賢明: *Han Feizi, Shi xie* 飾邪 19:127: „夫上稱賢明, 下稱暴亂, 不可以取類, 若此者禁, 君之立法以爲是也.“ „[For instance, ministers who praise Yi Yin and Kuan Chung for their rendering meritorious services and their being taken into service, will have sufficient reason to act against the law and pretend to wisdom; those who praise Pi-kan and Tzû-hsü for their being loyal but killed, will have sufficient citations to display hasty persuasions and forcible remonstrations.] Indeed, if they now praise worthy and intelligent rulers (such as the masters of Yi Yin and Kuan Chung) and then blame outrageous and violent sovereigns (such as the masters of Pi-kan and Tzû-hsü), then their forced analogies are not worth taking. Such men must be suppressed. The ruler makes laws so as to establish the standard of right.“ Liao, Vol. I, S. 166.

<sup>296</sup> *Xiу de* 修德: *Yijing*, Hexagramm # 39, *Jian* 建:104b: „山上有水蹇, 君子以反身修德.“ „Auf dem Berg ist das Wasser: das Bild des Hemmnisses. So wendet sich der Edle seiner eigenen Person zu und bildet seinen Charakter.“ Wilhelm, 1974, S. 39. *Shijing, Da Ya, Wen wang* 文王:1087a: „聿修厥德.“ „May you never shame your ancestors, But rather tend their inward power, [That for ever you may be linked to Heaven’s charge And bring to yourselves many blessings.]“ Waley, 1996, S. 228.

<sup>297</sup> *Zheng jiao* 政教: *Liji, Wang zhi* 王制 5.40:2893b: „脩其教, 不易其俗, 齊其政, 不易其宜.“ „Their training was varied, without changing their customs; and the governmental arrangements were uniform, without changing the suitability (in each case).“ Legge, Li Chi, Vol. I, S. 229. *Liji, Xiang yin jiu yi* 鄉飲酒義 46.13:3654a: „經之以天地, 紀之以日月, 參之以三光, 政教之本也.“ „[According to the meaning attached to the festivity of drinking in the country districts, the principal guest was made to represent heaven; the host, to represent earth; their attendants respectively to represent the sun and moon; and the three head guests (according to the threefold division of them) to represent the three (great) luminaries. This was the form which the festivity received on its institution in antiquity:] the presiding idea was found in heaven and earth; the regulation of that was found in the sun and moon; and the three luminaries were introduced as a third feature. (The whole represented) the fundamental principles in the conduct of government and instruction.“ Legge, Li Chi, Vol. II, S. 442-3. *Xunzi, Zhongni* 仲尼 7.3:107 und *Wang ba* 王霸 11.3:206: „彼非本政教也.“ „[Wie kommt es dann aber, daß selbst ein ganz Kleiner unter den Konfuzianern sich schämt, die fünf Hegemonen lobend zu erwähnen? Antwort:] All diese brachten die politische Administration mit der sozialethischen Weltanschauung nicht auf einen Nenner; [sie schufen nicht die Bedingungen für Hochsinn und Größe; sie betrieben nicht mit ganzer Seele die Künste des Friedens und der Ordnung (wen-li); ihnen fehlte ein Herz, dem die Menschen sich von selber willig beugen.]“ Köster, S. 64 + S. 133 (der Kontext in *Xunzi, Wang ba* ist ein anderer).

<sup>298</sup> *Li yue ... xing fa* 禮樂 ... 形罰: *Lunyu*, 13.3:5443b: „事不成, 則禮樂不興, 禮樂不興, 則形罰不中, 形罰不中, 則民無所措手足.“ „4. [The Master said, ,How uncultivated you are, Yû! A superior man, in regard to what he does not know, shows a cautious reserve. 5. ,If names be not correct, language is not in accordance with the truth of things. If language be not in accordance with the truth of things, affairs cannot be carried on to success.] 6. ,When affairs cannot be carried on to success, proprieties and music will not flourish. When proprieties and music do not flourish, punishments will not be properly awarded. When punishments are not properly awarded, the people do not know how to move hand or foot. [7. ,Therefore a superior man considers it necessary that the names he uses may be spoken *appropriately*, and also that what he speaks may be carried out *appropriately*. What the superior man requires, is just that in his words there may be nothing incorrect.]“ Legge, Vol. I, S. 264.

君上制作。臣下所行。	K: Was der Fürst oben bereitet und schafft, danach handelt der Untertan unten.
刑罰以之而清。	T: Körper- und Geldstrafen <sup>299</sup> werden dadurch rein.
君上恤行。臣下所化。	K: Das Mitgefühl, daß der Fürst oben gebraucht, beeinflußt den Untertan unten.
仁惠以之而布 <sup>300</sup> 。 四海之内。有太平焉 <sup>301</sup> 。	T: Menschlichkeit und Freundlichkeit werden dadurch verbreitet und innerhalb der vier Meere herrscht der höchste Frieden.
君德既備。人懷始康。 樂至而歌。自然之理也。	K: Ist die moralische Autorität des Fürsten bereits vollkommen, wurden die Sorgen der Menschen leichter, hat die Musik höchste [Güte] erreicht und wird gesungen, ist das die natürliche Ordnung.
嘉祥既成。告于上下。	T: Sind glückverheißende Vorzeichen erst einmal bewirkt, werden sie oben wie unten verkündet werden.
君臣之始於政能。著於羣瑞。故其成功。可以告 <sup>302</sup> 神明也。	K: Der Beginn der Befähigung zur Regierung bei Fürst und Untertanen manifestiert sich in einer Vielzahl von glückverheißenden Vorzeichen. Wurde also Erfolg erzielt, kann dies den lichten Göttern verkündet werden.
是故播於雅頌。 傳於無窮。	T: Folglich wird [dies alles] in Oden und Hymnen verbreitet und weitergegeben werden in alle Ewigkeit.
德施於人。務格於神。 而後行於樂。 樂行則何極之有 <sup>303</sup> 。	K: Wirkt die moralische Autorität im Menschen und nehmen sie die Vorgaben der Götter ernst, wird dies in die Musik übertragen. Was gibt es Höheres als die Übertragung in Musik? <sup>304</sup>

<sup>299</sup> Xing fa 刑罰: Siehe Zhongjing 16, FN 260.

<sup>300</sup> Baizi quanshu bringt den Anfang des folgenden Kommentars „君德既備，人懷始康。“ bereits als Kommentar zu der Textstelle „仁惠以之而布“.

<sup>301</sup> Baizi quanshu hat yin 音 („Ton, Geräusch“) anstelle von yan 焉.

<sup>302</sup> Baizi quanshu fügt hier yu 於 ein.

<sup>303</sup> Baizi quanshu fügt hier zai 哉 ein.

