
Sinologie

„Herrscherliche Vermächtnisse im China der Tang-Zeit“

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades

der

Philosophischen Fakultät

der

Westfälischen Wilhelms-Universität

zu

Münster (Westf.)

vorgelegt von

Susanne Schimanski

aus Berlin

2010

Tag der mündlichen Prüfung: 25.11.2010

Dekan: Prof. Dr. Christian Pietsch

Referent: Prof. Dr. Reinhard Emmerich

Korreferent: Prof. Dr. Helwig Schmidt-Glintzer

Inhaltsverzeichnis

Anmerkungen und Abkürzungen	3
Danksagung.....	4
Vorwort	6
1. Einleitung	7
1.1 Historischer Hintergrund	7
1.2 Taizong und das Problem des Regierens	13
1.3 Das <i>Difan</i> - Textüberlieferung	17
1.3.1 In China.....	17
3.1.2 In Japan	21
3.1.3 Vor- und Nachwort	23
3.1.4 Erwähnung des <i>Difan</i> im <i>Zhenguan zhengyao</i>	23
3.1.5 Moderne chinesische Ausgaben und elektronische Versionen.....	24
1.4 Stand der westlichen Forschung	25
1.5 Vorgehensweise bei der Übersetzung	29
2. Übersetzung des <i>Difan</i>	31
Vorwort.....	31
Kapitel 1: Das Wesen des Fürsten	41
Kapitel 2: Auf die Verwandtschaft setzen	46
Kapitel 3: Suche nach klugen Würdenträgern	59
Kapitel 4: Die Ämter überprüfen	69
Kapitel 5: Kritik akzeptieren	75
Kapitel 6: Sich selbst vor Verleumdern befreien.....	80
Kapitel 7: Sich vor Exzessen hüten	87
Kapitel 8: Sparsamkeit schätzen	93
Kapitel 9: Belohnung und Bestrafung	97
Kapitel 10: Sich auf den Ackerbau konzentrieren.....	100
Kapitel 11: Das Militär inspizieren.....	106

Kapitel 12: Die aufgezeichnete Kultur in Ehren halten.....	109
Nachwort.....	114
3. Analyse	119
3.1 Inhalt.....	119
3.1.1 Vorwort.....	119
3.1.2 Kapitel 1 und 2.....	121
3.1.3 Kapitel 3 und 4.....	123
3.1.4 Kapitel 5 und 6.....	125
3.1.5 Kapitel 7 und 8.....	127
3.1.6 Kapitel 9 und 10.....	128
3.1.7 Kapitel 11 und 12	131
3.1.8 Nachwort.....	132
3.1.9 Fazit	133
3.2 Struktur des Textes	136
3.2.1 Aufbau der Kapitel 1 bis 12.....	136
3.2.2 Zusammenfassungen innerhalb des Textes.....	139
3.2.3 Vor- und Nachwort	140
3.2.4 Fazit	140
3.3 Parallelstrukturen.....	141
3.4 Metaphern und Vergleiche	144
3.4.1 Fazit	147
3.5 Zitate.....	148
3.5.1 Fazit	156
4. Resümee.....	157
5. Anhang	159
6. Literaturliste	172
7. Lebenslauf.....	179

Anmerkungen

Diese Arbeit wurde in der alten Rechtschreibung (gültig bis zum 1. August 2006) verfaßt. Sämtliche Zitate sind originalgetreu übernommen, was sich sowohl auf Rechtschreibung als auch auf Umschriften bezieht. Die verwendete Umschrift dieser Arbeit ist *Pinyin*. Schriftzeichen für chinesische Begriffe und Namen tauchen in der Regel dort auf, wo sie erstmalig erwähnt werden. Ergänzungen zur Übersetzung finden sich in eckigen Klammern, weitere Informationen in runden Klammern.

Abkürzungen

F: Fußnote

J : japanische Version des *Difan*

K: Kapitel

N: Nachwort

S: *Siku quanshu*-Version des *Difan*

V: Vorwort

W: (Vorwort des *Difan* im) *Wenyuan yinghua*

Danksagung

Der Weg einer Promotion läßt sich wohl am besten mit der Wanderung auf einen hohen Berg beschreiben. Er ist lang und beschwerlich, wenn auch voller positiver Erfahrungen. Immer wieder nagt der Zweifel, ob der Aufstieg wirklich gelingen mag, doch wenn man das Ziel nicht aus den Augen verliert und der Gipfel schließlich in sichtbare Nähe rückt, sind alle Strapazen vergessen und am Ende wartet das glückselige Gefühl, es geschafft zu haben. Denn: „Warum klettert man auf einen Berg? - Na weil er eben da ist.“

Man kann einen Berg jedoch nicht alleine besteigen. Es bedarf etlicher Helfer, die einen abschnittsweise oder auch ganzzeitlich begleiten. Sie sorgen für die Ausrüstung, räumen Steine aus dem Weg, weisen den richtigen Weg, sind als Motivationstrainer tätig und reichen das Sauerstoffgerät, bevor auf den letzten Metern die Luft zu dünn wird.

Den Menschen, die mich in den letzten Jahren auf meiner Wanderung begleitet und unterstützt haben, möchte ich hiermit herzlich danken.

Ich danke Frau Halbmeyer (Dekanat Ostasienwissenschaften Ruhr-Universität Bochum) und Herrn Schott (Studienberatung WWU Münster), die auf Schleichwegen durch die scheinbar undurchdringliche Bürokratie einen nahtlosen Übergang von Bochum nach Münster sichergestellt und damit den Beginn meines Promotionsstudiums erst ermöglichen haben. An dieser Stelle sei auch Frau Eglseder (Prüfungsamt Münster) gedankt, die im weiteren Verlauf sämtliche Verwaltungsangelegenheiten, inklusive einer Ausnahmeregelung, spielend abwickelte.

Herrn Prof. Dr. Platenkamp danke ich dafür, daß er sich für mein Rigorosum im Nebenfach Ethnologie auf das Thema „Religionsethnologie“ mit Schwerpunkt „Schamanismus“ eingelassen hat.

Mein größter Dank gilt meinem Doktorvater Prof. Dr. Reinhard Emmerich, der mich, trotz einer konfusen Magisterarbeit, in die Reihe seiner Doktoranden aufgenommen hat. Nachdem er mich auch noch von einem nicht machbaren Thema weggeführt und damit vermutlich vor Schlimmerem bewahrt hat, konnte die eigentliche Arbeit in Angriff genommen werden. In etlichen, zuweilen

erheiternden Gesprächen über die Hintergründe der im *Difan* vorkommenden Anekdoten, aber auch über Gott und die Welt, brachte er Licht in einige dunkle Ecken meines Wissens (nur warum sich ein Hegemon vor einem Frosch verbeugt, wird mir wohl für immer schleierhaft bleiben). Ich genoß die Begleitung eines Professors, dessen Tür für seine Studenten, Doktoranden und Mitarbeiter immer offen steht und der sich, auch im größten Chaos, Zeit für ein Gespräch nimmt.

Weiterhin danke ich Herrn Prof. Dr. Helwig Schmidt-Glitzner, der sich als Korreferent an dieser Arbeit verdient gemacht hat.

Für die Korrekturen danke ich Matthias Hahn, der sich akribisch durch den Hauptteil gearbeitet hat, und meiner Freundin Karin.

Für die finanzielle und moralische Unterstützung möchte ich meiner Familie danken, hier insbesondere Holger, der mir vor allem in den letzten Monaten unter die Arme gegriffen hat, meinen Großeltern, daß sie noch da sind, Sascia und Stephan, die mein seelisches Auf und Ab begleitet haben und immer für mich da sind, sowie Franca und Nico, die mir auf ihre kindliche Art immer wieder zeigen, was im Leben wirklich wichtig ist.

Oktober 2010

Vorwort

Ich wollte nun mit einem Male wissen, warum ein Kaiser ein Kaiser ist, auf welchen Grundsätzen sich das Herrschertum aufbaute und vor allem wie man zu einem „guten Kaiser“ wurde.

Pu Yi¹

Genau mit diesen Fragen hat sich über 1000 Jahre zuvor auch Taizong beschäftigt, als er seine Herrschaft als zweiter Kaiser der Tang-Dynastie antrat. Mit seinem Vater die neue Dynastie gegründet und ohne Regierungserfahrung, suchte er nach Vorbildern, deren Regierungsweise Stabilität und Kontinuität versprachen. So orientierte er sich an den weisen Herrschern des Altertums und an der Han-Dynastie, welche mit einer fast 400-jährigen Regentschaft seinen Vorstellungen entsprach.

Doch wo stand nun geschrieben, wie man sich als Kaiser zu verhalten hat? Die großen Philosophen des Altertums „hatten scheinbar weniger für den Herrscher als für die Untertanen geschrieben, und ihre Lehrsätze handelten denn auch mehr von den Rechten eines Kaisers als von seinen Pflichten.“²

Womöglich hat sich Taizong auch aufgrund dieser Tatsache Gedanken um seinen Nachfolger gemacht und ihm das *Difan - Regelwerk für einen Kaiser* hinterlassen.

¹ Pu Yi war der letzte chinesische (Kind-)Kaiser und regierte von 1908-1912. Pu Yi: „*Ich war Kaiser von China – Vom Himmelssohn zum Neuen Menschen. Die Autobiographie des letzten chinesischen Kaisers*“, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1987 (Titel der chinesischen Originalausgabe: Wo-ti ch'ien-pan sheng 我的前半生, Peking, 1964), S.52.

² Ebda., S.52.

1. Einleitung

1.1 Historischer Hintergrund

Tang Taizong 唐太宗 (Li Shimin 李世民, reg.626-649) wurde in eine Zeit der Unruhen und Rebellionen hineingeboren³. Der letzte Kaiser der Sui, Yangdi 煬帝, hatte 604 das Amt von seinem Vater Wendi 文帝 übernommen und sollte bis zu seiner Ermordung im Jahr 618 regieren. Die ersten fünf Jahre seiner Regierung schienen noch erfolgreich, doch durch hohe Kosten der Einigung des Reiches, seinen Expansionsplänen und aufgrund der erfolglosen Feldzüge gegen Korea wurde das Land im Innern zunehmend geschwächt. Hinzu kamen kostspielige Großprojekte, wie der Ausbau des Kanalsystems, um die Versorgung des Nordens mit Gütern aus dem Süden zu sichern.⁴ Gleichzeitig sollte Luoyang aufgrund der mittigen Lage zwischen den Wasserwegen zur Hauptstadt ausgebaut werden, was bei der Aristokratie im Norden wenig Anklang fand. Zur Verwirklichung aller dieser Ziele wurden Millionen von Arbeitern, meist in Form von Zwangsarbeit, eingesetzt. Zu allem Überfluß war die Bevölkerung durch Hungersnöte, verursacht durch Überschwemmungen, geschwächt. Das Resultat waren verschiedene Aufstände zwischen den Jahren 610 und 617. Als es im Jahr 615 an den Nordwestgrenzen zusätzlich zu Unruhen durch östliche Türkstämme kam, verlor Yangdi endgültig die Oberhand. Er floh nach Yangzhou, wo er schließlich einem Mordanschlag zum Opfer fiel.⁵

Einer der Heerführer der Aufstände war Taizongs Vater Li Yuan 李淵 (Tang Gaozu 唐高祖, reg.618-626). Er entstammte einer der höchsten Adelsfamilien des Sui-Reiches. Sein Großvater Li Hu 李虎 hatte während der Nördlichen

³ Zum Geburtsjahr Taizongs gibt es verschiedene Angaben, die zwischen 597 und 600 liegen, wobei die letztgenannte Zahl wahrscheinlicher ist. Siehe dazu Wechsler, „T'aitzung (reign 626-649) the Consolidator“, in: *The Cambridge History of China. Vol. 3*, S.188. Fitzgerald, *Son of Heaven. A Biography of Li Shih-min*, S.13.

⁴ Schmidt-Glintzer, *Das Alte China - Von den Anfängen bis zum 19. Jahrhundert*, S.67.

⁵ Wright, „The Sui-Dynasty (581-617)“, in: *The Cambridge History of China. Vol.3*, S.148-49.

Zhou-Dynastie (557-581) zu den „Acht Pfeilern des Staates“ (*ba guozhu* 八國柱) gehört und war zum Herzog von Tang (*Tang gong* 唐公) aufgestiegen. Li Yuan erbte den Titel 572 im Alter von sechs Jahren in der dritten Generation.⁶ Er begann seine Karriere als Mitglied der kaiserlichen Leibwache des ersten Sui-Kaisers Wendi. Schnell stieg er zum Vize-Präsidenten am Hof der Kaiserlichen Insignien (*weiwei shaoqing* 衛尉少卿) auf und wurde mit dem zweiten Korea-Feldzug betraut. Als die Rebellionen 616 zunahmen, führte er die Sui-Truppen in Hedong 河東 (heute nördliches Shanxi 山西) gegen die Osttürken an. Da Yangdi sich im Süden aufhielt, hatte er im Norden die alleinige militärische Herrschaft und konnte so seine Macht durch erfolgreiche Feldzüge ausweiten. Im entscheidenden Jahr 617 war er als Oberbefehlshaber in Taiyuan 太原 stationiert. Dem bis dahin gegenüber der Sui-Regierung loyalen Li Yuan wurde von seinen Ratgebern, welche die Gelegenheit der Machtübernahme längst erkannt hatten, die Möglichkeit der Gründung einer neuen Dynastie nahegebracht. Eine nicht unerhebliche Rolle spielte dabei sein zweiter Sohn Li Shimin (reg.626-649), der spätere Kaiser Taizong.⁷

Li Shimin hatte eine für seine Zeit typische konfuzianische Ausbildung genossen, die neben den klassischen Schriften auch die Kunst der Kalligraphie beinhaltete. Zusätzlich wurde er im Reiten und in den Militärkünsten unterrichtet. Wie auch seine Brüder, war Li Shimin noch sehr jung, als er seinen Vater auf zahlreichen Aktionen gegen verschiedene Rebellengruppen und gegen die Osttürken begleitete und so seine ersten Kriegserfahrungen sammelte. Seine Karriere war dementsprechend auch eine militärische, und seine spätere Zeit auf dem Thron war von seinen Erfahrungen auf dem Schlachtfeld geprägt.⁸

Li Shimin war 617 ebenfalls in Taiyuan und drängte seinen Vater zum Handeln. Nachdem die Hauptstädte Luoyang und Chang'an im Jahr 618 eingenommen und Vereinbarungen mit den Osttürken getroffen waren, setzte Li Yuan einen kindlichen Gegenkaiser zu Yangdi ein und ernannte sich selbst zum

⁶ Wechsler, „The founding of the T'ang dynasty: Kao-tsu (reign 618-26)“, in: *The Cambridge History of China. Vol. 3*, S.150.

⁷ Ebda., S.152-55.

⁸ Wechsler, „T'ai-tsung (reign 626-649) the Consolidator“, in: *The Cambridge History of China. Vol. 3*, S.188-89.

Großkanzler. Durch eine weitere Ernennung wurde er zum König von Tang. Nach der Ermordung Yangdis konnte er schließlich an die Macht gelangen. Er übernahm, auf Befehl des Gegenkaisers, die Herrscherinsignien und auch das kaiserliche Staatssiegel, nachdem er es zuvor, dem Ritual entsprechend, drei Mal abgelehnt hatte.⁹

Es folgten etliche Jahre der militärischen Auseinandersetzungen mit mehr als 200 verschiedenen Rivalen und Rebellengruppen. Einer von ihnen war Li Mi 李密¹⁰. Er hatte in den Jahren 616/617 Luoyang fast eingenommen und galt zeitweise als der mächtigste Rebellenführer in Nordchina. Li Yuan, der sich nunmehr Gaozu nannte, wußte ihn jedoch zu täuschen und konnte ihn zur Aufgabe zwingen.¹¹ Li Shimin unterwarf etwa zur selben Zeit Aufständische im Westen des Landes, womit die Hauptrivalen besiegt waren. Letztendlich lag der Erfolg wohl in der Fähigkeit Li Yuans, sich Rivalen zu Verbündeten zu machen, begründet. Er versuchte, sie in sein System zu adaptieren, gewährte ihnen gewisse lokale Rechte und betrieb eine Politik der Amnestien.¹²

Als im Jahr 624 das Reich endlich befriedet sowie Regierung, Verwaltung und Militärstrukturen aufgebaut waren, kam es zu inneren Machtkämpfen um die Nachfolge zwischen Li Shimin und seinem älteren Bruder, dem rechtmäßigen Thronerben, Li Jiancheng 李建成 (589-626). Während der Thronfolger die meiste Zeit Truppen an der nördlichen Front gegen die Türken kommandierte und somit keine Möglichkeit hatte, seine Reputation aufzubauen, gelang es Li Shimin, sich seine Position unter den Adligen des Reiches zu sichern und an Prestige zu gewinnen. Gaozu war nicht in der Lage, zwischen seinen Söhnen zu vermitteln, da beide Seiten versuchten, ihn zu beeinflussen. So konnte der gewaltsame Zwischenfall am Tor des schwarzen Kriegers (*xuanwumen* 玄武門)

⁹ Schmidt-Glintzer, *Das Alte China*, S.70. Kuhn, *Status und Ritus*, S.505.

¹⁰ Zur Biographie Li Mis siehe *Jiu Tangshu*, 53.2207-25 und *Xin Tangshu*, 84.2677-87. Vgl. Twitchett (Hrg.), *The Cambridge History of China. Vol. 3: Sui and T'ang China*, S.155.

¹¹ Wechsler, „The founding of the T'ang dynasty: Kao-tsu (reign 618-26)“, in: *The Cambridge History of China. Vol. 3*, S.165f.

¹² Ebda., S.168. Schmidt-Glintzer, *Das Alte China*, S.71.

im Jahr 626 nicht verhindert werden.¹³ Li Shimin hatte seinen älteren Bruder bezichtigt, unzulässige Beziehungen zu Haremsdamen zu pflegen. Gaozu ordnete eine Untersuchung im Palast an, doch Li Jiancheng und ein weiterer Bruder, Li Yuanji 李元吉, der ihm zur Seite stand, entschieden sich, mit dem Kaiser persönlich zu sprechen und vereinbarten mit ihm das Xuanwumen als Treffpunkt. Li Shimin hatte jedoch zwischenzeitlich die Wachen durch seine eigenen Leute ersetzt. Als Li Jiancheng und Yuanji das Tor passierten, wurden sie beide überwältigt und getötet. Nur drei Tage später wurde Li Shimin zum Thronfolger und übernahm die Kontrolle über die Administration seines Vaters.¹⁴

Als Taizong den Thron bestieg, war China bereits vereint und die Basis für Politik und Verwaltung gelegt, dennoch gab es in den folgenden 23 Jahren Regierungszeit noch einiges umzustrukturieren und zu verbessern. Zunächst galt es, die Verwaltung zu stabilisieren. Das Regierungssystem baute auf dem der Sui auf, an dessen Spitze der Kaiser stand. Ihm untergeordnet waren die Drei Präzeptoren (*sanshi* 三師), die Drei Herzöge (*sangong* 三公) sowie jeweils zwei Präsidenten der Drei Regierungsabteilungen (*sansheng* 三省). Die wichtigste dieser drei war die Staatskanzlei, ihr waren die Sechs Ministerien (*liubu* 六部), bestehend aus den Ministerien für Personal, Finanzen, Riten, Militär, Justiz und öffentliche Arbeit unterstellt. Daneben gab es zum einen die Kaiserliche Kanzlei (*menxiasheng* 門下省), zuständig für alle politischen Fragen und die Überwachung der Abfassung der Kaiserlichen Tagebücher, und zum anderen das Kaiserliche Sekretariat (*zhongshusheng* 中書省), das sich mit der Bearbeitung und Veröffentlichung kaiserlicher Erlasse und Anordnungen beschäftigte.¹⁵

Taizong ließ die vielen, unter Gaozu eingeteilten, Präfekturen zusammenlegen und reduzierte sie so auf die Hälfte, wobei die Kontrolle der lokalen zivilen

¹³ Wechsler, „The founding of the T'ang dynasty: Kao-tsu (reign 618-26)“, in: *The Cambridge History of China. Vol. 3*, S.184f. Zu dem Xuanwumen-Vorfall siehe auch Eisenberg: *Kingship, Power, and the Hsüan-wumen Incident of the T'ang*, in: *T'oung Pao* 77 (1991), S.223-59.

¹⁴ Wechsler, ebda., S.186f..

¹⁵ Kuhn, *Status und Ritus*, S.522-23.

Administrationen durch höhere militärische Instanzen bestehen blieb. Zur Besetzung höherer Posten wählte er selbst unter den Anwärtern aus, um die Führung der provinziellen Leitungen zu verbessern. Er ließ sich zudem entsprechende Kandidaten empfehlen, wodurch auch Bewerber aus den unteren Schichten Aufstiegschancen erhielten.¹⁶

Das militärische System wurde ebenfalls reorganisiert. Es bestand aus Bezirksmilizen (*fubing* 府兵), die im ganzen Land verteilt waren. Taizong ließ sie nicht nur in regelmäßigen Manövern trainieren, sondern setzte sie im Laufe seiner Regierungszeit auch in großen militärischen Expansionen ein. So wurden während einer erfolgreichen Schlacht gegen die Osttürken die Tölös-Türken vernichtet. Die Westtürken konnten ebenfalls besiegt werden, und während der Zerstörung des Reiches Koguryô auf der koreanischen Halbinsel wurde Silla unterworfen. Die Männer stammten aus der jeweils örtlichen Bevölkerung, was den Vorteil hatte, daß die Soldaten sich durch Landwirtschaft selbst ernährten.¹⁷

Taizong versuchte, ein Feudalsystem (*fengjian* 封建) einzuführen, welches eine regionale Reichsverwaltung beinhalten und somit die zentrale Machtausübung und Verwaltungskontrolle schwächen sollte. Dabei orientierte er sich an den früheren Systemen der drei Dynastien Xia, Shang und Zhou und dem Feudalsystem der Han-Zeit. Es gelang ihm, einige seiner Brüder und Söhne zu belehnen und ihnen somit lebenslängliche Posten in den Provinzen zukommen zu lassen, jedoch stieß sein Vorhaben auf so viel Widerstand, daß das System in der ursprünglich gewünschten Form nicht zustande kam.¹⁸

Was gelang, war ein System der gleichmäßigen Landverteilung (*juntianfa* 均田法), welches den Bauern so viel Land zugestand, daß sie davon leben und gleichzeitig auch die verlangten Steuern aufbringen konnten.¹⁹

Weiterhin gab es Änderungen in der Rechtsprechung. Viele Strafen wurden abgemildert oder durch leichtere Strafen ersetzt. Todesurteile durften

¹⁶ Wechsler, „T'ai-tzung (reign 626-649) the Consolidator“, in: *The Cambridge History of China. Vol. 3*, S.205-06.

¹⁷ Ebda., S.207-08 u. 220-235. Schmidt-Glintzer, *Das Alte China*, S.72.

¹⁸ Wechsler, ebda., S.210-11. Eisenberg, „A Study in Court Factionalism: The Politics of Tang Taizong“, in: *T'ang Studies* 20-21 (2002-03), S.39-69.

¹⁹ Siehe dazu Twitchett, *Financial Administration under the T'ang Dynasty*, S.124-135. Vgl. Kuhn, *Status und Ritus*, S.536.

beispielsweise erst nach dreimaliger Prüfung durch den Kaiser vollstreckt werden. Im Zuge dessen wurde der Tang-Kodex mehrmals korrigiert und erweitert.²⁰

Neben dem Kodex ließ Taizong auch die literarischen Klassiker überarbeiten. Eigens für die Beamtenprüfung gab er eine Standardausgabe mit Erklärungen (*Wujing zhengyi* 五经正義) in Auftrag, welche den Prüflingen zur Vorbereitung dienen sollte. Gleichzeitig ließ er in den Hauptstädten Akademien und höhere Schulen eröffnen, was Studenten aus dem ganzen Land anzog. Durch die Errichtung von Präfektur- und Unterpräfekturschulen wurde Bildung auch den unteren Schichten zugänglich gemacht.²¹

Was die offizielle Geschichtsschreibung angeht, so setzte Taizong eine neue Kommission ein und ließ etliche Dynastiegeschichten überarbeiten. Die Tang war die erste Dynastie, in deren historischen Aufzeichnungen jede einzelne Regierungsperiode berücksichtigt wurde. Dies geschah hauptsächlich auf Taizongs Drängen hin, der um ein positives Image seiner selbst für die Nachwelt bemüht war. Dies führte wiederum zu Konflikten bezüglich des Inhalts zwischen ihm und den Historiographen, was zur Folge hat, daß es zu bestimmten Ereignissen, wie z.B. dem *Xuanwumen*-Vorfall, verschiedene Versionen gibt.²²

Dennoch schaffte es Taizong mit Hilfe seiner Reformen, das Reich zu befrieden und den Grundstein für eine wirtschaftliche und kulturelle Blütezeit in China zu legen.

²⁰ Wechsler, „T'ai-tzung (reign 626-649) the Consolidator“, in: *The Cambridge History of China. Vol. 3*, S.206-7. Siehe dazu auch Bünger, *Quellen zur Rechtsgeschichte der Tang*, Monumenta serica: Monograph; 9, 1996.

²¹ Wechsler, ebda., S.214-15. Schmidt-Glintzer, *Das Alte China*, S.71.

²² Wechsler, ebda., S.215-16. Eisenberg: *Kingship, Power, and the Hsüan-wu Incident of the T'ang*, in: *T'oung Pao* 77 (1991), S.223-59.

1.2 Taizong und das Problem des Regierens

Bereits zu Beginn seiner Regentschaft machte sich Taizong Gedanken über das Problem des Regierens. Während alle offiziellen Posten des Staatssystems der Tang-Zeit in den Statuten zur Administration (*ling* 令) genau definiert waren, stand nirgendwo erklärt, wie Autorität und Funktion des Kaisers aussehen. Er mußte seine Rolle selbst definieren und einen eigenen Stil für seine Regierungsweise finden.²³ Das Hauptproblem bestand zunächst darin, seine Herrschaft zu legitimieren. Üblicherweise hätte er den Thron nur durch Erbfolge und die damit verbundene Übertragung des Mandates des Himmels auf ihn übernehmen können. Es galt die Vorstellung, daß sich die eigentliche Autorität eines Herrschers nicht aus ihm selbst oder seinen Fähigkeiten ableitet, sondern auf dem Dekret des Himmels beruht. Erst die rechtmäßige Übertragung dieses legitimierte dazu, Herrscher, höchster Gesetzgeber, oberster militärischer Führer und religiöses Oberhaupt des Staates zugleich zu sein.²⁴

Taizongs Thronbesteigung durch Brudermord entsprach nun nicht gerade dieser Idealvorstellung. Er war, wie sein Vater, ein erfolgreicher, selbstbewußter Heerführer und glaubte mehr an die eigenen Taten als an den Einfluß des Himmels. Mit seinem Rationalismus wendete er sich gegen den konventionellen Glauben seiner Zeit und entgegnete schlechten Omen bezüglich seiner Regierung damit, daß die Qualität einer Regierung von der Tüchtigkeit der Menschen und nicht der des Himmels abhängig sei.²⁵ Dennoch versuchte er, dem Bild des idealen Herrschers zu entsprechen und sich als positive Herrscherfigur zu verewigen.

Zu Beginn seiner Regierung kümmerte sich Taizong v.a. um das Wohl des Reiches und des Volkes. Er zeigte Verständnis für die Menschen und Respekt für die Meinungen seiner Ratgeber. Indem er mit ihnen die Probleme des Reiches diskutierte, konnte er die Beamten am Hof von seinen Fähigkeiten

²³ Twitchett, „How to Be an Emperor: T'ang T'ai-tsung's Vision of His Role“, in: *Asian Major* 3, 9.1-2 (1996), S.2.

²⁴ Ebda., S.1.

²⁵ Wechsler, „T'ai-tsung (reign 626-649) the Consolidator“, in: *The Cambridge History of China. Vol. 3*, S.189.

überzeugen. Nicht zuletzt mußte er auch sich selbst davon überzeugen, denn er fürchtete, seine militärische Laufbahn habe ihn nicht ausreichend auf seine Herrscherrolle vorbereitet. So hielt er sich an das konfuzianische Gebot, welches die Teilnahme und Autorität in der Regierung für Beamte forderte, erwartete jedoch, daß seine Ratgeber Tag und Nacht für Fragen zu politischen Themen zur Verfügung standen.²⁶

Taizong scharte eine ganze Reihe von fähigen Ministern, sowohl mit militärischen als auch mit zivilen Erfahrungen, um sich. Zwei davon waren Ratgeber seines ermordeten Bruders Jiancheng gewesen, was bedeutet, daß er die Menschen nach ihren Fähigkeiten, ungeachtet ihres Hintergrunds, beurteilte. Dennoch ersetzte er viele, die unter seinem Vater Gaozu gedient hatten, durch seine eigenen, ihm vertrauten Leute, die ihm zum Teil schon bei dem *Xuanwumen*-Vorfall behilflich gewesen waren. Einer von ihnen war Fang Xuanling 房玄齡 (gest.648), ein Pragmatiker, der die Beamten rekrutierte und die Administration der Exekutive leitete. Im Kontrast zu ihm stand Wei Zheng 魏徵 (gest.643), der schon unter den Sui gedient hatte und den konfuzianischen Moralisten an Taizongs Hof repräsentierte. Er war in wichtige politische Entscheidungen involviert, galt als unbestechlich und gewissenhaft und genoß ein hohes Ansehen.²⁷

Im Jahr 628 schrieb Taizong seine Vorstellungen zur Beziehung zwischen einem Herrscher und seinen Ministern in dem Werk *Jin Jing* 金鏡 („Goldener Spiegel“) nieder. Hierin geht es hauptsächlich um die Abhängigkeit zwischen dem Herrscher und seinen Ratgebern. Diese haben die Aufgabe, ihn bei Entscheidungen bezüglich politischer Fragen zu beraten und die Ergebnisse umzusetzen. Weiterhin geht es um die Bedeutung der Auswahl geeigneter Personen und das Einsetzen dieser entsprechend ihren individuellen Fähigkeiten. Beide Punkte werden später im *Difan* wieder aufgenommen.²⁸

²⁶ Ebda., S.190-91.

²⁷ Ebda., S.193-97.

²⁸ Zu Hintergrund, Textüberlieferung und englischer Übersetzung des *Jin Jing* siehe Twitchett (1996), S.5ff.

Taizongs anfänglich sehr positiv aufgefaßte Regierungsweise, die unter dem Titel *zhenguan* 貞觀 („Wahre Anschauung“) stand, sollte jedoch nicht bis zum Ende seiner Regierungszeit bestehen bleiben. Bereits in den 630er Jahren begann das Bild des Idealherrschers zu bröckeln. Taizong gewann an Selbstvertrauen, und die anfängliche Politik der Sparsamkeit wurde durch kostspielige Bauprojekte und ein ausschweifendes Leben zunichte gemacht.²⁹

Die spätere Hälfte seiner Regierungszeit zwischen 636 und 649 war zusätzlich von inneren Konflikten am Hof geprägt. Taizong selbst manipulierte die einzelnen Fraktionen in seinem Sinne und spielte so die Macht seines Thrones in den politischen, administrativen und militärischen Strukturen aus. In den Jahren 645-46 war er wieder in militärische Aktionen gegen verschiedene Türkstämme eingebunden und versuchte, sich mit Hilfe seiner Position auch in den außenpolitischen Tätigkeiten durchzusetzen. Je mehr er seine Macht ausbauen konnte, umso weniger nahm er die Kritik seiner Ratgeber an.³⁰

Taizong ließ die Vorstellung des idealen Herrschers bis zum Ende seines Lebens nicht los. Im Jahr 648 verfasste er das *Difan*, welches als sein (informelles) politisches Testament gilt.³¹ Als Taizong sich dem Tode nahe sah, überreichte er das Werk seinem Thronerben mit folgenden Worten:

修身治國, 備在其中. 一旦不諱, 更無所言矣.

„This work provides within it [what is necessary] to cultivate yourself and to govern the state. If I should die of these days soon, there will be nothing more to be said.“³²

Taizong war sich der Fähigkeiten seines Nachfolgers Gaozong 高宗 (reg.649-683) nicht sicher, und seine Zweifel sollten sich bestätigen, denn als Taizong im Jahr 649 starb, war sein Sohn noch jung und unerfahren.³³ Gaozong versuchte,

²⁹ Wechsler, „T'ai-tsung (reign 626-649) the Consolidator“, in: *The Cambridge History of China. Vol. 3*, S.91-93.

³⁰ Eisenberg, „A Study in Court Factionalism: The Politics of Tang Taizong“, in: *T'ang Studies* 20-21 (2002-03), S.39-41.

³¹ Wechsler, ebda., S.212. Twitchett (1996), S.36-37.

³² Twitchett (1996), S.37. *Zizhi tongjian* 資治通鑑, 189.6251. *Tang Huiyao* 唐會要, 36.656 weicht in der Formulierung ab.

³³ Gaozong (Li Zhi 李治, geb.628) war Taizongs 9ter Sohn und bei der Thronübernahme 21 Jahre alt. Nach etlichen Wirren um die Nachfolge war er anstelle zweier älterer Brüder zum Thronerben ernannt worden, da er am Hofe die Unterstützung der einflußreichsten Minister genoß. Siehe Twitchett/Wechsler, „Kao-tsung (reign 649-83)

die erfolgreiche Politik seines Vaters fortzusetzen, u.a. was die administrativen, militärischen und finanziellen Strukturen betraf, doch er war umgeben von einer Gruppe erfahrener Staatsmänner mit eigenen Interessen und einer Ehefrau, die später selbst den Thron für sich beanspruchte - Kaiserin Wu Zetian 武則天 (reg.690-705).³⁴

Taizongs Nachfolger beschäftigten sich ebenfalls mit dem Thema des Regierens, und so sind aus der Tang-Zeit neben Taizongs *Jin Jing* und *Difan* zwei weitere Werke bekannt. Eines davon geht auf Gaozong zurück, wobei dieses in den 650er Jahren verfaßte Schriftstück nur in Fragmenten überliefert ist. Diese wurden von Wang Zhongmin 王重民 in den Dunhang-Manuskripten als Fragmente von Gaozongs *Tian Xun* 天訓 („Himmlische Instruktionen“), wo es u.a. um die Vergehen früherer Herrscherfiguren geht, identifiziert.³⁵

Bei dem zweiten Werk handelt es sich um das *Chengui* 臣軌 von Wu Zetian, welches in China verloren ging, jedoch in Japan überliefert wurde. Es beschreibt die Rolle eines Ministers gegenüber seinem Herrscher und wurde vermutlich daher später mit dem *Difan* von Taizong in Verbindung gebracht und als Text-Paar abgedruckt.³⁶

and the empress Wu: the inheritor and the usurper“, in: *The Cambridge History of China*. S.236f. und 242.

³⁴ Ebda., S.244f. und 273f.

³⁵ Wang Zhongmin 王重民, *Dunhang guji xulu* 敦煌古籍敘錄 (Peking: Shangwu yinshu guan, 1958), S.188-89. *Fonds Pelliot chinois*, S.5523, Vgl. Twitchett (1996), S.3, F.1.

³⁶ Siehe unten.

1.3 Das *Difan* - Textüberlieferung

1.3.1 In China

Erstmalig erwähnt wird das Werk in einem Katalog der kaiserlichen Bibliothek, dem *Gujin shulu* 古今書錄 von Wu Jiong 毋熒, zusammengestellt um 745. Auf diesem basiert ein Kapitel im *Jiu Tangshu* 舊唐書, welches etwa 200 Jahre später fertiggestellt wurde, das den Katalog der Literatur (*jingji zhi* 經籍志) beinhaltet.³⁷ Dort wird das *Difan* mit einem Umfang von vier *juan* 卷 angegeben. Als Kommentator wird Jia Xing 賈行, ein ansonsten unbekannter Gelehrter, genannt. Im *Xin Tangshu* 新唐書 finden sich diese Angaben, vermutlich aus dem *Jiu Tangshu* übernommen, ebenfalls.³⁸ Während der Regierungszeit von Jingzong 敬宗 (reg.824-827) wurde der Text von Wei Gongsu 韋公肅, dem Sekretär der kaiserlichen Bibliothek (*mishusheng zhuzuolang* 秘書省著作郎), erneut kommentiert.³⁹

In der frühen Nördlichen Song (960-1126) ist das *Difan* in seiner Gesamtheit erhalten geblieben. Der Historiker Song Shou 宋綬 (991-1040) fertigte 1026 eine Kopie an. Zu diesem Zeitpunkt scheint bereits eine Unterteilung des Textes in zwei *juan* 卷 und zwölf *pian* vorgenommen worden zu sein.⁴⁰ In dieser Form übergab er ihn dem 16jährigen Renzong 仁宗 (reg.1022-1063), dessen Mutter, welche die Regierungsgeschäfte führte, ihn damit beauftragt hatte, Beispiele guter Regierungen aus der Vergangenheit für ihren Sohn zusammenzutragen.⁴¹ Während der Südlichen Song (1126-1279) war das *Difan* nicht mehr im Umlauf und wurde auch nicht in die offiziellen Kataloge aufgenommen. Lediglich in zwei Katalogen aus Privatsammlungen wird der Text erwähnt, zum einen im *Junzhai dushu zhi* 郡齋讀書志 von Chao Gongwu 晁公武 und zum anderen im *Zhizhai shulu jieti* 直齋書錄解 von Chen Zhensun

³⁷ Twitchett (1992): *Writing of Official History under the T'ang*, S.231.

³⁸ Siehe *Jiu Tangshu*, 47.2026 und *Xin Tangshu*, 58.1512. Vgl. Twitchett (1996), S.38.

³⁹ Siehe *Jiu Tangshu*, 17A.520. Vgl. Twitchett (1996), S.38.

⁴⁰ Twitchett (1996), S.38.

⁴¹ Ebd., S.38.

陳振孫.⁴² Außerdem wird er in der Enzyklopädie *Wenxian tongkao* 文獻通考 von Ma Duanlin 馬端臨 (1245-1322) aufgelistet, wobei alle drei Quellen den Text mit nur einem *juan* und sechs *pian* angeben.⁴³ Dies erweckt laut Twitchett den Eindruck, daß eine Hälfte des Textes verloren ging. Aus einigen kurzen Anmerkungen im *Yu Hai* 玉海, einer privaten Enzyklopädie von Wang Yinglin 王應麟 (gest.1296), wird deutlich, daß es sich dabei um die erste Hälfte handelt.⁴⁴ Die zweite Hälfte ab dem siebten *pian* blieb im Umlauf. Kommentare zu dem Text sind aus der Song-Zeit nicht überliefert.⁴⁵

Obwohl während der Südlichen Song anscheinend nur die Hälfte des Textes erhalten blieb, tauchte unter der Besetzung Chinas durch die Mongolen (Yuan-Dynastie, 1279-1368) in dem unabhängigen Königreich Dali (*Daliguo* 大理國, 937-1253, Provinz Yunnan), das 1254 unterworfen und später ins Yuan-Reich integriert wurde, eine Kopie des *Difan* mit allen zwölf *pian* auf. Im *Siku quanshu zongmu tiyao* 四庫全書總目提要, welches wiederum auf dem Nachwort zu dem Text von Wu Lai 吳萊 (1297-1340) basiert, wird die Wiederentdeckung auf das Jahr 1325 datiert.⁴⁶ Jenes Nachwort wurde offensichtlich nicht mit übernommen, als das *Difan* später im 18.Jhd. aus dem Yongle dadian 永樂大典, einer Enzyklopädie aus dem 15.Jhd., ins *Siku quanshu* aufgenommen wurde.⁴⁷ Das Jahr 1325 kann laut Twitchett für die Wiederentdeckung des *Difan* unmöglich richtig sein, da dem einige geschichtliche Ereignisse entgegenstehen.⁴⁸ Nach Kublai Khans Tod 1294 übernahm sein Enkel Timur Khan (Chengzong 成宗, reg.1294-1307) den Thron. Ein Gelehrter namens Wang Yun 王恽 (1227-1304), der bereits ein

⁴² Siehe *Siku quanshu* 四庫全書, Bd.674, *houzhi* 後志 2.4a (392) und *zhi* 9.8a (697). Vgl. Twitchett (1996), S.39.

⁴³ *Wenxian tongkao* 文獻通考 (Shanghai: Shanghai shangwu, 1935) 209, S.1722C. Vgl. Twitchett (1996), S.39, F.143.

⁴⁴ Twitchett (1996), S.39.

⁴⁵ Ebd., S.39.

⁴⁶ *Siku quanshu zongmu tiyao* 四庫全書總目提要 (Shanghai: Shanghai shangwu, 1934), S.1887. Siehe auch Langlois: „Political Thought in Chin-hua under Mongol Rule“, in: *China under Mongol Rule*, S.183.

⁴⁷ Twitchett (1996), S.40

⁴⁸ Ebd., S.40

Werk für dessen Vater verfaßt hatte, in dem er die Aufgaben eines Kronprinzen beschreibt (*Chenghua shilue* 承華事略), überreichte Timur Khan ein weitergehendes Werk namens *Yuanzhen shoucheng shijian* 元貞守成事鑑. Wang Yun war mit der Tang-Zeit vertraut und ein Verehrer Taizongs. In seinem *Chenghua shilu* erwähnt er die Entstehung des *Difan* und faßt *pian* acht („Sparsamkeit schätzen“) zusammen. Herbert Franke geht davon aus, daß er das *Difan* als Vorlage für beide seiner genannten Werke genutzt hat.⁴⁹ Für Twitchett ist dies kein Beleg dafür, daß der Text in diesem Zusammenhang neu entdeckt wurde, zumal *pian* acht aus der zweiten Hälfte des *Difan* stammt, jedoch dafür, daß es am Yuan-Hof zwischen 1280 und 1290 ein reges Interesse an dem Text unter den Gelehrten gab.⁵⁰

Aus einer Quelle der Ming-Zeit, dem *Tiewang shanhu* 鐵網珊瑚 von Du Mu 都穆 (gest.1525), der das *Difan* in seinen persönlichen Anmerkungen erwähnt, zieht Twitchett weitere Hinweise. Hier wird die Wiederentdeckung auf das Jahr 1295 datiert.⁵¹ Laut Du Mu erhielt ein Mitglied der Provinzregierung von Yunnan (*Yunnan xingsheng zuocheng* 雲南行省左丞) eine komplette Kopie des *Difan*, unterteilt in drei *juan*, von einem Mitglied der Bai-Minderheit (*baizu* 白族, heute *minjia* 民家). Twitchett geht davon aus, daß es sich dabei um Yang Yanlong 楊炎龍 handelte, der diesen Posten 1295 einnahm und den so wiederentdeckten Text mit in die Hauptstadt genommen haben könnte.⁵² In Wu Lais Aufsatz *Du Tang Taizong Difan* 讀唐太宗帝範 wird ebenfalls erwähnt, daß eine Kopie von Mitgliedern einer Minderheit, den Bo 樊, was nur eine andere Bezeichnung für das Volk der Bai ist, übergeben wurde.⁵³ In beiden Fällen blieb der Text auch während der Südlichen Song, zumindest in Yunnan, komplett erhalten. Im *Tiewang shanshu* wird zudem erwähnt, daß ein Gelehrter namens Li Nai 李鼐 in der Zeit zwischen 1297 und 1308 einen Kommentar

⁴⁹ Franke, Herbert: Wang Yun (1227-1304): „A Transmitter of Chinese Values“, in Hoklam Chan und Theodore de Bary (Hrg.) *Yuan Thought*, New York, Columbia University Press, 1982, S.153-96. Vgl. Twitchett (1996), S.40.