<sup>304</sup> Hier fehlt das abschließende Zitat aus dem Shujing oder Shijing.

## Literaturverzeichnis:

Anmerkung: Lexika, Enzyklopädien, Sammelbände (*Congshu*), Dynastiegeschichten und Werke, von denen kein Autor überliefert ist, sind nach Titel, alle anderen Bücher nach Autor bibliographiert.

Werke, aus denen nur einmal zitiert wird bzw. deren Inhalt keinen weiteren Bezug zur vorliegenden Arbeit hat, werden in der jeweiligen Fußnote mit allen bibliographischen Angaben aufgeführt.

Chinesische Klassikertexte wurden aus folgenden Werken zitiert: *Shujing*, *Shijing*, *Yijing*, *Liji*, *Gongyang*, *Guliang*, *Lunyu*, *Mengzi* und *Xiaojing* folgen der Ausgabe der *Shisan jing zhushu*. *Zuozhuan* und *Liezi* folgen den Ausgaben von Yang Bojun. *Xunzi*: Wang Xianqian; *Mozi*: Sun Yirang; *Han Feizi*: Wang Xianshen; *Laozi*: Zhu Qianzhi; *Guanzi*: Yan Changyao; *Zhuangzi*: Guo Qiangfan; *Huainanzi*: He Ning; *Chunqiu fanlu*: Su Yu. Dabei wurden die Kapitelnummer, der Abschnitt (soweit vorhanden) und die Seitenzahl angegeben.

Bildnachweis des Titelbildes: Unbekannter Künstler, „Der verweigerte Ehrenplatz (*que zuo 缺坐*), Song-Dynastie, Inv.-Nr. Ku-hua 000182, aus: *Schätze der Himmelssöhne, die kaiserliche Sammlung aus dem Nationalen Palastmuseum, Taipeh, Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland GmbH, Bonn, 2003, Hatje Cantz Verlag, Ostfildern-Ruit*, S. 190.

Die Bildrechte liegen beim Nationalen Palastmuseum Taipeh.

- |  |                |  |
|--|----------------|--|
| Allan, Sarah Williams, Crispin (Hg.)     | 2000           | <i>The Guodian Laozi : Proceedings of the International Conference, Dartmouth College, May 1998,</i><br><i>The Society for the Study of Early China, 2000 - VIII, Berkely CA</i>   |
| Ames, Roger T.                           | 1983           | <i>The Art of Rulership, A Study in Ancient Chinese Political Thought,</i><br><i>University of Hawaii Press, Honolulu</i>  |
| <i>Baibu congshu jicheng</i>             | 1965 -<br>1970 | 百部叢書集成,<br><i>Yiwen yinshuguan, Taipei</i>   |
| De Bary, Wm. Theodore                    | 1960           | <i>Sources of Chinese Traditions, Vol. I,</i><br><i>Columbia University Press, New York and London</i>   |
| De Bary, Wm. Theodore                    | 1975           | <i>The Unfolding of Neo-Confucianism,</i><br><i>Columbia University Press, New York and London</i>   |
| De Bary, Wm. Theodore                    | 1989           | <i>The Message of the Mind in Neo-Confucianism,</i><br><i>Columbia University Press, New York</i>  |
| De Bary, Wm. Theodore                    | 1996<br>(1991) | <i>The Trouble with Confucianism,</i><br><i>Harvard University Press, Cambridge MA and London</i>  |
| Bauer, Wolfgang                          | 1989<br>(1971) | <i>China und die Hoffnung auf Glück,</i><br><i>Deutscher Taschenbuch Verlag, München</i>   |
| Beasley, W.G.<br>Pulleyblank, E.G. (Hg.) | 1961           | <i>Historians of China and Japan,</i><br><i>Oxford University Press, London, New York, Toronto</i>   |
| Bielenstein, Hans                        | 1986           | <i>Wang Mang, the restoration of the Han dynasty, and later Han, in:</i><br><i>Twitchett, Denis (Hg.), Loewe, Michael (Hg.),</i><br><i>The Cambridge History of China, Vol. 1, S. 223-290</i><br><i>Cambridge University Press</i> |
| Biot, Eduard                             | 1851           | <i>Le Tcheou-li ou Rites de Tcheou, Vol. I – III,</i><br><i>L'imprimerie Nationale, Paris</i>  |
| Birrell, Anne                            | 1993           | <i>Chinese Mythology, An Introduction,</i><br><i>The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London</i>  |
| Bishop, John L.                          | 1965           | <i>Studies in Chinese Literature,</i><br><i>Harvard University Press, Cambridge MA</i>   |

Bodde, Derk	1981	<i>Essays on Chinese Civilization,</i> <i>Princeton University Press, Princeton NJ</i>
Boedberg, Peter A.	1972	<i>Selected Works of Peter A. Boedberg, Compiled by Alvin P. Cohen,</i> <i>University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London</i>
Brandauer, Frederick P. Huang Chun-chieh	1994	<i>Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China,</i> <i>University of Washington Press, Seattle and London</i>
Brown, Stuart Gerry (Hg.)	1976 (1952)	<i>The Philosophy of Loyalty, Loyalty and Religion, in:</i> <i>The Religious Philosophy of Josiah Royce,</i> <i>Greenwood Press, Westport, Connecticut</i>
Cecil, Andrew R.	1990	<i>Equality, Tolerance, and Loyalty, Virtues Serving the Common Purpose of Democracy,</i> <i>The University of Texas at Dallas</i>
Chan, Albert	1982	<i>The Glory and Fall of the Ming Dynasty,</i> <i>University of Oklahoma Press, Norman</i>
Chan, Charles Wing-Hoi	1996	<i>Confucius and Political Loyalism: The Dilemma,</i> <i>Monumenta Serica 44, S. 25-99</i>
Chan, Wing-tsit	1963	<i>A Source Book in Chinese Philosophy,</i> <i>Princeton University Press, Princeton NJ [=Chan (1)]</i>
Chan, Wing-tsit (Hg.)	1963	<i>Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming,</i> <i>Columbia University Press, New York and London [=Chan (2)]</i>
Chan, Wing-tsit (Hg.)	1967	<i>Reflections on Things at Hand, The Neo-Confucian Anthology compiled by Chu I and Lü Tsu-ch'ien,</i> <i>Columbia University Press, New York and London</i>
Chan, Wing-tsit et al. (Hg.)	1969	<i>The Great Asian Religions, An Anthology,</i> <i>The Macmillan Company, London</i>
Chan, Wing-tsit (Hg.)	1986	<i>Neo-Confucian Terms Explained (The Pei-hsi tzu-i) by Ch'en Ch'un, 1159-1223,</i> <i>Columbia University Press, New York</i>
Chan, Wing-tsit (Hg.)	1989	<i>Chu Hsi, New Studies,</i> <i>University of Hawai'i Press, Honolulu</i>
Chavannes, Edouard	1910	<i>Le T'ai Chan, Essai de Monographie d'un Culte Chinois (Annales du Musée Guimet),</i> <i>Ernest Leroux, Paris</i>
Chen Chun 陳淳	1983	<i>Beixi ziyi 北溪字義,</i> <i>Zhonghua shuju, Beijing</i>
Chen, Jo-shui	1992	<i>Liu Tsung-yüan and Intellectual Change in T'ang China, 773-819,</i> <i>Cambridge University Press</i>
Chen Shike 陳士珂	1987	<i>Kongzi jiayu shuzheng 孔子家語疏證,</i> <i>Shanghai shudian</i>
Cheng, Anne	1985	<i>Etude sur le Confucianisme Han, L'Elaboration d'une tradition exégétique sur les classiques,</i> <i>Collège de France, Institut des hautes études Chinoises, Paris</i>