⁵⁰ Twitchett (1996), S.40-41.

⁵¹ Ebda., S.41, siehe auch F.148.

⁵² *Yuanshi* 元史, 18.390, vgl. Twitchett, S.41 u.43.

⁵³ Twitchett (1996), S.41.

zum *Difan* verfaßt hat.⁵⁴ Zu Beginn der Regierungsperiode des folgenden Yuan-Herrschers Buyantu Khan (Renzong 仁宗, reg.1311-1320) wurde das *Difan* in dessen Auftrag, wie viele andere chinesische Werke auch, ins Mongolische übersetzt.⁵⁵ Da alle diese Ereignisse in die Zeit vor 1325 fallen, kann dieses Jahr für die Wiederentdeckung des *Difan* somit ausgeschlossen und das im *Tiewang shanshu* angegebene Jahr 1295 für richtig befunden werden.⁵⁶ Zu Beginn der Ming-Dynastie (1368-1644) fand das *Difan* nicht mehr so reges Interesse. Im Katalog der kaiserlichen Sammlung *Wenyuange shumu* 文淵閣書目, erstellt unter der Aufsicht von Yang Shiqi 楊士奇 (1365-1444), sind fünf Kopien aufgelistet, von denen drei bereits als vermißt galten.⁵⁷ Im frühen 15.Jhd. wurde der Text, wie bereits erwähnt, ins *Yongle dadian* 永樂大典 aufgenommen, welches jedoch nie in den Druck ging und nur in Fragmenten überliefert ist. Die Autoren des *Siku quanshu*, die das *Difan* im 18.Jhd. hieraus übernahmen, unterteilten den Text in seine zu Beginn der Tang-Zeit ursprünglichen vier *juan* und fügten dem Kommentar ihre eigenen kritischen Anmerkungen hinzu.⁵⁸ Der Autor des ausführlichen Kommentars wird nicht genannt. Die Herausgeber des *Siku quanshu* sind der Ansicht, daß der Kommentar seiner Form nach aus der Tang-Zeit stammt. Twitchett bezweifelt dies jedoch, da zwei Autoren aus der Südlichen Song genannt werden, zum einen Yang Wanli 楊萬里 (1127-1206) und zum anderen Lü Zuqian 呂祖謙 (1137-1181). Die Erklärung der *Siku*-Herausgeber, dies seien Ergänzungen des Kommentars durch einen Herausgeber der Yuan-Zeit, hält er für eine unbewiesene Vermutung.⁵⁹ Er geht davon aus, daß es sich um den von Du Mu im *Tiewang shanshu* erwähnten Kommentar von Li Nai handelt. Da dieser zwischen 1297 und 1308 entstanden ist, klärt das die Frage der beiden Song-

⁵⁴ Ebda., S.42.

⁵⁵ Franke: *Chinese Historiography under Mongol Rule: The Role of History in Acculturation*, S.23. Hsiao Ch'i-ch'ing, „Mid-Yüan Politics“, in: Herbert Franke and Denis Twitchett (Hrg.), *The Cambridge History of China*, Vol.6: Alien Regimes and Border States 907-1368, Cambridge University Press, 1994, S.519ff. und 539-40.

⁵⁶ Vgl. Twitchett (1996), S.43.

⁵⁷ Ebda., S.43.

⁵⁸ *Siku quanshu zongmu tiyao*, S.1887. Vgl. Twitchett (1996), S.43.

⁵⁹ Ebda., S.44.

Autoren. Twitchett bekräftigt seine Aussage mit Hilfe einer koreanischen Ausgabe, die vor der Aufnahme des *Difan* ins *Yongle dadian* entstanden ist und ebenfalls Li Nai als Kommentator angibt.⁶⁰ Diese Ausgabe war vermutlich die Vorlage für einen späteren koreanischen Druck zwischen 1675 und 1771, welcher in der Sammlung Changsögak 藏書閣 überliefert ist und ebenfalls Li Nai als Kommentator benennt.⁶¹ Später wurde die *Siku*-Version in einer Raritätensammlung, dem *Wuying dian zhenben* 武英典珍本 gedruckt. Fast alle nachfolgenden chinesischen Drucke des *Difan* basieren darauf.⁶²

3.1.2 In Japan

Parallel zu der Überlieferung des *Difan* in China läßt sich der Weg des Textes durch die Jahrhunderte auch in Japan verfolgen. Vermutlich gelangte das Werk bereits im Zuge einer der zahlreichen Kentōshi-Missionen (遣唐使) im 7. und 8.Jhd. nach Japan. Die Missionen dienten vorrangig dem Handel und dem kulturellen Austausch. So wurden neben anderen Gütern auch bedeutende politische Texte nach Japan gebracht, darunter das *Chengui* 臣軌 von Wu Zetian, welches auf diese Weise in Japan überliefert wurde, während es in China verloren ging.⁶³

Das *Difan* wird erstmals schriftlich gegen Ende des 9.Jhds. erwähnt. Fujiwara Sakeyo (Tengyuan Zuoshi 藤原佐世, gest.898) listet es in seinem Katalog *Nihonkoku genzai sho mokuroku (ribenguo xianzaishu mulu)* 日本國現在書目録 aus den 880er Jahren unter der Kategorie „Verschiedenes“ (*zajia* 雜家) in zwei *juan* auf.⁶⁴ In dem selben Katalog werden zwei weitere interessante Texte aufgeführt. Zum einen *Teihansan (Difanzan 帝範贊)*, eine Lobrede auf das *Difan*, und zum anderen *Kō Teihan (Hongdifan 弘帝範)*, „Großer Plan für einen Kaiser“.⁶⁵ In der Zeit zwischen dem 8. und dem 14.Jhd. wird der Text nicht nur

⁶⁰ Twitchett (1996, S.44, F.160) stützt sich hier auf Sakata Arata 坂田新, *Teihan* 帝範 (Tokyo: Takei shuppan, 1981), S.77.

⁶¹ Twitchett (1996), S.44.

⁶² Ebda., S.43.

⁶³ Ebda., S.44-45.

⁶⁴ Ebda., S.45.

⁶⁵ Ebda., S.45.

in verschiedenen Werken zur Staatskunst erwähnt, sondern auch in romantischen Geschichten, z.B. *Heike Monogatari* (*pingjia wuyu*) 平家物語 und *Heiji Monogatari* (*pingzhi wuyu*) 平治物語, reflektiert.⁶⁶

Aus einer Studie von Sakamoto Tarō 坂本太郎 (*Nihon kodaishi* 日本古代史, erstmals 1956 veröffentlicht) über den politischen Einfluß des *Difan* in Japan geht hervor, daß der Text vom 11. bis 14.Jhd. jungen Kaisern als Modell für eine gute Regierung vorgelegt wurde. Er galt neben anderen Schriften als Pflichtlektüre für angehende Kaiser und wurde zum Teil auch am Hof diskutiert und berücksichtigt.⁶⁷ Obwohl das *Difan* gegen Ende des 14.Jhds. an Bedeutung verlor, wurde es weiterhin von konfuzianischen Gelehrten studiert. Zeitweise wurde das Werk mit dem *Chengui* von Wu Zetian in Zusammenhang gebracht und als Text-Paar veröffentlicht.⁶⁸

In Japan sind etliche Manuskripte einer kommentierten Textversion des *Difan*, unterteilt in zwei *juan* und zwölf *pian*, überliefert. Twitchett geht davon aus, daß diese Version mehr dem Original von Taizong entspricht als der Text aus der Yuan-Zeit. Er vermutet zudem, daß es sich bei dem wesentlich kürzeren Kommentar möglicherweise um jenen von Jia Xing aus der frühen Tang-Zeit handelt.⁶⁹ Diese Version wurde zunächst 1668 in Kombination mit dem *Chengui* im *Shoshirin Hakusen* (*shusi linbai quan*) 書肆林白泉 in Kyoto gedruckt und auch in späteren Ausgaben werden beide Texte kombiniert.⁷⁰ So auch in der modernen Ausgabe von Luo Zhenyu 羅振玉 (1866-1940) aus dem Jahr 1924. In letzterem sind für das *Difan* die verschiedenen Lesungen aus der japanischen und der chinesischen *Siku quanshu*-Version aufgelistet sowie historische Anmerkungen von Yang Shoujing 楊守敬 (1839-1915) beigelegt.⁷¹

⁶⁶ Ebda., S.45-46.

⁶⁷ Ebda., S.46-47.

⁶⁸ Z.B. *Teihan kodujikai* (*difan guo zijie*) 帝範國字解 in Jahr 1787 und *Shuki kokujikai* (*chengui guo zijie*) 臣軌國字解 im Jahr 1792 von Ichikawa Kakumei 市川鶴鳴 (1740-95). Siehe Twitchett (1996), S.47.

⁶⁹ Twitchett (1996), S.48.

⁷⁰ Ebda., S.48.

⁷¹ Ebda., S.49.

3.1.3 Vorwort und Nachwort

Das Vorwort ist im *Wenyuan yinghua* 文苑英華, einer literarischen Anthologie aus der Song-Zeit, zu finden. Der Text hier unterscheidet sich von den anderen beiden Versionen an 17 Stellen. Davon stimmen acht mit der *Siku*-Version und sieben mit der japanischen überein. In zwei Fällen weicht der Text von beiden Versionen ab.⁷² Weiterhin ist das Vorwort im *Quan Tangwen* 全唐文 aufgenommen, wo der Text an acht Stellen von der *Siku*-Version abweicht.⁷³

Das Nachwort findet sich unter dem Titel *Difan houxu* ebenfalls im *Quan Tangwen*,⁷⁴ obwohl es weder in der chinesischen noch in der japanischen Textversion als solches gekennzeichnet ist. Der Text hier unterscheidet sich von der *Siku*-Version an 13 Stellen.

3.1.4 Erwähnung des *Difan* im *Zhenguan zhengyao*

Im *Zhenguan zhengyao* 貞觀正要, einem Werk des Historikers Wu Jing 吳兢, fertiggestellt in der Zeit von 707-712, wird eine ganze Sektion aus dem *Difan* zitiert. Hierbei handelt es sich um *pian* elf (*yue wu* 閱武 „Krieg abwägen“), welches sich, thematisch passend, im Kapitel über militärische Expeditionen (*yi zhengfa* 議征伐) wiederfindet.⁷⁵

Das *Zhenguan zhengyao* erzählt von Konversationen zwischen Taizong und seinen Ministern zu verschiedenen Themen, welche Beziehung, Respekt und Vertrauen zwischen ihnen deutlich werden lassen. Wu Jing schrieb sechzig Jahre nach Taizongs Tod, kurz nach Wu Zetians Regierungsende, unter deren Führung ein autoritärer Stil gepflegt wurde, und ließ die Politik Taizongs somit wiederaufleben.⁷⁶

⁷² Siehe *Wenyuan yinghua*, 735, 1a-2a. Vgl. Twitchett (1996), S.49.

⁷³ Siehe *Quan Tangwen* 10, 12b-13a.

⁷⁴ Ebda., 13a-14a.

⁷⁵ Twitchett (1996), S.49.

⁷⁶ Vgl. Twitchett (1996), S.6. Zu Wu Zetian siehe z.B. Guisso, Richard W.L.: *Wu Tse-t'ien and the Politics of Legitimation in T'ang China*, (Western Washington U., Program in East Asian Studies II) Bellingham, Washington: Western Washington University, 1978. Twitchett/Wechsler, „Kao-tsung (reign 649-83) and the empress Wu: the inheritor and the usurper“, in: *The Cambridge History of China*. S.244ff.

3.1.5 Moderne chinesische Ausgaben und elektronische Versionen

Laut dem Hollis Catalog der Harvard University gibt es zwei moderne chinesische Ausgaben des *Difan*. Zum einen ist es in einem Sammelwerk über Taizongs Schriften, dem *Tang Taizong quan ji jiao zhu* 唐太宗全集校注 von Wu Yun und Ji Yu aus dem Jahr 2004 zu finden.⁷⁷ Der Text, in Kurzzeichen und interpungiert, basiert auf der japanischen Version.

Zum anderen handelt es sich um eine bearbeitete Ausgabe von Song Gang aus dem Jahr 1999. Das *Difan: quan ji ping dian ben* 帝范全集評点本, ebenfalls in Kurzzeichen und interpungiert, entspricht der *Siku quanshu*-Version.⁷⁸ Hiervon existiert zudem eine elektronische Version in Form eines e-books.⁷⁹

Eine originalgetreue digitale Version der *Siku*-Ausgabe findet sich in der Datenbank der virtuellen Fachbibliothek für Ost- und Südostasien der Staatsbibliothek zu Berlin (cross-asia). Bis auf ein paar wenige Ausnahmen, die auf technische Erkennungsfehler zurückzuführen sind, stimmt sie mit der gedruckten *Siku quanshu*-Ausgabe überein.⁸⁰

Seit kurzem sind im Internet weitere Textversionen⁸¹ zu finden, deren genaue Quellen jedoch nicht auszumachen sind. Zudem fehlen meist die Kommentare. Daher bleiben sie in dieser Arbeit unberücksichtigt. Allerdings bekunden sie ein gewisses Interesse an dem Text im heutigen China.

⁷⁷ Wu Yun, Ji Yu jiao zhu 吳云, 冀宇校註: *Tang Taizong quan ji jiao zhu* 唐太宗全集校注, Tianjin guji shuban shi, 天津古籍書出版社, 2004, S.591-622.

⁷⁸ Song Gang 宋鋼: *Di fan: quan ji ping dian ben / Tang taizong Li Shimin zua* 帝范全集評点本/ 唐太宗李世民撰, Xiuyuan jiao shi; Wang Zhimin shen ding 修远校释, 王志民审订, Nei mengu ren min chu ban she 內蒙古人民书出版社, 1999.

⁷⁹ Siehe <http://www.verycd.com/topics/25326/> (letzter Zugriff am 3.10.2010)

⁸⁰ Siehe <http://crossasia.org/> (letzter Zugriff am 3.10.2010)

⁸¹ Siehe z.B. baike.baidu.com/view/950213.htm (letzter Zugriff am 3.10.2010) und zh.wikisource.org/zh/帝範 (letzter Zugriff am 3.10.2010).

1.4 Stand der westlichen Forschung

Neben einer russischen Bearbeitung⁸² liegt der westlichen Forschung eine Übersetzung des *Difan* von Denis Twitchett in englischer Sprache vor.⁸³ Diese basiert hauptsächlich auf der in Japan überlieferten Ausgabe von Luo Zhenyu, da Twitchett davon ausgeht, daß diese eher dem Originaltext von Taizong entspricht. Als Begründung gibt er lediglich an, daß die Überlieferung des Textes in Japan möglicherweise zuverlässiger erfolgt ist.⁸⁴ Allerdings berücksichtigt er auch die verschiedenen Lesungen im *Siku quanshu* sowie des Vorworts im *Wenyuan yinghua* und trifft für seine Anmerkungen eine Auswahl aus beiden Kommentaren.⁸⁵ Zudem stützt er sich auf die Angaben in der modernen Ausgabe von Wu und Ji, sowie auf die japanischen Übersetzungen von Sakata und Fumoto.⁸⁶

Twitchett kommt in seinem Resümee zu dem Schluß, daß Taizong einen Leitfaden mit allgemeinen Ideen zu Regentschaft und politischer Autorität verfasst habe, diese jedoch keine Reflektion seiner selbst in Form von Erinnerungen an bestimmte Erlebnisse beinhalteten. Lediglich im Vor- und im Nachwort werden persönliche Entwicklungen angedeutet. So wird im Vorwort neben der Thronbesteigung Taizongs beschrieben, wie er bereits in jungen Jahren auf dem Schlachtfeld die Truppen anführte und somit über ausreichend praktische Erfahrung verfügte, bevor er an die Macht kam. Im Nachwort kommt es zu einem knappen, aber deutlichen Eingeständnis Taizongs bezüglich der Mängel seiner Arbeit sowie seiner persönlichen Fehler, wenn es darum ging,

⁸² ПОПОВА, ИРИНА: «Правила императоров» («Ди фань») как источник по истории политической мысли Китая начала VII века/ Кандидат исторических наук, диссертации, 1988. (Popova, Irina: „Rules for Emperors (*Ti-fan*) by T'ang T'ai-tsung as a source on the Chinese Political Thought of the 8th century“, Ph.D., 1988.)

⁸³ Twitchett, „How to Be an Emperor: T'ang T'ai-tsung's Vision of His Role“, in: *Asia Major* 3, 9.1-2 (1996).

⁸⁴ Ebda., S.44.

⁸⁵ Ebda., S.50. Bis auf wenige Ausnahmen führt Twitchett die unterschiedlichen Lesungen, wie sie bei Luo Zhenyu zu finden sind, in seiner Arbeit auf.

⁸⁶ Sakata Arata 坂田新, *Teihan* 帝範 (Tokyo: Takei shuppan, 1981) und Fumoto Yasutaka, *Teihan Shinki* 帝範臣軌 (Tokyo: Meitoku shuppansha, 1984). Siehe Twitchett (1996), S.50, F.185 u. S.44, F.160.

sich selbst an die Ideale, welche er für seinen Nachfolger vorgibt, zu halten.⁸⁷ Dazwischen werden abstrakte und zeitlose Regeln beschrieben, die bereits im antiken China bekannt waren. Die angeführten Beispiele und Zitate stammen überwiegend aus der Zeit der Shang, Xia und Zhou, sowie der Frühlings- und Herbstperiode, der Zeit der Streitenden Reiche, und aus den Dynastien Qin und Han.⁸⁸ Twitchett geht der Frage nach, warum nicht auch Beispiele aus anderen Zeitperioden, wie z.B. der vorangegangenen Sui-Dynastie, deren Ende Taizong selbst miterlebt hatte, herangezogen wurden. Er kommt zu dem Schluß, daß Taizong nach einem geeigneten Vorbild für seine eigene Dynastie gesucht hat. Dabei ging es ihm um Stabilität und Kontinuität und daher kam vor allem die Han-Dynastie, welche über 400 Jahre währte, als Modell einer gelungenen Regentschaft in Frage. Deutlich wird dies im Vorwort, wo die Gründung der Tang-Dynastie indirekt mit Ereignissen beschrieben wird, welche nicht nur auf die weisen Herrscher der mythischen Antike hinweisen, sondern auch mit der Gründung der Han-Dynastie assoziiert werden.⁸⁹ Durch Unruhen geprägte Dynastien von kurzer Dauer waren für Taizong irrelevant, da sie als Modelle des Scheiterns galten, und auch die Sui, welche zwar das Reich geeint hatten, endeten in blutigen Kriegen. Auch wenn Taizong diese Dynastien in der Geschichtsschreibung nicht gänzlich ignorierte, als Idealbeispiele für eine gute Regierung galten sie nicht. Ihm ging es in erster Linie darum, sich auf die großen, erfolgreichen Dynastien der Vergangenheit zu konzentrieren und sich nur die besten Herrscher zum Vorbild zu machen.⁹⁰ Bereits im *Jin Jing* beschreibt Taizong die Idee, daß jeder Herrscher auf einen Lehrer hören sollte und betont, daß sogar Konfuzius und König Wen von Zhou ihre Mentoren hatten.⁹¹

Twitchett stellt weiterhin die Überlegung an, wieviel des *Difan* tatsächlich aus der Feder von Taizong selbst und wieviel aus der Literatur stammt. Den Gedanken, daß Taizongs Minister Wei Zheng sein Denken und Schreiben

⁸⁷ Twitchett (1996), S.92.

⁸⁸ Ebda., S.93.

⁸⁹ Ebda., S.94-95.

⁹⁰ Ebda., S.98.

⁹¹ Ebda., S.93.

beeinflusst haben könnte, verwirft er wieder. Taizong war belesen, in der Geschichte bewandert und kannte die wichtige Bedeutung der Vergangenheit.⁹² Er war natürlich auch mit den kanonischen Klassikern vertraut, vor allem mit dem *Buch der Dokumente*, welches eine Reihe von Dokumenten enthält, die sich mit der Übertragung des Thrones und der damit verbundenen Macht durch Abdankung und Erbschaft befassen und diese legitimieren. Twitchett stellt fest, daß vieles im *Difan* auch aus dem *Zuozhuan* stammt und Taizong seine Poesie aus dem *Buch der Lieder*, *Lunyu* und *Dao Dejing* schöpft. Außerdem bezieht er sich auf das *Buch der Riten* und das *Buch der Wandlungen*. Doch Taizong zitiert nicht nur, sondern er macht sich die Sprache und das Vokabular zu eigen und übernimmt beides in seinen eigenen Schreibstil.⁹³ Hinzu kommen etliche Episoden aus den Dynastiegeschichten *Shiji*, *Hanshu* und *Hou Hanshu* sowie aus den Werken *Guoyu* und *Wuyue Chunqiu*. Zu den legalistischen Texte, aus denen zitiert wird, zählen *Shangjunshu*, *Guanzi*, und *Han Feizi*. Weiterhin werden die politisch bedeutenden Kapitel aus *Xunzi*, *Dao Dejing*, *Wenzi*, *Yuzi* und *Yinwenzi* erwähnt. Daneben bezieht er sich auf einige Anekdoten in *Shuoyuan* und *Liuzi*. Militärische Werke wie *Wuzi*, *Liutao* und *Sunzi* waren Taizong ebenfalls nicht fremd.⁹⁴ Twitchett geht davon aus, daß diese Quellen in der Annahme gewählt wurden, diese seien dem Leser bekannt und würden so automatisch zugeordnet. Taizong hat in einer Sprache geschrieben, die den gebildeten Menschen seiner Zeit vertraut war. Um die Breite seines Wissens zu demonstrieren, verwendete er zahlreiche Zitate und Anspielungen. Einige Phrasen könnten, unabhängig von ihren Quellen, bereits zum allgemeinen Sprachgebrauch gehört haben, was dazu führt, daß einige Phrasen aus dem *Difan* nicht nur in einer, sondern in mehreren Quellen zu finden sind. Es heißt also nicht, daß ein Autor mit einem Text vertraut war, weil sich in ihm eine bestimmte Phrase wiederfindet.⁹⁵ Während seiner Bearbeitung des *Difan* ist Twitchett aufgefallen, daß es zwei weitere Werke gibt, die Taizong als Quellen

⁹² Ebda., S.93.

⁹³ In den Annotationen zur Übersetzung gibt es zahlreiche Beispiele, wo Zitate nicht direkt, sondern abgewandelt übernommen wurden.

⁹⁴ Ebda., S.95. Weitere Angaben zu den einzelnen Werken finden sich im Hauptteil.

⁹⁵ Ebda., S.95, 96 u.97.

nutzte und zwar häufiger, als es zunächst den Anschein hat oder in den Kommentaren angegeben wird. Zum einen handelt es sich dabei um das *Huainanzi* 淮南子, hier insbesondere um das Kapitel 9 „Zhushuxun 主術訓“ (Übersetzung Roger Ames: *The Art of Rulership*), welches Taizong wohl ausführlich studiert hat, während er das *Difan* schrieb. In vier von zwölf Kapiteln (Kapitel 4, 5, 7 und 8) kommen Anmerkungen sowie allgemeines Vokabular aus diesem *Huainanzi*-Kapitel vor. Zum anderen handelt es sich um einen Text aus dem *Wenxuan* 文選 namens „Liudailun 六代論“ von Cao Jiong 曹冏 (3.Jhd.v.Chr.). Dieser war der Großonkel des Kind-Kaisers von Wei, Shaodi 少帝 (r. 293-254). Der Text wurde also, wie das *Difan*, für einen jungen Herrscher geschrieben. Taizong nutzte ihn für sein Werk vor allem im zweiten Kapitel als Vorlage.⁹⁶

Laut Twitchett ging es Taizong nicht um innovatives Denken bezüglich imperialer Autorität oder der Politik, sondern um ein paar allgemeine, wohlerprobte Prinzipien, die von seinem Nachfolger leicht übernommen werden konnten. Es gab bereits einen Jahrtausende alten allgemeinen Konsens, von dem schwer abzuweichen war, ohne die Strukturen von Regierung und Autorität massiv umzugestalten. So ließen ihm die festen Bräuche und Regierungsprozeduren nicht viel Spielraum. Taizong war in seinem Denken jedoch ohnehin sehr konservativ, was durch seine Affinität zur Han-Zeit noch unterstrichen wird, und hatte auch nicht im Sinn, die Strukturen zu ändern. Es ging ihm darum, eine einheitliche und stabile Dynastie zu gründen, die möglichst auch über seinen Tod hinaus bestehen bleiben sollte. Er schrieb das *Difan* in der Hoffnung, sein Nachfolger würde nach den Prinzipien, die er für richtig hielt, die Dynastie fortführen. Dies deutet darauf hin, daß er seiner Zeit weit voraus gedacht hat.⁹⁷

Twitchetts Arbeit beinhaltet ausführliche Hintergrundinformationen, zahlreiche Annotationen sowie zusammenfassende Schlußbemerkungen und einige Interpretationsansätze, läßt jedoch noch reichlich Spielraum für weitergehende Interpretation und Analyse des Textes.

⁹⁶ Ebda., S.96.

⁹⁷ Ebda., S.97 u.94.

1.5 Vorgehensweise bei der Übersetzung

Im Folgenden liegt nun eine annotierte Übersetzung des *Difan* in deutscher Sprache vor, welche hauptsächlich auf der in China überlieferten *Siku quanshu*-Version basiert.⁹⁸ Der *Siku*-Kommentar (*S*) ist wesentlich umfangreicher als jener der japanischen Version (*J*) und bietet somit an undurchsichtigen Stellen mehr Klarheit, weshalb die *S*-Version des Textes hier als Grundlage gewählt wurde. Nur selten wird auf die japanischen Lesungen oder auf Hinweise im Kommentar der japanischen Version zurückgegriffen. Jene Stellen, an denen dies der Fall ist, sind entsprechend gekennzeichnet. Die abweichenden Lesungen des Vorwortes im *Wenyuan yinghua* (*W*) werden ebenfalls aufgeführt, da diesen zumindest an einer Stelle gefolgt wurde. Die unterschiedlichen Lesungen werden an den entsprechenden Stellen in den Annotationen aufgeführt und durch einen doppelten Doppelpunkt (*J::S::W*) getrennt. Sofern sie größere Abweichungen in der Bedeutung aufweisen, sind Übersetzungen beigelegt.

Sämtliche Anmerkungen des *S*-Kommentars wurden mit Hilfe der Datenbanken von Academia Sinica, cross-asia und Wikisource überprüft, um die entsprechenden Stellen in den Originalquellen ausfindig zu machen. Wie bereits erwähnt, kommen für einige Zitate mehrere Quellen in Frage, zuweilen mehr als im Kommentar angegeben. In einigen Fällen stimmen die Angaben des Kommentars nicht mit den Fundstellen überein, in anderen sind sie gar nicht auszumachen. Vermutlich wurden die Zitate sprachlich so stark verändert, daß sie nicht mehr mit den Originalquellen in Verbindung gebracht werden können, oder diese Phrasen gehörten, wie Twitchett vermutete, bereits zum allgemeinen Sprachgebrauch und es gibt keine direkte Verbindung.

⁹⁸ Als Übersetzungsgrundlage gilt die gedruckte Version in Yong Rong 永瑢: *Siku quanshu wenyuange* 四庫全書文淵閣, Bd. 696, Shanghai guji 上海古籍, Shanghai, 2003, S.587ff. Zudem wurden die Ausgabe von Song Gang sowie von Wu Yun und Ji Yu herangezogen. Die verschiedenen Lesungen zur japanischen Version sind aus Luo Zhenyu: *Luoxue tanghe ji* 罗雪堂合集, *difan jiaoji* 帝範校記, Hangzhou 杭州: Xiling yinshe chuban 西泠印社出版, 2005 (National Library of China, Peking) übernommen.

Die gefundenen Zitate in den elektronischen Versionen wurden mit den jeweiligen gedruckten Ausgaben verglichen, welche als Grundlage für die in den Annotationen aufgeführten Zitate gelten. Sämtliche Klassiker werden nach der *Shisanjing zhushu* 十三經注疏 -Ausgabe zitiert, weshalb sie keine Interpungierung aufweisen. So auch das *Lunyu*, dessen Zitate üblicherweise mit Buch und Absatz angegeben, hier jedoch der Vollständigkeit halber durch die Seitenangaben der *Shisanjing*-Ausgabe ergänzt werden (Bsp. aus Kap.2, F.113: *Lunyu* 8/19, 8.6a-b (72)). Folgende Werke werden nach ihren *Zhonghua shuju* 中華書局 -Ausgaben zitiert: *Beishi*, *Bohutong*, *Chunqiu fanlu*, *Guanzi*, *Han Feizi*, *Hanshi waichuan*, *Hanshu*, *Hou Hanshu*, *Huainanzi*, *Jinshu*, *Jiu Tangshu*, *Laozi*, *Lunheng*, *Mozi*, *Sanguozhi*, *Shiji*, *Shuoyuan*, *Sunzi*, *Sushu*, *Wenzi*, *Xin Tangshu*, *Xunzi* und *Zhuangzi*. Die Angaben aus *Jiu Tangshu* und *Xin Tangshu* erscheinen zunächst zweifelhaft, da beide Werke später als das *Difan* entstanden sind, jedoch könnten sie von den *Siku quanshu*-Kommentatoren hinzugefügt worden sein (z.B. Kap.4, F.162). Sämtliche Texte aus dem *Wenxuan*, sowie das *Liuzi xinlun* beziehen sich auf die jeweiligen *Shanghai guji* - Versionen. *Shangjunshu* und *Wuyue chunqiu* werden nach ihren *Yuelan shushe* 岳麓書社 -Ausgaben zitiert, *Liezi* nach *Taiping* (1965), *Wenzhongzi* nach *Ershier zi* 二十二子 und das *Lüshi Chunqiu* nach der *Xuelin* 學林 - Ausgabe. Zitate aus Texten, die der *Siku quanshu*-Ausgabe folgen, sind entsprechend mit der jeweiligen Angabe zum Band gekennzeichnet.

Bezüglich der Übersetzungen in den Annotationen wurde sich pro Werk möglichst auf eine, vorzugsweise deutsch-sprachige, Übersetzung beschränkt. Die Klassiker werden nach Legge und Wilhelm zitiert. Die Kapitelangaben folgen zumeist jenen der jeweiligen Übersetzung, sprich *Lunyu*, *Zhuangzi* und *Mengzi* folgen den Angaben von Wilhelm, *Xunzi* denen von Köster, *Liuzi* wird nach Arndt zitiert und so fort. Sofern keine Angaben zur Übersetzung gegeben sind, hat sich die Autorin dieser Arbeit selbst versucht. An Stellen, die nicht eindeutig zu identifizieren waren oder aber eine weitere Übersetzung lediglich den Inhalt des vorangegangenen wiederholt hätte, wurde jedoch darauf verzichtet.

2. Übersetzung des *Difan*

Vorwort:

帝範序

序曰朕聞大德曰生大寶曰位辨其上下樹之君臣所以撫育黎元鈞陶庶類自非克明克哲允武允文皇天眷命歷數在躬安可以濫握靈圖叨臨神器是以翠媯荐唐堯之元圭錫夏禹之功丹字呈祥周開八百之祚素靈表瑞漢啓重世之基由此觀之帝王之業非可以力爭者矣昔隋季版蕩海內分崩先皇以神武之姿當經綸之會斬靈蛇而定王業啟金鏡而握天樞然由五嶽含氣三光戢曜豺狼尚梗風塵未寧朕以弱冠之年懷慷慨之志思靖大難以濟蒼生躬擐甲冑親當矢石夕對魚鱗之陣朝臨鶴翼之圍敵無大而不摧兵何堅而不碎剪長鯨而清四海掃欃槍而廓八紘乘慶天潢登暉璇極襲重光之永業繼大寶之隆基戰戰兢兢若臨深而御朽日慎一日思善始而令終汝以幼年偏鍾慈愛義方多闕庭訓有乖擢自維城之居屬以少陽之任未辨君臣之禮節不知稼穡之艱難朕每思此為憂未嘗不廢寢忘食自軒昊已降迄至周隋經天緯地之君纂業承基之主興亡治亂其道煥所以披鏡前蹤博覽史籍聚其要言以為近誠云耳

Das Vorwort besagt: Ich⁹⁹ habe gehört, „die größte Tugend [von Himmel und Erde] heißt Leben schenken, und die größte Kostbarkeit ist, die [höchste] Position einzunehmen.“¹⁰⁰ Indem man es nach Oben und Unten unterscheidet und einen Fürsten und Untertanen unter ihm einsetzt,¹⁰¹ hegt und pflegt man

⁹⁹ J 余::朕 S::朕 W.

¹⁰⁰ Der S-Kommentar verweist auf *Zhouyi* 周易, „Xici xia 繫辭下“, 8.3b-4a (166), wo es vollständig lautet: 天地之大德曰生聖人之大寶曰位. Wilhelm (*I Ging*, S.303): „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.“ Siehe auch Legge (*Changes*, S.381): „The great attribute of heaven and earth is the giving and maintaining of life. What is most precious for the sage is to get the (highest) place - (in which he can be the human representative of heaven and earth).“

¹⁰¹ Der S-Kommentar zitiert aus *Liji* 禮記, „Quli 曲禮“, 1.10b (14), wo es im Zusammenhang lautet: 道德仁義非禮不成教訓正俗非禮不備分爭辨訟非禮不決君臣上下父子兄弟非禮不定宦學事師非禮不親班朝治軍廣官行法非禮威嚴不行禱祠. Legge (*Rites*, S.63-64): „The course (of duty) virtue, benevolence, and righteousness cannot be fully carried out without the rules of propriety; nor are training and oral

das einfache Volk¹⁰² und formt wie auf einer Töpferscheibe alles.¹⁰³ Wenn man selbst nicht imstande ist, klar und weise zu sein und in militärischen und zivilen Angelegenheiten zu bestehen,¹⁰⁴ so daß einem das Mandat des Himmels zukommt¹⁰⁵ und die entscheidende Bestimmung [der himmlischen Reihenfolge] auf einem ruht,¹⁰⁶ wie kann es dann sein, daß man einfach den heiligen Plan

lessons for the rectification of manners complete; nor can the clearing up of quarrels and discriminating in disputes be accomplished; nor can (the duties between) ruler and minister, high and low, father and son, elder brother and younger, be determined; nor can for office and (other) learners, in serving their masters, have an attachment for them; nor can majesty and dignity be shown in assigning the different places at court, in the government of the armies, and in discharging the duties of office so as to secure the operation of the laws nor can there be the (proper) sincerity and gravity in presenting the offerings to spiritual Beings on occasions of supplication, thanksgiving, and the various sacrifices.“

¹⁰² Im S-Kommentar wird auf Sima Xiangrus 司馬相如 (179-117 v.Chr.) „Fengshanwen 封禪文“ (*Wenxuan* 文選, 48.2142) verwiesen: 受厚福以浸黎元. Erwin von Zach (*Die Chinesische Anthologie* II, S.896): „...und wurden mit viel Glück gesegnet, das sie wieder dem schwarzhaarigen Volke zukommen liessen.“ Weiter wird ein Zitat von Han Wendi 漢文帝 (reg. 180-157 v.Chr.) angeführt, das sowohl in *Shiji* 史記, 10.431 als auch in *Hanshu* 漢書, 4.129 zu finden ist: 以全天下元元之民. Zur weiteren Erklärung wird der *Hanshu*-Kommentar von Yan Shigu 顏師古 (581-643) hinzugefügt, der *yuan yuan* 元元 im Sinne von „gut“ versteht. Dubs (*The History of the Former Han Dynasty*, S.264): „...in order to conserve the good people of the world.“

¹⁰³ Im S-Kommentar findet sich zunächst ein Zitat aus der Biographie von Dong Zhongshu 董仲舒 (gest.104 v.Chr.) in *Hanshu*, 56.2501. Das zweite Zitat aus der Biographie von Zou Yang 鄒陽 in *Shiji*, 83.2477 erscheint hier jedoch passender: 是以聖王制世御俗，獨化於陶鈞之上. „Daher steuerten die weisen Könige Sitten und Bräuche und formten sie selbst wie auf der Töpferscheibe.“

¹⁰⁴ J 允文允武::允武允文 S::允武允文 W.

Laut S-Kommentar wurde dieser Teilsatz (自非克明克哲，允武允文,) aus *Liangshu* 梁書, 4.104 übernommen.

¹⁰⁵ Der S-Kommentar zitiert aus *Shangshu* 尚書, „Dayumo 大禹謨“, 4.3a (53): 皇天眷命奄有四海為天下君. Legge (*Documents*, S.54): „Great Heaven regarded you with its favouring decree, and suddenly you obtained all within the four seas, and became sovereign of the empire.“

¹⁰⁶ Im S-Kommentar wird auf *Lunyu* 論語 20/1, 20.1a (178) verwiesen: 堯曰咨爾舜天之厯數在爾躬. Wilhelm (*Gespräche*, S.191): „Yau sprach: ‚Du, oh Schun. Des Himmels Bestimmung der Zeiten kommt an deine Person.‘“ Die gleiche Aussage findet sich auch in *Shangshu*, „Dayumo“ 4.8b (55). Allerdings geht es hier um die

ergreifen¹⁰⁷ oder einfach den Thron an sich reißen kann?¹⁰⁸

Daher wurde an der Quelle des Cui-Gui Flusses die Macht an Yao 堯 (23.Jhd. v.Chr.) aus Tang verliehen.¹⁰⁹ Der schwarze Jade-Stein pries die Fertigkeiten von Yu 禹 (23.Jhd. v.Chr.) aus Xia.¹¹⁰ Der rote Vogel¹¹¹ überbrachte sein gutes Omen und der Staat Zhou begann seine 800jährige Regentschaft.¹¹² Der Geist

Thronübergabe von Shun zu Yu und nicht wie im *Lunyu* von Yao zu Shun, was letztendlich aber an dieser Stelle irrelevant ist.

¹⁰⁷ Mit *lingtu* 靈圖 („heiliger Plan“ oder „heiliges Diagramm“) ist *hetu* 河圖 („Fluß-Diagramm“) gemeint, welches Yao am Cui-Gui Fluß erhielt. Als er mit seinen Ministern an dem Fluß ankam, ragte der Panzer einer Schildkröte mit dem heiligen Diagramm darauf aus dem Wasser. Yao befahl, es zu kopieren und bestieg bald darauf den Thron. Siehe dazu Saso, Michael: „What is *ho-t'u*?“, in: *History of Religions* 17.3-4 (1978), S.399-416. Vgl. Twitchett (1996), S.51, F.194 u.196.

Im S-Kommentar wird aus Ban Gus 班固 „Xijingfu 西京賦“ („Western Capital Rhapsody“, fälschlicherweise ist „Dongjingfu 東京賦“, „Eastern Capital Rhapsody“, angegeben, *Wenxuan*, 1.6) zitiert: 仰悟東井之精, 俯協河圖之靈. Knechtges (*Wenxuan or Selections of Refined Literature*, S.101): „Below, they found the site in harmony with the River Diagram’s numinous signs.“ Eine Parallelstelle findet sich in *Hou Hanshu* 後漢書, 40.1336.

¹⁰⁸ Der S-Kommentar zitiert aus *Laozi* 老子 29 (115), wo der Satz vollständig lautet: 天下神器, 不可為. 為者敗之, 執者失之. Wilhelm (*Laotse*, S.69): „Die Welt ist ein geistiges Ding, das man nicht behandeln darf. Wer sie behandelt, verdirbt sie, wer sie festhalten will, verliert sie.“ Der Kommentar dazu von Wei Shao 韋昭 wird direkt mit angegeben: 神器天子璽符服御之物亦帝位也. Dieser erklärt, daß *shen qi* 神器 auch den heiligen Thron beinhaltet.

¹⁰⁹ Siehe oben, F.9. Der S-Kommentar verweist auf einen Text namens *Longyu hetu* 龍魚河圖, welcher nicht zu identifizieren ist. Vgl. Twitchett (1996), S.51, F.196.

¹¹⁰ Der S-Kommentar zitiert aus *Shangshu* 尚書, „Yugong 禹貢“, 6.33b (93): 禹錫域圭告厥成功. Legge (*Documents*, S.150): „Yu presented a dark coloured gem-stone, and announced the completion of his work.“ Siehe auch Karlgren (*Documents*, S.18): „Yü was given (sc. by the emperor) a black kuei tessera, announcing that he had achieved his work.“ Ebenso wird es in *Shiji*, 2.77 (Übersetzung: Chavannes (*Les Mémoires* I, S.149-50) verstanden. Vgl. Twitchett (1996), S.51-52, F.197.

¹¹¹ J 丹鳥呈祥::丹字呈祥 S::丹鳥呈祥 W.

¹¹² J 七百„700jährige“ ::八百„800jährige“ S.

Die Zhou-Dynastie wird, wie die Han (s.unten, F.16), in zwei Perioden unterteilt. Von der Errichtung im 11. Jhd. v.Chr. bis 771 v.Chr. wird sie Westliche Zhou (西周) genannt, von 770 v.Chr. bis 256 v.Chr. Östliche Zhou (東周).

des Weißen Kaisers ließ sein Glückszeichen sichtbar werden,¹¹³ und die Han begannen mit der Errichtung ihrer doppel-dynastischen Regierungsperiode.¹¹⁴ Wenn man die Sache so betrachtet, dann sind die Aufgaben solcher Kaiser und Könige nicht mit Kraft erstreitbar.¹¹⁵

Als es mit dem Ende der Sui zu Unruhen¹¹⁶ kam und das Land zwischen den Meeren zerbrach und bebte,¹¹⁷ hat der frühe Kaiser [Gaozu, mein Vater]¹¹⁸, in

Die Kommentare *J* und *S* geben als Quelle für diese Legende eine verlorengegangene apokryphe Schrift aus dem *Buch der Dokumente* mit dem Titel „Shangshu zhonghou 尚書中候“ an. Erwähnt wird der Text in *Suishu* 隨書, 32.940, vgl. Twitchett (1996), S.52, F.200. Im *S*-Kommentar heißt es, unter Angabe des Titels „Zhonghou guanying 冢候感應“ für die gleiche Schrift: 文王受命有赤雀啣丹書入豐止於昌戶再拜稽首受八百者尚書遲期授引河. Twitchett: „When King Wen received the Mandate there was a red sparrow bearing a vermilion document in its beak which entered Feng, alighted at the gate of Ch’ang, made a double obeisance and kowtowed.”

¹¹³ *J* 表慶::表瑞 *S*::表瑞 *W*.

Der *S*-Kommentar verweist auf eine ganze Passage in *Shiji*, 8.347 (Übersetzung: Chavannes, *Les Mémoires* II, S.330-32) bzw. *Hanshu*, 1A7 (Übersetzung: Dubs, *The History of Former Han Dynasty*, S.34-36), wo es um den ersten Kaiser der Han-Dynastie, Han Gaozu 漢高祖 (reg.202-195 v.Chr.) geht. Jener war noch niedriger Beamter, als er sich entschloß, gegen die Qin-Herrschaft zu rebellieren. Er und seine Männer begegneten einer großen, weißen Schlange, die ihnen den Weg versperrte. Um den Weg wieder frei zu machen, spaltete er sie mit seinem Schwert in zwei Hälften. Als einer der Männer später wieder dort vorbeikam, fand er eine alte Dame, die um ihren Sohn trauerte. Dieser sei der Geist des Weißen Gottes in Gestalt einer Schlange gewesen. Da Weiß als die Farbe der Qin gegolten hatte und die Schlange als Symbol ihrer Kraft, war die Dynastie nun dem Untergang geweiht. Vgl. Twitchett (1996), S.52, F.201.

¹¹⁴ Mit *chong shi* 重世 „doppel-dynastische Regierungsperiode“ sind die Frühe Han (202 v.Chr.- 6/9 n.Chr.) und die Späte Han (23/25-220 n.Chr.) gemeint.

¹¹⁵ *J* 由此而觀帝王之業非可以智競不可以力爭者矣 „Wenn man die Sache so betrachtet, dann sind die Aufgaben solcher Kaiser und Könige weder mit weisen Bestrebungen noch mit [körperlicher] Kraft erstreitbar“::由此觀之帝王之業非可以力爭者矣 „Wenn man die Sache so betrachtet, dann sind die Aufgaben solcher Kaiser und Könige nicht mit Kraft erstreitbar“ *S*::由此觀之帝王之業非可以力爭者矣 „Wenn man die Sache so betrachtet, dann sind die Aufgaben solcher Kaiser und Könige nicht mit Kraft erstreitbar“ *W*. Der *S*-Kommentar verweist auf *Hanshu*, 100.4208-9.

¹¹⁶ Im *S*-Kommentar wird auf *Shijing* 時經 254, „Ban 板“, 17/4.14b (632) und *Shijing* 255, „Tang 蕩“, 18/1.1a (641) verwiesen. Die Titel der beiden Gedichte werden im *Difan* zusammen als Metapher für Unruhen eingesetzt, womit die Unruhen aufgrund der schlechten Regierung gemeint sind, die zum Fall der Dynastie geführt haben (vgl. Twitchett, S.52, F.204). In „Ban“ geht es um Herrscher, die den Zorn des Himmels auf sich gezogen haben. Sie werden ermahnt, ihre Regierungsweise zu

der Haltung der heiligen, kriegerischen Autorität, als die Gelegenheit war [das Chaos] nach korrekten Prinzipien für eine Regierung zu entwirren und zu ordnen,¹¹⁹ die Schlange enthauptet¹²⁰ und sein königliches Vorhaben festgelegt. Er öffnete den Goldenen Spiegel¹²¹ und ergriff den Himmelsfirsten.¹²²

bessern, um nicht unterzugehen. Das Gedicht „Tang“ beschreibt den Sieg der Zhou über das schlechte Shang-Regime (bis 11.Jhd. v.Chr.). Siehe auch die Übersetzung von Legge, *She King*, Nr.254 u.255.

¹¹⁷ *Fen beng* 分崩 stammt laut *S*-Kommentar aus *Lunyu* 16/1, 16.2a (146): 邦分崩離析而不能守也. Wilhelm (*Gespräche*, S.165): „Im (eigenen) Land herrscht Zwiespalt, Ruin, Entfremdung und Unfrieden; er kann es nicht bewahren.“ Hinzu kommt ein Zitat aus *Jinshu* 晉書, 52.1450, wo *fen beng* ebenfalls zu finden ist.

¹¹⁸ Tang Gaozu 唐高祖 (Li Yuan 李淵), ein ehemaliger General, stürzte 618 die Sui-Dynastie (581-618) und regierte, bis sein Sohn Taizong im Jahr 626 den Thron übernahm.

¹¹⁹ Der *S*-Kommentar verweist auf *Zhouyi*, „Chun 屯“, 1.29a (22): 雲雷屯君子以經綸. Wilhelm (*I Ging*, S.367): „Wolken und Donner: das Bild der Anfangsschwierigkeit. So wirkt der Edle entwirrend und ordnend.“

¹²⁰ Der Autor des *Difan* greift hier die Legende der heiligen Schlange bzw. des Weißen Kaisers wieder auf, um eine Parallele zwischen Han Gaozu und Tang Gaozu zu ziehen. Beide entschlossen sich, zu rebellieren und gründeten jeweils eine neue Dynastie. Siehe oben, F.112. Vgl. Twitchett (1996), S.53, F.208.

¹²¹ Der Goldene Spiegel (*jin jing* 金鏡) steht für den Beginn der Dynastie und für den hellen, klaren Weg des Erfolges, den der Vater Taizongs beschritten hat. Der *S*-Kommentar bezieht sich auf ein verloren gegangenes Kapitel aus dem *Shangshu* namens „Kaolingyao 考靈曜“, wo beschrieben wird, daß die Qin den Goldenen Spiegel verloren haben. Im Kommentar dazu wird *jin jing* mit *ming* 明 (klar) erklärt. Zudem wird erläutert, daß Han Gaozu durch den Verlust der Qin, also deren Abkommen vom klaren Wege, seine erfolgreiche Herrschaft antreten konnte und daß Tang Gaozu ebenfalls sein Reich gründen konnte, da die Sui auch den Goldenen Spiegel verloren haben. Also wird auch hier wieder eine Parallele zwischen den beiden Herrschern aufgezeigt. *Jin Jing* ist zudem der Titel des ersten Textes Taizongs zum Thema des Regierens. Siehe dazu Twitchett (1996), S.8ff.

¹²² Mit Himmelsfirst (*tian shu* 天樞 oder *tian ji* 天機) ist der Angelpunkt in der kosmischen Beziehung zwischen Himmel und Mensch gemeint. Es ist gleichzeitig der Name eines der vielen Sterne, die symbolisch für die kaiserliche Position stehen. Er ist der fünfte Stern in der Nord-Polar-Sternenkonstellation und heißt auch *niu xing* 紐星. Siehe dazu Ho, *The Astronomical Chapters of the Chin shu*, S.67-68. Vgl. Twitchett (1996), S.53, F.210.

Dennoch enthielten die fünf Grenzberge noch [negatives] Qi,¹²³ so daß die Helligkeit der drei Himmelskörper [Sonne, Mond und Sterne] getrübt war. Schakale und Wölfe richteten weiter Schaden an.¹²⁴ Der Staub der Stürme hatte sich noch nicht gelegt. [Damals] hatte ich¹²⁵ gerade das Alter für meine Bekappingszeremonie erreicht¹²⁶ und hegte einen leidenschaftlichen Gedanken. [Ich] sehnte mich danach, die großen Probleme zu beseitigen¹²⁷ und das einfache Volk zu unterstützen. Ich selbst habe mir Panzer und Helm angelegt und Pfeilspitzen und Steinen gegenüber gestanden. Abends wurde ich mit der Formation „Fischschuppen“¹²⁸ konfrontiert und morgens beaufsichtigte ich die

¹²³ J 然猶::然由 S::然由 W.

Mit den fünf Grenzbergen (*wu yue* 五嶽: *tai* 泰, *hua* 華, *heng* 衡, *song* 崧, *heng* 恒) sind die fünf heiligen Berge gemeint, die das Reich eingrenzten. Laut Twitchett sind sie Metapher für das gesamte Reich und das [negative] Qi steht für die letzten Rebellen zu Beginn der Tang-Dynastie, siehe Twitchett (1996), S.53, F.211.

¹²⁴ Mit Schakale und Wölfe sind hier ebenfalls Rebellen gemeint. Der S-Kommentar verweist auf *Wenzi* 文子, 11 „Shangyi 上義“(490): 所為立君者以禁暴亂也... 夫養禽獸者必除豺狼也. Cleary (*Wen-tzu*, S.168): „The reason for the establishment of rulership is to stop violence and disorder. ... and those who raise animals must get rid of wolves.“

¹²⁵ J 余::朕 S::余 W.

¹²⁶ Mit der Bekappingszeremonie begann das Erwachsenenalter der Männer im alten China. Der S-Kommentar zitiert aus *Liji*, „Quli“, 1.14.b (16), wo das Alter für die Zeremonie mit 20 Jahren angegeben ist: 二十曰弱冠. Legge (*Rites I*, S.65): „When he is twenty, we call him a youth; he is capped.“ Der S-Kommentar erklärt weiter, daß Taizong zwar erst 18 war, als er begann, militärisch aktiv zu werden, doch erst mit Mitte 20 das Reich übernahm. Da das Alter für die Bekappingszeremonie bis 29 Jahre reichte, ist im Text die Rede davon.

¹²⁷ J 思靜大難::思靖大難 S::靖思大難 W.

¹²⁸ J 魚麗之陣::魚鱗之陣 S::魚麗之陣 W.

Der S-Kommentar zitiert zunächst aus *Hanshu*, 44.2138. Bezüglich der „Fischfalle“ wird eine Stelle aus *Hanshu*, 70.3013 herangezogen. Im J-Kommentar wird auf *Zuozhuan* 左傳, „Huan 桓“ 5 verwiesen, wo beschrieben wird, wie im Herbst 706 v.Chr. die Truppen von Cai 蔡, Wei 衛 und Zhen 陳 dem König folgten, um (erfolgreich) Zheng 鄭 anzugreifen. Legge (*Tso*, S.46): „...was drawn up in fish-scale array. There was always a force of 25 chariots, supported by 5 files of five men each, to maintain a close and unbroken front.“ Vgl. Twitchett (1996), S.54, F.215.

„Kranich-Flügel-Umzingelungen“.¹²⁹ Kein Feind war so stark, daß er nicht besiegt werden konnte.¹³⁰ Obwohl die Truppen standhaft waren, konnten sie zerschmettert werden.¹³¹ Ich rottete die großen Wale aus und reinigte die vier Meere.¹³² Ich schob die unheilvollen Kometen beiseite und öffnete die acht Großartigkeiten der Welt.¹³³ Das Glück des endlosen Himmels [Mitglied des königlichen Clans zu sein] nutzend, bestieg ich den Großen Thron.¹³⁴ Das unendliche Imperium der glorreichen aufeinander folgenden Regenten

¹²⁹ Hierbei handelte es sich um den Namen einer Formation der Schlachtaufreihung. Siehe *Hanyu da cidian* 1153-25. Der S-Kommentar zitiert aus *Zhuangzi* 莊子, 24/2 „Xuwugui 徐無鬼“ (213) 君亦必無盛鶴列于麗譙之間. Wilhelm (*Dschuang Dsi*, S.252): „Ihr stellt doch auch nicht Eure Schlachtreihe inmitten der Tore Eures Palastes auf.“

¹³⁰ J 敵無大而心摧::敵無大而不摧 S::敵無大而不摧 W.

¹³¹ Der S-Kommentar verweist auf *Sunzi bingfa* 孫子兵法, 3 „Mouzheng 謀攻“: 小敵之堅, 大敵之禽也. Ames (*Sun-tzu*, S.112): „Thus what serves as secure defense against a small army will only be captured by a large one.“

¹³² Die Wale stehen als Metapher für große Übeltäter. Im S-Kommentar wird auf eine Stelle in Cao Jionsg 曹冏 (3.Jhd. n.Chr.) *Liudailun* 六代論 (*Wenxuan*, 52.2280) verwiesen: ... 掃除凶逆, 剪滅鯨鯢. „... die Aufrührer beseitigen, die Übeltäter vernichten.“

¹³³ Der S-Kommentar verweist auf *Huainanzi* 淮南子, 4 „Dixingxun 墜形訓“ (330 u. 334): 九州之外, 乃有八紘, ... 八紘之外, 乃有八紘. „Außerhalb des Landes liegt [rundherum] ein weit entfernter Ort ... außerhalb des weit entfernten Ortes liegt [rundherum] das große Universum.“ Kometen galten als Zeichen für Krieg und Unruhen. Weiterhin wird hier verdeutlicht, daß der Herrscher auch die Fähigkeit hat, in die kosmische Welt vorzudringen und die Natur zu beherrschen.

¹³⁴ J 既而承慶天湟登暉機 „Da ich das Glück des endlosen Himmels [Mitglied des königlichen Clans zu sein] erfahren hatte, bestieg ich unbekümmert den Großen Thron.“::乘慶天潢登暉璇極 „Das Glück des endlosen Himmels [Mitglied des königlichen Clans zu sein] nutzend, bestieg ich den Großen Thron.“ S::既承佑天湟澄清璇機 „Nachdem ich göttliche Hilfe vom kaiserlichen Clan erhalten hatte, reinigte ich den Großen Thron.“ W.

Mit dieser Aussage wird die eigentlich nicht rechtmäßige Thronbesteigung Taizongs angedeutet. Erst nachdem er den eigenen Vater gestürzt und zwei seiner Brüder hatte umbringen lassen, konnte er an die Macht gelangen.

Die beiden im S-Kommentar angegebene Zitate, eines von Kaiser Jianwen aus Liang (梁簡文帝, 503-551, Tempelname Taizong 太宗), ließen sich nicht zuordnen.

geerbt,¹³⁵ fuhr ich fort, die breiten Grundlagen für das kostbare Register zu schaffen.¹³⁶ Ich zittere, ich bin ängstlich, als ob ich in die Tiefe schaue¹³⁷ oder als ob ich morsche Zügel in den Händen halte.¹³⁸ Jeden Tag fürchte ich mich vor diesem einen Tag, in der Hoffnung, daß ein guter Anfang zu einem guten Ende führt.¹³⁹ Da Du jung bist, bist Du noch auf die Fürsorge Deiner Eltern angewiesen. Es gibt einige Lücken in den Normen und Prinzipien [Deiner] Erziehung¹⁴⁰ und Unterlassungen in den Belehrungen des Hofes.¹⁴¹

¹³⁵ Der S-Kommentar zitiert aus *Zhouyi*, „Li 離“, 3.37a (74): 象曰明兩作離大人以繼明照于四方. Wilhelm (*I Ging*, S.122): „Die Helle erhebt sich zweimal: das Bild des Feuers. So erleuchtet der große Mann durch Fortsetzung dieser Helle die vier Weltgegenden.“ Zudem wird auf *Shangshu*, „Guming 顧命“, 18.15b (276) verwiesen: 昔君文王武王宣重光. Legge (*Documents*, S.547): „The former sovereigns, king Wān and king Woo displayed in succession their equal glory.”

¹³⁶ J 繼宝箒之隆基::繼大寶之隆基 S::繼宝箒之隆基 W.

Das kostbare Register enthielt zukünftige Ereignisse und wurde für die folgenden Herrscher aufbewahrt.

¹³⁷ Der S-Kommentar bezieht sich auf *Shijing* 195, „Xiaomin 小旻“, 12/2.19b (414): 戰戰兢兢如臨深淵如履薄冰. Legge (*She King*, S.333): „We should be apprehensive and careful, / As if we were on the brink of a deep gulf, / As if we were treading on thin ice.“

Twitchett (1996, S.55, F.224) gibt als mögliche Quelle *Hou Hanshu*, 1A26 an. Es handelt sich um ein Edikt des Gründers der Späten Han, Guang Wudi 光武帝 (reg.25-57), wo die Phrase im Zusammenhang mit dem Beginn des folgenden Satzes im Haupttext auftaucht: 宜如臨深淵, 如履薄冰, 戰戰慄慄, 日慎一日. Beide Angaben erscheinen sinnvoll.

¹³⁸ Im S-Kommentar wird auf *Shangshu*, „Wuzi zhi ge 五子之歌“, 7.6a (100): 懷乎若朽索之馭六馬. Legge (*Documents*, S.158): „In my relation to the millions of the people, I should feel as much anxiety as if I were driving six horses with rotted reins.”

¹³⁹ J 思::思 S::冀 „hoffen“ W. Folge hier W.

¹⁴⁰ Der S-Kommentar verweist auf *Zuo*, „Yin 隱“ 4, 3.10b (53), wo es im Zusammenhang lautet: 臣聞愛子教之以義方. Legge (*Tso*, S.14): „Your servant has heard that, when you love a son, you should teach him righteous ways.“

¹⁴¹ Im S-Kommentar wird auf *Lunyu* 16/13, 16.9b (150) verwiesen: 陳亢問於伯魚曰子亦有異聞乎對曰未也嘗獨立鯉趨而過庭曰學詩乎對曰未也不學詩無以言鯉退而學詩他日又獨立鯉趨而過庭曰學禮乎對曰未也不學禮無以立鯉退而學禮聞斯二者陳亢退而喜曰問一得三聞詩聞禮又聞君子之遠其子也. Wilhelm (*Gespräche*, S.168-169): „Tschien Kuang fragte Be Yü und sprach: "Hast du als Sohn (des Meisters)

Dennoch wurdest Du aus den Mitgliedern der kaiserlichen Familie auserwählt¹⁴² und die Pflichten des Kronprinzen wurden Dir übertragen.¹⁴³ Du kannst noch nicht zwischen den Verhaltensregeln für Fürsten und Minister unterscheiden¹⁴⁴ und Du weißt noch nichts von den Schwierigkeiten, die Säen und Ernten mit sich bringen.¹⁴⁵ Jedes Mal wenn ich daran denke, erfüllt es mich

auch noch Außergewöhnliches (von ihm) zu hören bekommen?" Er entgegnete und sprach: "Noch nie. Einmal stand er allein da, als ich (ehrerbietig) mit kleinen Schritten an der Halle vorübereilte. Da sprach er: 'Hast du die Lieder gelernt?' Ich erwiderte und sprach: 'Noch nicht' (Da sprach er:) 'Wenn man die Lieder nicht lernt, so hat man nichts zu reden.' Da zog ich mich zurück und lernte die Lieder. An einem anderen Tag stand er wieder allein da, als ich mit kleinen Schritten an der Halle vorbeiging. Da sprach er: 'Du hast die Riten gelernt?' Ich erwiderte und sprach: 'Noch nicht.' (Da sprach er:) 'Wenn man die Riten nicht lernt, hat man nichts zur (inneren) Festigung.' Da zog ich mich zurück und lernte die Riten. Was ich gehört habe, sind diese beiden (Belehrungen)." Tschien Kang zog sich zurück und sprach erfreut: "Ich habe nach einem gefragt und habe dreierlei bekommen. Ich habe über die Lieder etwas gehört, ich habe über die Riten etwas gehört; außerdem habe ich gehört, daß der Edle seinen Sohn in (ehrerbietiger) Entfernung hält." Twitchett (1996, S.56, F.229) sieht hier einen Hinweis darauf, daß ein Vater seinem Sohn mit Anweisungen zu allgemeinen Grundregeln zur Seite stehen, gleichzeitig jedoch nicht mit dem täglichen Unterrichten betraut sein sollte, um möglichen Groll von Seiten des Sohnes abzuwenden.

¹⁴² Der S-Kommentar erklärt, daß Taizongs Sohn mit Jin 晉 belehnt wurde und verweist auf *Shijing* 254, „Ban“, 17/4.20a (635): 懷德維寧宗子維城無俾城. Legge (*She King*, S.503): „The cherishing of virtue secures repose; The circle of [the king's] Relatives is a fortified wall.“

¹⁴³ J 少陽::少陽 S::少年 W.

Shaoyang steht sowohl für den Östlichen Palast (*donggong* 東宮), als auch für den Throninhaber selbst. Siehe *Hanyu da cidian* 漢語大詞典, Bd. 2, S.1654. Der S-Kommentar zitiert dazu einen Satz von Kaiser Jianwen aus Liang 梁簡文帝 (503-551, Tempelname Taizong 太宗). Die genaue Quelle ließ sich jedoch nicht ausmachen.

¹⁴⁴ Der S-Kommentar verweist auf *Zuo*, „Xiang 襄“ 22, 35.5b (600): 君臣有禮. Legge (*Tso*, S.496): „...the duties that should be obtained between a ruler and his minister.“ Hinzu kommt ein Zitat aus *Liji*, „Quli“, 1.9a (14): 禮不踰節. Legge (*Rites I*, S.63): „According to them, one does not go beyond the definite measure.“

¹⁴⁵ Im S-Kommentar wird auf *Shangshu*, „Wuyi 無逸“, 16.9a (240): 厥子乃不知稼穡之艱難. Legge (*Documents*, S.465): „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.“ Der Kommentar erklärt dazu, daß der Sohn im Palast aufwächst und nichts von den Nöten des Volkes mitbekommt. Mit „Säen und Ernten“ sind die Anstrengungen gemeint, die man unternehmen muß, um Erfolge zu erzielen.

mit Sorge.¹⁴⁶ Jedes Mal reißt es mich aus dem Schlaf und verdirbt mir den Appetit. Seit der Zeit von Xuan (Xuanyuan 軒轅 bzw. Huangdi 黃帝, auch Gelber Kaiser, einer der fünf mythischen Kaiser der chin. Antike) und Hao 昊 (Shaohao 少昊, Nachfolger Huangdis) bis hin zu der Nördlichen Zhou (557-581) und den Sui (581-618) ist der Weg jener Regenten, die Himmel und Erde geordnet haben¹⁴⁷ und jener Herrscher, welche ihr Erbe übernommen haben, deren Aufgang oder Untergang, gute Regierung oder Chaos, klar ersichtlich. Daher habe ich den Spiegel geöffnet und mich breit in den historischen Aufzeichnungen umgetan¹⁴⁸ und ihre wichtigsten Aussagen als Warnung für Dein zukünftiges Verhalten zusammengestellt.¹⁴⁹

¹⁴⁶ *J* 余每此為憂::朕每思此為憂 *S*::朕每思此為憂 *W*.

¹⁴⁷ *J* 經天維地之君::經天維地之君以 *S*::經天維地之君 *W*.

Der *S*-Kommentar verweist auf Xun Yue 荀悅, *Hanji* 漢紀: 昔在上聖, 惟建皇極, 經緯天地, 觀象立法. „Die frühen Herrscher etablierten die imperiale Berechtigung. Sie ordneten Himmel und Erde, beobachteten Sternbilder und schufen Gesetze.“

¹⁴⁸ *J* 博採史籍::博覽史籍 *S*::博採史籍 *W*.

¹⁴⁹ *J* 以為近誠云爾::以為近誠云而 *S*::以為近誠云爾 *W*.

Kapitel 1: Das Wesen des Fürsten¹⁵⁰

君體第一

夫人者國之先國者君之本人主之體如山嶽焉高峻而不動如日月焉貞明而普照兆庶之所瞻仰天下之所歸往寬大其志足以兼包平正其心足以制斷非威德無以致遠非慈厚無以懷人撫九族以仁接大臣以禮奉先思孝處位思恭傾已勤勞以行德義此乃君之體也

Das Volk¹⁵¹ war vor dem Staat.¹⁵² Der Staat ist das Fundament des Regenten.¹⁵³

¹⁵⁰ J 君體篇::君體第一 S.

Der S-Kommentar definiert *jun* 君 mit Verweis auf *Bohutong* 百虎通, 2 „Hao 號“ (48), wo *jun* 君 mit *qun* 群 gleichgesetzt wird. Tjan Tjoe Som (*Bo hu tong*, S.232) übersetzt *qun* 群 mit „to flock“. Somit ist der Fürst jemand, der es schafft, die Menschen um sich zu scharen. Nachfolgend wird aus *Xunzi* 荀子, 12/4 „Jundao 君道“ zitiert: 君者儀也, 民者景也, 儀正而景正. 君者槃也, 民者水也, 槃圓圓. In der gedruckten Version (*Xinbian zhuzi jicheng* 新編諸子集成, *Xunzi jijie* 荀子集解, S.234) fehlt 民者景也. Zudem heißt es dort 而水 statt 則水. Köster (*Hsün Tzu*, S.156): „Ein Herrscher ist nämlich wie ein Modell, das Volk ist wie das Abbild davon; ist das Modell recht, dann ist auch das Abbild recht. Der Herrscher ist wie ein Bassin und das Volk ist wie das Wasser, das darin ist; hat das Bassin eine runde Form, dann auch das Wasser.“ Weiter wird zitiert: 君者源也源清則流清源濁則流. Das Zitat weicht jedoch vom Original (*Xunzi*, S.234) ab: 君者, 民之原也; 原清則流清, 原濁則流濁. Köster (S.157): „Ein Regent ist wie des Volkes Quelle; ist die Quelle sauber, dann auch das Wasser, was aus ihr herausfließt; ist die Quelle schmutzig, dann auch das herausfließende Wasser.“ Der Kommentar führt weiter aus, dass mit 君者源也 aus dem oben von Xunzi erwähnten Zitat auch 作君者人之源也 gemeint ist, also der Fürst als „Quelle“ bzw. Vorbild für die Menschen. Daher wurde das „Wesen des Fürsten“ zum Thema des ersten Kapitels gewählt. Zudem wird auf *Zuozhuan*, „Zhao 昭“ 28, 52.29b (914) verwiesen: 賞慶刑威曰君. Legge (*Tso*, S.727): „The ruler' is he who makes happy by his rewards and awes by his punishments.“ Ein weiteres Zitat: 聖人抱一為天下式 stammt aus *Laozi* 22 (92) und ist der zweite Teil von 少則得多則或是以聖人抱一為天下式. Wilhelm (*Laotse*, S.62): „Wer wenig hat, wird bekommen. Wer viel hat, wird benommen. Also auch der Berufene: Er umfaßt das Eine und ist der Welt Vorbild.“

¹⁵¹ J 民::人 S. (s. oben S.3)

¹⁵² Der S-Kommentar erklärt *xian* 先 mit Verweisen auf das *Yijing* 易經 und das *Daxue* 大學. Das Zitat aus dem *Yijing* wurde vollständig übernommen, siehe *Zhouyi*, „Shuogua 說挂“, 9.12b (187-188): 易曰有天地然後有萬物有萬物然後有男女有男女然後有夫婦有夫婦然後有父子有父子然後有君臣有君臣然後有上下有上下然後禮義有所錯. Wilhelm (*I Ging*, S.484): „Nachdem es Himmel und Erde gibt, gibt es die einzelnen Dinge. Nachdem die Einzeldinge ins Dasein getreten sind, gibt es die beiden Geschlechter. Nachdem es das männliche und das weibliche Geschlecht gibt, gibt es

[Die Gestalt des] Herrn über die Menschen verhält sich zu ihnen¹⁵⁴ wie ein Berg¹⁵⁵: hoch, erhaben und unbeweglich. [Sie ist] wie Sonne und Mond, beständig strahlend und alles erleuchtend.¹⁵⁶ Er ist derjenige, zu dem alle Menschen¹⁵⁷ aufschauen, dem sich das ganze Reich zuwendet.¹⁵⁸ Er muß seinen

die Beziehung zwischen Gatte und Gattin. Nachdem die Beziehung zwischen Gatte und Gattin vorhanden ist, gibt es die Beziehung zwischen Vater und Sohn. Nachdem die Beziehung zwischen Vater und Sohn vorhanden ist, gibt es die Beziehung zwischen Fürst und Diener. Nachdem die Beziehung zwischen Fürst und Diener vorhanden ist, gibt es den Unterschied von hoch und niedrig. Nachdem der Unterschied zwischen hoch und niedrig vorhanden ist, können die Regeln der Ordnung und des Rechts eingreifen.“ Das *Daxue*-Zitat: 有人此有土 geht auf *Liji*, „Daxue“, 60.10a (987) zurück. Wilhelm (*Li Gi*, S.53): „Hat er die Menschen, so hat er die Erde.“ Der *S*-Kommentar erklärt dazu, daß die Menschen somit vor dem Staat da waren. Alles was vorher war, heißt *xian*.

¹⁵³ Der *S*-Kommentar beschreibt den Staat als ein eingegrenztes Gebiet, wo sich Menschen zum Leben niederlassen. Wenn es dem Herrscher gelingt, die Menschen mit seiner Tugend zusammenzuhalten, dann werden sie sich erfreuen und ihm von Nutzen sein. So kann ein Land bestehen. Wenn ihm dies nicht gelingt, werden sie sich in alle Winde zerstreuen und ihn nicht mehr stärken. „Wie kann man dies als Herrscher erreichen? Die Weisen sagen: ‚Wenn man die Massen für sich gewinnt, bekommt man den Staat. Wenn man die Massen verliert, verliert man den Staat.‘ Daher ist der Staat das Fundament des Regenten.“ Das Zitat der „Alten“: [易]得眾則得國失眾則失國 geht auf das *Daxue* zurück. Der Satz ist dem aus Fußnote 2 vorangestellt. Siehe *Liji*, 60.10a (987). Wilhelm (*Li Gi*, S.53): „Das heißt: Wer die Menge hat, hat den Staat; wer die Menge verliert, verliert den Staat.“

¹⁵⁴ *Yan* 焉 (於+之) hier: „zu ihnen“.

¹⁵⁵ *Shan* 山 bezieht sich laut Kommentar auf *si zhen* 四鎮 (揚州之會稽山, 青州之沂山, 幽州之醫無閭山, 冀州之霍山) und *yue* 嶽 auf *wu yue* 五嶽 (泰, 華, 衡, 崧, 恒, siehe auch oben, Vorwort, F.122). Weiterhin verweist der *S*-Kommentar auf die Biographie von Zhongchang Tong 仲長統: 德重如山嶽, heißt: „Die Tugend wiegt so schwer wie ein Berg.“ Die Biographie findet sich im *Hou Hanshu* 後漢書, 49.1629 ff., das Zitat jedoch nicht. Der Herrscher sollte auf die Menschen wirken wie ein Berg, damit sie zu ihm aufschauen und ihn verehren. Es geht jedoch auch darum, dass der Herrscher ständig an sich selbst bzw. an seiner Tugend arbeiten muß, um dies zu erreichen.

¹⁵⁶ *J* 真::貞 *S*. Der *S*-Kommentar zitiert aus *Zhouyi*, „Xici xia“, 8.3a (166): 日月之道貞明者也. Wilhelm (*I Ging*, S.302): „Der SINN von Sonne und Mond wird durch Beharrlichkeit hell.“ Zudem wird erklärt, daß *zhen* 貞 Äquivalent für *zheng* 正 (konstant) ist.

¹⁵⁷ *J* 億兆::兆庶 *S*.

Willen mild und großmütig machen, um alles zu umschließen.¹⁵⁹ Er muss sein Herz ausgeglichen und gerecht machen, um überzeugende Entscheidungen zu treffen.¹⁶⁰ Ohne autoritäre Tugend wird er keinen Einfluß in den äußeren

¹⁵⁸ Es wird auf folgendes Zitat verwiesen: 鑿度曰王者天下所歸四海之內曰天下. Der Kommentar gibt an, dass selbiges aus *Yijing*, „Qian 乾“ stammt, wo es jedoch nicht zu finden ist. Auch an anderer Stelle läßt es sich nicht nachvollziehen.

Außerdem wird aus *Mengzi* 孟子, 4A13, 7.4a (133) zitiert. Im S-Kommentar steht *dagong* 大公 statt *taigong* 太公 wie im Original: 孟子曰伯夷辟紂居北海之濱聞文王作興曰盍歸乎來吾聞西伯善養老者太公辟紂居東海之濱聞文王作興曰盍歸乎來吾聞西伯善養老者二老者天下之大老也而歸之是天下之父歸之也天下之父歸之其子焉往. Weiterhin fehlt im Kommentar der letzte Satz: 諸侯有行文王之政者七年之內必為政於天下矣. Wilhelm (*Mong Dsi*, S.118): „Mong Dsi sprach: ‚Be-J war von Dschou Sin gewichen und weilte am Strande des Nordmeeres. Als er hörte, daß König Wen seine Wirksamkeit begonnen, erhob er sich und sprach: Warum nicht hingehen und mich ihm anschließen? Der Markgraf des Westens verstehe es ja, für die Alten zu sorgen. Tai Gung war von Dschou Sin gewichen und weilte am Strande des Ostmeeres. Als er hörte, daß König Wen seine Wirksamkeit begonnen, erhob er sich und sprach: Warum nicht hingehen und mich ihm anschließen? Der Markgraf des Westens verstehe es ja, für die Alten zu sorgen. Diese beiden Alten waren die größten Alten auf Erden. Damit, daß sie ihm zufielen, fielen alle Väter auf Erden ihm zu. Da aber die Väter auf Erden ihm zugefallen waren, wo hätten die Söhne sonst hingehen sollen? Wenn unter den Landesfürsten einer wäre, der die Regierung führte wie König Wen: innerhalb von sieben Jahren hätte er die Herrschaft auf Erden.“ Der Kommentar sagt, daß Taizong die beiden Zitate zur Hilfe nimmt, um zu erklären, was einen guten Herrscher ausmacht. Er sollte zum Ziel haben, daß das ganze Reich zu ihm aufschaut.

¹⁵⁹ *Jianbao* 兼包: allumfassend, alles umschließen. Der Herrscher sollte ein großes Herz und einen weitreichenden Willen haben, denn nur dann kann er allumfassend sein und alles umschließen.

¹⁶⁰ Im S-Kommentar wird auf das *Daxue* verwiesen: 大學曰所謂脩身在正其心者心有所忿懣則不得其正有所好樂則不得其正有所憂患則不得其正有所恐懼則不得其正此言人君心不平正則是非不明心若平正則是非明矣以此制斷事事物物自得其宜矣. „Das *Daxue* sagt: ‚Sich selbst zu erziehen heißt, sein Herz auszugleichen. Wenn man Groll im Herzen trägt, ist es nicht ausgeglichen. Wenn man große Freude in sich trägt, ist es nicht ausgeglichen. Wenn man Kummer hat, ist es nicht ausgeglichen. Wenn man Angst hat, ist es nicht ausgeglichen.“ Der Kommentar fügt erklärend hinzu, daß „wenn das Herz des Herrschers nicht ausgeglichen ist, dann kann er keine richtigen Entscheidungen treffen. Wenn er sein Herz ausgleicht, kann er richtige Entscheidungen treffen, denn dann kann er die Dinge beurteilen.“ Das Zitat weicht jedoch vom Original ab: 所謂脩身在正其心者身有所忿懣則不得其正有所恐懼則不得其正有所好樂則不得其正有所憂患則不得其正心不在焉視而不見聽而不聞食而不知其味此謂脩身在正其心. Siehe *Liji*, 60.7b (986). Wilhelm (*Li Gi*, S.50): „Damit, daß die Persönlichkeit auf der Rechtmachung des Bewußtseins beruht, ist folgendes gemeint: Wenn in der Persönlichkeit sich Zorn und Haß hervortun, so ist sie nicht in der rechten Verfassung; wenn sich Furcht und Angst hervortun, so ist sie nicht in der rechten Verfassung; wenn sich Vorliebe und Lust hervortun, so ist sie nicht in der rechten

Regionen haben und ohne milde Großzügigkeit wird er die Menschen nicht für sich gewinnen [und dadurch führen] können.¹⁶¹ Er besänftigt die neun Clans mit Menschlichkeit.¹⁶² Der Kontakt zu den hohen Beamten ist durch die Riten

Verfassung. Wenn das Bewusstsein abwesend ist, so blickt man, ohne zu sehen, so hört man, ohne zu vernehmen, so isst man, ohne Geschmack zu empfinden. Das heißt: Die Bildung der Persönlichkeit beruht auf der Rechtmachung des Bewußtseins.“

¹⁶¹ J 民::人 S.

Der S-Kommentar sieht hier eine Anspielung auf Ban Gus 班固 (geb. 32 n.Chr., 92 hingerichtet) *Dian Yin* 典引 (*Wenxuan*, 48.2162), wo es im Zusammenhang heißt: 神靈日照, 光被六幽, 仁風翔乎海表, 威靈行於鬼區, 懸亡回而不泯, 微胡瑣而不頤. Erwin von Zach (*Die Chinesische Anthologie*, Vol.II, S.909) übersetzt wie folgt: „Der wunderbare Geist (der Han-Dynastie) strahlt wie die Sonne und ihr Glanz erstreckt sich nach den entlegensten Weltgegenden. Ihre Gnade erreicht die Länder jenseits der Weltmeere, ihr Prestige macht sich bis in die Regionen der Dämonen geltend. Es gibt keinen Übeltäter – selbst wenn er sich noch so weit versteckte – der (durch diese Dynastie) nicht vernichtet würde; es gibt kein noch so kleines Wesen, das nicht (durch sie) gefördert würde.“ Der S-Kommentar verweist hier zudem auf den Kommentar zum *Dan yin*, der *gui qu* 鬼區 „Regionen der Dämonen“ mit *yuan fang* 遠方 „weite Ferne“ erklärt.

Zudem wird auf Konfuzius verwiesen: 孔子曰慈可以服衆, jedoch ist das Zitat nicht zu finden. Inhaltlich könnte es in das zweite Kapitel des *Lunyu* gehören.

Folgend wird aus *Shangshu*, „Gaoyaomo 皋陶謨“, 4.17b-18a (60) zitiert: 安人則惠黎民懷之, wo das Zitat in folgendem Kontext steht: 禹曰吁咸若時惟帝其難之知人則哲能官人安民則惠黎民懷之能哲而惠何憂乎驩兜何遷乎有苗何畏乎巧言令色孔壬. Weiterhin steht im Kommentar *ren* 人 statt *min* 民. Legge (*Documents*, S.70): „Yu said, „Alas! to attain to both these things was a difficulty even to the emperor Yaou. When a sovereign knows men, he is wise, and can put men into their proper offices. When he gives repose to the people, he is kind, and the black-haired people cherish him in their hearts. When a sovereign can be thus wise and kind, what occasion will he have for anxiety about a Hwan-tow? what to be removing a prince of Meaou? what to fear any one of fair words, insinuating appearance, and great artfulness?“

¹⁶² Der S-Kommentar veweist auf *Shangshu*, „Yaodian 堯典“, 2.7b-.8a (20): 克明俊德以親九族九族既睦平章百姓百姓昭明協和萬邦黎民於變時雍. Legge (*Documents*, S.17): „He was able to make the able and virtuous distinguished, and thence proceeded to 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.“

Im Kommentar wird zudem erklärt, welche Verwandten mit den neun Clans gemeint sind. Dabei stützt sich der Autor des S-Kommentars auf den Kommentar zu dem oben genannten Satz im *Buch der Dokumente*, siehe *Shangshu*, 2.8a (20). Dort heißt es: ...夏侯歐陽等以為九族者父族四母族三妻族二 ... und ...高祖域孫之親上至高祖下及域孫是為九族... . Dem werden im S-Kommentar weitere Erklärungen hinzugefügt: Ou Yang 歐陽 (ob hier Ou Yangxiu 歐陽修(1007-1072) gemeint ist, erscheint unwahrscheinlich und kann nicht abschließend geklärt werden) und Xia Housheng 夏

geregelt.¹⁶³ Wenn er seinen Ahnen dient, muss er sich an seine Verpflichtungen als Sohn erinnern und wenn er seine Position einnimmt, muss er daran denken, ehrerbietig zu sein.¹⁶⁴ Er muß sich selbst zurückstellen¹⁶⁵ und sich emsig plagen, Tugend und Sittlichkeit umzusetzen. Genau so¹⁶⁶ ist das Wesen des Fürsten.

侯勝 (um 70 v.Chr.) unterteilen die neun Clans in vier Clans väterlicherseits, also Verwandte 1.Grades, zu dem auch Söhne der verheirateten Schwestern, Söhne der verheirateten Töchter und in die Familie eingeheiratete Söhne und deren Söhne zählen. Drei Clans mütterlicherseits, womit Vater der Mutter, Mutter der Mutter, Brüder der Mutter gemeint sind und zwei Clans der Ehefrau, sprich Clan der Mutter und Clan des Vaters der Frau. Kong Anguo 孔安國 (gest. etwa 100 v.Chr.) ist jedoch der Ansicht, daß mit den neun Clans alle Verwandten mit demselben Nachnamen, von den Ahnen bis zu den (Ur-)Enkeln, gemeint sind.

Zudem wird aus *Shijing* 71, „Gelei 葛藟“, 4/1.14b (152) zitiert: 綿綿葛藟在河之滸終遠兄弟謂他人父謂他人父終莫我顧. Legge (*She King*, S.119-120): „Tickley they spread about, the dolichos creepers, / On the borders of the Ho. / Forever separated from my brothers, / I call a stranger father. / I call a stranger father, / But he will not look at me.“

¹⁶³ Der *S*-Kommentar verweist auf *Lunyu* 3/19, 3.11b (30): 君使臣以禮. Wilhelm (*Gespräche*, S.19): „Der Herrscher möge seine Beamten anständig und höflich behandeln.“ Der Kommentar stützt sich zudem auf *Liji*, „Zhongyong 中庸“, 52.20b (888): 敬大臣也體羣臣也...敬大臣則不眩體羣臣則士之報禮重. Legge (*Doctrine*, S.408-409): „... respect towards the great ministers; kind and considerate treatment of the whole body of officers By respecting the great ministers, he kept from errors in the practice of government. By kind and considerate treatment of the whole body of officers, they are led to make the most grateful return for his courtesies.“

¹⁶⁴ *J* 處後思恭 „im Umgang mit den Nachkommen ehrerbietig sein“::處位思恭 „beim Einnehmen der Position (als Herrscher) ehrerbietig sein“ *S*.

奉先思孝處位思恭 geht auf *Shangshu*, „Taijia xia 太甲下“, 8.22b (118) zurück, wo es heißt: 奉先思孝接下思恭. Legge (*Documents*, S.208): „When honouring your ancestors, think how you can prove your filial piety; in receiving your ministers, think how you can show yourself respectful.“ Der Kommentar verweist zudem auf *Liji*, „Zhongyong“, 52.16b (886), wo das Zitat vollständig lautet: 夫孝者善繼人之志, 善述人之事者也. Legge (*Doctrine*, S.402): „Now filial piety is seen in the skilful carrying out of the wishes of our forefathers, and the skilful carrying forward of their undertakings.“

¹⁶⁵ *Qingji* 傾已: sich selbst beherrschen, zügeln. Ein Herrscher sollte sich selbst nicht über andere stellen, sich selbst nicht für fähiger oder weiser halten, sondern bescheiden sein. Weiterhin möge er seiner Vorbildfunktion gerecht werden und bezüglich seines Verhaltens mit gutem Beispiel voran gehen. Auf diese Weise kann er seine Tugend verbreiten und seine Ziele erreichen.