<i>Chinese Ancient Texts</i>	2005	<i>CHANT Elektronische Datenbank für klassische chinesische Texte der Qin und Han-Zeit,</i> <i>Research Centre for Chinese Ancient Texts,</i> <i>Institute of Chinese Studies,</i> <i>The Chinese University of Hong Kong, Shatin, Hong Kong</i> <a href="http://www.chant.org">www.chant.org</a>
Ching, Julia	1973	<i>Neo-Confucian Utopian Theories and Political Ethics,</i> <i>Monumenta Serica, Vol. 30, S. 1-56</i>
Chiu-Duke, Josephine	2000	<i>To Rebuild the Empire, Lu Chih's Confucian Pragmatist Approach to the Mid-T'ang Predicament,</i> <i>State University of New York Press, Albany</i>
Chow, Kai-wing (Hg.) Ng, On-cho (Hg.) Henderson, John B. (Hg.)	1999	<i>Imagining Boundaries,</i> <i>Changing Confucian Doctrines, Texts, and Hermeneutics,</i> <i>State University of New York Press, Albany</i>
Ch'ü T'ung-tsu 瞿同祖	1961	<i>Law and Society in Traditional China,</i> <i>Mouton &amp; Co., Paris, La Haye</i>
Cicero, Marcus Tullius	1980	<i>Laelius – Über die Freundschaft, ed. Max Faltner,</i> <i>Heimeran Verlag, München</i>
Creel, Herrlee G.	1949	<i>Confucius, The Man and the Myth,</i> <i>The John Day Company, New York</i>
Creel, Herrlee G.	1970	<i>The Origins of Statecraft in China, Vol. 1,</i> <i>The Western Chou Empire,</i> <i>The University of Chicago Press, Chicago and London</i>
Csikszentmihalyi, Mark	2004	<i>Material Virtue, Ethics and the Body in Early China,</i> <i>Brill, Leiden, Boston</i>
Dalby, Michael T.	1979	<i>Court politics in late T'ang times, in:</i> <i>Twitchett, Denis (Hg.), Fairbank, John K. (Hg.),</i> <i>The Cambridge History of China, Vol. 3, S. 561-681</i> <i>Cambridge University Press</i>
Demerville, Paul	1986	<i>Philosophy and religion from Han to Sui, in:</i> <i>Twitchett, Denis (Hg.), Loewe, Michael (Hg.),</i> <i>The Cambridge History of China, Vol. 1, S. 808-72</i> <i>Cambridge University Press</i>
Dennerline, Jerry	1981	<i>The Chia-Ting Loyalists, Confucian Leadership and Social Change in Seventeenth-Century China,</i> <i>Yale University Press, New Haven and London</i>
Dull, Jack L.	1994	<i>Determining Orthodoxy: Imperial Roles, in:</i> <i>Brandauer, F. &amp; Huang, C.C., Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China,</i> <i>University of Washington Press, Seattle and London</i>
Durrant, Stephen	1994	<i>Ssu-ma Ch'ien's Portrayal of the First Ch'in Emperor, in:</i> <i>Brandauer, F. &amp; Huang, C.C., Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China,</i> <i>University of Washington Press, Seattle and London</i>
Elman, Benjamin A.	1984	<i>From Philosophy to Philology,</i> <i>Harvard University Press, Cambridge MA and London</i>

Elman, Benjamin A.	1990	<i>Classicism, Politics, and Kinship, The Ch'ang-chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China,</i> <i>University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford</i>
Emmerich, Reinhard	1987	<i>Li Ao (ca. 772 – ca. 841), ein chinesisches Gelehrtenleben,</i> <i>Harrassowitz Verlag, Wiesbaden</i>
Eno, Robert	1990	<i>The Confucian Creation of Heaven, Philosophy and the Defense of Ritual Mastery,</i> <i>State University of New York Press, Albany</i>
van Ess, Hans	1993	<i>Politik und Gelehrsamkeit in der Zeit der Han (202 v. Chr. – 220 n. Chr.), Die Alttext / Neutext-Kontroverse,</i> <i>Harrassowitz Verlag, Wiesbaden</i>
van Ess, Hans	2002	<i>Vom Reinen und Unbearbeiteten, Zur Bedeutung des Wortes su 素 in K'ung-tzu chia-yü 39,2 in: Reinhard Emmerich und Hans Stumpfeldt (Hg.): Und folge nun dem, was mein Herz begehrt, Festschrift für Ulrich Unger zum 70. Geburtstag,</i> <i>Hamburger Sinologische Gesellschaft e.V., Hamburg</i>
van Ess, Hans	2003	<i>Von Ch'eng I zu Chu Hsi, Die Lehre vom Rechten Weg in der Überlieferung der Familie Hu,</i> <i>Asien- und Afrika-Studien der Humboldt-Universität zu Berlin, Band 13, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden</i>
Fairbank, John K.	1974	<i>Varieties of the Chinese Military Experience, in: Kiernan &amp; Fairbank (Hg.), Chinese Ways in Warfare,</i> <i>Harvard University Press, Cambridge MA</i>
Flap, Hendrik Derk	1988	<i>Conflict, loyalty, and violence, The effects of social networks on behaviour, Beiträge zur Gesellschaftsforschung 4,</i> <i>Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris</i>
Fletcher, George P.	1993	<i>Loyalty, An Essay on the Morality of Relationships,</i> <i>Oxford University Press, New York, Oxford</i>
Forke, Alfred	1922	<i>Mê Ti, des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke,</i> <i>Kommissionsverlag der vereinigten wissenschaftlichen Verleger, Berlin</i>
Forke, Alfred	1964	<i>Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie,</i> <i>Cram, de Gruyter &amp; Co., Hamburg [= Forke 1]</i>
Forke, Alfred	1964	<i>Geschichte der neueren chinesischen Philosophie,</i> <i>Cram, de Gruyter &amp; Co., Hamburg</i>
Franke, Herbert (Hg.)	1976	<i>Sung Biographies,</i> <i>Franz Steiner Verlag, Wiesbaden</i>
Friedrich, Michael et al. (Hg.)	1996	<i>Chang Tsai, Rechtes Auflichten / Cheng-meng,</i> <i>Felix Meiner Verlag, Hamburg</i>
Fung Yu-Lan	1952	<i>A history of Chinese Philosophy, 2 Bde,</i> <i>translated by Derk Bodde,</i> <i>Princeton University Press, Princeton</i>

- Gardiner-Stallaert, Nicole 1988 *From the sword to the pen: an analysis of the concept of loyalty in old English secular heroic poetry*, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris
- Gardner, Daniel K. 1990 *Chu I, Learning to be a Sage, Selections from the Conversations of Master Chu, arranged topically*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford
- Gassmann, Robert H. 1988 *Cheng Ming: Richtigstellung der Bezeichnungen*, Peter Lang, Bern
- Ge Quan 葛荃 1998 *Guan zhen lunlue 管箴论略*, *Huaqiao daxue xuebao 华侨大学学报*, 1998 No. 1, S. 106-12
- Gentz, Joachim 2001 *Das Gongyang zhuan, Auslegung und Kanonisierung der Frühlings- und Herbstannalen (Chunqiu)*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden
- Gernet, Jacques 1979 *Die chinesische Welt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Giles, Herbert A. 1975 (1898) *A Chinese Biographical Dictionary*, Cheng Wen Publishing, Taipei
- Girardot, N. J. 1983 *Myth and Meaning in Early Taoism, The Theme of Chaos (hun-tun)*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London
- Golas, Peter J. 1980 *Rural China in the Song*, *Journal of Asian Studies*, Vol. 39, S. 291-317
- Goldin, Paul R. 2005 *After Confucius, Studies in Early Chinese Philosophy*, University of Hawai'i Press, Honolulu
- Graham, A.C. 1981 *Chuang-tzu, The Seven Inner Chapters and Other Writings from the Book Chuang-tzu*, Allen & Unwin, London
- Grodzins, Morton 1956 *The Loyal and the Disloyal*, University of Chicago Press
- Guodian chumu zhujian* 2002 郭店楚墓竹簡, *Qiong da yi shi, zhong xin zhi dao*: 窮達以時, 忠信之道, *Jingmenshi bowuguan* 荆門市博物館 (Hg.) *Wenwu chubanshe*, Beijing
- Guo Qingfan 郭慶藩 (Hg.) 1997 (1961) *Zhuangzi jishi*, 莊子集釋, 4 Bde, *Zhonghua shuju*, Beijing
- Hall, David L. 1987 *Thinking Through Confucius*, State University of New York Press, Albany
- Ames, Roger T. 1998 Ames, Roger T. 1998 *Hanshu* 漢書 (*Ban Gu* 班固), *Zhonghua shuju*, Beijing
- Hanyu da cidian* 1997 汉语大词典, 3 Bde, *Hanyu da cidian chubanshe*, Shanghai
- de Harlez, Ch. 1892 *Le Livre des Esprits et des Immortels, Essai de Mythologie Chinoise*, (ohne Verlagsangabe)

- Hartman, Charles 1986 *Han Yü and the T'ang Search for Unity*, Princeton University Press, Princeton NJ
- Hawkes, David 1985 *The songs of the south – an anthology of ancient Chinese poems, by Qu Yuan and other poets*, Penguin Books, Harmondsworth
- He Ning 何寧 (Hg.) 1998 *Huainan zi jishi* 淮南子集釋, 3 Bde, Zhonghua shuju, Beijing
- Heald, Tim 1983 *Networks – Who We Know and How We Use Them*, Hodder and Stoughton, London, Sydney, Auckland, Toronto
- Henderson, John B. 1991 *Scripture, Canon, and Commentary, A Comparison of Confucian and Western Exegesis*, Princeton University Press, Princeton NJ
- Hightower, James Robert 1965 *Some Characteristics of Parallel Prose*, in: Bishop, John L.: *Studies in Chinese Literature*, Harvard University Press, Cambridge MA, S. 108-39
- Hirschman, Albert 1970 *Exit, voice and loyalty: responses to decline in firms, organizations, and states*, Harvard University Press
- Holcombe, Charles 1994 *In the Shadow of the Han, Literati Thought and Society at the Beginning of the Southern Dynasties*, University of Hawai'i Press, Honolulu
- Holzman, Donald 1978 *Confucius and Ancient Chinese Literary Criticism*, in: A.A. Rickett (Hg.), *Chinese Approaches to Literature from Confucius to Liang Ch'i-ch'ao*, Princeton University Press, Princeton NJ
- Hong Xingzu 洪興租 (Hg.) 1983 *Chuci buzhu* 楚辭補注, Zhonghua shuju, Beijing
- Hsiao Kung-ch'üan 蕭公權 1966 *Zhongguo zhengzhi sixiang shi*, 中國政治思想史, 6 Bde, Zhonghua dadian bianyinhui yinxing
- Hsieh Yu-Wei 1967 *The Status of the Individual in Chinese Ethics*, in: Moore, Charles A. (Hg.): *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, University of Hawai'i Press
- Hsu Cho-yun 1965 *Ancient China in Transition, An Analysis of Social Mobility, 722-222 B.C.*, Stanford University Press, Stanford CA
- Hsu Cho-yun 1999 *The Spring and Autumn Period*, in: Loewe, Michael (Hg.), Shaughnessy, Edward (Hg.), *The Cambridge History of ancient China*, S. 545-86, Cambridge University Press
- Hsü Dau-Lin 1970 *The Myth of the “Five Human Relations” of Confucius*, Monumenta Serica 29, S. 27-37
- Huang, Chun-chieh 2001 *Mencian Hermeneutics, A History of Interpretations in China*, Transaction Publishers, New Brunswick (USA) and London (UK)