¹⁶⁶ *J* 此為君之體也::此乃君之體也 *S*.

Kapitel 2: Auf die Verwandtschaft setzen¹⁶⁷

建親第二

夫六合曠道大寶重任曠道不可偏制故與人共理之重任不可獨居 故與人共守之是以封建親戚以為藩衛安危同力盛衰一心遠近相持親疎兩用并兼路塞逆節不生昔周之興也割裂山河分王宗族內有晉鄭之輔外有魯衛之虞故卜祚靈長歷年數百秦之季也棄淳于之策納李斯之謀不親其親獨智其智顛覆莫恃二世而亡斯豈非枝葉不疎則根柢難拔股肱既殞則心腹無依者哉漢初定關中誡亡秦之失策廣封懿親過於古制大則專都偶國小則跨郡連州末大則危尾大難掉六王懷叛逆之志七國受鈇鉞之誅此皆地廣兵彊積勢之所致也魏武創業暗於遠圖子弟無封戶之人宗室無立錐之地外無維城以自固內無盤石以為基遂乃大器保於他人社稷亡於異姓語曰流盡其源竭條落則根枯此之謂也夫封之太彊則為噬臍之患致之太弱則無固本之基由此而言莫若衆建宗親而少力使輕重相鎮憂樂是同則上無猜忌之心下無侵冤之慮此封建之鑿也斯二者安國之基君德之宏唯資博達設分懸教以術化人應務適時以道制物術以神隱為妙道以光大為功括蒼旻以體心則人仰之而不測包厚地以為量則人循之而無端蕩蕩難名宜其宏遠且敦穆九族放勳流美於前克諧烝乂重華垂譽於後無以奸破義無以疎間親察之以德則邦家俱泰骨肉無虞良為美矣

Die Grenzen des Reiches liegen weit voneinander entfernt.¹⁶⁸ Des Fürsten größter Schatz ist seine hohe Machtposition. Das riesige Reich kann nicht¹⁶⁹

¹⁶⁷ J 建親篇::建親第二 S.

Der S-Kommentar verweist auf *Zuo*, „Xi 僖“ 24, 15.18 (255): 故封建親戚以藩屏周. Legge (*Tso*, S.192): „Thus the duke of Chou, grieved by the want of harmony in the concluding times [of the two previous dynasties], raised the relatives of the Royal House to the rule of States, that they might act as fences and screens to Chou.“ Ein weiteres Zitat aus *Zuo*, „Wen 文“ 7, 19.12b (316) wird angeführt: 葛藟猶能庇其本根故君子以為比況國君乎. Legge (*Tso*, S.248): „Even the dolichos and other creepers can give sheltering protection to their root and stem, so that the superior man could use them by way of comparison; how much more should rulers of States do so!“

Interessanterweise ergänzt der Kommentar, daß sich der Herrscher nicht ausschließlich auf seine direkten Verwandten stützen solle. Vielmehr spielen Tugendhaftigkeit, Loyalität und Weisheit eine Rolle. Daher seinen hier mit der Verwandtschaft nicht zwangsläufig die leiblichen Verwandten gemeint (建亲之道不特骨肉之谓也至如贤德忠纯明哲通才之君子建而亲之孰曰不可).

¹⁶⁸ Mit *liu he* 六合 sind Himmel und Erde, sowie die vier kardinalen Punkte gemeint bzw. das Universum, welches der Herrscher regiert.

von einem Einzelnen gehalten werden, daher muß es mit anderen gemeinsam regiert werden. Die Position mit der größten Verantwortung kann nicht¹⁷⁰ von einer Einzelperson besetzt werden, daher muß sie mit anderen gemeinsam bewahrt werden.¹⁷¹ Daher belehnt [der Fürst] seine nahen und entfernten Verwandten und verschafft sich mit ihnen „Zaun und Schutz“. ¹⁷² Sowohl in Frieden als auch in Gefahr vereinen sie ihre Kräfte. Sowohl in Blütezeiten als auch in Zeiten des Verfalls sind sie ein Herz.¹⁷³ Im Nahen und im Fernen unterstützen sie sich gegenseitig, enge und entfernte Verwandte, beide werden genutzt.¹⁷⁴ Die Wege, auf denen man [von außen ein solches Land] schlucken

¹⁶⁹ *J* 不可以偏制::不可偏制 *S*.

¹⁷⁰ *J* 不可以獨居::不可獨居 *S*.

¹⁷¹ *Pian zhi* 偏制 ist eine Paraphrase aus dem *Wudenglun* 五等论 (*Wenxuan*, 54.2332) von Lu Ji 陆極 (261-303). Dort heißt es zu Beginn: 夫先王知帝業至重, 天下至曠, 曠不可以偏制, 重不可以獨任; 任重必於借力, 制曠終乎因人, 故設官分職, 所以輕其任也; 並建五長, 所以弘其制也. Twitchett (1996, S.59, F.253): „Those Former Kings knew that the task of being emperor is extremely onerous, and the empire extremely broad in its extent. Being so broad [the empire] cannot be ruled by one man alone. Being so onerous, the duties [of emperor] cannot be performed by a single person. Since the duties are so onerous [the emperor] must avail himself of the efforts of others. Since his rule spreads so broadly, in the end he is forced to depend upon other men. Thus they established offices and divided up their duties, so as to lighten their own responsibilities; and also established the five seniors (*wu chang* 五长) through whom they could extend their rule more broadly.“ *Wu chang* 五长 geht auf *Shangshu*, „Yiji 益稷“, 5.11a (71) zurück: 外薄四海咸建五長. Legge (*Documents*, S.85): „...establishing in the regions beyond, extending to the four seas, five Presidents (*wu chang*).“ Weiterhin wird im Kommentar auf das *Liudailun* (*Wenxuan*, 52.2273) verwiesen: 先王知獨治之不能久也, 故與人共治之, 知獨守之固也, 故與人共守之. Im *S*-Kommentar fehlen die beiden *ye* 也. „Die frühen Herrscher wußten, daß das Regieren einer Einzelperson nicht von langer Dauer ist, daher regierten sie mit anderen gemeinsam. Sie wußten, daß es für einen Einzelnen schwierig ist [die Position] zu wahren, daher wurde sie mit andere gemeinsam bewahrt.“

¹⁷² Das oben in F.167 aus dem *Zuozhuan* erwähnte Zitat wird noch einmal angeführt.

¹⁷³ Der *S*-Kommentar verweist auf *Shangshu*, „Taishi zhong 泰誓中“, 11.11a (156): 乃一德一心立定厥功惟克永世. Legge (*Documents*, S.293): „Oh! unite your energies, unite your hearts; so shall you forthwith surely accomplish the work to last for all ages.“

¹⁷⁴ Im *S*-Kommentar gibt es eine Anspielung auf die Biographie von Guo Ji 郭伋 in *Hou Hanshu* 後漢書, 31.1092. Dieser spricht hier zu Guang Wudi 光武帝 (reg. 25-57),

könnte, sind versperrt¹⁷⁵ und Verstöße gegen die Normen [im Inneren] gedeihen nicht.¹⁷⁶

Als die Zhou einst ihre Blüte erreicht hatten, parzellierten sie Berge und Flüsse, verteilten sie anteilmäßig unter den Mitgliedern [des kaiserlichen Clans] und setzten diese als Könige darüber ein.¹⁷⁷ Im Inneren hatte es infolgedessen die Unterstützung von Jin und Zheng gegeben,¹⁷⁸ und nach außen Schutz durch die Staaten Lu und Wei.¹⁷⁹

dem Gründer der Späteren Han-Dynastie, und rät ihm, nicht nur Landsleute aus Nanyang in hohe Positionen zu heben.

¹⁷⁵ *J* 則并兼路塞::并兼路塞 *S*.

¹⁷⁶ Der *S*-Kommentar bezieht sich auf das *Liudailun* (*Wenxuan* 52.2273), wo das angegebene Zitat in folgendem Zusammenhang steht: 兼親真而兩用, 參同異而並進. 是以輕重足以相鎮, 親真足以相芻, 并兼路塞, 逆節不生. „Die [nahen] Verwandten des Herrschers hatten tatsächlich die gleichen Befugnisse, sie vereinten Gleiche und Ungleiche und schritten gemeinsam voran. So gab es Schwache und Starke, um einander auszugleichen und die [nahen] Verwandten konnten gemeinsam etwas erreichen. Sie versperrten die Wege, auf denen man [von außen ein solches Land] schlucken könnte und Verstöße gegen die Normen [im Inneren] gedeihen nicht.“

¹⁷⁷ Der *S*-Kommentar beschränkt sich hier auf zwei Beispiele und erklärt, daß König Wu von Zhou (周武王, reg. 1046-1043 v.Chr., siehe auch Kap.3, F.231 u.237) seinen jüngeren Bruder Zhenfeng 振铎 mit Cao 曹 (Staat im heutigen Shandong bis 487 v.Chr.) und Lüwang 吕望 mit Qi 齊 (Staat im heutigen Shandong bis 221 v.Chr.) belehnte.

¹⁷⁸ Jin 晉 (im heutigen Shanxi) und Zheng 鄭 (im heutigen Henan), waren zwei Staaten im Landesinneren während der Östlichen Zhou-Dynastie (770-256 v.Chr.), siehe *Zhongguo lishi dituji* I, S.22-25. Der *S*-Kommentar erklärt, dass Jin, ursprünglich Tang 唐, ein Lehen von König Chengs 成王 jüngerem Bruder Shuyu 叔虞 war, während Zheng ursprünglich König Xuans 宣王 jüngerem Bruder Xuan Gongyou 榷公友 gehörte. Im *J*-Kommentar wird auf *Zuo*, „Xi“ 24, 15.17b-15.18a (255) verwiesen: 晉侯求之不獲以穗上為之田曰以志吾過且旌善人鄭之入滑也滑人聽命師還又即衛. Legge (*Tso*, S.192): „The marquis of Tsin afterwards sought for Këae Che-ts'uy, but in vain, and endowed a sacrifice to him with the fields of Mëen-shang. 'It will be a memento,' said he, 'of my neglect, and a mark of distinction for the good man.' The Chuen says on this: - 'When the troops of Ch'ing entered Hwah, the people of Hwah received its commands; but when they withdrew, it went over again to Wei.'”

¹⁷⁹ Lu 魯 (im heutigen Shandong) und Wei 衛 (im heutigen Hebei) waren ebenfalls Staaten während der Östlichen Zhou-Dynastie bzw. Chunqiu-Periode (722-481 v.Chr.) und lagen an der Grenze zu Jin und Zheng (*Zhongguo lishi dituji* I, S.26-27). Beide Staaten gehörten zum Stammland der Shang. Lu war ursprünglich ein Lehen des vierten Sohnes von König Wen und Wei das seines siebten Sohnes. Somit hatten sie die Überreste der Shang unter Kontrolle. Der *J*-Kommentar zitiert aus *Lunyu* 13/7,

Daher wurde das Orakel nach der Dauer des guten Segens befragt und es wurden einige hundert Jahre prophezeit.¹⁸⁰

Es war zum Ende der Qin, als (Qin Shihuangdi 秦始皇帝, 259-210 v.Chr.) die Taktik von Chunyu (Yue) 淳于越 zurückwies und den Rat von Li Si 李斯 (ca.280- ca.208 v.Chr.) annahm.¹⁸¹ Er verhielt sich seinen Verwandten gegenüber nicht, wie es Verwandten zukommt und betrachtete nur seine eigene Weisheit als wirklich weise.¹⁸² Als er unterging, konnte die Dynastie sich auf niemanden mehr stützen und in der zweiten Generation ging sie zugrunde.¹⁸³

13.4a (116): 子曰魯衛之政兄弟也. Wilhelm (*Gespräche*, S.132): „Der Meister sprach: ‘Die Herrscher von Lu und We sind Brüder.’“

¹⁸⁰ Der *S*-Kommentar bezieht sich auf *Zuo*, „Xuan 宣“ 3, 22.16b (367), wo es vollständig heißt: 成王定鼎于郊卜世三十卜年七百年所命也周德雖衰天命未改鼎之輕重未可問也. Legge (*Tso*, S.293): „King Ch’ing fixed the tripods in K’eh-juh, and divined that the dynasty should extend through 30 reigns, over 700 years. Though the virtue of Chow is decayed, the decree of Heaven is not yet changed. The weight of the tripods may not yet be inquired about.”

¹⁸¹ Im Jahr 213 v. Chr. kam es daraufhin zu der berühmten Bücherverbrennung, welche sämtliche Bücher außer Abhandlungen zur Medizin, Landwirtschaft, Weissagung und Geschichte der Qin-Dynastie erfaßte. Zudem ließ Qin Shihuangdi 460 aufständische Gelehrte hinrichten. Er wollte damit jedwede Kritik gegen seine Regierungsform unterbinden und die Entstehung intellektueller Zentren außerhalb des Palasts verhindern. Siehe *Cambridge History of China* Vol.I, S.69ff.. Der *S*-Kommentar verweist auf *Shiji*, 6.254-56 (Übersetzung: Nienhauser, *Records*, S.146-47). Eine Parallelstelle dazu gibt es in Li Sis Biographie in *Shiji*, 87.2546.

¹⁸² *J* 莫持::莫恃 *S*.

Der *S*-Kommentar zitiert aus *Liji*, „Zhongyong“, 60.12a (423): 子曰愚而好自用賤而好自專生乎今之世反古之道如此者穰及其身者也. Legge (*Doctrine*, S.423): „The Master said, ‘Let a man who is ignorant be fond of using his own judgement; let a man without rank be fond of assuming a directing power to himself; let a man who is living in the present age go back to the ways of antiquity; on the persons of all who act thus calamities will be sure to come.’“ Hinzu kommt ein Zitat aus *Liezi* 列子 8/4, „Yuefupian 說符篇“ (155): 治國之難在于知賢而不在自賢. Wilhelm (*Liä Dsi*, S.160): „Deshalb besteht die Schwierigkeit beim Ordnen eines Staates darin, daß man die Würdigen erkennt, und nicht darin, daß man sich selbst für würdig hält.“ Außerdem wird auf *Shangshu*, „Zhonghui zhi gao 仲虺之誥“, 8.9b (112) verwiesen, wo es vollständig lautet: 好問則裕自用則小. Legge (*Documents*, S.183): „He who likes to ask becomes enlarged; he who uses only himself becomes small.”

¹⁸³ 二世而亡 ist laut Twitchett eine Paraphrase aus dem *Liudailun* (*Wenxuan*, 52.2273), wo es vollständig heißt: 昔夏殷周之歷世數十, 而秦二世而亡. „Die

War dies nicht ein Fall von „wenn Zweige und Blätter üppig sind, dann sind die Wurzeln nur schwer herauszuziehen“,¹⁸⁴ oder von „wenn die Extremitäten beschädigt sind, dann gibt es nichts mehr, um Herz und Bauch zu stützen“?¹⁸⁵

Als die Han sich selbst in Guan Zhong gründeten, nahmen sie die verfehlten Pläne der gefallenen Qin als Warnung. Daher belehnten sie großzügig ihre nahen Verwandten.¹⁸⁶ Damit gingen sie über das antike System hinaus¹⁸⁷: In

frühen Dynastien Xia, Yin (auch Shang) und Zhou überdauerten alle mehrere Jahrzehnte, doch die Qin-Dynastie ging bereits in der zweiten Generation zugrunde.”

¹⁸⁴ *J* 扶疏::不疏 *S*.

Der Baum als Metapher für den Staat mit Zweigen und Blättern (*zhi ye* 枝葉) wird laut Twitchett (1996, S.60, F.263) von Cao Jiong im *Liudailun* (Wenxuan 52.2278) verwendet: 劉向諫曰: 臣聞公族者, 國之枝葉. 枝葉落, 則本根無所庇蔭. 方今同姓疏遠, 母黨專政, 排擯宗室, 孤弱公族, 非所以保守社稷, 安固國嗣也. Liu Xiang: „Ich habe gehört, die Herrscherclane sind die Zweige und Blätter des Staates. Fallen die Zweige und Blätter hinab, dann haben Wurzeln und Stämme keinen schützenden Schatten. Gerade heute entfernen sich die gleicher Sippe (voneinander). Die Fraktionen der Frauen übernehmen die Herrschaft, drängen die Ahnenhäuser zur Seite, vereinsamen und schwächen die Herrscher dann auf diese Weise, um die Ernteaikare zu schützen und zu bewahren und um die (legitimierte) Thronfolge zu erhalten und zu sichern.“ Dieser zitiert wiederum aus *Hanshu*, 36.1966, wo Liu Xiang 劉向 (77 - 6 v. Chr.) von dieser Metapher Gebrauch macht, wobei das Zitat im *Liudailun* vom Original im *Hanshu* abweicht: 向每召見, 數言公族者國之枝葉, 枝葉落則本根無所庇蔭; 方今同姓疏遠, 母黨專政, 祿去公室, 權在外家, 非所以疆漢宗, 卑私門, 保守社稷, 安固後嗣也.

¹⁸⁵ *Gu gong* 股肱 (Arme und Beine) geht auf *Shangshu*, „Yiji“, 5.4b (67) zurück: 帝曰 臣作朕股肱耳目. Legge (*Documents*, S.79): „The emperor said, ‘My ministers constitute my legs and arms, my ears and eyes.’”

¹⁸⁶ *J* 漢祖::漢 *S*.

Guan Zhong 關中 umfaßte weite Teile von Shaanxi und den äußersten Westen der heutigen Provinz Henan. Das Gebiet war durch vier Pässe (Xiaoguan 蕭關 im Norden, Hanguguan 函谷關 im Osten, Wuguan 武關 im Süden und Dasanguan 大散關 im Westen) eingegrenzt.

Der *S*-Kommentar zitiert aus *Shiji*, 17.801, wo es im Zusammenhang lautet: 漢興, 序二等. 高祖末年, 非劉氏 而王者, 若無功上所不置而侯者, 天下共誅之. 高祖子弟同姓為王者九國, 雖獨長沙異姓, 而功臣侯者百有餘人. Watson (*Records I*, S.488): „When the Han dynasty arose it awarded only the two noble ranks of king and marquis. In the latter years of his reign Emperor Kao-tsu made an agreement with his followers that if anyone not of the Liu family should become a king, and anyone who had not distinguished himself in battle or attained high position should become a marquis, the empire should unite in punishing him. Nine of Kao-tsu’s sons and brothers of the Liu family were made kings of states.”

den großen [Lehen] waren einzelne Städte dem Staat gleichgestellt,¹⁸⁷ selbst die kleinsten gingen über Präfekturen hinaus und verbanden Provinzen

¹⁸⁷ Im *S*-Kommentar wird aus *Liji*, „Wangzhi王制”, 11.1a (212) zitiert, wo es in folgendem Zusammenhang steht: 王者之制祿爵公侯伯子男凡五等諸侯之上大夫卿下大夫上士中士下士凡五等天子之田方千里公侯田方百里伯七十里子男五十里. Legge (*Sacred Books III*, S.209): „According to the regulations of emolument and rank framed by the kings, there were the duke; the marquis; the earl; the count; and the baron: - in all, five gradations (of rank). There were (also), in the feudal states, Great officers of highest grade, - the ministers; and Great officers of lowest grade; officers of the highest, the middle, and the lowest grades: - in all, five gradations (of office). The territory of the son of Heaven amounted to 1000 li square; that of a duke or marquis to 500 li square; that of an earl to 70 li square; and that of a count or baron to 50 li square.”

¹⁸⁸ Der *S*-Kommentar verweist *Hanji* 漢紀. Ein anonymes Subkommentar erklärt jedoch, daß hier fälschlicherweise das *Shiji* gemeint ist. Siehe *Shiji*, 17.801-2: 漢興, 序二等. 高祖末年, 非劉氏而王者, 若無功上所不置而侯者, 天下共誅之. 高祖子弟同姓為王者九國, 雖獨長沙異姓, 而功臣侯者百有餘人. 自鴈門, 太原以東至遼陽, 為燕代國, 常山以南, 大行左轉, 度河, 濟, 阿, 甄以東薄海, 為齊, 趙國, 自陳以西, 南至九疑, 東帶江, 淮, 穀, 泗, 薄會稽, 為梁, 楚, 淮南, 長沙國: 皆外接於胡, 越. 而內地北距山以東盡諸侯地, 大者或五六郡, 連城數十, 置百官宮觀, 僭於天子. 漢獨有三河, 東郡, 潁川, 南陽, 自江陵以西至蜀, 北自雲中至隴西, 與內史凡十五郡, 而公主列侯頗食邑其中. Watson (*Records I*, S.488-9): „When the Han dynasty arose it awarded only the two noble ranks of king and marquis. In the latter years of his reign Emperor Kao-tsu made an agreement with his followers that if anyone not of the Liu family should become a king, and anyone who had not distinguished himself in battle or attained high position should become marquis, the empire should unite in punishing him. Nine of Kao-tsu's sons and brothers of the Liu family was Wu Jui, the king of Ch'ang-sha. Kao-tsu also enfeoffed over a hundred of his distinguished followers as marquises. From Yen-men and T'ai-yüan east to Liao-yang comprised the states of Yen and Tai. From the Ch'ang mountains south, and east from the T'ai-hsing mountains across the Yellow and Chi rivers and through A and chen east to the sea, comprised the states of Ch'i and Chao. The region from Ch'en to the west, south to the Nine Peaks, and east along the Yangtzu, Huai, Ku, and Ssu rivers as far as K'uai-chi, was divided into the kingdoms of Liang, Ch'u, Huai-nan and Ch'ang-sha. All of these states on their outer borders adjoined the lands of the northern and southern barbarians, while in the inner part of China the entire area east from the great mountain ranges of the north was in the hands of the various feudal lords. The largest territories consisted of as many as five or six provinces, comprising twenty or thirty cities, and their rulers set up various government offices and built palaces and towers in flagrant imitation of Son of Heaven. The Han court retained possession only of the provinces of Tung, Ho-tung, Ho-nei, Ho-nan, Ying-ch'uan, and nan-yang, and the region from Chiang-nan west of Shu, north from Yün-chung to Lung-his, and the capital area, fifteen provinces in all, and even within this area various princesses and marquises received revenue from many of the cities.”

Weiterhin wird aus *Zuo*, „Min 閔” 2, 11.14b (193) zitiert, wo es im Zusammenhang lautet: 昔辛伯諗周桓公云內寵並后外寵二政嬖子配適大都耦國亂之本也. Legge (*Tso*, S.130-31): „Sin Pih gave counsel to duke Hwan of Chow, saying, 'The favourite

miteinander.¹⁸⁹ Wenn die Ausläufer der Äste zu groß sind, dann besteht die Gefahr [daß sie brechen]. Wenn der Schweif [eines Tieres] zu lang ist, ist er schwer zu bewegen.¹⁹⁰ Die sechs Könige hegten die Absicht der Rebellion und die sieben Königreiche erlitten die Strafe der Enthauptung durch die Axt.¹⁹¹ Dies sind alles Beispiele dafür, was passiert, wenn die [feudalen] Territorien zu groß sind, ihre Truppen zu stark sind und sie ihre Macht dadurch angehäuft haben. Als der Herrscher Wu von Wei (Cao Cao 曹操, gest. 220 n. Chr.) seine Dynastie gründete, war ihm nicht alles über vergangene Pläne bekannt.¹⁹² Unter seinen Söhnen oder jüngeren Brüdern gab es niemanden, der mit einem

of the harem made equal to the queen; the favorites of the court made equal to the ministers of the government; the son of a concubine made equal to the legitimate son; another great city made as large as the capital: - these are the foundation of disorder.”¹⁹¹ Hinzu kommt ein Zitat aus *Liji*, „Fangji 坊記”, 51.9a (864): 故制國不過千乘.都城不過百雉.家富不過百乘以此坊民諸侯猶有畔者. Legge (*Sacred Books IV*, S.285): „Hence it was made the rule that no state should have more than 1000 chariots, no chief city’s wall more than 100 embrasures, no family, however rich, more than 100 chariots. These regulations were intended for the protection of the people, and yet some of the lords of states rebelled against them.”

¹⁸⁹ Hier wird im *S*-Kommentar auf das *Liudailun* (*Wenxuan*, 52.2277) verwiesen: 然高祖封建,地過古制,大者跨州兼域,小者連城數十. Twitchett (1996, S.60-61, F.266): „However, the fiefs created by Kao-tsu exceeded in size those of the ancient system. The larger ones straddled provinces and combined their frontiers; the smaller ones joined together several tens of cities.”

¹⁹⁰ Der *S*-Kommentar zitiert aus *Zuo*, „Zhao” 11, 45.23b (788), wo es im Zusammenhang heißt: 若由是觀之則害於國末大必折尾大不掉君所知也. Legge (*Tso*, S.635): „Looking at these examples, we must conclude that [such great cities] are injurious to a state. Great branches are sure to break [the roots]; a great tail cannot be moved about: - this is what you know.”

¹⁹¹ *J* 七國受鈇鉞之災::七國受鈇鉞之誅 *S*.

Der *S*-Kommentar führt aus, daß es sich hier um die sechs Könige der Staaten Chu 楚, Zhao 趙, Jinan 濟南, Zichuan 淄川, Jiaodong 膠東 und Jiaoxi 膠西 handelt. Gemeint ist die Rebellion von 154 n.Chr. im Reich der Han unter Jingdi 景帝(r. 157-141 v.Chr.). Sie begann im Staat Wu 吳, die sechs o.g. Staaten schlossen sich später an. Siehe *Cambridge History of China*, Vol.I, S.139-44.

¹⁹² Der *S*-Kommentar erklärt dazu, daß der Herrscher Wu von Wei zwar Wissen über die Han-Dynastie hatte, jedoch nicht über die Qin. Die Han hatten ausreichend belehnt und daher eine Regierungsdauer von 400 Jahren, während die Qin bereits in der zweiten Generation untergegangen waren.

Haushalt belehnt wurde.¹⁹³ Die Angehörigen des Kaiserhauses hatten nicht einmal Platz, um einen Pflock einzurammen. In Folge davon gab es nach außen hin keine Mauer [von Brüdern], um sich selbst zu schützen und nach innen gab es keinen Fundamentstein als Basis [um einen Staat zu gründen].¹⁹⁴ Folglich wurde daher die herrschaftliche Autorität von anderen aufrecht erhalten¹⁹⁵ und die Altäre für Erde und Korn [seiner Dynastie] fielen an andere Clans.¹⁹⁶

Die Vorfahren hatten ein Sprichwort: „Wenn der Wasserlauf eines Flusses versiegt, ist die Quelle ausgetrocknet. Wenn die Äste runterfallen, dann ist der Stamm morsch.“ Das ist mit dieser Situation gemeint.¹⁹⁷ Wenn man den

¹⁹³ J 子弟無一戶之民::子弟無封戶之人 S.

Im S-Kommentar wird aus *Zhuangzi* 莊子, 29 „Daozhi 盜跖“ (262) zitiert: 堯舜有天下, 子孫无置錐之地. Mair (*Zhuangzi*, S.408): „Yao und Shun besaßen alles unter dem Himmel, aber ihre Söhne und Enkel hatten nicht einmal so viel Land, dass man eine Ahle hätte hineinstecken können.“

¹⁹⁴ Der S-Kommentar verweist auf *Xunzi* 10/21, „Fuguo 富國“ (198), wo es im Zusammenhang heißt: 為名者否, 為利者否, 為忿者否, 則國安於盤石, 壽於旗翼. Köster (*Hsün Tzu*, S.128): „Wo aber nicht des Ruhmes wegen, nicht des materiellen Gewinnes wegen und auch nicht aus Zorn angegriffen wird, da ist der Staat sicherer als ein Felsgestein, da erlebt er ein höheres Alter als die Gestirne Chi und I haben.“

Ein weiteres Zitat stammt aus den Annalen von Han Wendi in *Hanshu*, 4.106, wo der Kommandeur Song Chang 宋昌 sagt: 高帝王子弟, 地犬牙相制, 所謂 盤石之宗也. Dubs (*The History of the Former Han Dynasty I*, S.223): „The Emperor Kao-[tsu] made kings of his sons and kinsmen. Their territories interlock like the teeth of a dog; they are what be called, ‘being founded on a rock’“. Auch im *Liudailun* (*Wenxuan*, 52.2280) gibt es eine Stelle dazu: 內無深根不拔之固, 外無盤石宗盟之助. Twitchett (1996, S.61, F.269): „Within there was not the strength of deep roots that could not be pulled up; without there was not the assistance like a great foundation stone that came from an ancestral covenant.“

¹⁹⁵ J 神器保於他人::大器保於他人 S.

Der S-Kommentar verweist auf *Laozi* 36 (145): 國有利器, 不可示人. Wilhelm (*Laotze*, S.76): „Des Reiches Förderungsmittel darf man nicht den Leuten zeigen.“ Die Zeichen *shen qi* 神器 und *da qi* 大器 haben in etwa die Bedeutung von Laozis *li qi* 利器, also „herrschaftliche Autorität“. Siehe Twitchett (1996), S.61, F.270.

¹⁹⁶ Hier geht es um die Gründung der Westlichen Jin-Dynastie 晉 durch den Sima-Clan 司馬氏 (265-316). Im Jahr 263 eroberte der Cao-Clan 曹氏 (Wei-Dynastie, 220-265) nach dem Zusammenbruch der Han-Dynastie das nördliche China und verlor 266 den Thron an den Sima-Clan. 280 eroberten diese den Südosten und 316 den Süden Chinas. Siehe *Cambridge History of China* Vol.I, S.373-374.

¹⁹⁷ J 故諺曰::語曰 S und J 流盡則源竭::流盡其源竭 S.

Feudalherren erlaubt, zu stark zu werden, dann wird dies zu Problemen führen, die nicht mehr zu beheben sind.¹⁹⁸ Wenn man sie zu schwach macht, dann gibt es keine Grundlage. Betrachtet man die Sache so, dann gibt es nichts Besseres, als im großen Stil Blutsverwandte des Regenten zu belehnen, aber ihre Macht schwach zu halten.¹⁹⁹ So sorgt man dafür, daß Groß und Klein sich gegenseitig unterstützen²⁰⁰ und daß sie Sorgen und Freuden miteinander teilen.²⁰¹ Dann

Im S-Kommentar wird auf das *Liudailun* (*Wenxuan*, 52.2280) verwiesen: 夫泉竭則流涸, 根朽則葉枯. Twitchett (1996, S.61, F.272): „If the spring is exhausted the stream’s flow dries up. If the root is rotten the leaves will wither”. Zudem wird aus *Mengzi*, 4B18, 8.9b (145) zitiert, wo es vollständig heißt: 苟為無本, 七八月之間雨集, 溝澮皆盈, 其涸也, 可立而待也, 故聲聞過情君子恥之. Wilhelm (*Mong Dsi*, S.127): „Wo aber kein wirklicher Ursprung ist, da sammelt sich im Hochsommer wohl der Regen, und alle Gräben und Kanäle sind voll. Doch kann man stehen und warten, bis alles wieder trocken ist. So schämt sich der Edle dessen, daß sein Ruhm seine Leistungen übertreffe.”

¹⁹⁸ Der S-Kommentar zitiert aus *Zuo*, „Zhuang 莊” 6, 8.12b-13a (141-42), wo es vollständig lautet: 楚文王伐申過鄧鄧祁侯曰吾甥也止而享之騅甥聘甥養甥請殺楚子鄧侯弗許三甥曰亡鄧國者必此人也若不早圖後君噬齊其及圖之乎圖之此為時矣鄧侯曰人將不食吾餘對曰若不從三臣抑社稷實不血食而君焉取餘弗從還年楚子伐鄧十六年楚復伐鄧滅之. Legge (*Tso*, S.79): „King Wǎn of Ts’oo was invading Shin and passed by T’ǎng. K’e, marquis of T’ǎng said, ‘He is my sister’s son’; and thereupon detained and feasted him. Three other sisters’ sons, called Chuy, Tan, and Yang, requested leave to put the viscount to death, but the marquis refused it. ‘It is certainly this man,’ they said, ‘who will destroy the State of T’ǎng. If we do not take this early measure, hereafter you will have to gnaw your navel; - will you then be able to take any measures? This is the time to do what should be done. The marquis, however, said, ‘If I do this deed, no man will hereafter eat from my board.’ They replied, ‘If you do not follow our advice, even the altars will have no victims, and where will you hereafter get food to put on your board?’ Sill the marquis would not listen to them; and in the year after he returned from invading Shin, the viscount of Ts’oo attacked T’ǎng. In the 16th year of duke Chwang, he again attacked and extinguished it.”

Im S-Kommentar heißt es *shiqi* 噬臍 statt *shiqi* 噬齊 („am Nabel kauen“). Dieser Ausdruck, meist wie im Text geschrieben, wurde gebraucht, um Frustration über eine Sache auszudrücken, die man nicht ändern konnte. Twitchett (1996), S.61-62, F.273.

¹⁹⁹ Der S-Kommentar zitiert aus dem Kommentar im *Sanguozhi*, 20.593, wobei das Zitat wiederum folgendes Zitat aus der Biographie von Jia Yi 賈誼 (201-169 v.Chr.) in *Hanshu*, 48.2237 enthält: 欲天下之治安, 莫若衆建諸侯而少其力. „Will man das Regieren auf der Welt friedlich gestalten, dann ist nichts besser, als aus dem Volk Lehensfürsten aufsteigen zu lassen, aber ihre Macht gering zu halten.”

²⁰⁰ Mit *qing zhong* 輕重 sind kleine und große Lehenstaaten gemeint.

wird es oben keine mißtrauischen und eifersüchtigen Herzen geben und unten nicht die Befürchtung, Opfer von Übergriffen und Ungerechtigkeit zu werden. Dies ist die Lektion, die aus dem Belehnen gelernt werden muß.²⁰²

Diese beiden Punkte²⁰³ [„Das Wesen des Fürsten“ und „Auf die Verwandtschaft setzen“] sind die Voraussetzung, um den Staat zu befrieden. Die Größe der Tugend eines Regenten ist allein von seiner allumfassenden Reichweite abhängig.²⁰⁴ Er zeigt anhand von Befehlen, die er erteilt, auf, wie man mit Gesetzen die Menschen kultiviert. Er selbst folgt den Erfordernissen der Zeit, um mit den Prinzipien alles zu kontrollieren. Wenn er Gesetzte ausführt, tut er dies geheimnisvoll und verborgen, um mysteriös zu wirken.²⁰⁵ Bei seinem Weg

²⁰¹ Wieder verweist der *S*-Kommentar auf das *Liudailun* (*Wenxuan*, 52.2273), wo es vollständig heißt: 夫與人共其樂者, 人必憂其憂; 與人同其安者, 人必拯其危. „Diejenigen, die gemeinsam Freude genießen, werden auch ihre Sorgen teilen. Diejenigen, die gemeinsam den Frieden erleben, werden sich bei Gefahr unterstützen.“

²⁰² Im *S*-Kommentar wird nochmals ausgeführt, daß die Macht der Lehnsherren weder zu stark noch zu schwach sein darf, um die Grundlage für einen friedlichen Staat zu bilden.

²⁰³ Der *S*-Kommentar bezieht „diese beiden Punkte“ hier auf das Schwächen der zu Starken und das Stärken der zu Schwachen. Der Mittelweg aus stark und schwach sei die Basis für eine gute Regierung. Der *J*-Kommentar hingegen bezieht sich auf die in den ersten beiden Kapiteln insgesamt beschriebenen Punkte, also „Das Wesen des Fürsten“ und „Auf die Verwandtschaft setzen“ und hält diese beiden für die Basis einer guten Regierung. Ich folge hier *J*, da im weiteren Verlauf des Textes immer zwei Kapitel auf diese Weise zusammengefaßt werden. Weiterhin verfährt der *S*-Kommentar ab der Zusammenfassung von Kapitel 3 und 4 ebenso.

²⁰⁴ Der *S*-Kommentar zitiert aus der Biographie von Dong Zhongshu in *Hanshu*, 56.2511: 今陛下并有天下, 海內莫不率服, 廣覽兼聽, 極賤下之知, 盡天下之美, 至德昭然, 施於方外. „Nun, Euer Majestät, ist die Welt geeint und zwischen den vier Meeren gibt es keine untreuen Untertanen [mehr]. [Eure] Reichweite ist allumfassend. [Ihr] hört unterschiedliche Meinungen an und habt Verständnis für das einfache Volk. [Eure] Taten sind vollkommen und der Glanz [Eurer] Tugend strahlt bis in die hintersten Winkel des Landes.“

²⁰⁵ Im *S*-Kommentar wird erklärt, daß der Herrscher mysteriös bleiben muß, um nicht durchschaut zu werden. Wenn das Volk ihn durchschauen kann, blicken die Menschen nicht mehr zu ihm auf und folgen ihm nicht mehr, was letztendlich wiederum zu Unruhen führt. *Shen* 神 (mysteriös) kann hier auch im daoistischen Sinne als „undurchdringlich“ verstanden werden.

setzt er auf das Klare und Große, um erfolgreich zu sein.²⁰⁶ Wenn er den Himmel verinnerlicht, dann werden die Menschen zu ihm aufschauen, ihn aber nicht erschöpfen.²⁰⁷ Wenn er die ganze Erde umschließt und dies sich als Maß nimmt, dann werden ihm die Menschen ohne Einschränkung folgen.²⁰⁸ Seine Tugend wird so grenzenlos sein, daß die Menschen keinen Namen dafür finden werden.²⁰⁹ Dann wird es passen und seine Macht wird groß und weitreichend sein.

Respektiere und befriede Deine neun Verwandtschaftsgruppen. Halte Dir das glänzende Beispiel, das von Yao (Fang Xun, 23.Jhd. v.Chr.) weitergegeben wurde, vor Augen und sei in der Lage (mit Deiner Familie) in Harmonie zu leben und führe sie allmählich zu einer guten Regierung.²¹⁰ Laß das großartige

²⁰⁶ J 道以光大為工::道以光大為功 S.

²⁰⁷ J 民::人 S.

Cangmin 蒼旻, literarisch Frühlings- und Herbsthimmel, bedeutet hier Himmel. In Kombination mit dem folgenden Satz wird sowohl die Reichweite der Macht des Herrschers, als auch seine Beziehung zum Volk ausgedrückt. Siehe Twitchett (1996, S.62, F.275). Der S-Kommentar zitiert dazu aus *Liji*, „Jingjie 經解“, 50.2b-3a (845-46): 天子者與天地參故德配天地兼利萬物與日月並明明照四海而不遺微小. Legge (*Sacred Books of China IV*, S.256): „The son of Heaven forms a ternion with heaven and earth. Hence, in power of his goodness he is their correlate, and his benefits extend at once to all things. His brilliancy is equal to that of the sun and moon, and enlightens all within the four seas, not excepting anything, however minute and small.“

²⁰⁸ J 民::人 S.

Der S-Kommentar zitiert aus *Zhouyi*, „Kun 坤“, 1.23a (19): 地勢坤. 君子以厚德載物. Wilhelm (*I-Ging*, S.32): „Der Zustand der Erde ist die empfangene Hingebung. So trägt der Edle weiträumigen Wesens die Außenwelt.“

²⁰⁹ J 宜其不遠::宜其宏遠 S.

Der S-Kommentar verweist auf *Lunyu* 8/19, 8.6a-b (72), wo es vollständig heißt: 子曰大哉堯之為君也巍巍乎唯天為大唯堯則之蕩蕩乎民無能名焉巍巍乎其有成功也煥乎其有文章. Wilhelm (*Gespräche*, S.95): „Der Meister sprach: ‚Groß wahrlich ist die Art, wie Yau Herrscher war. Erhaben: nur der Himmel ist groß, nur Yau entsprach ihm. Unendlich: das Volk konnte keinen Namen finden. Erhaben war die Vollendung seiner Werke, strahlend waren seine Lebensordnungen.‘“

²¹⁰ Fang Xun 放勳 war der Name von Kaiser Yao. Der S-Kommentar verweist auf *Shangshu*, „Yaodian“, 2.6a-8a (19-20), wo es im Zusammenhang heißt: 堯典曰若稽古帝堯曰放勳欽明文思安安允恭克讓光被四表格于上下克明俊德以親九族九族既睦. Legge (*Documents*, S.15-17): „Examining to antiquity, we find that the emperor Yaou

Beispiel, das von Shun (Zhong Hua, 23.Jhd. v.Chr.) für die folgenden Generationen hinterlassen wurde, hinter Dir.²¹¹ Nimm nicht das Schlechte, um die Gerechtigkeit zu zerstören! Treibe niemals einen Keil zwischen Dich und Deine nahen Verwandten wegen Deinen entfernten Verwandten!²¹² Beobachte sie mit Scharfblick und beruhige sie mit Hilfe der Tugend.²¹³ Dann werden alle

was called Fang-heun. He was reverential, intelligent, accomplished, and thoughtful, - naturally and without effort. He was sincerely courtrous, and capable of all complaisance. The display of these qualities reached to the four extremities of the empire, and extended from earth to heaven. 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.“

²¹¹ *J* 克諧烝烝::克諧烝又 *S*.

Zhong Hua 重華 war der Name von Kaiser Shun. Auch hier verweist der *S*-Kommentar auf *Shangshu*, „Yaodian“, 3.16 (34): 曰若稽古帝舜重華協于帝重華. Legge (*Documents*, S.27): „Examining into antiquity, we find that the emperor Shun was called Ch’ung-hwa.“ Weiter heißt es über Shun: 瞽子父頑母嚚象傲克諧以孝烝烝又不格姦, siehe „Yaodian“, 2.14b (28). Legge (*Documents*, S.26): „He is the son of a blind man. His father was obstinately unprincipled; his step-mother was insincere; his half brother Hsiang was arrogant. He has been able, however, by his filial piety, to live in harmony with them, and to lead them gradually to self-government, so that they no longer proceed to great wickedness.“ Karlgrens Übersetzung (*Documents*, S.4) weicht etwas ab: „He is the son of a blind man; his father was stupid, his mother was deceitful, (his brother) Hsiang was arrogant; he has been able to be concordant and to be grandly filial; he has controlled himself and has not come to wickedness.“ Twitchett erscheint Legges Version im gegebenen Kontext passender, vgl. Twitchett (1996), S.63, F.279. Ich folge Twitchett in seiner Auffassung, da es hier im Kontext nicht um eine Einzelperson geht, sondern um Verwandtschaftsgruppen, die befriedet und in die Regierungsangelegenheiten mit einbezogen werden sollen, sodaß sich das Reich letztendlich von selbst regiert.