- Hucker, Charles O. 1985 *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*, SMC Publishing Inc., Taipei
- Hung, William 1957 *A Bibliographical Controversy at the T'ang Court A.D. 719*, Harvard Journal of Asiatic Studies, 20, S. 74-134
- Hymes, Robert P. 1993 *Ordering the World, Approaches to State and Society in Sung Dynasty China*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford
- Idema, Wilt 1997 *A Guide to Chinese Literature*, Center for Chinese Studies, The University of Michigan, Ann Arbor
- Haft, Lloyd
- Jay, Jennifer W. 1990 *Memoirs and Official Accounts: The Historiography of the Song Loyalists*, Harvard Journal of Asiatic Studies 50, S. 589-612
- Jay, Jennifer W. 1991 *A Change in Dynasties: Loyalism in Thirteenth-Century China*, Studies on East Asia v.18, Western Washington University, Bellingham WA
- Jiang Shanguo (Hg.) 1988 *Shangshu zongshu 尚書綜述*, Shanghai guji chubanshe
- 蔣善國
- Jin Wen 晉文 2001 *Lun jingxue yu handai zhongxiao guan de zhenghe* 论经学与汉代忠孝观的整合, *Janghai xuekan* 江海学刊, 2001 No. 5, S. 124-7
- Jiu Tangshu* 1975 舊唐書 (*Liu Xu* 劉煦), *Zhonghua shuju, Beijing*
- Kasoff, Ira E. 1984 *The thought of Chang Tsai (1020-1077)*, Cambridge University Press, Cambridge MA
- Kierman, Frank A., Jr. 1974 *Phases and Modes of Combat in Early China*, in: Kierman & Fairbank (Hg.), *Chinese Ways in Warfare*, Harvard University Press, Cambridge MA
- Knapp, Keith Nathaniel 2005 *Selfless Offspring: Filial Children and Social Order in Medieval China*, University of Hawai'i Press, Honolulu
- Knoblock, John 1988 *Xunzi, A Translation and Study of the Complete Works*, 3 Bde, Stanford University Press, Stanford, CA
- Köster, Hermann 1967 *Hsün-tzu, übers. v. H. Köster*, Steyler Verlag, Kaldenkirchen
- Kolb, Raimund Theodor 1991 *Die Infanterie im Alten China: ein Beitrag zur Militärgeschichte der Vor-Zhan-Guo-Zeit, Materialien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie*, Bd. 43, Verlag Philipp von Zabern, Mainz
- Krieger, Silke 1990 *Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas*, v. Hase & Koehler Verlag, Mainz
- Trauzettel, Rolf (Hg.)
- Kuang Tianquan 矿天全 2005 *Lun nanchao shiren zhong jun guannian* 论南朝士人忠君观念, *Beijing gongye daxue xuebao* 北京工业大学学报 (shehui kexue ban 社会科学版) 2005, Vol. 5 No. 4, S. 78-81

- Lau, D.C. 1979 *Mencius, translated by D.C. Lau, 2 Vols.*  
*The Chinese University Press, Hongkong*
- Le Blanc, Charles,  
Mathieu, Remis (Hg.) 2003 *Philosophes taoïstes II – Liu An, Huai Nan Zi*  
*Gallimard, Paris*
- Lee Cheuk Yin 1990 *Die Dichotomie zwischen Loyalität und kindlicher Ehrfurcht im Konfuzianismus, ihre geschichtliche Entwicklung und heutige Bedeutung, in: Krieger & Trauzettel (Hg.), Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas,*  
*v. Hase & Koehler Verlag, Mainz*
- Legge, James 1960 *Vol. I. Confucian Analects, The Great Learning, The Doctrine of the Mean*  
*Vol. II. The Works of Mencius*  
*Vol. III. The Shoo King or the Book of Historical Documents,*  
*Vol. IV. The She King or The book of Poetry*  
*Vol. V. The Ch'un Ts'ew with The Tso chuen*  
*Hong Kong University Press*
- Legge, James 1967 *Li Chi, Book of Rites, 2 Bde,*  
*University Books, New Hyde Park, NY*
- Lewis, Mark Edward 1999 *Writing and Authority in early China,*  
*State University of New York Press, Albany [= Lewis (1)]*
- Lewis, Mark Edward 1999 *Warring States: Political History, in:*  
*Loewe, Michael (Hg.), Shaughnessy, Edward (Hg.),*  
*The Cambridge History of ancient China, S. 586-650,*  
*Cambridge University Press [= Lewis (2)]*
- Li Lingpu 李玲璞 (Hg.) 2002 *Jinwen yinde, Chunqiu Zhanguo juan,*  
*金文引得, 春秋戰國卷*  
*Guangxi jiaoyu chubanshe, Nanning*
- Li Zhuoran 李焯然 1991 *Zhong xiao bu liang quan – Rujia zhong xiao guannian de lishi*  
*kaocha 忠孝不兩全 – 儒家忠孝觀念的歷史考察*  
*Jiuzhou xuekan 九州學刊, 1991, 4 卷 2 期, S. 35-47*
- Liao, W.K. 1939 *The Complete Works of Han Fei Tzu, A Classic of Chinese Legalism,*  
*2 Bde,*  
*Arthur Probsthain, London*
- Liu, James J.Y. 1975 *Chinese Theories of Literature,*  
*The University of Chicago Press, Chicago and London*
- Liu, James T.C. 1972 *Yüeh Fei (1103-41) and China's Heritage of Loyalty,*  
*Journal of Asian Studies, Vol. 31, S. 291-7*
- Liu Qiyu 劉起釤 1989 *Shangshu xue shi 尚書學史,*  
*Zhonghua shuju, Beijing*
- Liu Weihang 劉伟航 2004 *Lun ,Sanguozhi' zhong de zhong guannian 论《三国志》中的忠观念,*  
*Xihua shifan daxue xue bao 西华师范大学学报, 2004 No. 3,*  
*S. 107-13*
- Liu Wushu 劉五书 1995 *Baozheng duì hóngyang rujia wénhuà de gōngxiān 包拯对弘扬儒家*  
*wénhuà de gōngxiān 文化的贡献,*  
*Shixue yuekan 史学月刊, 1995 No. 2, S. 28-33*