²¹² Der *S*-Kommentar zitiert aus *Zuo*, „Yin 隱“ 3, 3.11a-b (54), wo es vollständig lautet: 且夫賤妨貴少陵長遠間親新間舊小加大淫破義所謂六逆也君義臣行父慈子孝兄愛弟敬所謂六順也. Legge (*Tso*, S.14): „And moreover, there are what are called the six instances of insubordination, - when the mean stand in the way of the noble; or the young presume against their elders, or distant relatives cut out those who are near; or new friends alienate from the old; or a small Power attacks a great one; or lewdness defeats righteousness. The ruler righteous and the minister acting accordingly; the father kind and the son dutiful; the elder brother loving and the younger respectful: these are what are called the six instances of what should be.“

²¹³ *J* 察之以明撫之以德 „Beobachte sie mit Scharfblick und beruhige sie mit Hilfe der Tugend.“: 察之以德 „Beobachte sie mit Hilfe der Tugend.“ *S*. Ich folge hier *J*, da *S* unvollständig wirkt.

Staaten und Familien wachsen und Dein eigen Fleisch und Knochen wird frei von Sorgen sein.²¹⁴ Wenn Du Dich danach richtest, wird alles gut werden.

²¹⁴ *J* 骨肉為虞::骨肉無虞 *S*.

Kapitel 3: Suche nach klugen Würdenträgern²¹⁵

求賢第三

夫國之匡輔必待忠良任使得人天下自治故堯命四岳舜舉八元以成恭己之隆用贊欽明之道士之居世賢之立身莫不戢翼隱鱗待風雲之會懷竒蘊異思會遇之秋是明君旁

²¹⁵ *J* 求賢篇::求賢第三 *S*.

Der *S*-Kommentar verweist auf *Zhoushu yinfu* 周書陰符 (auch *Huangdi yinfujing* 皇帝陰符經, *Siku quanshu*, Bd.1055). Hierbei handelt es sich um eine Abhandlung über Kriegsstrategien und innerer Alchemie. Der Autor bleibt unklar, es wird Huangdi oder Taigong (s. unten, F.232) zugeschrieben. Das angegebene Zitat ließ sich nicht finden, vermutlich handelt es sich um eine Zusammenfassung. 凡治國有三常一曰君以舉賢為常二曰官以任賢為常三曰士以敬賢為常夫然雖百代可知也. „Insgesamt gibt es drei Grundlagen, um ein Land zu regieren: Der Herrscher wählt die Würdigen aus, die Beamten setzen die Würdigen ein, die Gelehrten ehren die Würdigen.“

Zudem bezieht sich der *S*-Kommentar auf *Mengzi* 7A46, 13.13a (244): 堯舜之仁不壞愛人急親賢也. Wilhelm (*Mong Dsi*, 196): „Selbst die Güte eines Yao und Shun erstreckte sich nicht auf alle Menschen gleichmäßig, aber sie waren zunächst auf die Würdigen anhänglich.“

Weiterhin wird aus *Zhouyi*, „Tai 泰“, 2.20b (41) zitiert: 彖曰泰小往大來吉亨則是天地交而萬物通也上下交而其志同也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. Wilhelm (*I Ging*, S.402): „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 Licht, außen das Schattige, innen die Stärke, und außen Hingebung, innen der Edle und außen der Gemeine. Der Weg des Edlen ist im Wachsen, der Weg des Gemeinen im Abnehmen.“

Hinzu kommt *Zhouyi*, „Fou 否“, 2.23b-24a (43): 否之匪人不利君子貞大往小來彖曰否之匪人不利君子貞大往小來則是天地不交而萬物不通也上下不交而天下无邦也內陰而外陽內柔而外剛內小人而外君子小人道長君子道消也. Wilhelm (*I Ging*, S.406-407): „Die Stockung. Schlechte Menschen sind nicht fördernd für die Beharrlichkeit des Edlen. Das Große geht hin, das Kleine kommt herbei. Kommentar zur Entscheidung: ‚Schlechte Menschen der Stockungszeit sind nicht fördernd für die Beharrlichkeit des Edlen. Das Große geht hin, das Kleine kommt herbei.‘ Auf diese Weise vereinigen sich Himmel und Erde, und alle Wesen kommen nicht in Verbindung. Obere und Untere vereinen sich nicht, und auf der Welt gehen die Staaten zugrunde. Innen ist das Schattige, außen das Lichte, innen Schwäche, außen Härte, innen der Gemeine, außen der Edle. Der Weg des Gemeinen ist im Wachsen, der Weg des Edlen im Abnehmen.“

Außerdem verweist der *S*-Kommentar auf *Xunzi* 9/23, „Wangzhi“ (163): 故天地生君子, 君子理天地; 君子者, 天地之參也, 萬物之紓也, 民之父母也. 無君子, 則天地不理, 禮義無統, 上無君師, 下無父子, 夫是之謂至亂. Köster (*Hsün-Tzu*, S. 100): „So gibt zwar Himmel und Erde den Edlen das Dasein, die Edlen aber bringen ein Ordnungssystem in Himmel und Erde. Was also echte Edle sind, sie stehen als dritte (Macht) neben Himmel und Erde, bringen alle Dinge unter Kontrolle, ja sind geradezu Vater und Mutter des Volkes. Wo es keine Edlen gibt, da bleibt Himmel und Erde ohne (System, d.i.) Ordnung, da fehlt der Tradition und der Schicklichkeit die leitende Idee; im öffentlichen Leben entstehen dann keine wahren Herrscher und Lehrer, in den Familien keine (wahren) Väter und Söhne. Und das bedeutet höchste Anarchie.“

求俊乂博訪英賢搜揚側陋不以卑而不用不以辱而不尊昔伊尹有莘之媵臣呂望渭濱之賤老夷吾困於繚紲韓信弊於逃亡商湯不以鼎俎為羞姬文不以屠釣為恥終能獻規景毫光啓敷朝執旌牧野會昌周室齊成一匡之業實資仲父之謀漢以六合為家是賴淮陰之策故舟航之絕海也必假橈楫之功鴻鵠之凌雲也必因羽翮之用帝王之為國也必藉匡輔之資故求之斯勞任之斯逸照車十二黃金累千豈如多士之隆一賢之重此乃求賢之貴也

Wenn es um das Helfen und das Verbessern des Staates geht, so ist man auf Loyale und Gute angewiesen.²¹⁶ Wenn es dem Herrscher beim Verteilen der Ämter und Aufgaben gelingt, geeignete Personen zu finden,²¹⁷ dann wird sich das Reich von selbst ordnen. Deshalb gab Yao seinen Befehl an den *si yue*.²¹⁸

²¹⁶ Der S-Kommentar zitiert aus *Shangshu*, „Zhonghui zhi gao“, 8.8a (111): 佑賢輔德顯忠遂良. Legge (*Documents*, S.181): „Show favour to the able and right-principled among the princes, and aid the virtuous; distinguish the loyal, and let the good have free course.“

²¹⁷ *J* 任使得其人::任使得 *S*. Folge hier *J*.

Im S-Kommentar wird aus *Liji*, „Zhongyong“, 52.18a (887) zitiert, wo es vollständig heißt: 哀公問政子曰文武之政布在方策其人存則其政舉其人亡則其政息. Wilhelm (*Li Gi*, S.34): „Herzog Ai fragte nach der Regierung. Der Meister sprach: Die Regierung im Frieden und im Krieg [oder der Könige Wen und Wu] steht aufgezeichnet in den Urkunden. Wenn die richtigen Menschen dazu da sind, so wird diese Regierung aufgenommen; wenn die richtigen Menschen dazu fehlen, so ruht diese Regierung.“

²¹⁸ *Si yue* 四岳 geht auf *Shangshu*, „Yaodian“, 2.19b-24a (26-28) zurück: 帝曰咨四岳湯湯洪水方割蕩蕩懷山襄陵浩浩滔天下民其咨有能俾乂僉曰於鯀哉帝曰吁咈哉方命蓋族岳曰鵠哉試可乃已帝曰往欽哉九載績用弗成帝曰咨四岳朕在位七十載汝能庸命巽朕位岳曰否德忝帝位. Legge (*Documents*, S.24-25): „The emperor said, „Oh! Chief of the four mountains, destructive in their overflow are the waters of the inundation. In their vast extent they embrace the mountains and overtop the hills, threstening the heavens with their floods, so that the inferior people groan and murmur. Is there a capable man, to whom I can assign the correction of this calamity? All in the court said, ‚Oh! There is K’wăn.‘ The emperor said, ‚Alas! No, by no means! He is disobedient to orders, and tries to injure his peers.‘ His Eminence said, ‚Well but. Try him, and then you can have done with him.‘ The emperor said to K’wăn, ‚Go; and be reverent!‘ For nine years he laboured, but the work was unaccomplished. The emperor said, ‚Oh! You chief of the four mountains, I have been on the throne for seventy years. You can carry out my appointments; I will resign my throne to you.‘ His Eminence said, ‚I have not the virtue; I should only disgrace the imperial seat.‘”

Die Kommentatoren sind sich uneinig darüber, ob es sich bei *si yue* um den Titel einer Einzelperson oder um eine Gruppe von Ministern handelt. Legge ist der Ansicht, daß es sich hier nur um eine Person handeln kann, da beschrieben wird, wie selbige auf Yaos Wunsch hin den Thron besteigen soll. Karlgren (*Documents*, S.3-4) übersetzt *si yue* ebenfalls als Titel einer Einzelperson.

Shun hat die acht *yuan* in die Ämter gebracht²¹⁹ und war dadurch in der Lage, das „Achten auf sich selbst“ zu perfektionieren.²²⁰ Indem er sich dies zunutze machte, konnte er den Weg der kaiserlichen Klarsichtigkeit vervollkommen.²²¹ Jeder Herr war in der Welt [nicht zurückgezogen] und jeder Würdige war bereit, sich einen Namen zu machen.²²²

²¹⁹ Mit *ba yuan* 八元 sind acht (würdevolle) Nachkommen von Gaoxin 高辛 (Diku 帝嚳), einem der fünf mythischen Herrscher neben Yao und Shun, gemeint.

Der *S*-Kommentar verweist auf *Zuo*, „Wen“ 18, 20.15b (353): 高辛氏有才子八人伯奮仲堪叔獻季仲伯虎仲熊叔豹季狸忠肅共懿宣慈惠和天下之民謂之八元...堯不能舉舜臣堯... 舉八元使布五教于四方父義母慈兄友弟共子孝內平外成. Legge (*Tso*, S.282-83): „[The emperor] Kaou-sin [*i.q.*Kuh] had [also] eight descendants of ability [and virtue]: Pih-fun; Chung-k'an, Shuh-hëen; Ke-chung; Pih-hoo; Chung-hëung; Shuh-p'au; and Kele. They were leal and reverential, respectful and admirable, all-considering and benevolent, kind and harmonious: all under heaven called them the eight Worthies. ... But in the time of Yao, he was not able to raise them to office. When Shun, however, became Yaou's minister ... 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 is submission.”

²²⁰ Laut *S*-Kommentar ist *gongji* 恭己 eine Anspielung auf *Lunyu* 15/4, 15.2b (137): 子曰無為而治者其舜也與夫何為哉正南面而已矣. Wilhelm (*Gespräche*, S.154): „Der Meister sprach: ‚Wer ohne etwas zu tun (das Reich in) Ordnung hielt, das war Schun. Denn wahrlich: was tat er? Er wachte ehrfürchtig über sich selbst und wandte ernst das Gesicht nach Süden, nichts weiter!‘“ Shun hatte fähige Minister in den Ämtern seiner Regierung, sodaß es für ihn genügte, lediglich als weises Vorbild zu dienen. Es geht hier auch um den Einfluß des persönlichen Charakters eines Herrschers (vgl. Legge, *Documents*, S.295).

²²¹ Der *S*-Kommentar zitiert hier irrtümlicherweise die guten Eigenschaften von Yao anstatt von Shun aus *Shangshu*, „Yaodian“, 2.6a-b (19). Dort heißt es zu Beginn: 曰若稽古帝堯曰放勳欽明文思安安. Legge (*Documents*, S.15): „Examining into antiquity, we find that the emperor Yaou was called Fang-heun. He was reverential, intelligent, accomplished, and thoughtful, naturally and without effort.“ Zu Shun siehe *Shangshu*, „Yaodian“, 3.1b (34): 曰若稽古帝舜重華協于帝曰若稽古哲文明. Legge (*Documents*, S.29): „Examining into antiquity, we find that the emperor Shun was called Ch'ung-hwa. He corresponded to the former emperor; was profound, wise, accomplished, and intelligent.”

²²² Im *S*-Kommentar wird auf *Hanshu*, „Shihuo 食貨“, 24.1118 verwiesen: 學以居位曰士. Swann (*Food and Money in Ancient China*, S.115): „Those who learned in order to hold official positions were the scholars.“ Hinzu kommt ein Zitat aus *Chunqiu fanlu* 春秋繁露, 22 „Tongguoshen 通國身“ (182): 人之清者為賢. „Diejenigen unter den Menschen, die rein sind, sind Würdige.“ Eine Parallelstelle dazu findet sich in *Hou Hanshu*, 63.2080.

Keiner von ihnen hat nicht „seine Flügel zusammengefaltet, seine Schuppen verborgen“²²³ und das Aufkommen von passenden Wolken und Wind abgewartet.²²⁴ Solche Leute schließen ihre raren Talente in der Brust ein, halten ihre besonderen Fähigkeiten inne und hoffen auf eine passende Gelegenheit, zu der sie diese dann präsentieren.²²⁵

Dies zeigt²²⁶ daß ein klarsichtiger Herrscher überall nach Hervorragenden und Rechtschaffenden sucht, die für die Ämter geeignet sind.²²⁷ Er prüft umfassend

²²³ 戢翼隱鱗 ist ein Ausdruck für den Rückzug in das Verborgene bzw. das Verbergen seiner Fähigkeiten. Der *S*-Kommentar verweist auf Ren Fangs 任昉 (Ren Yansheng 任彦昇) *Xuande huanghou ling* 宣德皇后令 (*Wenxuan*, 36.1636): 在昔晦明, 隱鱗戢翼. 博通賤籍, 而讓齒乎一卷之師; 劍氣凌雲, 而屈紋於萬夫之下. Erwin von Zach (*Die Chinesische Anthologie II*, S.648-49): „Früher hast Du Deinen Glanz verhüllt, (wie etwa ein Fisch) der seinen glitzernden Schuppenleib in tiefem Wasser verbirgt, (oder wie ein Vogel) der mit gefalteten Flügeln ruht. Damals schon hast Du die gesamte Literatur beherrscht und bist doch vor einem Lehrer, der nur ein einziges Buch gelesen hat, bescheiden zurückgetreten. Dein kriegerischer Geist erhob sich bis zu den Wolken und doch verbargst Du Dich unter unzähligen Dutzendmenschen.“

In der Übersetzung werden die Schuppen mit einem Fisch und die Flügel mit einem Vogel assoziiert. Tatsächlich sind wohl Schuppen und Flügel eines Drachen gemeint, wie es im Beispiel der nächsten Fußnote beschrieben ist. Siehe dazu auch den Kommentar in *Hanshu*, 70.4226.

²²⁴ *J* 候風雲之運::待風雲之會 *S*.

Zitiert wird im *S*-Kommentar aus der Biographie von Ban Gu (*Hanshu*, 70.4226-27). Es wird ein Drache beschrieben, der nicht in der Lage ist, Kopf und Schwanz zu strecken und seine Flügel auszubreiten, um sich aus schmutzigem Wasser und Schlamm zu befreien. Mit Hilfe von Wind und Wolken kann er schließlich aufsteigen.

²²⁵ Der *S*-Kommentar verweist auf einen Han-zeitlichen Brief Mei Fus 梅福 an Herrscher Chengdi 成帝 (r. 33-7 v.Chr.), wo es im Zusammenhang heißt: 天下之士雲合歸漢, 爭進奇異, 知者竭其策, 愚者盡其慮... (*Hanshu*, 67.2917-22). Twitchett (1996, S.64, F.289): „The scholars of the empire flocked like clouds to take service under the Han, and competed to offer their unusual talents and rare abilities. The wise exhausted their plans; the foolish contributed all their concerns...“

Zudem wird auf *Liji*, „Ruxing 儒行“, 59.10a (978) verwiesen, wo es im Kontext lautet: 陳言而伏靜而正之上弗知也羸而翹之又不急為也. Wilhelm (*Li Gi*, S.198): „Er legt dem Fürsten seine Worte vor, aber kämpft nicht aus dem Hinterhalt gegen ihn, um ihn richtigzustellen. Wenn der Obere ihn nicht versteht, so sagt er ihm seine Meinung unumwunden, aber ohne unziemliche Aufregung.“

²²⁶ *J* 是以::以 *S*.

²²⁷ 旁求俊乂 stammt laut *S*-Kommentar aus *Shangshu*, „Yueming xia 說命下“, 10.7b-8a (142), wo es heißt: 惟說式克欽承旁招俊乂列于庶位. Legge (*Documents*, S.261): „Then I shall be able reverently to meet your views, and on every side look out for men

geeignete und würdige Personen²²⁸ und findet [passende] unter den Armen und Schäßigen.²²⁹ Es ist nicht so, daß [der klarsichtige Herrscher] jemanden nicht einsetzt, weil er von niedrigem Stand ist. Es ist nicht so, daß er jemanden nicht ehrt, weil er im Schmutz lebt.²³⁰

In der alten Zeit war Yi Yin nur ein Knecht der Konkubine im Haus von Xin,²³¹ und Lü Wang war ein alter Mann von niedrigem Stand, der am Ufer des Wei-

of eminence to place in the various offices.“ Weiterhin wird aus *Shangshu*, „Taijia shang“ 太甲上, 8.18b (116) zitiert: 旁求俊彥. Legge (*Documents*, S.202): „He also sought on every side for men of ability and virtue to instruct and guide his posterity.“ Hinzu kommt ein Zitat aus *Jinshu*, 52.1447, wo 旁求俊乂 ebenfalls zu finden ist.

²²⁸ J 博訪英才::博訪英賢 S.

²²⁹ Der S-Kommentar verweist auf *Shangshu*, „Yaodian“, 2.24a (28): 曰明明揚側陋. Legge (*Documents*, S.26): „Point out some one among the illustrious, or set forth from among the poor and mean.“ Das Zitat schließt sich der in Fußnote 218 wiedergegebenen Passage zu *si yue* 四岳 an, wo Yao einen möglichen Nachfolger sucht, welcher schließlich Shun sein wird.

Zudem wird aus *Hanshu*, 9.279 zitiert, wo Yuandis 元帝 Worte: 延登賢俊, 招顯側陋 in folgendem Zusammenhang stehen: 臨遣光祿大夫訢等十二人循行天下, 存問耆老挂寡孤獨困乏失職之民, 延登賢俊, 招顯側陋, 因覽風俗之化. Dubs (*History*, S.303): „[Hence We] in person send the Imperial Household Grandee Pao and others, twelve persons [in all], to travel about and inspect the empire, to visit and inquire about the common people who are aged, widowers, orphans, childless, in suffering, indigent, or unemployed, to invite and present [to the throne] capable and distinguished [persons], to summon and make appear [worthy persons in] poor and mean [conditions], and to use the opportunity to observe the development of [the people’s] customs.“ Weiterhin wird aus der Biographie von Su Chuo 蘇綽 (gest. 547 n.Chr.) in *Beishi* 北史, 36.2235 zitiert, wo es im Zusammenhang lautet: 古人云: 千人之秀曰英, 萬人之英曰雋. „Die Alten sagen: Die Besten aus tausend Menschen nennt man Elite, die Elite aus zehntausend Menschen nennt man herausragende Persönlichkeiten.“

²³⁰ Der S-Kommentar erklärt, daß seit der Zeit der drei Dynastien (Xia, Shang und Zhou) klarsichtige Herrscher auf der Suche nach klugen Würdenträgern waren. Diese haben sie außerhalb des Palastes gesucht und die Hoffnung gehegt, keinen Würdigen zu übersehen. Zusammen mit ihnen wollten sie das „Nichtstun“ (*wuwei* 無為) erreichen. Der Kommentator fragt, wie man also jemand aufgrund seines Standes auswählen könne und weist darauf hin, daß im Folgenden Beispiele dafür aufgeführt werden, wie Personen von niedrigem Stand zu Würdenträgern wurden.

²³¹ Yi Yin 伊尹 (1648 v.Chr.- 1549 n.Chr.) war ursprünglich eine Sklave im Haus von Xin 莘氏. Durch eine Hochzeit wurde er Sklave und Koch am Hof von Cheng Tang 成湯, dem ersten König der Shang-Dynastie (gest. 1742 v.Chr.). Während Yi Yin dem König das Essen servierte, analysierte er für ihn die politische Lage. Schließlich

Flußes lebte.²³² Guan Yiwu erduldet die Gefangenschaft in Fesseln²³³ und Han Xin wurde als Vagabund ins Weite getrieben.²³⁴ Tang von Shang²³⁵ empfand es

ernannte Cheng Tang ihn zum Minister. Zur Biographie Yi Yins siehe *Shiji*, 3.94 (Übersetzung: Chavannes, *Les Mémoires* I, S.178). Siehe auch *Hanshi waizhuan* 7/6 (244): 伊尹, 故有華氏僮也, 負鼎操俎調五味而立為相. Hightower (*Hanshih waichuan*, S.228): „Originally I-yin was a servant in the Hsin family, carrying the tripods, holding the sacrificial stand, and blending the five flavors.“

Im S-Kommentar wird neben einem Zitat aus seiner Biographie auf *Lüshi Chunqiu* 呂氏春秋, 14/2 „Benwei 本味“ (739), verwiesen, wo es in Zusammenhang lautet: 有侏氏女子採桑, 得嬰兒于空桑之中, 獻之其君. 其君令焮人養之. 察其所以然, 曰: 其母居伊水之上, 孕, 夢有神告之曰: 白出水而東走, 毋顧. 明日, 視白出水, 告其鄰, 東走十里, 而顧其邑盡為水, 身因化為空桑, 故命之曰伊尹. 此伊尹生空桑之故也. Wilhelm (*Frühling und Herbst des Lü Bu We*, S.179f.): „Ein Mädchen aus dem Stamme Yu Sin pflückte einst Maulbeerblätter und fand dabei einen Säugling in einem hohen Maulbeerbaum. Sie brachte ihn ihrem Fürsten. Der Fürst ließ ihn durch einen Koch aufziehen. Als man nach seiner Herkunft forschte, ergab sich folgendes: Seine Mutter wohnte am I-Flusse und war guter Hoffnung. Im Traum sagte ein Gott zu ihr: „Wenn aus dem steinernen Mörser Wasser fließt, so gehe nach Osten, aber sieh dich nicht um. Am anderen Tag sah sie aus dem steinernen Mörser Wasser fließen. Sie erzählte ihren Nachbarn ihren Traum und ging nach Osten zehn Meilen weit. Da sah sie rückwärts. Da war ihre ganze Stadt lauter Wasser, sie selbst aber wurde zur Strafe in einen hohlen Maulbeerbaum verwandelt. Darum wurde das Knäblein Yin genannt. Das ist die Geschichte von der Geburt I Yins im hohlen Maulbeerbaum.“

²³² Mit Lü Wang ist wahrscheinlich Taigong 太公 gemeint, vgl. Twittchet (1996, S.64, F.295). Siehe auch Allan, Sarah: „The Identities of Taigong Wang in Zhou and Han Literature“, *MS* 30 (1972-73), S.57-99. Taigong (Jiang Shang 姜尚, Lü Shang 呂尚 oder Jiang Ziya 姜子牙, 11.Jhd.v.Chr.) wurde im hohen Alter Ratgeber von König Wen 周文王 und seinem Sohn König Wu 周武王, den Gründern der Zhou-Dynastie, nachdem König Wen ihn angelnd am Wei-Fluß gesehen hatte. Es stellte sich heraus, daß Taigong ein erstklassiger Militärstratege war. Er half, die Shang zu besiegen und wurde zum höchsten Minister des ersten Zhou-Herrschers. Seine Abhandlung über militärische Strategien, *Liutao* 六韜 (*Sechs Militärstrategien*), gehört zu den sieben Militärklassikern (*wujingqishu* 武經七書).

Der S-Kommentar zitiert aus *Lüshi Chunqiu*, 14/3 „Shoushi 首時“ (767), wo es vollständig lautet: 太公望, 東夷之士也, 欲定一世而無其主, 聞文王賢, 故釣於渭以觀之. Wilhelm (*Frühling und Herbst des Lü Bu We*, S.184): „Tai Gung Wang war ein Staatsmann unter den Barbaren des Ostens. Er wollte das ganze Zeitalter in feste Bahnen bringen, aber er fand nicht den Herrn dazu. Da hörte er, daß König Wen tüchtig sei. Darum angelte er im Fluß We, um ihn zu sehen.“ Zudem wird auf seine Biographie in *Shiji*, 32.1477 (Übersetzung: Chavannes, *Les Mémoires* IV, S.34ff.) verwiesen.

²³³ Guan Yiwu 管夷吾 (Guanzi 管子, gest.645 v.Chr.) war Minister im Staat Qi und Berater von Herzog Huan 桓公 (680-643 v.Chr.). Ursprünglich hatte er dessen Bruder Gongzi Jiu gedient. Im Jahr 684 versuchte dieser, anstelle seines Bruders den Thron zu besteigen, was jedoch mißlang. Während der Schlacht verletzte Guan Yiwu Herzog Huan und landete im Gefängnis. Sein Freund Bao Shuya 鮑叔牙 empfahl Huan, ihn als

nicht als Schande, daß [Yi Yin] für die Vorbereitung der königlichen Speisen im Dreifuß eingesetzt wurde.²³⁶ Ji Wen empfand es nicht als Schmach, daß [Taigong] Schlachter gewesen war.²³⁷

Letztendlich²³⁸ bewies [Yi Yin] die Fähigkeit, ein wahres Modell darzubieten und in Qinghao gab es den glorreichen Beginn des Yin-Hofes.²³⁹ Während [Lü Wang/ Taigong] das Yak-Schweif Banner des Kommandeurs auf dem Feld von Mu Ye hielt, war das Gefecht glorreich für das Haus der Zhou.²⁴⁰ Daß Qi es

Berater einzustellen. So wurde er gerettet und zu einem einflußreichen Minister. Siehe Rickett, *Guanzi* I, S.289-94 und Guan Yiwus Biographie in *Shiji*, 62.2131-34.

²³⁴ Han Xin 韓信 (gest. 196 v.Chr.) stammte aus ärmlichen Verhältnissen und hatte sich schon früh mit Militärstrategien beschäftigt. Zunächst hatte er Xiang Yu 項羽 (232-202 v.Chr.), einem hohen General während der Qin-Zeit und Han Gaozus 漢高祖 (gest. 195 v. Chr.) größtem Gegner, gedient. Nach dem Zusammenbruch der Qin wechselte er zu den Han, wo er aufgrund mehrerer Vergehen verbannt wurde. Schließlich wurde er von Xiao He 蕭何 (gest. 193 v.Chr.), einem späteren Han-Minister, gerettet und wurde so zu einem der einflußreichsten Strategen Han Gaozus. Zur Biographie Han Xins siehe *Shiji*, 92.2609 (Übersetzung: Watson, *Records* I, S.208-32).

²³⁵ J 然而商湯::商湯 S. Zur Person siehe F.233.

²³⁶ Zu Yi Yin siehe F.231.

²³⁷ Mit Ji Wen 姬文 ist Ji Chang 姬昌, auch Zhou Wenwang 周文王 (11.Jhd.v.Chr.), gemeint. Er war Mitbegründer der Zhou-Dynastie und starb während der Eroberung der Shang (siehe oben, F.232). Während eines Gefängnisaufenthalts erfand er eine Theorie für Vorhersagen mit Hilfe von 64 Symbolen, ein Teil des heutigen *Yijing* (Buch der Wandlungen). Siehe Vorwort zu *Zhouyi zhengyi*, 9b (6). Der S-Kommentar verweist auf *Guo ce* 國策 (戰國策), wo beschrieben wird, daß Taigong Schlachter in Chaoge (Hauptstadt der Shang zur Zhou-Zeit) gewesen war. Das angegebene Zitat ist nicht zu finden, jedoch eine ähnliche Passage in *Zhanguo ce*, Kapitel 7 (9a).

²³⁸ J 卒::終 S.

²³⁹ Hier geht es um eine entscheidende Schlacht für König Tang von Shang über die Xia. Auf Yi Yins Rat hin besetzte er den Ort Bo (Qingbo) als militärischen Außenposten, um die Zerstörung der Xia-Dynastie vorzubereiten (vgl. Twitchett, S.65, F.300).

²⁴⁰ In Mu Ye 牧野 (heutige Provinz Henan) fand 1046 v.Chr. die entscheidende Schlacht der Zhou über die Shang statt. Taigong hatte König Wu geraten, eine passende Gelegenheit, in der die Shang bereits geschwächt waren, abzuwarten, um den König der Shang zu töten, was schließlich auch gelang. In *Shijing* 236, „Daming 大明“, 16/2.9a-10.a (544) wird die Schlacht und Taigongs Rolle für den Sieg beschrieben

fertig brachte, die Ordnung und Einheit des Reiches wieder herzustellen,²⁴¹ hatte in Wirklichkeit mit dem Rat von Guan Zhong [Vater Zhong] zu tun. Daß die Han die sechs Grenzen der Welt zu ihrer Familie machten,²⁴² das lag in Wahrheit daran, dass sie sich auf die Strategien des Markgraf von Huaiyin [Han Xin] stützten.²⁴³

Daher ist es so, daß wenn man per Schiff das Meer überquert, notwendigerweise von dem Verdienst der Ruderer abhängig ist.²⁴⁴ Für den

wird: 上帝臨女無貳爾心牧野洋洋檀車煌煌駟彭彭維師尚父時維鷹揚涼彼武王肆伐大商會朝清明. Legge (*She King*, S.436): „The field of Mu was spread out extensive; /Bright shone the chariots of sandal; / The Teams of bays, black-maned and white-bellied, galloped along; / The grand-master Shang-foo/ Was like an eagle on the wing, / Assisting King Woo./ Who at one onset smote the great Shang./ That morning’s encounter was followed by a clear bright [day].” Siehe auch *Shangshu*, „Mushi 牧誓“ (157-162) bzw. Legge, *Documents*, „The Speech of Muh“, S.300-305.

²⁴¹ *Yikuang* 一匡 stammt laut *J*-Kommentar aus *Lunyu* 14/18, 14.9a (127): 管仲相桓公霸諸侯一匡天下. Wilhelm (*Gespräche*, S.145): „Weil Guan Dschung der Kanzler des Fürsten Huan wurde, konnte dieser die Leitung über die Lehensfürsten übernehmen und das Reich einigen und in Ordnung bringen.“ Twitchett (1996, S.65, F.303) stellt eine Verbindung zu *Guanzi* 8/20, „Xiaokuang 小匡“ (425) her, wo es im Zusammenhang lautet: 桓公曰: 呈乘車之會三, 兵車之會六, 九合諸侯, 一匡天下. Rickett (*Guanzi*, S.342): „Duke Huan said, ‘I have convened three civil and six military conferences; nine times I have assembled the feudal lords, thereby bringing unity and order to the entire realm.’” Ersteres erscheint hier passender.

²⁴² Bedeutet: sie beherrschten die ganze Welt.

²⁴³ *J* 寔賴淮陰之策::寔是淮陰之策 *S*.

Zu Han Xin siehe F.234. In Huaiyin wurde er als Markgraf belehnt.

²⁴⁴ Im *S*-Kommentar wird auf *Liuzi* 劉子, 8 „Lüxin 履信“ (46) verwiesen: 劉子曰: 故信行之於人, 譬濟之須舟也; 信之於行, 猶舟之待楫也. 將涉大川, 非舟何以濟之? 欲泛方舟, 非楫何以行之? 今人雖欲為善而不知立行, 猶無舟而濟川也; 雖欲立行而不知立信, 猶無楫而行舟也. Arndt (*Liuzi xinlun*, S.39): „Deshalb braucht man als Mensch sein Tun ebenso, wie man, zum Beispiel, um einen Strom zu durchschiffen, ein Boot braucht. Und das Tun bedarf der Verlässlichkeit ebenso wie das Boot der Ruderer. Will man ohne Boot den großen Strom queren – womit [könnte] man ihn da durchschiffen? Will man ohne Ruderer eine Fähre flößen – womit könnte man diese fortbewegen? Angenommen, ein Mensch hat zwar den Wunsch, etwas Gutes zu tun, aber weiß nicht, wie man Taten von verbleibendem Wert schafft, so ist er wie [jemand, der] ohne Boot einen Strom durchschiffen will. Wer zwar den Wunsch hat, Taten von bleibendem Wert zu schaffen, aber nicht weiß, wie man beständige Verlässlichkeit erbringt, der ist wie jemand, der ohne Ruder ein Boot fortbewegen will.“

wilden Schwan,²⁴⁵ der in die Wolken aufsteigt, ist es notwendig, seine Federn und Flügel zu nutzen.²⁴⁶ Ein Herrscher, der sein Land regiert,²⁴⁷ ist notwendigerweise auf die Unterstützung seiner Helfer angewiesen. Daher sollte er sich selbst äußerst bemühen [würdige Personen] zu suchen, doch wenn er sie in ein Amt hebt, sollte er ein inneres Wohlbefinden dabei haben.²⁴⁸ Wie können in zwölf Wagenlängen noch sichtbar glänzende Ware²⁴⁹ oder tausendfach

²⁴⁵ J 鴻鶴::鴻鵠 S.

²⁴⁶ Der S-Kommentar zitiert aus *Guanzi* 9/22, „Baxing 霸形“ (452), wo es vollständig heißt: 桓公在位, 管仲, 隰朋見, 立有間, 有貳檻飛而過之. 桓公歎曰: 仲父, 今彼鴻鵠有時而南, 有時而北, 有時而往, 有時而來, 四方無遠, 所欲至而至焉. 非唯有羽翼之故, 是以能通其意於天下乎? 管仲, 隰朋不對. 桓公曰: 二子何故不對? 管子對曰: 君有霸王之心, 而夷吾非霸王之臣也, 是以不敢對. 桓公曰: 仲父胡為然, 盍不當言, 寡人其有鄉乎? 寡人之有仲父也, 猶飛檻之有羽翼也, 若濟大水有舟楫也. 仲父不一言教寡人, 寡人之有耳, 將安聞道而得度哉? Rickett (*Guanzi*, S.350-51): „Duke Han was sitting on the throne when Guan Zhong and Xi Peng presented themselves. While they were standing at their leisure, two wild, swans flew by. Duke Huan sighed, saying, ‚Zhongfu, now those wild swans fly south or north according to the season, and according to the season, come and go. In any direction, regardless of distance, they arrive anywhere they wish. Is it not just because they have wings that they are able to go where they please in the world?’ When Guan Zhong and Xi Peng did not reply, Duke Huan asked, ‚Why don’t you two answer?’ Guanzi replied, ‚You have a mind to become lord protector to the king, but I am not a minister to one. For this reason I dare not reply.’ ‚Zhongfu, how can this be?’ said Duke Huan. ‚Why don’t you speak out? Isn’t there some direction for me to take? My having you, Zhongfu, is like those flying swans having wings. It is like having boat and oars when crossing a large river. If you, Zhongfu, will not say a single word to instruct me, even though I have ears, from whom shall I hear about the proper way so that I may take appropriate steps?’“

²⁴⁷ J 治國::為國 S.

²⁴⁸ J 任之則逸::任之斯逸 S.

Der S-Kommentar verweist auf *Sizi jiang delun* 四子講德論 (*Wenxuan* 51.2252): 故千金之裘, 非一狐之腋亦; 大廈之材, 非一丘之木; 太平之功, 非一人之略也. Erwin von Zach (*Die Chinesische Anthologie* II, S.951): „So z.B. ist ein teurer Pelzmantel nicht aus dem Achselfell eines einzigen Fuchses gemacht, die Balken eines großen Gebäudes stammen nicht von einem einzigen bewaldeten Hügel, und das Verdienst, dem Lande Frieden gegeben zu haben, ist nicht auf die Pläne eines Mannes zurückzuführen.“ Weiterhin wird auf *Shengzhu de xianchen song* 聖主得賢臣頌 (*Wenxuan*, 47.2091) verwiesen.

²⁴⁹ J 雖照車十二::照車十二 S.

Dies geht auf eine Anekdote in *Shiji*, 46.1891 (Übersetzung: Chavannes, *Les Mémoires* IV, S.250-51) zurück. Selbige findet sich auch in *Hanshi waizhuan* 10 (Hightower, *Han-shih wai-chuan*, S.423-25). Im Jahr 355 v.Chr. trafen sich König Xuan aus Qi (einem großen und mächtigen Staat der Zhou-Dynastie) und König Hui aus Wei

geschnürtes Gold verglichen werden mit dem Überfluß, den man durch viele Beamte hat, oder mit dem Wert eines einzelnen klugen Würdenträgers?²⁵⁰

Das zeigt die große Bedeutung, die der Suche nach klugen Würdenträgern zukommt.²⁵¹

(einem kleineren Staat) zur Jagd und unterhielten sich über ihre Reichtümer. Der König aus Wei vermutete, daß Qi große Reichtümer besitzen müsse, was König Xuan verneinte. König Hui meinte daraufhin, daß wenn ein kleiner Staat wie seiner schon zehn Wagen voll Reichtümer besäße, welche noch auf einer Distanz von zwölf Wagenlängen leuchteten, dann könne ein großer Staat mit 1000 Wagen nicht ohne Reichtümer sein. König Xuan erwiderte, daß er Reichtum nicht in diesem Sinne verstehe, sondern im Sinne seiner fähigen Leute, die für Frieden und Loyalität im Reich sorgen.

²⁵⁰ Der *J*-Kommentar gibt Yang Yuans 陽泉 „Wulilun 物理論“ als Quelle an. Der Text wird neben anderen konfuzianischen Werken in *Jiutangshu*, 47.2025 und in *Xintangshu*, 59.1511 aufgeführt. Im *S*-Kommentar wird auf das Werk eines anderen Qin-Autoren verwiesen, auf Peiqis 裴啓 *Yulin* 語林, wo es lautet: 語林曰黃金累千不如一賢士. Twittchet (1996, S.66, F.311): „A pile of a thousand pieces of pure gold is not like having a single sage.“ Beide Werke sind nur in Fragmenten überliefert, ersteres in Sun Xingyans 孫星衍 *Longxi jingshe congshu* 龍溪精舍叢書, Vol.81, letzteres in Ma Guohans 馬國翰 *Yu han shan fang ji yi shu* 玉函山房輯佚書, Vol.3, S.2799-815. Vgl. Twittchet (1996, S.66, F.311).

Weiterhin wird im *S*-Kommentar aus *Shijing* 235, „Wenwang 文王“ 16/1.9b (535) zitiert: 濟濟多士文王以寧. Legge (*She King*, S.429): „Numerous is the array of officers, And by them king Wān enjoys his repose.“

Hinzu kommt ein Zitat aus *Lüshi chunqiu*, 24/2 „Zanneng 贊能“ (1592): 得地千里, 不若得一聖人. Wilhelm (*Frühling und Herbst des Lü Bu We*, S.420): „Tausend Geviertmeilen Land zu bekommen ist nicht so viel wie *einen* Heiligen zu bekommen.“

²⁵¹ *J* 此求人之貴也: 此乃求賢之貴也 *S*.

Der *S*-Kommentar zitiert aus *Hanshi waizhuan* 8/35 (305): 聖人求賢者以自輔. Hightower (*Hanshih waichuan*, S.289): „Hence the saint seeks out sages to help him.“ Ein weiteres Zitat stammt aus *Shangshu*, „Lüao 旅獒“ 30.4a (184), wo es vollständig lautet: 所寶惟賢則邇人安. Legge (*Documents*, S.349): „...; when it is worth which is precious to him, his own people near at hand will enjoy repose.“

Kapitel 4: Die Ämter überprüfen²⁵²

審官第四

夫設官分職所以闡化宣風故明主之任人如巧匠之制木直者以為輶曲者以為輪長者以為棟梁短者以為栱角無曲直長短各有所施明主之任人亦由是也智者取其謀愚者取其力勇者取其威怯者取其慎無智愚勇怯兼而用之故良匠無棄材明主無棄士不以一惡忘其善勿以小瑕掩其功割政分機盡其所有然則函牛之鼎不可處以烹雞捕鼠之狸不可使以搏獸一鈞之器不能容以江漢之流百石之車不可滿以斗筲之粟何則大非小之量輕非重之宜今人智有短長能有巨細或蘊百而尚少或統一而為多有輕才者不可委以重任有小力者不可賴以成職委任責成不勞而化此設官之當也斯二者治亂之源立國制人資股肱以合德宣風道俗俟明賢而寄心列宿騰天助陰光之夕照百川決地添溟渤之深源海月之深朗猶假物而為大君人御下統極理時獨運方寸之心以括九區之內不資衆力何以成功必須明職審賢擇材分祿得其人則風行化洽失其用則虧教傷人故云則哲惟難良可慎也

Mit dem Einrichten der Ämter und der Zuteilung ihrer Aufgaben werden moralische Veränderungen durchgesetzt und gute Sitten verbreitet. Daher benutzt der klarsichtige Herrscher andere so, wie ein geschickter Zimmermann einen Baum zuschneidet.²⁵³ Gerades [Holz] nimmt er für Deichseln, krummes

²⁵² J 審官篇::審官第四 S.

Der S-Kommentar verweist auf *Shangshu*, „Gaoyaomo“, 4.17b-18a (60): 臯陶曰都在知人在安民禹曰吁咸若時惟帝其難之知人則哲能官人安民則惠黎民懷之能哲而惠何憂乎驩兜何遷乎有苗何畏乎巧言令色孔壬. Legge (*Documents*, S.70): „Kaouyaou said, ‚Oh! It lies in knowing men, and in giving repose to the people.‘ Yu said, ‚Alas! To attain to both these things was a difficulty even to the emperor Yaou. When a sovereign knows men, he is wise, and can put men into their proper offices. When he gives repose to the people, he is kind and the black-haired people cherish him in their hearts. When a sovereign can be thus wise and kind, what occasion will he have for anxiety about a Hwan-tow? what to be removing a prince of Meaou? What to fear any one of fair words, insinuating appearance, and great artfulness?‘“ Zudem wird aus *Zuo*, „Chen“ 18, 28.33a (488) zitiert: 舉不失職官不易方. Legge (*Tso*, S.410): „Not one was unequal to the office departments were the objects of the people’s prais.“

²⁵³ Das im S-Kommentar angegebene Zitat stammt aus *Zhouli* 周禮, „Tianguan zhongzai di yi 天官冢宰第一“, 1.1a-5a (10-12). Der S-Kommentar erklärt *ren* 任

für Räder. Aus langem macht er First- und Querbalken, aus kurzem Winkelstützen und Dachgesims-Sparren. Egal, ob gerade oder krumm, lang oder kurz, jedes Stück Holz hat seine Verwendung.²⁵⁴ Wenn ein klarsichtiger Herrscher andere benutzt, dann folgt er dem ebenfalls.²⁵⁵ Von den Weisen nimmt er den Rat, von den Törichten nimmt er die Kraft, von den Mutigen nimmt er die Autorität und von den Feigen nimmt er die Vorsicht. Ohne Ausnahme kann jeder, egal ob weise, töricht, mutig oder feige, beschäftigt werden.²⁵⁶ Bei einem guten Zimmermann kommt es nicht vor, daß er Rohmaterial verschwendet und ein klarsichtiger Herrscher wird niemanden abweisen.²⁵⁷ Er vergißt nicht das Gute einer Person aufgrund eines einzigen Makels und läßt die guten Verdienste nicht von einem kleinen Fehler überschatten.²⁵⁸ Beim Aufteilen der Regierung und der Eingrenzung ihrer

(einsetzen) mit *yong* 用 (benutzen) und *zhi* 制 (beherrschen, kontrollieren) mit *cai* 裁 (schneiden).