- Lo Kuan-chung 2002 *Romance of the Three Kingdoms, 2 Bde,*  
 (1959) *Translated by C.H. Brewitt-Taylor,*  
*Tuttle Publishing, Boston, Rutland VM, Tokyo*
- Loewe, Michael (Hg.) 1993 *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide,*  
*The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley*
- Lu Hsiao-peng, Sheldon 1994 *From Historicity to Fictionality, The Chinese Poetics of Narrative,*  
*Stanford University Press, Stanford CA*
- Lü Hongmei 吕红梅 2006 *Liang Han shiqi zhong jun guannian de fanhua* 两汉时期忠君观念的泛化,  
*Lishi jiaoxue 历史教学, 2006 No. 6, S. 49-53*
- Mair, Victor H. (Hg.) 1998 *Zhuangzi, Das klassische Buch daoistischer Weisheit,*  
*Wolfgang Krüger Verlag, Frankfurt am Main*
- Makeham, John 2003 *Transmitters and Creators, Chinese Commentators and Commentaries on the Analects,*  
*Harvard University Press, Cambridge MA and London*
- Malmqvist, Göran 1971 *Studies on the Gongyang and Guiliang Commentaries I, in:*  
*Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities (BMFEA) 43, S.*  
*67-222*
- Mathews, R.H. 1996 1996 *A Chinese-English Dictionary, Mathews Chinese-English Dictionary, Revised American Edition,*  
 (1931) *Harvard University Press, Cambridge MA*
- Mattos, Gilbert L. 1997 *Eastern Zhou Bronze Inscriptions, in: Edward L. Shaughnessy, New Sources of Early Chinese History: An Introduction to the Reading of Inscriptions and Manuscripts,*  
*Institute of East Asian Studies, Berkeley*
- McMullen, David 1988 *State and Scholars in T'ang China,*  
*Cambridge University Press, Cambridge*
- Mögling, Wilmar 1994 *Die Kunst der Staatsführung: Die Schriften des Meisters Han Fei,*  
*Gustav Kiepenhauer Verlag, Leipzig*
- Mote, Frederick W. 1960 *Confucian Eremitism in the Yüan Period, in:*  
*Wright, Arthur F. (Hg.), The Confucian Persuasion, S. 202-40*  
*Stanford University Press, Stanfond CA*
- Mote, Frederick W. 1979 *A History of Chinese Political Thought, Vol. One: From the Beginnings to the Sixth Century A.D., by Kung-chuan Hsiao,*  
*Princeton University Press, Princeton NJ*
- Münke, Wolfgang 1976 *Die klassische chinesische Mythologie,*  
*Ernst Klett Verlag, Stuttgart*
- Narr, Wolf-Dieter  
 Offe, Claus (Hg.) 1975 *Wohlfahrtsstaat und Massenloyalität,*  
*Verlag Kiepenheuer & Witsch, Köln*
- Nienhauser, William H. 1994 *The Grand Scribe's records, Vol. I, II, V.1 + VII,*  
 - *SMC Publishing Inc., Taipei, und Indiana University Press,*  
 2006 *Bloomington & Indianapolis*

- Ning Ke 宁可,  
Jiang Fuya 蒋福亚
- Niu Jinghui 牛京辉
- Niu Jinghui 牛京辉
- Nivison, David S.  
Wright Arthur F. (Hg.)
- Nivison, David S.
- Nylan, Michael
- Nylan, Michael
- Peterson, Charles A.
- Pines, Yuri
- Pines, Yuri
- Plaks, Andrew H.
- Puett, Michael
- Pulleyblank, Edwin G.
- Queen, Sarah A.
- Quirin, Michael
- 1994      *Zhongguo lishi shang de huangquan he zhong jun guannian* 中国历史上的皇权和忠君观念,  
*Lishi yanjiu* 历史研究 , 1994 No. 2, S. 79-95
- 1995      *Lun zhong* 论忠,  
*Daode yu wenming* 道德与文明, 1995 No. 5, S. 33-6
- 1996      „Zhong“ de lishi yanbian he jiben neirong ,“忠“的历史演变和基本  
内容,  
*Zhongguo renmin daxue xuebao* 中国人民大学学报, 1996 No. 2,  
S. 28-33
- 1959      *Confucianism in Action,*  
*Stanford University Press, Stanford CA*
- 1996      *The Ways of Confucianism, Investigations in Chinese Philosophy,*  
*Open Court, Chicago and La Salle IL*
- 1999      *A Problematic Model: The Han „Orthodox Synthesis,“ Then and  
Now, in:*  
*Kai-wing Chow (Hg.), On-cho Ng (Hg.), John B.Henderson (Hg.),  
Imagining Boundaries,  
Changing Confucian Doctrines, Texts, and Hermeneutics,*  
*State University of New York Press, Albany*
- 2001      *The Five “Confucian” Classics,*  
*Yale University Press, New Haven & London*
- 1971      *P'u-ku Huai-en 僕固懷恩 and the T'ang Court: The Limits of  
Loyalty,*  
*Monumenta Serica 29, 1970-71, S. 423-55*
- 2002      *Foundations of Confucian Thought,  
Intellectual Life in the Chunqiu Period 722-453 B.C.E.,*  
*University of Hawai'i Press, Honolulu [= Pines (1)]*
- 2002      *Friends or Foes,  
Changing Concepts of Ruler-Minister Relations and the notion of  
Loyalty in Pre-Imperial China,*  
*in: Monumenta Serica 50, S. 35-74 [= Pines (2)]*
- 1976      *Archetype and Allegory in the Dream of the Red Chamber,*  
*Princeton University Press, Princeton and Guildford, Surrey*
- 2001      *The Ambivalence of Creation,  
Debates concerning Innovation and Artifice in Early China,*  
*Stanford University Press, Stanford CA*
- 1991      *Lexicon of reconstructed pronunciation in early Middle Chinese,  
late Middle Chinese, and early Mandarin,*  
*UBC Press, Vancouver*
- 1996      *From chronicle to canon, The hermeneutics of the  
Spring and Autumn, according to Tung Chung-shu,*  
*Cambridge University Press*
- 1987      *Liu Zhiji und das Chun-Qiu,*  
*Verlag Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main*

- Rachewitz, Igor de 1962 *Yeh-lü Ch'u-ts'ai (1189-1243): Buddhist Idealist and Confucian Statesman, in:  
Wright & Twitchett (Hg.), Confucian Personalities, Stanford University Press, Stanford CA*
- Richter, Matthias 2005 *Guan ren, Texte der altchinesischen Literatur zur Charakterkunde und Beamtenrekrutierung, Peter Lang AG, Bern*
- Rickett, W. Allyn 1985 *Guanzi – Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China, 2 Bde, Princeton University Press, Princeton NJ*
- Robinet, Isabelle (Hg.) et al. 1993 *Grands traités du Huainan Zi, Les Editions du CERF, Paris*
- Roetz, Heiner 1992 *Die chinesische Ethik der Achsenzeit: Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken, Suhrkamp, Frankfurt am Main*
- Roth, H. D. 1992 *The textual history of the Huai-nan tzu, Association for Asian Studies, Ann Arbor, Michigan*
- Royce, Josiah 1908 *The Philosophy of Loyalty, The MacMillan Company, New York*
- Royce, Josiah 1920 *The World and the Individual, Gifford Lectures, Second Series, Nature, Man, and the Moral Order, The MacMillan Company, New York*
- Ruhlmann, Robert 1960 *Traditional Heroes in Chinese Popular Fiction, in: Wright, Arthur F. (Hg.), The Confucian Persuasion, S. 141-76 Stanford University Press, Stanford CA*
- Sargent, Stuart H. 1982 *Understanding History: the Narration of Events by Liu Chih-chi, Translated by S.H.Sargent, in: George Kao (Hg.), The Translations of Things Past, Chinese History and Historiography, The Chinese University Press, Hongkong*
- Schaberg, David 2001 *A Patterned Past, Form and Thought in Early Chinese Historiography, Harvard University Press, Cambridge MA and London*
- Schmidt-Glintzer, Herwig 1990 *Geschichte der chinesischen Literatur, Scherz Verlag, Bern, München, Wien*
- Schneider, Laurence A. 1980 *A Madman of Ch'u: The Chinese Myth of Loyalty and Dissent, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London*
- Schulze Wessel, Martin (Hg.) 2004 *Loyalität als geschichtlicher Grundbegriff und Forschungskonzept, in: Loyalitäten in der Tschechoslowakischen Republik 1918 – 1938, politische, nationale und kulturelle Zugehörigkeiten, S. 1-22, Oldenbourg Verlag, München*
- Schwartz, Benjamin I. 1985 *The World of Thought in Ancient China, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA and London*
- Shaughnessy, Edward L. 1997 *Before Confucius, Studies in the Creation of the Chinese Classics, State University of New York Press, Albany*