²⁵⁴ Im S-Kommentar wird auf *Guanzi* verwiesen, wo das angegebene Zitat jedoch nicht zu finden ist. Es handelt sich um eine Stelle aus *Huainanzi*, 9/10 „Zhushuxun 主術訓“ (653), wo es vollständig und richtig lautet: 是故賢主之用人也, 猶巧工之制木也, 大者以為舟航柱梁, 小者以為楫楔, 修者以為櫚榱, 短者以為朱儒枅。無小大修短, 各得其所宜. Ames (*The Art of Rulership*, S.188): „The superior ruler in his use of men is like the skilled workman in the disposing of his wood. Large pieces are used for boats and beams; small pieces are used for oars and joists; long pieces are used for eaves and rafters; short pieces are used for gargoyles and decorative designs. All of these pieces irrespective of their size find their niche, and all of the carpenter’s instruments and templates have their application.“

²⁵⁵ J 明主之任人亦猶如是也::明主之任人亦由是也 S.

²⁵⁶ Im S-Kommentar heißt es: 軍勢有曰使智使愚使貪使勇使怯是也. „Es kann dazu veranlassen, weise, töricht, mutig oder feige zu werden.“ „Junshi 軍勢“ ist Teil des Kapitels „Longtao 龍韜“ im *Liutao* 六韜, wo das Zitat jedoch nicht zu finden ist. Der Satz taucht in *Jiu Tangshu*, 69.2513 auf, was darauf hinweist, daß die Angabe von den *Siku quanshu*-Kommentatoren stammen muß.

²⁵⁷ J 明君無棄士::明主無棄士 S.

²⁵⁸ Der S-Kommentar zitiert aus *Zuo*, „Yin“ 6, 4.2b (70): 善不可失惡不可長. Legge (*Tso*, S.21): „Good relations should not be lost, and evil relations should not be prolonged.“ Weiterhin bezieht sich der Kommentar auf *Hanshu*, 70.3017. Hinzu kommt ein Satz aus *Liuzi* 劉子, 26 „Wangxia 妄瑕“ (153): 是見朱橘一子蠹, 因剪樹而棄之; 覩縵錦一寸點, 乃全疋而燔之. Arndt (*Liuzi xinlun*, S.91): „Das ist, als sähe man in einer Blutorange einen einzelnen Wurm und würde daraufhin den ganzen

Aufgaben schöpft er ihre Talente voll aus. Genauso kann man einen Dreifuß, der groß genug ist, um einen Ochsen aufzunehmen, nicht verwenden, um ein Huhn zu kochen.²⁵⁹ Eine wilde Katze, die Mäuse fängt, kann nicht dazu eingesetzt werden, große wilde Tiere zu fangen.²⁶⁰ Ein Gefäß, das 1 Jun [30 Jin] faßt, kann nicht den Wasserlauf des Yangtze oder des Han-Flusses aufnehmen.²⁶¹ Ein Wagen, der mit 100 Steinen beladen werden kann, ist nicht voll, wenn man ihn mit der Menge Hirse befüllt, die in einen Bambuskorb

Baum absägen und fortwerfen; oder als erspähe man auf elegantem Brokat einen zollrunden Fleck und würde deshalb den gesamten Ballen verbrennen.“

²⁵⁹ Im S-Kommentar wird nach einem nicht zu identifizierenden Zitat auf *Zhuangzi* verwiesen, wo das angegebene Zitat 函牛之鼎沸蟻不得措一足焉 jedoch nicht zu finden ist. Der erste Teil könnte aus *Huainanzi* 淮南子, 14 „Quanyanxun 詮言訓“ (1017) stammen, wo der Satz so zu Ende geführt wird: 夫函牛之鼎沸, 而蠅蚋弗取入. Twitchett (1996, S.67 F.317): „When the ox-containing tripod is boiling, flies and gnats dare not enter.“ Hinzu kommt ein Zitat aus *Lüshi chunqiu*, 18/7 „Yingyan 應言“ (1210): 市丘之鼎以烹雞, 多洎之則淡而不可食, 少洎之則焦而不熟. Wilhelm (*Frühling und Herbst des Lü Bu We*, S.310): „Wenn man einen Tiegel von Schi Kiu benützt, um Hühner zu kochen, und nimmt zu viel Fleischbrühe dazu, so werden sie fade und ungenießbar; nimmt man wenig Brühe dazu, so wird das Fleisch angebrannt und nicht gar.“ Eine Parallelstelle dazu findet sich in *Hou Hanshu*, 80.2646, wo es zu Beginn des Satzes 函牛之鼎 (Tiegel, um einen Ochsen zu kochen) lautet statt 市丘之鼎 (Tiegel von Shi Qiu).

²⁶⁰ Das im S-Kommentar angegebene Zitat ließ sich nicht zuordnen. Twitchett (1996, S.67, F.318) verweist auf *Huainanzi*, 9/10 „Zhushuxun 主術訓“ (655): 譬猶狸之不可使搏牛, 虎之不可使搏鼠也. Ames (*The Art of Rulership*, S.189): „Analogously a badger cannot be made to pounce on an ox, and a tiger cannot be made to catch mice.“ Zudem verweist er auf *Zhuangzi*, 17 „Qiushui 秋水“ (143): 一日而馳千里, 捕鼠不如狸狌, 言殊技也. Wilhelm (*Dschuangdsi*, S.184): „Auf einem Renner kann man in einem Tag tausend Meilen weit galoppieren, aber Mäuse fangen kann er nicht so gut wie ein Fuchs und ein Wiesel: so gibt's verschiedene Fähigkeiten.“ Und weiterhin auf *Hanfeizi*, 2/8 „Yangquan 揚權“ (44): 使雞司夜, 令狸執鼠, 皆用其能, 上乃無事. Mögling (*Han Fei*, S.61-62): „Laß den Hahn die Nacht verwalten und die Katze Mäuse fangen. Wenn alle ihre Fähigkeiten nutzen, bleibt dem Herrscher nichts zu tun.“

²⁶¹ Der S-Kommentar bezieht sich auf *Luizi*, 29 „Junren 均任“ (172), wo es korrekt heißt: 一鈞之鐘不可容於泉流. Arndt (*Luizi xinlun*, S.99): „Eine Glockenamphore von dreißig Pfund kann keinen [ganzen] Quellbach aufnehmen.“ Arndt gibt zum Vergleich ein „etwa putzeimergroßes Gefäß“ an.

paßt.²⁶² Warum ist das so? Weil das Große kein Maß für das Kleine ist. Das Leichte ist dem Schweren nicht angemessen. Nun ist die Weisheit der Menschen mal begrenzt, mal weitreichend. Ihre Fähigkeiten sind mal großartig, mal mager.²⁶³ Für manche, die für hundert Dinge zuständig sind, ist dies noch nicht genug,²⁶⁴ doch für andere, die eine Aufgabe haben, ist diese zu viel.²⁶⁵ Wenn jemand wenig Talent hat, sollte er nicht mit schweren Aufgaben betraut werden. Wenn jemand nur geringe Fähigkeiten hat, kann man sich nicht auf ihn stützen, um eine Aufgabe zu vollenden.²⁶⁶ Wenn also [der Herrscher] Aufgaben zuteilt und deren Vollendung einfordert, muß er sich nicht selbst plagen und bewirkt den Wandel.²⁶⁷ Dies ist das richtige Modell, die Ämter einzurichten.²⁶⁸

²⁶² Auch hier verweist der S-Kommentar auf *Luizi*, 29 „Junren“ (172), wo es richtig lautet: 萬碩之鼎不滿以盂水. Arndt (*Liuzi Xinlun*, S.99): „Einen Dreifuß von zehntausend Gallonen kann man mittels einer Schale Wasser nicht füllen.“
Zudem wird aus *Lunyu* 13/20, 13.8a (118) zitiert: 曰今之從政者何如子曰噫斗筲之人何足算也. Wilhelm (*Gespräche*, S.136): „(Dsi Gung) sprach: ‚Und zu welcher (Klasse) gehören die Regierenden von heute?‘ Der Meister sprach: ‚Ach, Männer des Scheffels und des Eimers, wie wären sie es wert, mitgezählt zu werden!‘“

²⁶³ Der S-Kommentar zitiert aus einem Text namens *Kangcangzi* 亢倉子, 3 „Zhengdao 政道“ (*Siku quanshu*, Bd.1059, S.515).

²⁶⁴ J 或充百而尚少::或蘊百而尚少 S.

²⁶⁵ J 或統一而已多::或統一而為多 S.

²⁶⁶ J 有劣智者不可責以大功 „Jene mit minderer Weisheit sollte man nicht mit schweren Aufgaben betrauen“ :: 有小力者不可賴以成職 S.

Der S-Kommentar zitiert zunächst aus *Hanshu*, 100.4210 (diese Stelle ist außerdem in *Songshu*, 27.772 zu finden), aus *Hanshu*, 77.3252 und aus *Hou Hanshu*, 49.1655. Zudem wird auf *Hanfeizi* 韓非子, 5/19 „Shixie 飾邪“ (124) verwiesen: 故曰: 小知不可使謀事, 小忠不可使主法. Mögling (*Han Fei*, S.154): „Es heißt: Wer wenig weiß, dem darf man keine wichtigen Vorhaben übertragen, und wer keine Treue zeigt, dem darf man nicht die Verwaltung der Gesetze überlassen.“

²⁶⁷ J 君擇臣而授臣量已而受職則委任責成不勞而化 „Wenn der Herrscher seine Leute aussucht und ihnen ihre Ämter zuteilt und jene sich richtig einschätzen und ihre Aufgaben akzeptieren, dann muß er sich beim Verteilen der Aufgaben und beim Einfordern ihrer Vollendung nicht plagen und bewirkt den Wandel“::任責成不勞而化 S. Gemeint ist, daß, nachdem der Herrscher die Ämter und Aufgaben verteilt hat, sich das Reich ohne sein weiteres Zutun von selbst regiert.

²⁶⁸ J 此設官之審也::此設官之當也 S.

Diese beiden Prinzipien [„Suche nach klugen Würdenträgern“ und „Die Ämter prüfen“] sind die Quelle zur Differenzierung zwischen einer guten Regierung und dem Chaos.²⁶⁹ Wenn der Fürst einen Staat gründet und die Menschen kontrolliert, verläßt er sich dabei auf [die Beamten wie auf seine] Arme und Beine und somit bringt er die Tugenden zusammen.²⁷⁰

Um gute Sitten zu verbreiten und den Weg zu den Bräuchen aufzuzeigen,²⁷¹ wartet der Herrscher auf Klarsichtige und Weise und vertraut ihnen sein Herz an. Wenn die Sternbilder am Himmel aufziehen, unterstützen sie das nächtliche Leuchten des Mondes.²⁷² Wenn sich die hundert Ströme ihren Weg durch die Erde brechen, vermehren sie die große Tiefe des dunklen [Meeres].²⁷³ Selbst das Meer in seiner Tiefe und der Glanz des Mondes werden erst groß, wenn sie sich Dinge borgen.²⁷⁴ Der Fürst unter den Menschen regiert über seine Untertanen, vereinigt die höchsten Kräfte und kontrolliert die Jahreszeiten.²⁷⁵

²⁶⁹ Der S-Kommentar zitiert aus *Shangshu*, „Shuoming zhong 說命中“, 10.5a (141): 惟治亂在庶官. Legge (*Documents*, S.256): „Good government and bad depend upon the various officers.“

²⁷⁰ Das im S-Kommentar angegebene Zitat stammt aus der Biographie von Wei Xiang 魏相 in *Hanshu*, 74.3150-51. Weiterhin verweist der S-Kommentar auf zwei Stellen im *Buch der Dokumente*. Einmal auf *Shangshu*, „Shuoming xia“, 10.8a (142): 股肱惟人良臣惟聖. Legge (*Documents*, S.262): „As his legs and arms from the man, so does a good minister form the sage king.“ Und auf *Shangshu*, „Taishi shang“ 泰誓上, 11.6b (153): 同力度德同德度義. Legge (*Documents*, S.287): „Where the strength is the same, measure the virtue of the parties; where the virtue is the same, measure their righteousness.“

²⁷¹ Der S-Kommentar erklärt *dao* 道 mit *dao* 導 (führen, leiten).

²⁷² *J* 是以列宿騰天::列宿騰天 *S*.

²⁷³ Im S-Kommentar wird *mingbo* 溟渤 mit *hai* 海 (Meer) erklärt und folgendes Zitat aus der Biographie von Li Si in *Shiji*, 87.2545 hinzugefügt: 李斯有曰河海不擇細流故能就其深. „Das Flußmeer wählte nicht den kleinen Fluß, daher konnte es seine Tiefe erreichen.“

²⁷⁴ *J* 以海月之凝朗::海月之深朗 *S*.

Die Tiefe des Meeres hängt von den Flüssen ab und die Helligkeit des Mondes von dem Licht der umliegenden Sternbilder.

²⁷⁵ *J* 況君人御下::君人御下 *S*.

Wenn er nur sein kleines Herz bewegen möchte,²⁷⁶ um alles zwischen den neun Provinzen zu umfassen und sich nicht auf die Kraft aller verläßt, dann kann er nicht verdienstvoll werden.²⁷⁷ Er muß die Pflichten der Beamten genau kennen, die Würdigen prüfen, die Talentierte auswählen und Gehälter verteilen.²⁷⁸

Wenn er die richtigen Personen findet, dann werden Sitten und Bräuche sich wandeln und überall verbreiten. Wenn er ihren Nutzen verfehlt, dann wird er die Bildung zerstören und den Menschen schaden.²⁷⁹

Daher heißt es [im *Buch der Dokumente*]: „[Wenn ein Herrscher die Menschen kennt], dann ist er weise, und [sogar Kaiser Yao] empfand dies als schwierig.“²⁸⁰ Dies ist etwas, das genau bedacht werden muß.

Im *S*-Kommentar heißt es: 人君在上臨下統總三極循理四時. Twitchett (1996, S.69, F.327): „The lord of men resides above, looking down on those below. He unifies the ‘three ultimates’ and makes the four seasons orderly.” *Sanji* 三極 (die höchsten Kräfte) bezieht sich auf Himmel, Erde und Mensch.

²⁷⁶ Mit *fangcun* 方寸 ist das Herz gemeint. Gleichzeitig wird die Individualität einer Person bzw. hier die des Herrschers sowie die Grenzen seines Einflusses verdeutlicht (vgl. Twitchett 1996, S.69, F.328).

²⁷⁷ *Jiuqu* 九區 gleich *jiuzhou* 九州, die „Neun Provinzen“. Der *S*-Kommentar verweist auf *Yinwenzi* 尹文子, „Dadaoshang 大道上“ (*Siku quanshu*, Bd.848, S.185). Hinzu kommt ein Zitat aus *Hanshu*, 43.2131 verwiesen: 廊廟之材非一木之枝, 帝王之功非一士之略. „Das Material für einen Tempel besteht nicht nur aus einem Stück Holz, der Verdienst des Herrschers besteht nicht nur aus der Strategie eines einzelnen Beraters.“

²⁷⁸ Der *S*-Kommentar verweist auf *Shangshu*, „Shuoming xia“, 10.8b (142), wo es vollständig lautet: 惟后非賢不義惟賢非后不食. Das Zitat schließt sich der oben in F.271 angegebenen Stelle an. Legge (*Documents*, S.262): „The sovereign should share his government with none but worthy ministers. The worthy minister should accept his support only from the proper sovereign.“

Das von Konfuzius angegebene Zitat ist in *Liji*, „Fangji 坊記“, 51.13a (866) zu finden: 故君子與其使食浮於人也寧使人浮於食. Legge (*Rites*, S.286): „Hence the superior man, rather than have his emoluments superior to his worth, will have his worth superior to his emoluments.“

²⁷⁹ *J* 民::人 *S*.

²⁸⁰ *J* 書曰::故云 *S*.

Das Zitat aus dem *Buch der Dokumente* 則哲惟難 ist stark verkürzt. Der *S*-Kommentar bezieht sich auf die gleiche Stelle wie oben in F.253 zur Überschrift, also *Shangshu*, „Gaoyaomo 皋陶謨“, 4.17b-18a (60). Die beiden Zeichenpaare stehen im *Difan* in umgekehrter Reihenfolge. Mit dem Zitat wird nochmals betont, wie wichtig und schwierig zugleich es ist, die passenden Personen für die Ämter zu finden.

Kapitel 5: Kritik akzeptieren²⁸¹

納諫第五

夫王者高居深視虧聽阻明恐有過而不聞懼有闕而莫補所以設鞆樹木思獻替之謀傾耳虚心佇忠正之說言之而是雖在僕芻蕘猶不可棄也言之而非雖在王侯卿相未必可容其義可觀不責其辯其理可用不責其文至若折檻懷疏標之以作戒引裾却坐顯之以自非故云忠者瀝其心智者盡其策臣無隔情於上君能徧照於下昏主則不然說者拒之以威勸者窮之以罪大臣惜祿而莫諫小臣畏誅而不言恣暴虐之心極荒淫之志其為壅塞無由自知以為德超三皇材過五帝至於身亡國滅豈不悲哉此拒諫之惡也

Was nun den Herrscher angeht, so thront er über den Dingen und überblickt seine Regierung aus der Tiefe seiner Abgeschiedenheit [im Palast].²⁸² Dies beeinträchtigt sein gutes Gehör [bei Ereignissen] und trübt seinen Blick [für das, was geschieht].²⁸³ Er fürchtet, daß es Überschreitungen gibt und er nichts davon hört. Er fürchtet, daß wenn es Mängel in der Regierung gibt, sie niemand behebt. Daher richtet er die Petitions-Trommel ein und stellt den Beschwerde-Baum auf.²⁸⁴ Er sehnt sich nach Ratschlägen, die [Durchführbares] vorbringen

²⁸¹ Der *S*-Kommentar verweist auf *Shangshu*, „*Shuoming shang*“, 10.2b (139): 朝夕納誨以輔台德. Legge (*Documents*, S.252): „Morning and evening present your instructions to aid my virtue.“ Aus dem gleichen Kapitel, 10.3b (140), heißt es: 惟木從繩則正后從諫則聖后克聖臣不命其承疇敢不祗若王之休命. Legge (*Documents*, S.253): „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?“

²⁸² Im *S*-Kommentar wird aus *Shangshu*, „*Shuoming zhong*“ 8.22b (118) zitiert: 視遠惟明聽德惟聰. Legge (*Documents*, S.208): „In looking in what is distant, try to get clear views; have your ears even open to listen to virtue.“ Twitchett (1996, S.69, F.332) verweist auf *Liutao*, 9 „*Shangxian* 上賢“ (*Siku quanshu*, Bd.726, S.15): 夫王者之道如龍首高居而遠望深視而審聽. Strätz (*Luh-T'ao*, S.50): „Nun, der Weg eines wahren Königs sollte sein wie der eines Drachen: hoch oben verweilen und fernhin blicken, tief unten sehen und alles hören.“

²⁸³ *J* 聰::聽 *S*.

Das im *S*-Kommentar angegebene Zitat ließ sich nicht zuordnen.

²⁸⁴ Sowohl der *J*- , als auch der *S*-Kommentar verweisen auf einen Text namens *Yuzi* 鬻子. Dieser wird *Yu Tai* 鬻態, einem Ratgeber des Königs Wen von Zhou,

und [zu Verwerfendes] ersetzen. Mit geneigten Ohren und offenem Herzen sammelt er loyale und aufrechte Vorschläge. Was immer auch gesagt wird und richtig ist, auch wenn es von einfachen Leuten, Heumachern oder Feuerholzsammlern kommt, sollte nicht abgewiesen werden.²⁸⁵ Was immer auch gesagt wird und falsch ist, auch wenn es von Königen, Markgrafen, hohen Ministern oder Kanzlern kommt, darf nicht toleriert werden.²⁸⁶ Wenn nur die Gerechtigkeit betrachtenswert ist, tadelt man nicht über die Darlegungsweise

zugeschrieben. Die heute vorliegenden Versionen des Textes wurden aus Fragmenten rekonstruiert, die in Jia Yis *Xinshu* und in *Liezi* vorkommen. Daher ist es unklar, wie der Text im 7.Jhd. aussah. Der Tang-Katalog im *Jiutangshu* führt ihn unter „Xiaoshuojia“ (47.2036) auf. Im *Xintangshu* ist er unter „Daojia“ (59.1514) zu finden (vgl. Twitchett 1996, S.70, F.334). Von dem angegebenen Zitat 鬻子曰禹之治天下也懸五聲以聽曰語寡人獄訟者揮鞀 ist in der *Siku quanshu*-Version (Bd.848, S.13) lediglich der vordere Teil vorhanden. Twitchett: „When Yü ruled over the world, he had the five sounds hung up, saying, Anyone who wishes to plead a case with ourselves should strike the t'ao drum.“ Twitchett bezweifelt jedoch, daß dieser Text hier als Quelle in Frage kommt. Er verweist auf eine Stelle in *Huainanzi* 9/17 (691-2): 故堯置敢諫之鼓, 舞立誹謗之木, 湯有司直人, 武王立戒慎之鞀. Ames (*The Art of Rulership*, S.204): „Thus Yao set up a drum for those offering bold admonition; Shun established a notice board for criticisms. T'ang instituted an independent judicial authority, and King Wu provided a small drum to forewarn him against rashness.“ Da dieses Kapitel aus dem *Huainanzi* bereits häufiger zitiert wurde, sei es die passendere Quelle. Twitchetts Annahme erscheint richtig, da zudem das im *S*-Kommentar zusätzlich angeführte Zitat aus *Guanzi*: 管子云堯置謗木以求下民之諫, welches dort nicht zu finden ist, der oben aus dem *Huainanzi* erwähnten Stelle ähnlich ist.

²⁸⁵ *J* 不可棄::不可棄也 *S*.

Der *S*-Kommentar zitiert zum einen aus *Hou Hanshu*, 44.1506 und zum anderen aus *Shijing* 254, „Ban 板“, 17/4.16b (633): 先民有言詢于芻蕘. Legge (*The King*, S.501): „The ancient had a saying: ‚Consult the grass and firewood-gatherers.‘“ Das angegebene Zitat aus dem *Liutao* 六鞀 ist dort nicht zu finden.

²⁸⁶ Laut Twitchett (1996, S.70, F.336) geht diese Passage auf *Huainanzi* 9/11, „Zhushuxun“ (658) zurück: 使言之而是雖在褐夫芻蕘猶不可棄也使言之而非雖在卿相人君揄策廟當之上未必可用. Ames (*The Art of Rulership*, S.190): „Even when counsel comes from a rudely clad bumpkin or woodcutter, if it is sound it should not be disregarded. Even when it comes from the prime minister or ruler of a state issuing policy from the ancestral temple, if the counsel is unsound it should not necessarily be followed.“ Der *S*-Kommentar zitiert aus *Zuo*, „Zhuang“ 10, 8.22b (146): 其鄉人曰肉食者謀之又何間焉蒯曰肉食者鄙未能遠謀. Legge (*Tso*, S.86): „One of Kwei's fellow-villagers said him, 'The flesh-eaters are planning for the occasion; what have you to do to intermeddle?' He replied, 'The flesh-eaters are poor creatures, and cannot form any far-reaching plans.‘“

des Redners.²⁸⁷ Wenn nur die Prinzipien geeignet sind, tadelt man nicht über das Auftreten des Redners.²⁸⁸ Das geht z.B. soweit, daß „zerbrochene Handläufe“²⁸⁹ und „zerstörte Fensterrahmen“²⁹⁰ als Zeichen der Warnung stehen gelassen werden, oder daß das „Zupfen am Ärmeln des Herrschers“²⁹¹

²⁸⁷ *J* 其議可觀::其義可觀 *S*.

²⁸⁸ Twitchett (1996, S.71, F.338) verweist hier wiederum auf *Huainanzi* 9/11 (659), wo es weiter lautet: 其言可行不責其辯. Ames (*The Art of Rulership*, S.190): „As long as his counsel can be implemented, he does not demand eloquence of him.“

²⁸⁹ *J* 折檻壞疏::折檻懷疏 *S*.

Die „zerbrochenen Handläufe“ gehen auf ein in *Hanshu*, 67.2915 beschriebenes Ereignis zurück. Shu Yun 朱雲, ein belesener ehemaliger Feldherr, beklagte sich bei Chengdi 成帝 (reg. 33-7 v.Chr.) über dessen schlechte Regierung. Er bat um ein Schwert aus kaiserlicher Herstellung, um ein Regierungsmitglied töten und damit andere unterstützen zu können. Sein Ziel war der engste Vertraute Chengdis, welcher gleichzeitig die höchsten Ämter innehatte. Chengdi befahl, Shu Yun töten zu lassen. Als man ihn wegbringen wollte, hielt er sich an einem Handlauf fest, der schließlich zerbrach. Ein General griff ein und wies den Herrscher darauf hin, daß Shu Yun ihm lediglich einen deutlichen Rat geben wollte, woraufhin Chengdi ihn verschonte. Als Erinnerung an seinen Fehler ließ er den zerbrochenen Handlauf stehen. Vgl. Twitchett (1996), S.71, F.339.

²⁹⁰ Twitchett (1996, S.71, F.340) verweist auf *Shuoyuan* 說苑, 1 „Jundao 君道“ (27-28), wo es um den Musiker Shi Jing 師輕 geht, der vor Wut über die Arroganz des Markgrafen Wen von Wei selbigen seine Zither hinterherwarf. Die Zither verfehlte ihn, traf aber stattdessen das Gitter eines Fensters, welches zerbrach. Der Markgraf bedauerte sein Verhalten und ließ das Gitter als Erinnerung an seinen Fehler wie es war.

²⁹¹ Im *S*-Kommentar wird die Passage dazu aus *Sanguozhi* 三國志, 25.696-97 wiedergegeben. Wendi von Wei (魏文帝, reg. 221-26) wollte zehntausend Beamten-Haushalte (*shijia* 士家) von Jizhou 冀州 (Hebei) nach Henan 河南 umsiedeln, obwohl eine Hungersnot drohte. Die Beamten am Hof protestierten, doch der Herrscher ließ sich nicht umstimmen. Xin Pi 辛毗 und andere baten um eine Audienz, doch Wendi ahnte die bevorstehenden Ermahnungen und empfing sie mit so ernster Miene, daß niemand es wagte zu sprechen. Als Xin Pi versuchte, mit ihm zu diskutieren, ließ er sich nicht darauf ein, sondern erhob sich, um zu gehen. Xin Pi eilte ihm nach und zupfte an seinem Ärmel. Zunächst machte sich Wendi los und ging, doch nach einer Weile kam er zurück und fragte Xin Pi, was von so großer Wichtigkeit gewesen sei, daß er nach ihm gegriffen hatte. Xin Pi erklärte, daß wenn er die Menschen umsiedelt, er nicht nur ihre Herzen verliert, sondern sie zudem auch nichts zu essen haben werden. Daraufhin siedelte Wendi nur die Hälfte der Familien um. Vgl. Twitchett (1996), S.71, F.341.

oder das „Wegziehen von Sitzmatten [der Konkubine]“²⁹² dem Herrscher zeigen, daß er Falsches getan hat.

Daher heißt es²⁹³: „die Loyalen werden ihr Herz vollkommen öffnen und die Weisen werden ihre Pläne uneingeschränkt preisgeben“.²⁹⁴ Dann werden die Untertanen ihre Gefühle gegenüber den Oberen nicht zurückhalten und der Herrscher wird über allem erstrahlen. Der in seiner Sicht getrübt Herrscher wird nicht so handeln. Jene, die ihm ihre Meinung sagen, wird er mit aller Macht abweisen und jene, die ihn anspornen, wird er mit Strafen in Not bringen.

²⁹² Das „Wegziehen der Sitzmatten“ geht auf *Shiji*, 101.2740 zurück: 上幸上林, 皇后, 慎夫人從. 其在禁中, 常同席坐. 及坐, 郎署長布席, 袁盎引卻慎夫人坐. 慎夫人怒, 不肯坐. 上亦怒, 起, 入禁中. 盎因前說曰: 臣聞尊卑有序則上下和. 今陛下既已立后, 慎夫人乃妾, 妾主豈可與同坐哉! 適所以失尊卑矣. 且陛下幸之, 傳厚賜之. 陛下所以為慎夫人, 適所以禍之. 陛下獨不見人彘乎? 於是上乃說, 召語慎夫人. 慎夫人賜盎金五十斤. Watson (*Records I*, S.521-22): „Emperor Wen was one time paying a visit to the Shang-lin Park, accompanied by the empress and his favorite concubine, Lady Shen. In the inner rooms of the palace it was customary for the empress and Lady Shen to sit side by side on the same mat as though they were equals and, when the party came to take their seats in the park, the official in charge of the arrangements spread the mats in the usual fashion. But Yüan Ang pulled Lady Shen's mat back a little way from that of the empress. Lady Shen was furious and refused to take her seat, and the emperor, also in rage, go up and went back to the palace. When the opportunity presented itself Yüan Ang appeared before the emperor and said, 'I have heard it said that only when the proper hierarchical distinctions are observed is there harmony between superiors and inferiors. Now Your Majesty has already chosen an empress, while Lady Shen is no more than a concubine. How is it possible that a concubine and her mistress should sit side by side? Your Majesty is pleased with Lady Shen and naturally you wish to shower her with favors. But though you believe you are doing it for her sake, you may in fact be bringing disaster upon her. Has Your Majesty alone not seen the 'human pig'?' The emperor was pleased with his words and, summoning Lady Shen, explained the situation to her. She in turn rewarded Yüan Ang with a gift of fifty catties of gold.”

²⁹³ J 故忠者::故云忠者 S.

²⁹⁴ Der S-Kommentar zitiert aus der Biographie von Mei Fu in *Hanshu* 67.2917, wo es im Zusammenhang heißt: 故天下之士雲合歸漢, 爭進奇異, 知者竭其策, 愚者盡其慮, 勇士極其節. „Daher sammelten sich fähige Personen auf der Welt so wie Wolken am Himmel und wendeten sich der Han-Dynastie zu. In verwirrenden Kämpfen gaben die Weisen ihre Pläne preis, die Törichten ihre Sorgen und die mutigen Krieger verfolgten ihre Techniken bis zum äußersten.“ Hinzu kommt eine Passage aus *Wenzhongzi* 文中子(*Ershier zi* 二十二子, Bd.14).

Hohe Beamte sorgen sich um ihr Gehalt und üben keine Kritik.²⁹⁵ Niedrige Beamte fürchten sich vor Strafe und sprechen keine Mahnungen aus. Solche Herrscher lassen ihrem aggressiven und grausamen Herzen zügellosen Lauf und verfolgen ihre absurden und eitlen Ambitionen bis zum Ende. Sie errichten Barrieren [für Ratschläge und Informationen], und somit bleibt ihnen Selbsterkenntnis verwehrt. Sie glauben, daß ihre Tugend die der drei göttlichen Erhabenen der Antike übertrifft und daß ihre Fähigkeiten die der fünf Kaiser [der alten Zeit] übersteigen.²⁹⁶ Das geht so bis zu ihrem Tod und zum Untergang ihrer Staaten. Ist das nicht traurig?²⁹⁷ Dies ist das Übel, wenn man Kritik ablehnt.²⁹⁸

²⁹⁵ Im *S*-Kommentar wird auf *Liji*, „Shaoyi 少儀“, 35.9b-10a (630) verwiesen, wo es vollständig lautet: 為人臣下者有諫而無訕有亡有無疾頌而無繇諫而無驕怠則張而相之廢則埽而更之謂之社稷之役. Legge (*Sacred Books IV*, S.73): „One in the position of a minister and inferior might remonstrate (with his ruler), but not speak ill of him; might withdraw (from the state), but not (remain and) hate (its Head); might praise him, but not flatter; might remonstrate, but not give himself haughty airs (when his advice was followed.) (If the ruler were) idle and indifferent, he might arouse and assist him; if (the government) were going to wreck, he might sweep it away, and institute a new one. Such a minister would be pronounced as doing service for the altars (of the state). Eine weitere Stelle aus *Liji*, „Biaoji 表記“, 54.21a (918) wird angeführt, wo es vollständig lautet: 子曰事君遠而諫則繇也近而不諫則尸利也. Legge (*Sacred Books IV*, S.345): „The Master said, 'In the service of a ruler, for (a minister) whose place is remote from (the court), to remonstrate is an act of sycophancy; for one whose place is near the ruler, not to remonstrate is to hold his office idly for the sake of gain.'“ Zudem wird nochmals auf *Wenzhongzi* 文中子 (*Ershier zi* 二十二子, Bd.14) verwiesen.

²⁹⁶ Der *S*-Kommentar verweist auf die Biographie von Kaiser Qin Shihuang (*Shiji*, 6.276), wo es heißt: 始皇自以為功過五帝, 地廣三王. „Der erste Kaiser glaubte, daß seine Verdienste die der fünf Kaiser überstieg und sein Gebiet das der drei Könige.“

²⁹⁷ *J* 豈不悲矣::豈不悲哉 *S*.

²⁹⁸ Der *S*-Kommentar faßt den letzten Teil des Kapitels, in dem die falschen Handlungsweisen des in seiner Sicht getriebenen Herrschers und die entsprechenden Konsequenzen beschrieben werden, noch einmal zusammen, um diese nochmals zu betonen und vor ihnen zu warnen.

Kapitel 6: Sich selbst von Verleumdern befreien²⁹⁹

去讒第六

夫讒佞之徒國之蠹賊也爭榮華於旦夕競勢利於市朝以其諂諛之姿惡忠賢之在己上
姦邪之志恐富貴之不我先朋黨相持無深而不入比周相習無高而不升令色巧言以親
於上先意承旨以悅於君朝有千臣昭公去國而不悟弓無九石終身而不知以疎間親宋
有伊戾之禍斯乃暗主庸君之所迷惑忠臣孝子之可泣冤故藜藿欲茂秋風敗之王者欲
明讒人蔽之此姦佞之危也斯二者危國之本砥躬礪行莫尚於忠言敗德敗正莫踰於讒
佞今人顏貌同於目際猶不自瞻况是非在於無形奚能自覩何則飾其容者皆解窺於明
鏡修其德者不知訪於哲人詎自庸愚何迷之甚良由逆耳之辭難受順心之說易從此易
從者鳩毒之甘口也明王納諫病就苦而能消暗主從諛命因甘而致殞可不誠哉可不誠
哉

Die Gemeinschaft von Verleumdern und Kriechern sind „die Würmer und Rüsselkäfer“ des Staates.³⁰⁰ Sie ringen gierig nach Ruhm und Ehre von

²⁹⁹ Der S-Kommentar zitiert zunächst aus *Xunzi* 2/3, „Xiushen 修身“ (24): 傷良曰讒。Köster (*Hsün-Tzu*, S.13): „Ein Verleumder ist, wer anderen Menschen Schaden zufügt.“ Weiterhin wird aus *Shijing* 219, „Qingying 青蠅“, 14/3.1a (489) zitiert: 營營青蠅止于樊豈弟君子無信讒言. Legge (*She King*, S.394): „They buzz about, the blue flies, Lighting on the fences. O happy and courteous sovereign, Do not believe slanderous speeches.“ Hinzu kommt eine Passage aus *Mengzi* 6B13, 12 B10.a-b (222): 魯欲使樂正子為政孟子曰吾聞之喜而不寐公孫丑曰樂正子強乎曰否有知慮乎曰否多聞識乎曰否然則奚為喜而不寐曰其為人也好善好善足乎曰好善優於天下而況魯國乎夫苟好善則四海之內皆將輕千里而來告之以善夫苟不好善則人將曰訑訑予既已知之矣訑訑之聲音顏色距人於千里之外士止於千里之外則讒諂面諛之人至矣與讒諂面諛之人居國欲治可得乎. Wilhelm (*Mong Dsi*, S.180-81): „In Lu wollte man den Yo-Dschong Dsi mit der Verwaltung betrauen. Mong Dsi sprach: ‚Als ich da hörte, konnte ich vor Freude nicht schlafen.‘ Gung-Sun Tschou sprach: ‚Ist denn Yo-Dschong Dsi besonders tatkräftig?‘ Mong Dsi verneinte. ‚Ist er weise im Rat?‘ Mong Dsi verneinte. ‚Hat er vielseitige Erfahrung?‘ Mong Dsi verneinte. ‚Ja, warum freuetet Ihr Euch dann so, daß Ihr nicht schlafen konntet?‘ Mong Dsi sprach: ‚Er ist ein Mensch, der das Gute liebt.‘ Gung-Sun Tschou sprach: ‚Ist die Liebe zum Guten schon genug?‘ Mong Dsi sprach: ‚Die Liebe zum Gute ist mehr als genug für die Regierung der ganzen Welt, geschweige des Staates Lu. Wenn einer wirklich das Gute liebt, so sind allen Leuten innerhalb der vier Weltmeere auch Tausende von Meilen nicht zu weit; sie kommen herbei, ihm zu sagen, was gut ist. Wenn einer nicht das Gute liebt, so reden die Leute über ihn: Das ist einer von den Selbstgewissen, die da sprechen: >Ich weiß es schon.< Selbstgewißheit in Wort und Mienen hält die Leute tausend Meilen weit entfernt. Wenn die Gebildeten tausend Meilen weit wegbleiben, so kommen die Speichellecker und Liebediener herbei. Wer unter Speichelleckern und Liebedienern wohnt und möchte sein Land in Ordnung bringen, kann es ihm dann gelingen?“

morgens bis abends und wetteifern miteinander um Macht und Einfluß auf dem Markt und am Hof.³⁰¹ Aufgrund ihrer schmeichelnden Art können sie es nicht ertragen, wenn Weise und Loyale über ihnen stehen.³⁰² Aufgrund ihrer verborgenen Falschheit und ihrer schlechten Absichten³⁰³ beschäftigt sie nur,³⁰⁴ wie andere, denen Reichtum und hohe Positionen zustehen, ihnen nicht vorgezogen werden können.³⁰⁵ Sie bilden Cliques und unterstützen sich gegenseitig. Es gibt keine Verborgenheit, in die sie nicht vordringen.³⁰⁶ Sie halten engstens zusammen und imitieren einander.³⁰⁷

³⁰⁰ *Maozei* 蝨賊 stammt aus *Shijing* 212, „Datian 大田“, 14/1.15b (473): 去其螟螣及其蝨賊無害我田穉. Legge (*She King*, S.380): „We remove the insects that eat the heart and the leaf, /And those that eat the roots and the joints. / So that they shall not hurt the young plants of our fields.“ Vgl. Twitchett (1996), S.72, F.346.

³⁰¹ Der *S*-Kommentar zitiert aus *Zhouyi*, „Xici xia“, 8.5a (167), wo es vollständig lautet: 日中為市致天下之民聚天下之貨交易而退各得其所蓋取諸噬嗑. Wilhelm (*I Ging*, S.305-6): „Wenn die Sonne im Mittag stand, hielt er Markt ab. Er ließ die Leute auf Erden herbeikommen und versammelte die Waren auf Erden. Sie tauschten sie gegenseitig aus, dann kehrten sie zurück, und jedes kam an seinen Platz. Das entnahm er wohl dem Zeichen: das Durchbeißen.“

³⁰² Der *S*-Kommentar zitiert wie oben (F.300) aus *Xunzi* 2/3, „Xiushen“ (23-24): 以不善先人者謂之諂, 以不善和人者謂之諛. Köster (*Hsün-Tzu*, S.13): „Verführen heißt, in dem, was nicht gut ist, anderen vorangehen. Sich-gemein-Machen heißt, in dem, was nicht gut ist, mit anderen konform gehen.“

³⁰³ *J* 懷其姦邪之志::姦邪之志 *S*.

³⁰⁴ *J* 患 „Sie ärgern sich darüber, wenn...“::恐 „Sie fürchten, daß ...“ *S*.

³⁰⁵ Der *S*-Kommentar zitiert aus *Zuo*, „Cheng“ 17, 28.26a (484), wo der Satz vollständig lautet: 臣聞亂在外為姦在內為軌. Legge (*Tso*, S.405): „I have heard that disorder occasioned by another State is hostility, while that which takes its origin within the State is treason.“

³⁰⁶ Der *S*-Kommentar zitiert aus *Xunzi* 17/9, „Tianlun 天論“ (313), wo es im Zusammenhang lautet: 夫日月之有蝕, 風雨之不時, 怪星之黨見, 是無世而不常有之. Köster (*Hsün-Tzu*, S.218-19): „Daß Sonne und Mond mal Finsternisse haben, daß Wind und Regen mal zur Unzeit auftreten, daß plötzlich ein eigentümlicher Stern erscheint, das hat es noch in jeder Generation gelegentlich gegeben.“

³⁰⁷ Laut Twitchett (1996, S.73, F.349) geht *bi zhou* 比周 auf *Lunyu* 2/14, 2.5a (18) zurück: 君子周而不比小人比而不周. Wilhelm (*Gespräche*, S.45): „Der Edle ist vollkommen und nicht engherzig. Der Gemeine ist engherzig und nicht vollkommen.“ Siehe auch Waley (*Analects*, S.91): „A gentlemen can see a question from all sides without bias. The small man is biased and can see a question only from

Es gibt keine Höhe, in die sie nicht aufsteigen.³⁰⁸ Mit einschmeichelndem Auftreten und geschickten Worten³⁰⁹ schaffen sie eine enge Bindung zum Herrscher. Sie sind seinem Willen voraus und setzen seine Hinweise um,³¹⁰ um ihn zu erfreuen.