Shaughnessy, Edward L., Michael Loewe (Hg.)	1999	<i>The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C., Cambridge University Press, Cambridge MA</i>
Shchutskii, Iulian K.	1979	<i>Researches on the I Ching, Bollingen Series LXII.2, Princeton University Press, Princeton NJ</i>
<i>Shiji</i>	1996	史記 ( <i>Sima Qian 司馬遷</i> ), <i>Zhonghua shuju, Beijing</i>
Shi Nai'an Luo Guanzhong	2001 (1993)	<i>Outlaws of the Marsh, Translated by Sidney Shapiro, Foreign Languages Press, Beijing</i>
<i>Shisan jing zhushu</i>	1989	<i>Shisanjing zhushu, fu jiaokanji</i> 十三經注疏, 附校勘記 ( <i>Ruan Yuan 阮元</i> (Hg.)), 8 Bde, <i>Dahua shuju, Taibei</i>
<i>Shuowen jiezi zhu</i>	1989	說文解字注, ( <i>Xu Shen 許慎</i> , <i>Komm. von Duan Yucai 段玉裁</i> ) <i>Shanghai guji chuban she</i>
Simson, Wojciech Jan	2006	<i>Die Geschichte der Aussprüche des Konfuzius (Lunyu), Welten Ostasiens Vol. 10, Peter Lang AG, Bern</i>
Soffel, Christian	2004	<i>Ein Universalgelehrter verarbeitet das Ende seiner Dynastie, Eine Analyse des Kunxue jiwen von Wang Yinglin, Lun Wen Band 3, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden</i>
<i>Songshi</i>	1977	宋史, ( <i>Toghto 脫脫</i> ), <i>Zhonghua shuju, Beijing</i>
Sophokles	1981	<i>Antigone, übersetzt u. herausgegeben von Norbert Zink, Philipp Reclam Jun., Stuttgart</i>
Stumpfeldt, Hans	1970	<i>Staatsverfassung und Territorium im antiken China, Bertelsmann Universitätsverlag, Düsseldorf</i>
<i>Suishu</i>	1973	隋書, ( <i>Wei Zheng 魏徵</i> ), <i>Zhonghua shuju, Beijing</i>
Su Yu 蘇輿 (Hg.)	1996	<i>Chunqiu fanlu yizheng</i> 春秋繁露義証, <i>Zhonghua shuju, Beijing</i>
Sun Yirang 孫詣讓 (Hg.)	1986	<i>Mozi jiangu</i> 墨子閒詁, 2 Bde, <i>Zhonghua shuju, Beijing</i>
Tan Qixiang 譚其驥 (Hg.)	1982	<i>Zhongguo lishi ditu ji</i> 中國歷史地圖集, Vol. II: Qin, Xi Han, Dong Han shiqi; Vol. VI: Song, Liao, Jin shiqi, <i>Ditu chubanshe, Shanghai</i>
Taylor, Charles	1988	<i>Negative Freiheit?: Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Suhrkamp, Frankfurt am Main</i>
Teng, Ssu-yü, Biggerstaff, Knight	1950	<i>An Annotated Bibliography of Selected Chinese Reference Works, Revised Edition, Harvard University Press, Cambridge MA</i>

Tessenow, Hermann	1991	<i>Der chinesische Moralbegriff 'i' 義, Analyse von Texten aus Philosophie und Geschichtsschreibung,</i> <i>Europäische Hochschulschriften, Reihe XXVII, Bd.27,</i> <i>Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris</i>
Tillman, Hoyt Cleveland	1982	<i>Utilitarian Confucianism, Ch'en Liang's Challenge to Chu Hsi,</i> <i>Harvard University Press, Cambridge MA and London</i>
Tillman, Hoyt Cleveland	1992	<i>Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy,</i> <i>University of Hawai'i Press, Honolulu</i>
Tu Wei-ming	1989	<i>Centrality and Commonality, An essay on Confucian Religiousness,</i> <i>A Revised and Enlarged Edition of Centrality and Commonality: An Essay on Chung-yung,</i> <i>State University of New York Press, Albany</i>
Vogelsang, Kai	2002	<i>Inscriptions and Proclamations : On the Authenticity of the „gao“ Chapters in the Book of Documents,</i> <i>Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities 74 (2002), S. 139-209</i>
Vogelsang, Kai	2007	<i>Geschichte als Problem, Entstehung, Formen und Funktionen von Geschichtsschreibung im Alten China,</i> <i>Harrassowitz Verlag, Wiesbaden</i> (zitiert nach zugrundeliegender Druckvorlage)
Wakeman Jr., Frederic	1984	<i>Romantics, Stoics, and Martyrs in Seventeenth-Century China</i> <i>Journal of Asian Studies, Vol. 43, S. 631-59</i>
Waley, Arthur	1949 (1938)	<i>The Analects of Confucius,</i> <i>George Allen &amp; Unwin Ltd, London</i>
Waley, Arthur Allen, Joseph R. (Hg.)	1996	<i>The Book of Songs, Translated by Arthur Waley,</i> <i>Grove Press, New York</i>
Walzer, Michael	1970	<i>Obligations, Essays on Disobedience, War, and Citizenship,</i> <i>Harvard University Press, Cambridge MA</i>
Wang Gung-wu	1962	<i>Feng Tao: An Essay on Confucian Loyalty, in:</i> <i>Wright &amp; Twitchett (Hg.), Confucian Personalities,</i> <i>Stanford University Press, Stanford CA</i>
Wang Pu 王溥	1935	<i>Tang huiyao 唐會要, 三冊, 3 Bde.,</i> <i>Shangwu yinshuguan</i>
Wang Xianqian 王先謙 (Hg.)	1988	<i>Xunzi jijie 荀子集解, 2 Bde,</i> <i>Zhonghua shuju, Beijing</i>
Wang Xianshen 王先慎 (Hg.)	1998	<i>Han Feizi jijie 韓非子集解,</i> <i>Zhonghua shuju, Beijing</i>
Wang Yankun 王彥坤	1997	<i>Lidai bihui zi huidian 歷代避諱字匯典,</i> <i>Zhongzhou guji, Zhengzhou</i>
Wang Yinglin 王應麟	1964	<i>Yuhai 玉海, 8 Bde,</i> <i>Huawen shuju 華文書局, Taipei</i>
Wang Zijin 王子今	1999	„Zhong“ guannian yanjiu „忠“观念研究, <i>Jilin jiaoyu chubanshe, Changchun</i>