Herzog Zhao [von Song] hatte tausend Beamte am Hof³¹¹ und dennoch war ihm, als er sein Königreich verließ, [diese Sache noch] nicht bewußt.³¹² Obwohl sein

one side.“ Weiterhin verweist Twitchett auf *Xunzi* 13/1, „Chendao 臣道“ (247): 上不忠乎君, 下善取譽乎民, 不卹公道通義, 朋黨比周, 以環主圖私為務, 是篡臣者也. Köster (*Hsün tzu*, S.169-70): „Ein rebellischer Beamter ist derjenige, der dem Herrscher gegenüber nicht loyal ist, es aber versteht, sich beim Volke einen guten Leumund zu verschaffen; der kein Interesse zeigt für Gerechtigkeit noch dafür, daß die Schicklichkeit allgemein eingehalten wird; der durch Cliques und heimliche Interessengruppen den Herrscher (wie mit einem Ring umgibt, d.h.) isoliert, um auf diese Weise besser für seine privaten Vorteile arbeiten zu können.“

³⁰⁸ Im S-Kommentar wird auf *Hou Hanshu*, 61.2037 verwiesen: 夫讒諛所舉, 無高而不可升; 相抑, 無深而不可淪. 可不察歟? „Im Falle von böswilligen Anmerkungen und Schmeicheleien gibt es keine Höhe, in die man nicht aufsteigen kann und, entgegengesetzt, keine Tiefe, in die man nicht vordringen kann. Kann man dies nicht bemerken?“

³⁰⁹ Der S-Kommentar zitiert aus *Lunyu* 1/3, 1.3a (5-6): 子曰巧言令色鮮矣仁. Wilhelm (*Gespräche*, S.5): „Konfuzius sprach: ‚Glatte Worte und heuchlerische Miene – da ist es mit einem guten Charakter meist nicht weit her.‘“

³¹⁰ Der S-Kommentar verweist auf *Hanfeizi* 2/9, „Bajian 八姦“ (54): 此人主未命而唯唯, 未使而諾諾, 先意承旨, 觀貌察色以先主心者也. Mögling (*Han Fei*, S.69-70): „Sie lesen ihm die Befehle von den Lippen ab und erraten die Anweisungen aus seinen Gesichtszügen, um seinen Wünschen zuvorzukommen.“

³¹¹ *J* 是以朝有千臣::朝有千臣 *S*.

³¹² *J* 去國而方悟 „... sein Land verlassen hatte, wurde es ihm plötzlich bewußt.“ ::去國而不悟 „... sein Land verließ, war es ihm [noch] nicht bewußt.“ *S*.

Der S-Kommentar verweist auf eine Passage in *Zuo*, „Zhao“ 25, 51.16a ff. (892ff.), siehe Legge, *Tso*, S.709-10. Twitchett (1996, S.73, F.353) weist darauf hin, daß es nicht nur einen Herzog Zhao gab und identifiziert ihn mit Hilfe des *J*-Kommentars als Herzog Zhao von Song. Für die Episode, um die es hier geht, verweist er auf *Hanshi waichuan* 6/11. Hightower (*Hanshi waichuan*, S.200): „Of old Duke Chao of Sung went into exile. He said to his charioteer, ‘I know how I lost (my state).’ The charioteer said, ‘How’ Duke Chao said, ‘When I put on my clothes and stood up, every one of the several tens of attendants said, “Our ruler is elegant!” Whenever I spoke or did anything, every one of the several hundreds of court ministers said, “Our ruler is a sage!” Inside [the court] and out I never saw my faults, and this is how I lost my state.’“

Bogen nicht die Zugkraft von neun *shi* hatte, erfuhr König Xuan (von Zhou, gest. ca.781 v.Chr.) dies bis an sein Lebensende nicht.³¹³

Was passiert, wenn ferne Verwandte bei nahen Verwandten zwischentreten, [läßt sich demonstrieren] am Beispiel des Unglücks Yi Lis von Song.³¹⁴ Ein Beispiel dafür, wenn mit Verdorbenem das Gerechte zerstört wird, läßt sich an der Hinrichtung Xi Yuans in Chu ablesen.³¹⁵ Dies sind Beispiele von verdunkelten Herrschern und mittelmäßigen Fürsten, die verwirrt worden

³¹³ J 宣王::寧一 S.

Der S-Kommentar geht hier von einem Übertragungsfehler aus. Weiterhin wird auf eine Passage in *Yinwenzi*, „Dadao shang 大道上“ (*Siku quanshu*, Bd.848, S.184ff.) verwiesen. König Xuan liebte das Bogenschießen und hatte große Freude daran, wenn andere über seine außerordentlichen Fähigkeiten sprachen. Sein Bogen hatte lediglich die Zugkraft von drei *shi*, doch als er seine Begleiter ihn ausprobieren ließ, zogen sie nicht mit ganzer Kraft. Alle beteuerten, der Bogen habe eine Zugkraft von neun *shi* und nur der König sei in der Lage, ihn richtig zu handhaben. König Xuan war entzückt und glaubte bis an sein Lebensende, daß sein Bogen eine Zugkraft von neun *shi* hatte.

³¹⁴ Der S-Kommentar zitiert dazu eine lange Passage aus *Zuo*, „Xiang 襄“ 26, 37.10b-11a (633-34). Yi Li 伊戾 war ein Eunuche am Hofe des Herzogs von Song. Er war dessen Sohn Cuo 痤, dem rechtmäßigen Thronfolger, zugeteilt, konnte ihn aber nicht ausstehen. Als Cuo Besuch von einem alten Freund bekam und einen Ausflug mit ihm unternahm, bat Yi Li darum, sie begleiten zu dürfen. Er täuschte Beweise eines Schwures der beiden mit Tierblut vor und eilte zurück, um dem Herzog zu berichten, daß sie seinen Tod planten. Dieser ließ Cuo daraufhin einkehrern. Der Thronfolger ließ nach seinem Halbbruder Zuo 佐 schicken, da dieser als Einziger seine Unschuld beweisen konnte. Der Herzog gab ihm Zeit, bis zur Mitte des nächsten Tages zu erscheinen. Zuo wurde jedoch von weiteren Mitgliedern der Verschwörung aufgehalten und konnte die Zeit nicht einhalten. Daraufhin strangulierte sich der Thronfolger selbst. Als der Herzog später erfuhr, daß Cuo unschuldig gewesen war, ließ er Yi Li bei lebendigem Leibe kochen. Siehe auch Legge, *Tso*, S.525.

³¹⁵ Auch hier verweist der S-Kommentar auf eine lange Passage in *Zuo*, „Zhao“ 27, 52.17bff. (908ff.), wo es um den Tod von Xi Yuan 郤宛 geht. Xi Yuan war ein beliebter Beamter, der die Feindschaft zweier anderer Beamter, Yan Jiangshi 焉將師 und Fei Wuji 費無極, geweckt hatte. Letzterer teilte Xi Yuan mit, daß der Vizeminister Zi Chang 子常, ein leichtgläubiger und korrupter Mann, ihn besuchen und mit ihm trinken wolle. Xi Yuan erwiderte, daß sein Rang zu niedrig sei, um den Vizeminister zu unterhalten und fragte, wie er sich für die Ehre revanchieren könne. Fei wies ihn darauf hin, daß Zi Chang Rüstungen und Waffen liebe und bat ihn, ihm seine Waffenkammer zu zeigen, um ein passendes Geschenk auszuwählen. Xi Yuan breitete daraufhin seine Waffen in einem Zelt aus. Fei hingegen warnte Zi Chang, daß Xi Yuan Rüstungen und Waffen vorbereitet hätte, um ihn zu töten. Der Vizeminister ließ daraufhin das Haus von Xi Yuan stürmen und niederbrennen. Xi Yuan beging Selbstmord und sein Clan wurde ausgelöscht. Siehe auch Legge, *Tso*, S.722.

sind,³¹⁶ und von Ungerechtigkeiten, die einen zum Weinen bringen, wenn sie loyale Untertanen [Xi Yuan] und einen pietätvollen Sohn [Cuo, rechtmäßiger Erbe von Song] treffen.³¹⁷ Daher, wenn volle Orchideen zu prachtvoll heranwachsen, wird der Herbst-Wind sie zerstören.³¹⁸ Wenn ein wahrer Herrscher klarsichtig sein will, werden die Verleumder seine Wahrnehmung trüben.³¹⁹ Dies ist die Gefahr, die von üblen Kriechern ausgeht.

Diese beiden Punkte [„Kritik akzeptieren“ und „Sich selbst von Verleumdern befreien“] sind die Wurzel dafür, daß der Staat gefährdet wird.³²⁰ Zum Polieren der eigenen Persönlichkeit und zum Schleifen seines Verhaltens ist nichts besser als loyaler Rat.³²¹ Um die Tugend zu verbiegen und die Korrektheit zu zerstören ist nichts schlechter als schädliche Verleumder.³²²

Nun verhält es sich mit dem Aussehen dieser Leute so wie mit Augenwimpern,

³¹⁶ *J* 斯乃暗主庸君以之迷惑::斯乃暗主庸君之所迷惑 *S*.

Im *S*-Kommentar wird dazu aus *Sushu* 素書, 5 „Zunyi 遵義“ (9) zitiert: 迷而不返者惑. „Diejenigen, die verwirrt sind und sich nicht umschaun, werden betrogen.“

³¹⁷ *J* 忠臣孝子所可泣冤::忠臣孝子之可泣冤 *S*.

³¹⁸ *Wenzi* 文子, 6 „Shangde 上德“ (266): 日月欲明, 濁雲蓋之, 河水欲清, 沙土穢之, 叢蘭欲脩, 秋風敗之. Cleary (*Wen-tzu*, S.84-85): „The sun and moon ought to be bright, but floating clouds block them; river water ought to be clear, but silt muddies it; wild orchids ought to live long, but the autumn wind kills them.“

³¹⁹ Der *S*-Kommentar zitiert wiederum aus *Sushu*, 5 „Zunyi“ (9): 有過不知者蔽. „Diejenigen, die ihre eigenen Fehler nicht kennen, werden hinters Licht geführt.“ Dieser Satz ist dem in F.317 vorangestellt.

³²⁰ *J* 昏明之本也 „sind die Wurzel dafür, daß die klare Wahrnehmung des Herrschers verdunkel wird“::危國之本 „sind die Wurzel dafür, daß der Staat gefährdet wird“ *S*.

³²¹ Der *S*-Kommentar zitiert aus *Shangshu*, „Shuoming shang“, 10.3a (140): 若金用汝作礪. Legge (*Documents*, S.252): „Suppose me a weapon of steel; I will use you for a whetstone.“

³²² Im *S*-Kommentar wird auf *Shangshu*, „Dayumo 大禹謨“, 4.12b (57) verwiesen: 反道敗德. Legge (*Documents*, S.64): „..., he destroys all the obligations of virtue.“

die man [obwohl sie dem Auge nah sind] nicht sehen kann.³²³ Erst recht, wenn Richtig und Falsch in formloser Gestalt vorliegen. Wie kann man sie dann für sich selbst wahrnehmen? Warum ist das so? Jeder, der seine Erscheinung schmückt, kann verstehen was er sieht, wenn er prüfend in den Spiegel schaut, doch jene, die ihre Tugend pflegen, wissen nicht, wie sie die Weisen [die ihnen als Spiegel dienen sollen] ausfindig machen können. Wie macht es sie selbst töricht!³²⁴ Wie sehr sind sie doch verwirrt! Dies kommt sicher daher, daß Worte, die an den Ohren reiben, schwer zu akzeptieren sind, während Meinungen, die mit dem eigenen Herzen zu vereinbaren sind, leicht nachzuvollziehen sind.³²⁵ Jene [Ratschläge], welche die Ohren kränken, sind bitter zu schlucken, wie [gute] Medizin.³²⁶ Diese [Meinungen], denen leicht zu folgen sind, sind süß im Geschmack, wie vergifteter Wein.³²⁷ Der klarsichtige Herrscher akzeptiert die

³²³ Im S-Kommentar wird *muji* 目際 mit *mujie* 目睫 „Augenwimpern“ erklärt.

³²⁴ *J* 詎善自愚::詎自庸愚 *S*.

Der S-Kommentar zitiert zunächst aus dem Kommentar in *Hou Hanshu*, 43.1469. Hinzu kommt ein Zitat aus *Hanfeizi* 8/24, „Guanxing 觀行“ (197): 古之人目短於自見, 故以鏡觀面; 智短於自知, 故以道正己. 故鏡無見疵之罪, 道無明過之怨. 目失鏡則無以正鬚眉, 身失道則無以知迷惑. Mögling (*Han Fei*, S.236): „Im Altertum betrachteten die Menschen ihr Gesicht im Spiegel, weil sie sich mit ihren Augen nicht selbst sehen konnten, und sie maßen ihr Verhalten am *dao*, weil ihre Weisheit zur Selbsterkenntnis nicht genügte. Der Spiegel wurde nicht verantwortlich gemacht, daß er Makel aufzeigte, und man beklagte sich nicht über das *dao*, weil es Fehler hervorbrachte. Ohne Spiegel hätten die Augen Bart und Augenbrauen nicht in Ordnung halten können. Ohne das *dao* hätte der Mensch Irrtümer und Fehler nicht erkannt.“

³²⁵ Der S-Kommentar verweist auf *Hou Hanshu*, 61.2021: 臣聞人君莫不好忠正而惡讒諛, 然而歷世之患, 莫不以忠正得罪, 讒諛蒙倖者, 蓋聽忠難, 從諛易也. „Ich habe die Menschen sagen hören, daß Könige Loyale und Ehrliche ebenso mögen wie Verleumder und Schmeichler, denn bei Unglücken in den vergangenen Dynastien erhielten immer die Loyalen und Ehrlichen die Strafen während Verleumdern und Schmeichlern Glück widerfuhr. Ja, auf die Worte von Loyalen zu hören, ist schwer. Den Worten von Schmeichlern zu folgen ist leicht.“

³²⁶ Der S-Kommentar bezieht sich auf *Hanshu*, 75.2441, wo es im Kommentar lautet: 忠言逆耳利於行, 良藥苦口利於病. Lediglich 忠言逆耳 findet sich im Haupttext. „Die Worte von Loyalen reiben an den Ohren, sind jedoch hilfreich für das [eigene] Verhalten. Gute Medizin ist bitter, jedoch hilfreich gegen Krankheiten.“

³²⁷ Im S-Kommentar wird zunächst ein Zitat angeführt, das in *Xin Tangshu*, 51.2168 zu finden ist. Weiterhin bezieht sich der S-Kommentar auf *Zuo*, „Min“ 1, 11.1b (187), wo der Satz vollständig lautet: 宴安酖毒不可懷也. Legge (*Tso*, S.124): „Luxurious

Arznei des Mahnens,³²⁸ nimmt Bitteres an und erfährt Heilung. Der verdunkelte Herrscher folgt den Anregungen von Verleumdern, hält sich an das Süße und endet in Zerstörung.³²⁹ Kannst Du es verfehlen, diese Warnung zu beachten? Wie kannst Du es verfehlen, diese Warnung zu beachten!³³⁰

repose is a poison, which should not be cherished.” Im *Difan* wird *zhen* 鴆 (Vogel mit vergifteten Federn) mit *zhen* 醞 (vergifteter Wein) gleichgestellt.

³²⁸ *J* 故明王納諫::明王納諫 *S*.

³²⁹ Im *S*-Kommentar wird auf *Shijing* 198, „Qiaoyan 巧言“, 12/3.11b (242) verwiesen: 盜言孔甘亂是用餒. Legge (*She King*, S.341): „Their words are very sweet,/ And the disorder thereby advance.“

³³⁰ *J* 可不誠哉::可不誠哉可不誠哉 *S*.

Kapitel 7: Sich vor Exzessen hüten³³¹

誠盈第七

夫君者儉以養性靜以修身儉則人不勞靜則下不擾人勞則怨起下擾則政乖人主好奇技淫聲驚鳥猛獸遊幸無度田獵不時如此則徭役煩徭役煩則人力竭人力竭則農桑廢焉人主好高臺深池雕琢刻鏤珠玉珍玩黼黻絺綌如此則賦斂重賦斂重則人才遺人才遺則飢寒之患生焉亂世之君極其驕奢恣其嗜欲土木衣緹繡而人裋褐不全犬馬馭芻豢而人糟糠不足故人神怨憤上下乖離佚樂未終傾危已至此驕奢之忌也

Was nun den Fürsten angeht, so ist er genügsam, um seine Natur zu nähren,³³² und er ist ruhig, um sich selbst zu kultivieren.³³³ Wenn er genügsam handelt,

³³¹ Der S-Kommentar verweist zunächst auf *Zhouyi*, „Feng 豐“, 6.1b (126): 日中則昃月盈則食. Wilhelm (*I Ging*, S.592): „Wenn die Sonne am Mittag steht, so neigt sie sich, wenn der Mond voll ist, so nimmt er ab.“

Weiterhin wird aus *Xunzi*, 28/1 „Youzuo 宥坐“ (520) zitiert: 孔子喟然而歎曰: 吁! 惡有滿而不覆者哉! 子路曰: 敢問持滿有道乎? 孔子曰: 聰明聖知, 守之以愚; 功被天下, 守之以讓; 勇力撫世, 守之以怯; 富有四海, 守之以謙: 此所謂挹而損之之道也. Köster (*Hsün-tzu*, S.365): „Aufseufzend klagte Konfuzius: ‚Ach, wo gibt es Fülle, die nicht umschlägt!‘ Tzu-lu meinte darauf: ‚Ich erlaube mir die Frage, ob es denn keine Möglichkeit (tao) gibt, die Fülle (festzuhalten, d.h.) von Bestand zu machen?‘ Konfuzius antwortete darauf: ‚All jene, die aufgeweckt und scharf-sinnig sind, die weise und intelligent sind, sollten diese ihre Eigenschaften durch die (Antithese des) Sich-dumm-gebens bewahren; jene, deren Leistungen alle Welt beeindrucken, sollten diese ihre Leistungen durch (die Antithese) des bescheidenen Den-Vortritt-lassen bewahren, jene, deren Mut und Körperkraft eine ganze Generation beruhigt, sollten diese ihre Wirkung durch die (Antithese des Gefühls für) Furcht bewahren; jene, die so reich sind, daß ihnen alles zwischen den vier Meeren gehört, sollten diese ihre Fülle durch (die Antithese des) höflichen Sich-bescheidens bewahren. Das ist es, was man den Weg (tao) des dialektischen Verhaltens (wörtlich: durch das ‚Ganz-voll-gießen‘ in Wirkung verlieren) nennt.“

³³² Im S-Kommentar wird zunächst auf *Zuo*, „Zhuang“ 24, 10.4b (172) verwiesen, wo der Satz vollständig lautet: 御孫諫曰臣聞之儉德之共也. Legge (*Tso*, S.107): „Yu-sun remonstrated, saying, 'Your subject has heard that economical moderation is the reverence of virtue.“ Hinzu kommt eine Stelle aus *Mengzi*, 7A1, 30.2b (228): 存其心養其性所以事天也. Wilhelm (*Mong Dsi*, S.184): „Wer seine Seele bewahrt, der nährt sein eigentliches Wesen und dient dadurch Gott.“

Weiterhin wird aus der Biographie von Dong Zhongshu in *Hanshu*, 56.2501 zitiert, sowie ein Zitat aus *Laozi* 46 (186) angeführt: 禍莫大於不知足. Wilhelm (*Laotse*, S.89): „Es gibt kein größeres Übel als kein Genüge kennen.“

werden die Menschen nicht geplagt.³³⁴ Wenn er ruhig ist, werden seine Untertanen nicht schikaniert.³³⁵ Wenn die Menschen geplagt werden, wird Groll entstehen. Wenn die Untertanen schikaniert werden, wird die Regierung uneins.³³⁶ Wenn der Regent merkwürdige Fähigkeiten und lüsterne Töne liebt,³³⁷ sowie Raubvögel und wilde Tiere, wenn er zum Vergnügen umherreist ohne Maß,³³⁸ oder wenn er unzeitig zur Jagd geht,³³⁹ dann werden sich die

³³³ Der S-Kommentar bezieht sich auf *Wenzi*, 5 „Daode“ (231): 無為者守靜也, 守靜能為天下正. Cleary (*Wen-tzu*, S.68): „Noncontrivance is keeping still; by keeping still they were able to make the world right.“

³³⁴ *J* 儉則民不勞::儉則人不勞 *S*.

³³⁵ Im S-Kommentar wird auf *Shangshu*, „Hongfan 洪範“, 12.17a (175) verwiesen: 用靜吉用作凶. Legge (*Documents*, S.338): „There will be good fortune in stillness, and active operations will be unlucky.“

³³⁶ Der S-Kommentar zitiert aus *Mengzi*, 7A12, 13.7b (231): 孟子曰以佚道使民雖勞不怨. Der Kommentar schreibt *ren* 人 statt *min* 民. Wilhelm (*Mong Dsi*, S.186): „Mong Dsi sprach: ‚Wer auf dem Weg zur Ruhe die Leute arbeiten läßt, dem werden sie nicht gram trotz aller Mühsal.‘“

³³⁷ Das im S-Kommentar angegebene Zitat aus dem *Lunyu*: 鄭聲淫非雅樂也 ist in der angegebene Form nicht zu finden, läßt sich jedoch zwei Stellen zuordnen. Zum einen *Lunyu* 15/10, 15.4b (138): 鄭聲遠佞人鄭聲淫佞人殆. Wilhelm (*Gespräche*, S.156): „Den Klang der Dschong(musik) verbieten und beredte Menschen fernhalten; denn der Klang der Dschong(musik) ist ausschweifend, und beredte Menschen sind gefährlich.“ Zum anderen *Lunyu* 17/18, 17.7b (157): 惡鄭聲之亂雅樂也. Wilhelm (*Gespräche*, S.175): „Ich hasse es, wie die Klänge der Dschong die Festlieder verwirren.“

³³⁸ Der S-Kommentar verweist auf *Shijing* 136, „Yuan“, 7/1.3a (250), wo es vollständig lautet: 游蕩無度. „Wenn Reisen ausschweifend sind, sind sie kein Maß.“ Weiterhin wird aus *Mengzi*, 1B4, 2.10a (33) zitiert: 一遊一豫為諸侯度. „Diese eine Reise, dieser eine Ausflug, sie sind das Maß für den Fürsten.“

³³⁹ Der S-Kommentar zitiert aus *Liji*, „Wangzhi“, 12.5a-6a (237): 天子諸侯無事則歲三田一為乾豆二為牖客三為充君之庖無事而不田曰不敬田不以禮曰暴天物獮祭魚然後虞人入澤梁豺祭獸然後田獵鳩化為鷹然後設罝羅草木零落然後入山林昆蟲未蟄不以火田不麝不卵不殺胎不殀夭不覆巢... 又曰獮祭魚然後虞人入澤梁豺祭獸然後田獵鳩化為鷹然後設罝羅草木零落然後入山林昆蟲未蟄不以火田不麝不卵不殺胎不殀夭不覆巢. Legge (*Rites I*, S.220-21): „When the son of Heaven and the princes have no (special) business in hand, they had three hunting in the year. The first object in them was to supply the sacrificial dishes with dried meat; the second, to provide for guests and visitors; and the third, to supply the ruler’s kitchen. Not to hunt when there was no (special) business in the way was deemed an act irreverence. To hunt without

Frondienste erhöhen. Wenn sich die Frondienste erhöhen, dann wird die Kraft der Menschen erschöpft.³⁴⁰ Wenn die Kraft der Menschen erschöpft ist, dann wird der Lebensunterhalt von Feldarbeit und Seidengewinnung zerstört.³⁴¹

Wenn der Regent hohe Terrassen und tiefe Teiche liebt,³⁴² geschnitzte und gemeißelte Arbeiten,³⁴³ oder Perlen, Jade und wertvolle Kuriositäten, sowie

observing the rules (for hunting) was deemed cruelty to the creatures of Heaven. ... When the other otter sacrificed its fish, the foresters entered the mares and dams. When the wolf sacrificed its prey, the hunting commenced. When the dove changed into hawk, they set their nets, large and small. When the plants and trees began to drop their leaves, they entered the hills and forests (with the axe). Until the insects had all withdrawn into their burrows, they did not fire the fields. They did not take fawns nor eggs. They did not kill pregnant animals, nor those which had not attained to their full growth. They did not throw down nests.“

³⁴⁰ Im *S*-Kommentar wird aus *Hanfeizi*, 5/17 „Beinei 備內“ (17) zitiert: 徭役多則民苦... 徭役少則民安. Mögling (*Han Fei*, S.143): „Übermäßige Frohnarbeit schafft dem Volk Mühsal und Not. ... Mäßige Frohnarbeit bringt dem Volk Sicherheit.“

³⁴¹ *J* 則農商之業廢焉 „dann wird dadurch der Lebensunterhalt von Feldarbeit und Handel zerstört“::則農桑廢焉 „dann wird der Lebensunterhalt von Feldarbeit und Seidengewinnung zerstört“ *S*.

Der *S*-Kommentar bezieht sich nochmals auf *Hanfeizi*, 5/17 „Beinei“ (17) und zitiert die beiden in der vorherigen Fußnote angegebenen Sätze in umgekehrter Reihenfolge. Zusätzlich wird auf *Hanshu*, 24.1124 verwiesen, wo der Satz vollständig lautet: 周室既衰, 暴君污吏慢其經界, 繇役橫作, 政令不信, 上下相詐, 公田不治. Swann (*Food and Money in Ancient China*, S.135): „After the House of Chou became decadent, tyrannical rulers and corrupt authorities neglected [to define correctly] boundaries [between the fields]; and contrary [to rules] labor services were unreasonably required. Governmental decrees did not keep faith; rulers and subjects deceived one another. Fields of the royal domain were not [properly] cultivated.“

³⁴² 高臺深池 geht laut *S*-Kommentar auf *Zuo*, „Zhao“ 20, 49.12a (857) zurück, wo es im Zusammenhang lautet: 其適遇淫君外內頗邪上下怨疾動作辟違從欲厭私高臺深池撞鍾舞女斬刈民力輸掠其聚... . Legge (*Tso*, S.683): „If they meet with a ruler abandoned to excesses, irregular and vicious at home and abroad, causing dissatisfaction and hatred to high and low, his movements and actions deflected from and opposed to the right, following his desires and satisfying his private aims, raising lofty towers and digging deep ponds, surrounding himself with the music of bells and with dancing girls, consuming the strength of his people and violently taking from them their accumulations of wealth;... (the priests and historiographers, in setting forth the truth must speak of his offences).“ Zudem wird aus *Shangshu*, „Taishi xia 泰誓下“, 11.12b (156) zitiert: 作奇技淫巧以悅婦人言. Legge (*Documents*, S.295): „He makes contrivances of wonderful device and extraordinary cunning, to please his woman.“

³⁴³ Der *S*-Kommentar zitiert aus *Xunzi*, 19/3 „Lilun 禮論“ (347), wo der Satz vollständig lautet: 雕琢, 刻鏤, 黼黻, 文章, 所以養目也. Köster (*Hsün-Tzu*, S.242):

bestickte Roben und die feinsten Leinen und bestes Tuch,³⁴⁴ dann werden die Steuern belastend. Wenn Steuern belastend sind, dann gehen die Schätze der Menschen verloren.³⁴⁵ Wenn sich der materielle Reichtum der Menschen erschöpft, dann werden Hunger- und Kältekatastrophen aufkommen.³⁴⁶ Regenten aus chaotisch regierten Generationen werden ihre Arroganz und ihren Luxus übertreiben und zügellos ihren unersättlichen Wünschen nachgeben. Sie werden Boden und Wände [ihrer Häuser] mit Seide und Stickereien verkleiden,³⁴⁷ während die Menschen nicht einmal genug Tuch für ein ganzes,

„Durch die (von den Alten überlieferten) Gravierungen, Polituren, Ätzungen, Stickereien und Schmuck aller Art werden all jene Triebe, welche mit den Augen zusammenhängen, befriedigt.“

³⁴⁴ Der S-Kommentar zitiert aus Zhang Pingzis 張平子, „Xijingfu 西京賦“ (*Wenxuan*, 2.75). Hinzu kommt eine Stelle aus *Shangshu*, „Yiji“, 5.4b (67): 予欲觀古人之象日月星辰山龍華蟲作會宗彝藻火粉米黼黻絺繡. Legge (*Documents*, S.80): „I wish to see the emblematic figures of the ancients, the sun, the moon, the stars, the mountain, the dragon, and the flowery fowl, which are depicted on the upper garment, the temple-cup, the aquatic grass, the flames, the grains of rice, the hatchet, and the symbol of distinction, which are embroidered on the lower garment.“

³⁴⁵ J 賦斂重則民財匱::賦斂重則人才遺 S.

³⁴⁶ J 民財遺則饑寒之患生焉::人才遺則飢寒之患生焉 S.

Der S-Kommentar verweist auf *Shangshu*, „Yugong 禹貢“, 6.4a (78): 厥賦惟上上錯. Legge (*Documents*, S.97): „Its contribution of revenue was the first of the highest class, with some proportion of the second.“

Weiterhin wird aus *Zhouli*, „Dazai 大宰“, 2.4b (27), sowie aus *Hanshu*, 23.1082 zitiert. Zudem wird eine Passage aus *Shangshu*, „Zhoushu“, 13.3b-14.4a (184) angeführt: 不役耳目百度惟貞玩人喪德玩物喪志以道寧言以道接不作無益害有益功乃成不貴異物賤用物民乃足犬馬非其土性不畜珍禽奇獸不育于國不寶遠物則遠人格所寶惟賢則邇人安. Legge (*Documents*, S.348-9): „If he be not in bondage to his ears and eyes, all his conduct will be ruled by correctness. By trifling with men he ruins his virtue; by finding his amusement in things he ruins his aims. The aims should repose in what is right; words should be listened to according to their relation to right. A prince should not do what is unprofitable to the injury of what is profitable, and then merit may be completed. He should not value strange things to the contempting things that are useful, and then his people will be able to supply all his needs. Even dogs and horses which are not native to his country he will not keep; fine birds and strange animals he will not nourish in his kingdom. When he does not look on foreign things as precious, foreigners will come to him; when it is worth which is precious to him, his own people near at hand will enjoy repose.“

³⁴⁷ Der S-Kommentar zitiert aus *Dengxizi* 鄧析子, „Zhuanci 轉辭“ (*Siku quanshu*, Bd.729, S.559) und verweist außerdem auf Fan Jes 范蔚 „Zonghuan zhe fulun 宗宦者

kurzes Kleid besitzen.³⁴⁸ Hunde und Pferde werden mit Heu und Korn gesättigt, während die Menschen gezwungen sind, die Rückstände von Spreu und Trieben zu essen, wovon sie noch nicht einmal ausreichend haben werden.³⁴⁹

Daher werden Menschen und Geister vor Groll und Zorn schäumen und Regenten und Regierte werden sich komplett entfremden.³⁵⁰ Bevor ihr träges Vergnügen ein Ende hat, werden [solche Regenten] schon in mörderischer Gefahr schweben.³⁵¹

傳論“ (*Wenxuan*, 50.2209): ...狗馬飾彫文, 土木被緹繡. Erwin von Zach (*Die Chinesische Anthologie* II, S.935): „... ihre Hunde und Pferde waren mit schönen Ornamenten verziert, Boden und Wände waren mit Teppichen und Stickereien bedeckt.“ Der Kommentar im *Wenxuan*, welcher vom *S*-Kommentar ebenfalls übernommen wurde, verweist auf die ursprüngliche Quelle in *Hou Hanshu* 78.2510.

³⁴⁸ *J* 而民短褐不全::而人短褐不全 *S*.

Der *S*-Kommentar verweist auf eine Stelle im *Zhanguo ce* 戰國策, 32.1147, wo Mozi zum König von Chu 楚 spricht: 今有人於此, 舍其文軒, 鄰有弊輿而欲竊之; 舍其錦繡, 鄰有短褐而欲竊之; 舍其梁肉, 鄰有糟糠而欲竊之. 此為何若人也? In *Mozi* 13/50, „*Gongshu* 公輸“ (484-5), wo er zu Gongshu spricht, lautet es fast identisch: 子墨子見王, 曰: 今有人於此, 舍其文軒, 鄰有敝輿, 而欲竊之; 舍其錦繡, 鄰有短褐, 而欲竊之; 舍其梁肉, 鄰有糟糠, 而欲竊之. 此為何若人? Forke (*Mê Ti*, S.596-597): „Der Meister Mê-tse sah den König und sprach zu ihm: ‚Hier ist ein Mensch, welcher seinen eleganten Wagen verläßt, um das elende Gefährt seines Nachbarn zu stehlen, oder der seine Brokate und Seidenstoffe zurückläßt und dem Nachbarn seinen kurzen Rock aus grobem Zeug wegnimmt, oder der seinen Reis und sein Fleisch vergißt, und die Kleie und Hefe des Nachbarn sich aneignet. Was für ein Mensch würde das sein?‘“

³⁴⁹ Der *S*-Kommentar zitiert aus *Mengzi*, 1A4, 1.10b (13): 庖有肥肉躒有肥馬民有飢色野有餓莩此率獸而食人也. Wilhelm (*Mong Dsi*, S.45): „In der Hofküche ist fettes Fleisch und in den Ställen fette Pferde; in den Gesichtern der Leute wohnt die Not, auf dem Anger draußen wohnt der Tod: das heißt, die Tiere anleiten, Menschen zu fressen.“

³⁵⁰ Der *S*-Kommentar verweist auf *Kangcangzi*, 3 „Zhangdao 政道“ (*Siku quanshu*, Bd. 1059, S.517) und zitiert hiernach auf *Xunzi* 11/3, „Wangba 王霸“ (206), wo der Satz vollständig lautet: 上詐其下, 下詐其上, 則是上下析也. Köster (*Hsün-Tzu*, S.133): „Wo aber die Regierenden die Regierten und die Regierten die Regierenden hintergehen, da kommt es zur Spaltung zwischen Regierenden und Regierten.“

³⁵¹ *J* 佚樂未終而傾危已至::佚樂未終傾危已至 *S*.

Der *S*-Kommentar zitiert zunächst aus dem Kommentar in *Shangshu*, „Zhouguan 周官“, 18.8a (272). Im Haupttext dazu heißt es: 位不期驕祿不期侈恭儉惟德無載爾偽. Legge (*Documents*, S.532-533): „With rank, pride comes unperceived, and extravagance in the same way with emolument. Let reverence and economy be real virtues, and do not show them in your affairs with hypocrisy.“

Dies sind die Mahnungen gegen Arroganz und Luxus.³⁵²

Das angegebene Zitat aus dem *Yijing* ist nicht im *Yijing* selbst zu finden, jedoch an verschiedenen anderen Stellen, z.B. in *Hanshu*, 36.1950.

³⁵² Der *S*-Kommentar zitiert aus *Liji*, „Shaoyi 少儀“, 35.26a (638): 國家靡敝則車不雕幾甲不組滕食器不刻鏤君子不履絲履馬不常秣. Legge (*Rites*, S.81): „When the revenues of the state were at a low ebb, the carriages were not carved and painted; the buff-coats were not adorned with ribbons and cords; and the dishes were not carved; the superior man did not wear shoes of silk; and horses were not regularly supplied with grain.”

Twitchett (1996, S.76, F.367, F.372, F.374, F.375) führt weite Teile des gesamten Kapitels auf *Huainanzi*, 9/9 zurück. Ames (*The Art of Rulership*, S.186-7): „The Way of the ruler is to cultivate his person by dwelling in quietude and to lead his subjects with frugality and moderation. If he is quiet, his subjects are not disturbed; if he is frugal his people will have no cause to complain. Should his subjects be disturbed it would mean political disorder; should his people have cause to complain it would mean that his bounty is not generous. ... If the ruler has a penchant for predatory birds and ferocious animals, rare and exotic things, enjoys horses and hunting and takes to the field at whatever time he pleases, then the duties of his bureaucracy will be thrown into disorder and there will be little material wealth in spite of hard work, the people will be miserable and distressed and their way of livelihood will go untended. Where the ruler is fond of high pavilions, deep ponds, sculptured and engraved ornamentation, beautifully colorful patterns, fine linen and embroidery, precious stones and jewels, then his taxes will be exorbitant, and the energies of the common people will be utterly depleted. ...”

Der Inhalt des Kapitels 9/9 aus dem *Huainanzi* ist dem des 7.Kapitels im *Difan* tatsächlich sehr ähnlich. Dennoch bin ich dem *S*-Kommentar gefolgt, da sich diese Angaben nicht gänzlich als mögliche Quellen ausschließen lassen.

Kapitel 8: Sparsamkeit schätzen³⁵³

崇儉第八

夫聖世之君存乎節儉富貴廣大守之以約睿智聰明守之以愚不以身尊而驕人不以德厚而矜物茅茨不剪采椽不斲舟車不飾衣服無文土墼不崇大羹不和非憎榮而惡味乃處薄而行儉故風淳俗朴比屋可封斯二者榮辱之端奢儉由人安危在己五關近閉則嘉命遠盈千慾內攻則凶源外發是以丹桂抱蠹終摧榮耀之芳朱火含煙遂鬱凌雲之焰以是知驕出於志不節則志傾慾生於心不遏則身喪故桀紂肆情而禍結堯舜約己而福延可不務乎

Die Herrscher der Zeitalter³⁵⁴ von Heiligen konzentrierten sich auf Mäßigung und Sparsamkeit.³⁵⁵ Wie groß und breit ihr Reichtum und ihre Ehre auch waren, sie bewahrten diese durch Einschränkungen.³⁵⁶ Wie klar und überlegen ihre Scharfsichtigkeit und Weisheit auch waren, sie bewahrten diese durch Schlichtheit im Geiste.³⁵⁷

³⁵³ J 崇儉篇::崇儉第八 S.

Der S-Kommentar bezieht sich auf ein altes Sprichwort, dessen Quelle nicht auszumachen ist: 貧不學儉, 富不學奢. „In Zeiten der Armut lerne nicht die Sparsamkeit, in Zeiten des Reichtums lerne nicht die Extravaganz.“

³⁵⁴ J 夫聖代之君::夫聖世之君 S.

³⁵⁵ Der S-Kommentar verweist zum einen auf *Shiji*, 112.2963: 蓋聞治國之道, 富民為始; 富民之要, 在於節儉. „Hört auf die allgemeinen Gesetze des Regierens: Laßt zunächst die einfachen Leute reich werden, laßt die einfachen Leute reich bleiben, erzielt werden muß Sparsamkeit.“

³⁵⁶ Der S-Kommentar zitiert aus *Lunyu* 4/23, 4.5b (38), wo es vollständig lautet: 子曰以約失之者鮮矣. Wilhelm (*Gespräche*, S.63): „Der Meister sprach: ‘Die durch Beschränkung verloren haben, sind selten.’“ Zudem wird auf *Wenzi*, „Jiushou 九守“ (159) verwiesen: 富貴廣大守之以狹. Cleary (*Wen-tzu*, S.41): „Wealth, status, and greatness are preserved by restriction.“

³⁵⁷ Im S-Kommentar wird zunächst auf *Liji*, „Zhongyong“, 53.13a (900) verwiesen, wo es heißt: 唯天下至聖為能聰明睿知足以有臨也. Wilhelm (*Li Gi*, S.43): „Nur der höchste Heilige auf Erden vermag so feinhörig, klarsichtig, ahnend und erkennend zu sein, daß er sich (dieser Welt) zu nahen vermag.“ Das angegebene Zitat von Laozi wurde aus *Shiji*, 63.2140 übernommen. Zudem wird wiederum aus *Wenzi*, „Jiushou 九守“ (159) zitiert: 聰明廣智守之以愚. Cleary (*Wen-tzu*, S.41): „Brilliance and broad knowledge are preserved by ignorance.“

Sie verhielten sich nicht arrogant gegenüber den Menschen aufgrund ihres verehrten Status, sie taten sich nicht groß vor den Dingen aufgrund ihrer eigenen Tugend.³⁵⁸ Das Stroh auf ihren Dächern blieb ungestutzt, das Bauholz ihrer Häuser blieb unbehauen.³⁵⁹ Ihre Boote und Wagen wurden nicht herausgeputzt, ihre Kleidung war nicht verziert.³⁶⁰ Die Stufen aus Erde zu ihren Häusern waren nicht hoch,³⁶¹ die Fleischbrühe nicht abgeschmeckt.³⁶² Dies lag nicht daran, daß sie Ruhm verabscheuten und gutes Essen haßten, es bedeutet, daß sie sich in der Einfachheit einrichteten und Sparsamkeit praktizierten.³⁶³

³⁵⁸ Der S-Kommentar zitiert aus *Shiji*, 44.1838 und aus *Zhouyi*, „Xici shang 繫辭上“, 7.18b (151): 勞謙君子有終吉子曰勞而不伐有功而不德厚之至也. Wilhelm (*I Ging*, S.284): „Ein verdienstvoll-bescheidener Edler bringt zu Ende, Heil! Der Meister sprach: ‚Wenn man sich seiner Mühen nicht rühmt und seine Verdienste sich nicht zur Tugend anrechnet, das ist die höchste Großzügigkeit.“ Hinzu kommt ein Zitat aus *Laozi* 41 (169), wo der Satz vollständig lautet: 廣德若不足. Wilhelm (*Laotse*, S.84): „Das weite LEBEN erscheint als ungenügend.“

³⁵⁹ Der S-Kommentar verweist auf *Mozi* 1/7, „Sanbian 三辯“ (39), wo es im Zusammenhang heißt: 昔者堯舜有茅茨者. Forke (*Mê Ti*, S.187): „Vor Alters lebten Yao und Shun unter Strohdächern.“

³⁶⁰ Im S-Kommentar wird auf *Lunyu* 8/21, 8.8b (73) verwiesen, wo es lautet: 子曰禹吾無間然矣 ... 惡衣服 Wilhelm (*Gespräche*, S.96): „Der Meister sprach: ‚An Yü kann ich keinen Makel entdecken. ... Er trug selbst nur schlichte Kleidung,‘“ Hinzu kommt ein Zitat aus *Liji*, „Aigongwen 哀公問“, 51.7b (848): 節醜其衣服. Legge (*Rites Vol.I*, S.262): „... , to have nothing fine about their dress; ... “

³⁶¹ Das im S-Kommentar angegebene Zitat von Mozi ließ sich nicht finden.