<i>Wenyuange siku quanshu dianzi ban</i>	1999	文淵閣四庫全書電子版, <i>CD-Rom Ausgabe, Dizhi wenhua, Hongkong</i>
Widmer, Ellen	1987	<i>The Margins of Utopia: Shui-hu hou-chuan and the Literature of Ming Loyalism</i> , Harvard University Press, Cambridge MA and London
Wildförster, Thomas B.	1998	<i>Erziehung zur Loyalität</i> , Verlag Marie Leidorf GmbH, Rahden/Westf.
Wilhelm, Richard (Hg.)	1974	<i>I Ging, Das Buch der Wandlungen</i> , Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf, Köln
Wilhelm, Richard (Hg.) Wilhelm, Hellmut (Hg.)	1997 (1981)	<i>Kungfutse, Schulgespräche, Gia Yü</i> , Eugen Diederichs Verlag, München
Wilhelm, Richard (Hg.)	1998 (1978)	<i>Laotse, Tao te king, Das Buch vom Sinn und Leben</i> , Eugen Diederichs Verlag, München
Wilhelm, Richard (Hg.)	2000 (1979)	<i>Kungfutse, Gespräche, Lun Yü</i> , Heinrich Hugendubel Verlag (Diederichs), Kreuzlingen, München
Wilhelm, Richard (Hg.)	2002 (1969)	<i>Dschuang Dsi, Das wahre Buch vom südlichen Blütenland</i> , Heinrich Hugendubel Verlag (Diederichs), Kreuzlingen, München
Wilkinson, Endymion	2000	<i>Chinese History, A Manual</i> , Harvard-Yenching Institute Monograph Series, 52, Harvard University Press, Cambridge MA and London
Wong, David B.	2004	<i>Rights and Community in Confucianism</i> , in: Shun, Kwong-loi & Wong, David B., <i>Confucian Ethics, A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community</i> , Cambridge University Press, Cambridge MA
Wood, Alan Thomas	1981	<i>Politics and Morality in Northern Sung China: Early Neo-Confucian Views on Obedience to Authority</i> , UMI, Ann Arbor MI
Wright, Arthur F. (Hg.)	1960	<i>The Confucian Persuasion</i> , Stanford University Press, Stanford CA
Wright, Arthur F. (Hg.) Twitchett, Denis (Hg.)	1962	<i>Confucian Personalities</i> , Stanford University Press, Stanford CA
Wright, Arthur F.	1978	<i>The Sui Dynasty</i> , Alfred A. Knopf, New York
Xia Jianzhong 夏建中	1996	„Xiao“ de wenhua yu „zhong“ de wenhua „孝“的文化与 „忠“的文化, <i>Zhongguo renmin daxue xuebao</i> 中国人民大学学报, 1996 No. 2, S. 34-40
<i>Xiaojing</i>	1998	<i>The Classic of Filial Piety</i> , transl. into Modern Chinese by Fu Genqing, transl. into English by Liu Ruixiang and Lin Zhihe, Shandong Friendship Press
Yan Changyao 顏昌曉 (Hg.)	1996	<i>Guanzi jiaoshi</i> 管子校釋, <i>Yuelu shushe chuban faxing</i> 岳麓書社出版發行
Yang Bojun 楊伯峻 (Hg.)	1981	<i>Chunqiu Zuozhuan zhu</i> 春秋左傳注, 4 Bde, <i>Zhonghua shuju</i> , Beijing

- Yang Bojun 楊伯峻 (Hg.) 1996 *Liezi jishi* 列子集釋,  
*Zhonghua shuju, Beijing*
- Yu Huaiyan 余懷彥 1994 *Zhongxi zongjiao guan yan jin de bijiao* 中西宗教觀演進的比較,  
*Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究, 1994 No. 1, S. 58-65
- Zhang Cuiping 張萃萍 2000 *Rujia jingye guan de dangdai qishi* 儒家敬业观的当代启示,  
*Lilun xuexi* 理论学习, 2000 No.9, S. 59-60
- Zhang Xincheng 張心澂 1954 *Weishu tongkao*, 偽書通考,  
(1939) *Shangwu yinshu guan*
- Zheng Qiao 鄭樵 1959 *Tongzhi* 通志, 10 Bde,  
*Xinxing shuju* 新興書局, Taipei
- Zhongwen da cidian* 1993 中文大辭典, 10 Bde,  
*Zhongguo wenhua daxue chubanbu, Taipei*
- Zhu Fengyang 朱鳳祥 2003 ,*Zhong xiao bu neng liang quan' zhi zhixue bianxi* ,忠孝不能兩全之哲學辨析,  
*Zhengzhou daxue xuebao* 鄭州大學學報, 2003 No. 36.5, S. 136-9
- Zhu Qianzhi 朱謙之 (Hg.) 2000 *Laozi jiaoshi* 老子校釋,  
*Zhonghua shuju, Beijing*
- van Zoeren, Steven 1991 *Poetry and Personality, Reading, Exegesis, and Hermeneutics in Traditional China*,  
Stanford University Press, Stanford CA
- Zufferey, Nicolas 2003 *To the Origins of Confucianism, The Ru in pre-Qin times and during the early Han dynasty*,  
*Schweizer Asiatische Studien, Band 43*,  
Peter Lang Verlag, Bern

### **Akademischer Lebenslauf**

Februar 2007	Disputation
ab März 2003	Promotionsstudium an der LMU München, Fachrichtung Sinologie, Religionswissenschaft, Mongolistik
Februar 2003	Abschluß zum Magister Artium
ab Nov. 1998	Studium an der LMU München, Fachrichtung Sinologie, Religionswissenschaft, Mongolistik
1995 – 1998	Beschäftigung als Handelsfachwirt
1994 – 1995	Studentin an der University of Xiamen, VR China
1993 – 1994	Beschäftigung als Handelsfachwirt
1990 – 1993	Ausbildung zum Handelsfachwirt
1988 – 1989	Aufenthalt in Frankreich
1988	Abitur, Gymnasium Unterhaching