³⁶² Der S-Kommentar bezieht sich auf *Liji*, „Liqi 禮器“, 23.14a (455), wo es im Zusammenhang lautet: 有以素為貴者至敬無文父黨無容大圭不琢大羹不和. Legge (*Rites Vol.I*, S.400-401): „In others, plainness formed the mark. Acts of the greatest reverence admit of no ornament. The relatives of a father do not put themselves into poscures (like other visitors). The Grand jade-token has no engraving on it. The grand soup has no condiments.“

³⁶³ Twitchett (1996, S.78, F.380) verweist für die ganze Passage, wie schon oben in Kapitel 7, auf *Huainanzi* 9/9. Ames (*The Art of Rulership*, S.187): „Thus it was that his roofing thatch was not trimmed, his rafters were not cut and finished, his royal carriage was not ornamented, his mats were not hemmed, his pottage was not seasoned, and his grain was unpolished... Surely it was not that the lifestyle of the emperor would be anything but enjoyable but that he took the whole empire for the sake of the empire and not because he derived any personal benefit from it...“

Daher waren die Bräuche einfach und die Sitten schlicht.³⁶⁴ [Diese wirkten so weitreichend, daß die Menschen der] angrenzenden Häuser belehnbar gewesen wären.³⁶⁵ Von diesen beiden [„Sich vor Exzessen hüten“ und „Sparsamkeit schätzen“] hängen Ehre und Schande ab. Verschwendung und Sparsamkeit gehen aus dem Menschen selbst hervor, ihre Sicherheit oder Gefahr hängt von ihnen selbst ab. Wenn [der Herrscher] in seinen fünf Sinnen eng bleibt und sich abschließt, dann wird sein gutes Schicksal lang und voll werden.³⁶⁶

Wenn die tausend Wünsche Dich im Inneren angreifen, dann brechen die Quellen nach außen auf.³⁶⁷ Wenn eine Motte sich auf einer roten Duftblüte

³⁶⁴ Das im *S*-Kommentar angegebene Zitat ließ sich nicht zuordnen.

³⁶⁵ *J* liest hiernach 此節儉之德也 „So war die Moral ihrer Mäßigung und Sparsamkeit“, *S* läßt den Satz aus.

Das im *S*-Kommentar angegebene *Shiji*-Zitat stammt aus *Liangshu* 梁書, 53.779: 堯舜之民, 比屋可封, 信矣. „Die einfachen Leute aus der Zeit von Shun und Yao konnten ihre Nachbarhäuser belehnen, sie hatten diese Möglichkeit.“

Weiterhin wird auf das *Zhouli* verwiesen, jedoch ist nur der erste Teil des Zitats 五家為比 an verschiedenen Stellen im *Zhouli* zu finden. Es läßt sich daher nicht genau zuordnen.

³⁶⁶ *J* 則嘉德遠盈::則嘉命遠盈 *S*.

Der *S*-Kommentar bezieht sich auf *Liuzi*, 2 „Fangyu 防欲“ (6): 將收情慾, 先斂五關. 五關者, 情慾之路, 嗜好之府也. 目愛綵色, 命曰伐性之斤; 耳樂淫聲, 命曰攻心之鼓; 口貪滋味, 命曰腐腸之藥; 鼻悅芬馨, 命曰燻喉之煙; 身安輦駟, 命曰召蹶之機. 此五者, 所以養生, 亦所以傷生. Arndt (*Liuzi xinlun*, S.22-23): „Willst Du Stimmung und Begierde bändigen, so kontrolliere zuallererst die fünf Pforten [der Wahrnehmung]. Diese fünf Pforten sind die Einlaßstelle für Stimmungen und Begierden und das Depot von Lüsten und Vorlieben. Das Auge liebt hübsche Blicke, deren wahrer Name lautet: "Beile, die das Naturell zerschmettern". Das Ohr erfreut sich an liederlichen Klängen, deren wahrer Name lautet: "Trommeln, die das Herz attackieren." Der Mund lechzt nach Gaumenkitzel, dessen wahrer Name lautet: ["Droge, die die Eingeweide zerfrißt". Die Nase ergötzt sich an wohlriechenden Düften, deren wahrer Name lautet:] "Rauch, an dem die Kehle erstickt". Der Leib bequemt sich in Sänften und Vierspännern, deren wahrer Name lautet: "Geräte, die Lähmungen hervorrufen". Diese fünf nun können das Leben sowohl hegen als auch verletzen.“

³⁶⁷ Im *S*-Kommentar wird wiederum auf *Liuzi*, 2 „Fangyu“ (6) verwiesen, wobei der folgende Satz der oben erwähnten Passage vorangestellt ist: 身之有慾, 猶樹之有蠹. 樹抱蠹則還自斃, 身抱慾則反自害. 故蠹盛則木折, 慾熾則身亡. Arndt (*Liuzi xinlun*, S.22): „Begierden zu haben, ist für Leib und Leben etwa so, wie für einen Baum, Borkenkäfer zu haben. Ein Baum, der Borkenkäfer birgt, der zerbohrt sich indirekt selbst; Leib und Leben, die Begierden bergen, schädigen sich auf Umwegen selbst. Denn: wenn er voller Borkenkäfer ist, dann bricht der Baum zusammen; wenn sie in Begierde entflammt sind, so vergehen Leib und Leben.“

niederläßt, dann wird am Ende ihr strahlender Duft zerstört. Wenn eine rote Flamme in Rauch gehüllt ist, dann wird sie daran gehindert, in die Wolken aufzusteigen.³⁶⁸ Daher³⁶⁹ weiß man, daß Stolz aus dem eigenen Willen entsteht. Wenn er nicht gemäßigt wird, dann neigt der Wille zur Selbstzerstörung. Verlangen wird im Herzen geboren. Wenn man es nicht eindämmt, dann stirbt der Körper ab.

Daher ließen Jie und Zhou³⁷⁰ ihren Gefühlen freien Lauf und das Unglück brach über sie herein. Yao und Shun³⁷¹ kontrollierten sich und ihr Glück war von langer Dauer. Wie kann man sich nicht darum zu bemühen?

³⁶⁸ Der S-Kommentar verweist auf eine Stelle in *Hou Hanshu*, 60.1987. Hinzu kommt ein Verweis auf *Zuo*, „Xiang 襄“ 26, 37.17a (637): 晉人從之楚師大敗王夷師燬夷傷也. Legge (*Tso*, S.527): „The people of Tsin followed his counsel, and the army of Ts'oo was severely defeated. The king was wounded, and the army suffered as form a conflagration.“

³⁶⁹ J 故知::以是知 S.

³⁷⁰ Jie 桀 war der letzte Herrscher der Xia-Dynastie (bis ca.1800 v.Chr.) und galt als tyrannisch. Zhou 紂 war letzter Regent der Shang-Dynastie (16.-11.Jhd. v.Chr.).

³⁷¹ Zu Yao und Shun siehe oben in Kapitel 2.

Kapitel 9: Belohnung und Bestrafung³⁷²

賞罰第九

夫天之育物猶君之御衆天以寒暑為德君以仁愛為心寒暑既調則時無疾疫風雨不節則歲有饑寒仁愛下施則人不凋弊教令失度則政有乖違防其害源者使民不犯其法開其利本者使民各務其業顯罰以威之明賞以化之威立則惡者懼化行則善者勸適已而妨於道不加祿焉逆己而便於國不施刑焉故賞者不德君功之所致也罰者不怨上罪之所當也故書曰無偏無黨王道蕩蕩此賞罰之權也

Nun ist die Erziehung der Menschen durch den Himmel wie das Kontrollieren der Menschen durch den Herrscher. Der Himmel nutzt Hitze und Kälte als effektive Kräfte, der Herrscher macht Menschlichkeit und Liebe [zu den Instrumenten] seines Herzen.³⁷³ Solange Hitze und Kälte aufeinander abgestimmt sind, gibt es im Laufe der vier Jahreszeiten weder Krankheiten noch Seuchen.³⁷⁴

³⁷² *J* 賞罰篇::賞罰第九 S.

Der *S*-Kommentar bezieht sich zunächst auf *Zhouli*, „Dazai 大宰“, 2.3a (27). Weiterhin wird auf *Zuo*, „Xiang 襄“ 26, 37.13b (635) verwiesen: 善為國者賞不僭而刑不濫賞僭則懼及淫人刑濫則懼及善人. Legge (*Tso*, S.526): „... , that the skilful administration of a state is seen in rewarding without error and punishing without excess. If rewards be conferred beyond what is proper, there is a danger of some reaching bad men; and if punishments be inflicted in excess, there is a danger of some reaching good men.

Das angegebene *Hanshu*-Zitat ließ sich nicht zuordnen.

³⁷³ Der *S*-Kommentar zitiert aus *Jinshu* 晉書, „Lishang 禮上“, 19.578 und aus *Liji*, „Dachuan 大傳“, 34.4a (617): 聖人南面而聽天下所以先者五民不與焉一曰治親二曰報功三曰舉賢四曰使能五曰存愛. Legge (*Rites*, S.61): „When a sovereign stood with his face to the south, and all the affairs of the kingdom came before him, there were five things which for the time claimed his first care, and the people were not reckoned among them. The first was the regulating what was due to his kindred (as above); the second, the reward of merit; the third, the promotion of worth; the fourth, the employment of ability, and the fifth, the maintenance of a loving vigilance.“

³⁷⁴ Der *S*-Kommentar zitiert aus *Tso*, „Chao“ 1, 41.26b-27b (708-709): 天有六氣...淫生六疾六氣曰陰陽風雨晦明也分為四時序為五節過則為菑陰淫寒疾陽淫熱疾風淫末疾雨淫腹疾晦淫惑疾明淫心疾. Legge (*Tso*, S.580-81): „[In the same way] there are six heavenly influences, ..., they produce the six diseases. Those six influences are denominated the yin, the yang, wind, rain, obscurity, and brightness. In their separation, they form the four seasons; in their order, they form the five [elementary] terms. When

Doch wenn in einem Jahr Wind und Regen nicht im Takt sind, dann wird es von Hunger und Kälte geprägt sein.³⁷⁵ Wenn Menschlichkeit und Liebe den Unteren zuteilwird, dann werden sie nicht ausgezehrt und erschöpft. Doch wenn [der Herrscher] in seinen Instruktionen das rechte Maß verliert, dann wird es in der Regierung schwerwiegende Fehler geben.³⁷⁶

Will man die Quelle des Schadens versiegen und den Ursprung des Nutzens öffnen,³⁷⁷ so muß der Herrscher die Strafen klar darstellen, um Autorität über [die Täter] auszuüben, und er muß Belohnungen verständlich machen, um die Menschen erziehen zu können. Wenn die Autorität etabliert ist, dann sind die Bösen in Furcht. Wenn der erzieherische Wandel Wirkung tut, dann sind die

any of them is in excess, there ensues calamity. An excess of the yin leads to diseases of cold; of the yang, to diseases of heat; of wind, to diseases of the extremities; of rain, to diseases of delusion; of brightness, to diseases of the mind.

³⁷⁵ *J* 歲有飢荒 „dann wird es von Hunger und Mangel geprägt sein“::歲有饑寒 „dann wird es von Hunger und Kälte geprägt sein“ *S*.

Der *S*-Kommentar zitiert aus *Lunheng* 論衡, 17.52 „Shiying 是應“ (752-53): 儒者論太平瑞應, ... 風不鳴條, 雨不破塊, 五日一風, 十日一雨. Forke (*Lun-hêng*, S.603): „The learned say in regard to the auguries of times of universal peace that they are things formed of a strange fluid, ... The wind does not howl in the boughs, the rain does not wash away the clods, every five days it is windy but one day, and every ten days there is one rainy day. Weiterhin wird aus *Liji*, „Leji 樂記“, 38.3b (678) zitiert, wo es im Zusammenhang lautet: 天地之道寒暑不時則疾風雨不節則饑. Legge (*Rites* Vol.II, S.106): „In the interaction of heaven and earth, if cold and heat do not come at the proper seasons, illnesses arise (among the people); if wind and rain do not come in their due proportions, famine ensues.”

³⁷⁶ Im *S*-Kommentar wird auf *Kong Congzi* 孔叢子 (3.Jhd.v.Chr., *Siku quanshu*, Bd.695, S.307ff.) verwiesen: 孔叢子曰賞罰是非相與曲謬雖十黃帝不能治也言若教令失度政必乖違而刑罰不中則民無所措手足故蹈於不法者多矣如此若非賞罰不能制矣. Da der Text nur in Fragmenten erhalten ist, läßt sich die genaue Stelle nicht ausmachen. Vgl. dazu Twitchett (1996, S.79, F.388), der wie folgt übersetzt: „If reward and punishment and right and wrong are incorrectly related to one another, even ten Yellow Emperors could not produce good order. This means that if the instruction given to the people has lost its right measure, the government will certainly be perverse and wrong. If punishments are not correctly imposed, the people will have no secure handhold or footholds, (that is no secure norms on which to rely) and therefore many will be tread in the path of law-breaking. If things are like this, and if rewards and punishments are administered wrongly, it will be impossible to control [the people].“

³⁷⁷ *J* 防其心害源 „Will man sich vor den Quellen des Schadens hüten,...“::防其害源 „Will man die Quelle des Schadens versiegen...“ *S*.

Guten angespornt. [Der Herrscher darf] jemanden, der ihm entspricht, aber dem rechten Weg schadet, kein Einkommen zusprechen. Er darf jemandem, der ihm widerstrebt, aber dem Staat dient, keine Strafen auferlegen. Daher gilt: Einer, der belohnt wurde, ist seinem Fürsten nicht verpflichtet, weil sein eigener Verdienst [die Belohnung] erwirkt hat.³⁷⁸

Ein Bestrafter grollt seinem Oberen nicht, weil die Strafe angemessen ist.³⁷⁹ Daher heißt es im *Buch der Dokumente*: „Ohne Abweichungen, ohne Schwächen, der kaiserliche Weg ist großartig.“³⁸⁰ Dies ist die Balance zwischen Belohnung und Strafe.

³⁷⁸ Das im *S*-Kommentar angegebene *Wenzi*-Zitat ließ sich nicht finden. Twitchett gibt an, es könne sich hierbei um ein verloren gegangene Passage handeln. 賞者不德上功之所致也功當故不以為德. Twitchett (1996, S.80, F.391): „Those who have been rewarded do not feel grateful to the emperor, it is the consequence brought about by their achievements, therefore they do not consider it a reason for gratitude.“

³⁷⁹ Hier verweist der *S*-Kommentar ebenfalls auf *Wenzi*. Das Zitat ist in Kapitel 8 „Ziran 自然“ (361) zu finden: 誅者不怨君, 罪之所當也. Cleary (*Wen-tzu*, S.119): „The criminals do not resent the ruler because their punishment fits their crime.“ Vermutlich gehörte die Passage aus der vorherigen Fußnote dazu.

³⁸⁰ Der *S*-Kommentar zitiert aus *Shangshu*, „Hongfan 洪範“, 12.14a (173): 無偏無黨王道蕩蕩. Legge (*Documents*, S.331): „Without deflection, without partiality, Broad and long is the Royal path.“

Kapitel 10: Sich auf den Ackerbau konzentrieren³⁸¹

務農第十

夫食為人天農為政本倉廩實則知禮節衣食足則志廉恥故躬耕東郊敬授人時國無九歲之儲不足備水旱家無一年之服不足御寒暑然而莫不帶犢佩牛棄堅就偽求什一之利廢農桑之基以一人耕而百人食其為害也甚於秋螟莫若禁絕浮華勸課耕織使人還其本俗反其真則競懷仁義之心永絕貪殘之路此務農之本也斯二者制俗之機子育黎黔惟資威惠惠可懷也則殊俗歸風若披霜而照春日威可懼也則中華嚮軌如履刃而戴雷霆必須威惠並馳剛柔兩用畫刑不犯移木無欺賞罰既明則善惡斯別仁信普著則遐邇宅心勸穡務農則饑寒之患塞遏奢禁麗則豐厚之利興且君之化下如風偃草上不節心則下多逸志君不約己而禁人為非是猶惡火之燃添薪望其止焰忿池之濁撓浪欲止其流不可得也莫若先正其身則人不言而化矣

Nahrung bedeutet den Himmel für die Menschen³⁸² und Ackerbau ist die Basis für eine gute Regierung. Wenn die Kornspeicher voll sind, dann kennen die Menschen Riten und Mäßigung. Wenn Nahrung und Kleidung ausreichend vorhanden sind, dann wissen sie um Redlichkeit und Scham.³⁸³

³⁸¹ J 務農篇::務農第十 S.

Der S-Kommentar zitiert aus *Shijing* 211, „Futian 甫田“, 40/1.9b (470), wo es im Zusammenhang lautet: 曾孫來止以其婦子饁彼南畝田峻至喜攘其左右嘗其旨否. Legge (*Odes*, S.378): „The distant descendant comes, / When their wives and children Are bringing food to those [at work] in south-lying acres. / The surveyor of the fields [also] comes, and is glad. / He takes [of the food] on the left and the right, / And tastes whether it be good or not.“ Weiter wird aus *Zhouli*, „Suidafu 遂大夫“, 15.22b (236) zitiert.

³⁸² Im S-Kommentar wird das *Zuozhuan* als Quelle angegeben, wo das angegebene Zitat 民以食為天 jedoch nicht zu finden ist. Twitchett (S.81, F.394) verweist auf *Hanshu*, 43.2108, wo der Satz vollständig lautet: 王者以民為天, 而民以食為天. Er übersetzt wie folgt: „A true king takes the people as his heaven, while the people take food as their heaven.“

³⁸³ J 衣食乏則忘廉耻::衣食足則志廉耻 S.

Der S-Kommentar verweist auf *Guanzi* 1/1, „Mumin 牧民“ (1), wo es wie folgt lautet: 倉廩實, 則知禮節; 衣食足, 則知榮辱. Der gleiche Satz findet sich nochmals in *Guanzi* 80, „Qingzhongjia 輕重甲“ (1133). Rickett (*Guanzi* Vol.I, S.52 u. Vol.II, S.460): „When the granaries are full, They will know propriety and moderation. When their clothing and food is adequate, They will know the distinction between honor and shame.“

Daher muß der Herrscher selbst die erste Furche am östlichen Stadtrand pflügen³⁸⁴ und ehrerbietig den Menschen die richtigen Zeiten [den Kalender für den Ackerbau] überreichen.³⁸⁵

Wenn der Staat keine Vorräte für wenigstens neun Jahre anlegt, wird es nicht genug für die Vorbereitungen im Falle von Überflutung oder Dürre geben.³⁸⁶

Wenn eine Familie nicht genug Kleidung für ein ganzes Jahr besitzt, wird diese nicht ausreichen, um vor Kälte oder Hitze zu schützen.³⁸⁷ Wenn trotzdem jeder sein „Kalb am Gürtel und sein Rind um den Bauch trägt“,³⁸⁸ und wenn man das

³⁸⁴ Der S-Kommentar bezieht sich auf *Liji*, „Jitong 祭統“, 49.3b-4a (831): 是故天子親耕於南郊以共齊盛王后蠶於北郊以共純服諸侯耕於東郊亦以共齊盛夫人蠶於北郊以共冕服天子諸侯非莫耕也王后夫人非莫蠶也身致其誠信. Legge (*Rites Vol.II*, S.239): „For this reason, also, the son of Heaven himself guide the plough in the southern suburb, to provide the grain for the sacrificial vessels; and the queen looked after her silkworms in the northern suburb, to provide the cap and robes of silk. This was not because the son of Heaven and the princes had not men to plough for them, or because the queen and the princes' wives had not women to tend the silkworms for them; it was to give the exhibition of their personal sincerity.“ Zudem wird ein Zitat angeführt, das in *Xin Tangshu* 新唐書, 43.357 zu finden ist.

³⁸⁵ J 敬授民時::敬授人時 S.

Im S-Kommentar wird auf *Shangshu*, „Yaodian“, 2.9a-b (21) verwiesen: 乃命羲和欽若昊天麻象日月星辰敬授人時. Legge (*Documents*, S.18-19): „Thereupon Yaou commanded He and Ho, in reverent accordance with their observation of the wide heavens, to calculate and delineate the movements and appearances of the sun, the moon, the stars, and the zodiacal spaces; and so to deliver respectfully the seasons to the people.“

³⁸⁶ Der S-Kommentar zitiert aus *Liji*, „Wangzhi“, 12.8b (238): 國無九年之畜曰不足無六年之蓄曰急無三年之蓄曰國非其國也. Legge (*Rites Vol.I*, S.222): „If in a state there was not accumulated (a surplus) sufficient for nine years, its condition was called one of insufficiency; if there was not enough for six years, one of urgency. If there was not a surplus sufficient for three years, the state could not continue.“

³⁸⁷ J 不足御寒溫::不足御寒暑 S.

Der S-Kommentar verweist auf *Hanshu*, 24.1131, wo es heißt: 人情, 一日不再食則飢, 終歲不製衣則寒. Swann (*Food and Money in Ancient China*, S.160): „According to man's [physical] nature, if he does not eat twice in one day he hungers; if through the whole year one does not cut himself garments, then he is cold.“ Swann erklärt in ihren Anmerkungen, daß möglichst jedes Familienmitglied zum Neujahrfest neue Kleidung, sei es Anzug oder Gewand, haben sollte.

³⁸⁸ Im S-Kommentar wird auf eine Stelle in der Biographie von Gong Sui 龔遂 in *Hanshu*, 89.360 verwiesen. Jener wurde nach Qi gesandt, wo ihm auffiel, daß die Menschen dort verschwenderisch waren und nicht auf den Feldern arbeiteten. Er selbst

Wahre aufgibt und sich an das Falsche heranmacht, wenn man großen Profit erstrebt, dann verläßt man die Basis für Ackerbau und Seidengewinnung.³⁸⁹ Wenn nur Einer pflügt, aber hundert Menschen davon essen, dann ist der Schaden größer, als der von Herbstraupen.³⁹⁰ Es wäre das Beste, Glanz und Luxus zu verbieten und abzuschaffen und die Menschen zu Ackerbau und Wearbeiten anzuspornen. Wenn man die Menschen dazu bringt, zur Einfachheit zurückzukehren und ihre Bräuche ins Wahre umzukehren,³⁹¹ dann werden sie miteinander darum wetteifern, sich die Ideen von Menschlichkeit und Gerechtigkeit zum Teil ihrer Herzen zu machen und sich für immer von dem Weg der Gier und Grausamkeit loszusagen. Dies sind die grundlegenden Motive, sich auf den Ackerbau zu konzentrieren.

Diese beiden Dinge [„Bestrafung und Belohnung“ und „Sich auf den Ackerbau konzentrieren“] sind die Methoden, um die Sitten der Menschen zu regulieren. Wenn man das einfache Volk erzieht, kann man sich nur auf Autorität und Güte

ließ sie daraufhin Sparsamkeit üben und spornte sie zu Feldarbeit, Seidengewinnung und Viehzucht an. Jeder, der ein Schwert oder Säbel am Gürtel trug, mußte dies verkaufen und sich dafür einen Ochsen bzw. ein Kalb anschaffen, mit den Worten: „Nun trägst Du Deinen Ochsen als Gürtel und Dein Kalb als Gürtelschnalle.“

³⁸⁹ J 棄堅就偽求伎巧::棄堅就偽求仕一之利 S. Der S-Kommentar zitiert aus *Hanshu*, 66.2896.

³⁹⁰ Dieser Satz geht auf *Shangjunshu* 商君書, 1/3 „Nongzhan 農戰“ (31) zurück. Der S-Kommentar zitiert ergänzenderweise aus derselben Passage: 百人農, 一人居者王, 十人農, 一人居者強, 半農半居者危. Duyvendak (*The Book of Lord Shang*, S.191-92): „Where a hundred men farm and one is idle, the state will attain supremacy; where ten men farm and one is idle, the state will be strong; where half farms and half is idle, the state will be peril.“

³⁹¹ Der S-Kommentar bezieht sich zunächst auf *Sanguozhi*, 15.464. Für das im S-Kommentar zitierte Sprichwort 古之人曰一夫不耕或受之飢一女不織或受之寒 gibt es drei mögliche Quellen: *Hanshu*, 24.1128; *Sanguozhi*, 65.1468 und *Weishu*, 110.2849. Vermutlich handelt es sich hier um die erstgenannte, da oben (F.301) bereits aus dieser Passage zitiert wurde. Swann (*Food and Money in Ancient China*, S.153): „Men of old said: ‚If a farmer does not plow there will be some who may suffer want of food; and if a woman does not weave, there will be some who may suffer cold.‘“

verlassen.³⁹² Wenn sie die Güte teilen, dann werden abwegige Sitten durch unverfälschte Bräuche ersetzt,³⁹³ so, wie das von Frost Belegte in der Frühlingssonne beschienen wird.³⁹⁴ Wenn die Autorität zum Fürchten ist, dann werden alle unters Joch kriechen, so, als ob man auf Messers Schneide läuft und dabei einen lauten Donnersturm erträgt.³⁹⁵

Gewiss sollten Autorität und Güte gleichermaßen eingesetzt werden.³⁹⁶ Wenn beides, Härte und Milde, angewandt wird, dann werden die Strafen lediglich dargestellt und [die Menschen] werden gegen nichts verstoßen,³⁹⁷ und [die Menschen werden wissen], daß es keinen Betrug [bezüglich des gebotenen

³⁹² Der S-Kommentar verweist auf *Hanshu*, 72.3091, wo Bao Xuan 鮑宣 zu Beginn seiner Rede sagt: 陛下父事天, 母事地, 子養黎民. Twitchett (1996, S.83, F.404): „Your majesty, serving Heaven as his father, and serving earth as the mother, rears the common people as if they were his own children”.

³⁹³ Im S-Kommentar wird ein Zitat mit *Hanshu* als Quelle angegeben, wo es jedoch nicht zu finden ist. Es könnte aus *Songshu*, 256.8935 stammen.

³⁹⁴ Der S-Kommentar verweist auf *Jinshu*, 39.1155, wo es im Zusammenhang heißt: 願之如陽春, 畏之如雷震. „Zeiten der Hoffnung sind wie Tageslicht im Frühling, Zeiten der Furcht sind wie Blitz und Donner.”

³⁹⁵ J 若履刃而戴雷霆::如履刃而戴雷霆 S.
Der S-Kommentar zitiert aus *Shijing* 258, „Yun Han 雲漢“ 18/2.16b (660): 兢兢業業如霆如雷. Legge (*She King*, S.530): „I am full of terror and feel the peril,/ Like the clap of thunder or he roll.“

³⁹⁶ J 必須威惠並施::必須威惠並馳 S.
Das im S-Kommentar angegebene Zitat von Konfuzius ließ sich nicht finden. Weiterhin wird auf *Hanshu*, 23.1079 verwiesen: 刑罰威獄, 以類天之震曜殺戮也; 溫慈惠和, 以效天之生殖長育也. Hulsewé (*Remnants of Han Law*, S.322): „(They made) punishments and penalties and (they had) awe-inspiring lawsuits, by means of which they emulated the killing and destruction of Heaven's thunder and lightning. (They were) kind and gentle, benevolent and harmonious, by means of which they imitated the productive and fostering action of Heaven.“

³⁹⁷ Der S-Kommentar zitiert aus *Shijing* 304, „Changfa 長發“ 20/4.5b (802): 不競不綈不剛不柔敷政優優百祿是適. Legge (*She King*, S.641): „He was neither violent nor remiss,/ Neither hard nor soft. /gently he spread his instructions abroad,/ And all dignities and riches were concentrated in him.” Das Konfuzius zugeschriebene Zitat ist in *Jinshu*, 13.917 zu finden.

Geldes] für das Versetzen des Pfahles geben wird.³⁹⁸ Wenn irgendwann Belohnung und Strafe klar dargestellt sind, werden sich Gut und Böse voneinander trennen. Wenn Menschlichkeit und Vertrauen allgemein manifestiert sind, dann werden die Menschen von nah und fern im Herzen gefestigt sein.³⁹⁹ Wenn man zu fleißiger Ernte anspricht und sich auf den Ackerbau konzentriert, dann werden die Sorgen, daß es Hunger und Kälte geben könnte, unterbunden. Wenn man den Luxus eindämmt und den Glanz verbietet, dann wird üppiger Nutzen gedeihen.

Das Kultivieren seiner Untertanen durch einen wahren Regenten ist so, wie der Wind das Gras sich beugen läßt.⁴⁰⁰ Doch wenn der Herrscher sein eigenes Herz nicht mäßigt, werden viele seiner Untertanen unabhängig in ihrem Willen.⁴⁰¹ Wenn der Herrscher sich selbst nicht zurückhält und die Menschen nicht daran hindert Falsches zu tun, dann ist das so, als ob man hofft, daß ein gerade entzündetes Feuer zu löschen sei, indem man Feuerholz hinzufügt, oder als ob man Wellen in einen trüben Teich schlägt, um seinen [trüben] Lauf zu stoppen. Dies ist unmöglich zu vollbringen.⁴⁰²

³⁹⁸ Der S-Kommentar verweist auf die Biographie von Fürst Shang in *Shiji*, 68.2227 ff.. Shang Yang 商鞅 (gest. 338 v.Chr.) hatte versucht, im Staat Qin Reformen durchzusetzen. Yang/Yang (*Selections from Records of the Historian*, S.63-64): „When these reforms were ready to be promulgated, the authorities, fearing that the people would disregard them, set up a wooden pillar thirty feet high at the southgate of the market and offered a reward of ten gold pieces to anyone who would move it to the north gate. The people were sceptical and no one dared move it. Then a reward of fifty gold pieces was offered. A man moved the pillar and received the reward, proving that the authorities meant what they said. After that, the new decrees were issued.“

³⁹⁹ J 仁信並著::仁信普著 S.

⁴⁰⁰ J 且君子之化下::且字君之化下 S.

Dieses Bild geht laut S-Kommentar auf *Lunyu* 12/19, 12.8b (109) zurück, wo es heißt: 君子之德風小人之德草草上之風必偃. Wilhelm (*Gespräche*, S.127): „Das Wesen des Herrschers ist der Wind, das Wesen der Geringen ist das Gras. Das Gras, wenn der Wind darüber fährt, muß sich beugen.“

⁴⁰¹ Der S-Kommentar zitiert aus *Liji*, „Daxue“, 60.8a-b (986): 康誥曰...一人貪戾一國作亂. Wilhelm (*Li Gi*, S.51): „Im Rat an Kang heißt es: ... Wenn der erste Mann habgierig und hart ist, so kommt der ganze Staat in Aufruhr.“

Weiterhin wird aus *Xunzi*, 12 „Jundao 君道“ (265) zitiert, wo es im Zusammenhang heißt: 上好貪利, 則臣下百吏乘是而後豐取刻與, 以無度取於民. Köster (*Hsün-Tzu*,

Es ist besser, zunächst sich selbst zu korrigieren. Dann werden sich die Menschen, ohne daß etwas gesagt wird, selbst kultivieren.⁴⁰³

S.153): „... , wenn diejenigen, die in der oberen Führung sind, profitgierig sind; denn dann werden das die Beamten und alle Angestellten auszunutzen wissen und stark im Nehmen und schwach im Geben sein, und infolgedessen maßlose Forderungen an das Volk stellen.“

⁴⁰² J 欲澄其流不可得也::欲止其流不可得也 S.

Auch hier zitiert der S-Kommentar aus *Liji*, „Daxue“, 60.8b (986): 是故君子有諸已而后求諸人無諸已而后非諸人. Wilhelm (*Li Gi*, S.51): „Darum sorgt der Edle dafür, daß er (eine Eigenschaft) erst selbst besitzt, ehe er sie von andern verlangt, und daß er einen Fehler erst selbst abgelegt hat, ehe er ihn an andern tadelt.“

⁴⁰³ Diese Wendung geht auf *Lunyu* 13/6, 13.4a (116) zurück: 子曰其身正不令而行其身不正雖令不從. Wilhelm (*Gespräche*, S.132): „Wer selbst recht ist, braucht nicht zu befehlen: und es geht. Wer selbst nicht recht ist, der mag befehlen: doch wird nicht gehorcht.“

Kapitel 11: Das Militär inspizieren⁴⁰⁴

閱武第十一

夫兵甲者國之凶器也土地雖廣好戰則人彫邦國雖安亟戰則人殆彫非保全之術殆非擬寇之方不可以全除不可以常用故農隙講武習威儀也是以勾踐軾蛙卒成霸業徐偃棄武遂以喪邦何則越習其威徐忘其備孔子曰不教人戰是謂棄之故知弧矢之威以利天下此用兵之機也

Waffen und Rüstungen sind die unglückverheißenden Instrumente des Staates.⁴⁰⁵ Ein Staat mag noch so groß sein, wenn er den Krieg liebt, dann werden die Menschen geschwächt.⁴⁰⁶ Das Reich kann noch so friedlich sein, wenn es den Krieg vergißt, werden die Menschen gefährdet.⁴⁰⁷ Schwächung ist keine Methode, um das Ganze zu schützen und Gefahr ist kein Rezept, es mit Banditen aufnehmen kann.⁴⁰⁸

⁴⁰⁴ J 閱武篇::閱武第十一 S.

Der S-Kommentar erklärt mit Hilfe des Kommentars in *Zuo*, „Yin“ 5, 2.4a (29), daß Krieg (*wu* 武) ein Zustand von Chaos (*luan* 亂) sei. Zudem wird auf *Zhouli*, „Dasima 大司馬“, 29.7a-9b (442-43) verwiesen.

⁴⁰⁵ Das im S-Kommentar angegebene Zitat stammt aus *Wenzi*, 9 „Xiade 下德“ (391): 善治國者, 不變其故, 不易其常. 夫怒者, 逆德也; 兵者, 凶器也; 爭者, 人之所亂也. 陰謀逆德, 好用凶器, 治人之亂, 逆之至也. Cleary (*Wen-tzu*, S.129): „Those who are skilled at governing nations do not change their customs or norms. Wrathfulness is perversity, weapons are instruments of ill omen, contention is social disorder. Secret plotting, perversity, and fondness for employing instruments of ill omen are dysfunctions of government, the epitome of perversity.“

⁴⁰⁶ J 好戰則民彫::好戰則人彫 S.

⁴⁰⁷ J 忘戰則人殆::亟戰則人殆 S. Ich folge hier J, da es im Kontext mehr Sinn macht. Der S-Kommentar bezieht sich auf *Hanshu*, 64.2799: 司馬法曰: 國雖大, 好戰必亡; 天下雖平, 忘戰必危. Das Zitat findet sich außerdem in *Shiji*, 112.2954; in *Shuoyuan*, 15 „Zhiwu 指武“ (365), in *Simafo* 司馬法, „Renben 仁本“ und in *Liuzi*, 8/41 „Yuewu 閱武“ (229). Arndt (*Luji xinlun*, S.131): „Selbst wenn ein Staat groß ist - sofern er Krieg mag, wird er vergehen. Selbst, wenn das ganze Reich unter dem Himmel in Frieden ist - sobald es den Krieg vergißt, kommt es in Gefahr.“

⁴⁰⁸ Auch diese Stelle geht auf *Liuzi*, 41 „Yuewu 閱武“ (229) zurück, der S-Kommentar verweist ebenfalls darauf: 彫非保全之術, 殆非擬寇之方. Arndt (*Luji xinlun*, S.131):

[Krieg] kann weder komplett verworfen, noch sollte er häufig eingesetzt werden.⁴⁰⁹ Daher: wenn der Ackerbau ruht, erörtert man die Angelegenheiten des Krieges und übt das militärische Zeremoniell ein.⁴¹⁰ Nach drei Jahren Training werden die verschiedenen Positionen genau zu unterscheiden sein.⁴¹¹ Daher hat Gou Jian 勾踐 (König von Yue 越, reg.496-465 v.Chr.), nachdem er sich von seinem Wagen aus vor einem [kampflustigen] Frosch verbeugt hatte [um ihm seinen Respekt zu zeigen], sein Amt als Hegemon vollendet,⁴¹²

„Aufreiben ist nicht gerade die Kunst, etwas intakt zu wahren. Laxheit ist nicht gerade das Konzept, es mit Banditen aufzunehmen.“

⁴⁰⁹ Der S-Kommentar zitiert aus *Laozi* 13 (120): 師之所處，荊棘生焉。Wilhelm (*Laotse*, S.70): „Wo die Heere gewelt haben, wachsen Disteln und Dornen.“ Hinzu kommt ein Zitat aus *Zuo*, „Yin“ 5, 3.25b (61), wo es vollständig lautet: 君子曰不備不虞不可以師. Legge (*Tso*, S.19): „A superior man may say that without preparation and anxiety an army cannot be properly conducted.“

⁴¹⁰ *J* 故以農隙講武::故農隙講武 *S*.

⁴¹¹ *J* liest hier 三年治兵辨等列也, während *S* den Satz wegläßt. Ich folge hier *J*, da sich im *S*-Kommentar zumindest der Teilsatz 三年治兵 findet. Beide Sätze gehen auf *Zuo*, „Yin“ 5, 3.22b-23a (59-60) zurück, wo es vollständig lautet: 故春蒐夏苗秋獮冬狩皆於農隙以講事也三年而治兵入而振旅歸而飲至以數軍實昭文章明貴賤辨等列順少長習威儀也. Legge (*Tso*, S.19): „In accordance with this there are the spring hunting, the summer hunting, the autumn hunting, and the winter hunting: all in the intervals of husbandry, for the illustration of the one great business of States. Then every three years there is the grand military review; when it is over, the troops are all led back; and their return is announced by the cup of spirits in the temple: all to take reckoning of the accoutrements and spoils; to display the various blazonry; to exhibit the noble and the mean; to distinguish the observance of order and ranks; to show the proper difference between young and old; to practise the various observances of discipline.“

⁴¹² Der S-Kommentar zitiert eine Passage aus *Wuyue chunqiu* 吳越春秋, 10 „Goujian fawu waichuan 勾踐伐吳外傳“ (266): 道見鼃張腹而怒，將有戰爭之氣，即為之軾。其士卒有問於王曰：君何為敬鼃而為之軾？勾踐曰：吾思士卒之怒久矣，而未有稱吾意者。今鼃蟲無知之物，見敵而有怒氣，故為之軾。於是軍士聞之，莫不懷心樂死，人致其命。 Twitchett (1996, S.86, F.418): „[Kou Chien, King of Yüeh] saw a frog in the road which was blowing out its belly with rage as if it had the spirit of wanting to fight. He bowed to his carriage bar to pay respect it. Some of his troops asked the king, 'Why does our lord pay such respect to this mere frog and bow to your carriage bar towards him?' Kou Chien replied 'I have been waiting a long time for signs of rage among my soldiers, and there has not yet been one of you who has accorded with what I wish [to see.] Now this frog, a creature devoid of knowledge, on seeing his enemy is filled with the spirit of rage. That is why I bowed to my carriage bar.' After this all the officers of his state loved martial valour.“

während König Yan von Xu (徐偃王) die militärische Strenge aufgab und am Ende seinen Staat verlor.⁴¹³ Warum war das so? Yue trainierte seine Truppenstärke, während Xu es versäumte, militärische Vorbereitungen zu treffen. Konfuzius sagt: „Die Menschen nicht das Kämpfen zu lehren, heißt, sie aufzugeben.“⁴¹⁴ Daher weiß man, daß militärische Macht dem Reich nützt.⁴¹⁵ Dies sind die [richtigen] Gelegenheiten, das Militär einzusetzen.

⁴¹³ *J* 終以喪邦::遂以喪邦 *S*.

Im *S*-Kommentar wird auf eine Geschichte in *Shuoyuan*, 15 „Zhiwu 指武“ (366 ff.) verwiesen: 王孫厲謂楚文王曰: 徐偃王好行仁義之道, 漢東諸侯三十二國盡服矣. 王若不伐, 楚必事徐. 王曰: 若信有道, 不可伐也. 對曰: 大之伐小, 彊之伐弱, 猶大魚之吞小魚也, 若虎之食豚也. 惡有其理! 文王遂興師伐徐, 殘之. 徐偃王將死, 曰: 吾修於文德, 而不明武備; 好行仁義之道, 而不知詐人之心: 以至於此. 夫古之王者, 其有備乎! Twitchett (1996, S.86, F.420): „Wang-sun Li said to King Wen of Ch’u: 'King Yen of Hsü loves the Way of humanity and righteousness, and thirty two feudal lords of Han-tung have all submitted to him. If our king does not attack him, Ch’u will also be forced to serve Hsü.' The King said, 'If he truly possesses the Way, then [Hsü] cannot be overcome.' He answered, 'for the great to overcome the small, for the strong to overcome the weak is like a great fish swallowing smaller fish, or a tiger eating a sucking pig. How can they not be able to prevail?' King Wen of Ch’u in the end raised an army, attacked Hsü and destroyed it. When King Yen of Hsü was about to die he said; 'I relied upon civil virtue, and did not understand the necessity of military preparedness; I loved to practice the Way of humanity and righteousness, and did not understand the hearts of deceivers. Those Kings of Antiquity, they must have made their military preparations, mustn't they!'“

⁴¹⁴ *J* 民::人 *S*.

Der Satz 不教人戰是謂棄之 geht auf *Lunyu* 13/30, 13.11a (120) zurück, wo er so lautet: 子曰以不教民戰是謂棄之. Wilhelm (*Gespräche*, S.138): „Ein Volk ohne Erziehung in den Krieg führen, das heißt, es dem Untergang weihen.“ Das *yi* 以 am Satzanfang könnte absichtlich gestrichen worden sein, um den Sinn zu verändern. Allerdings findet sich der Satz ohne *yi*, wie er im *Difan* steht, auch in *Liuzi*, 8/41 (229). Arndt (*Liuzi xinlun*, S.131): „Das Volk nicht im Kampf zu unterweisen, das bedeutet, es wegzuworfen.“ Da in diesem Kapitel schon mehrmals auf das *Liuzi* verwiesen wurde, ist es wahrscheinlich, daß auch dieser Satz hieraus übernommen wurde.

⁴¹⁵ Der *S*-Kommentar zitiert aus *Zhouyi*, „Xici xia 繫辭下“, 8.7a (168): 弦木為弧刻木為矢弧矢之利以威天下蓋取諸睽. Wilhelm (*I Ging*, S.308): „Sie bespannten ein Holz als Bogen und härteten Hölzer im Feuer als Pfeile. Der Nutzen von Pfeil und Bogen besteht darin, die Welt in Furcht zu halten. Das entnahmen sie wohl dem Zeichen: der Gegensatz.“

Kapitel 12: Die aufgezeichnete Kultur in Ehren halten⁴¹⁶

崇文第十二

夫功成設樂治定制禮禮樂之興以儒為本宏風導俗莫尚於文敷教訓人莫善於學因文而隆道假學以光身不臨深谿不知地之厚不游文翰不識智之源然則質蘊吳竿非箏羽不美性懷辨慧非積學不成是以建明堂立辟雍博覽百家精研六藝端拱而知天下無為而鑒古今飛英聲騰茂實光於不朽者其唯學乎此文術也斯二者通為國用至若長氣亘地成敗定乎鋒端巨浪滔天興亡決乎一陣當此之際則貴干戈而賤庠序及乎海嶽既晏波塵已清偃七德之餘威敷九功之大化當此之際則輕甲冑而重詩書是知文武二途捨一不可與時優劣各有其宜武士儒人焉可廢也

„Nachdem ein Sieg errungen wurde, wird Musik gespielt. Nachdem eine Regierung gegründet wurde, werden Riten aufgestellt.“⁴¹⁷ Wenn Riten und Musik ihren Aufschwung nehmen, macht man sich die Gelehrsamkeit zur Grundlage.⁴¹⁸ Um Sitten zu verbreiten und Bräuche weiterzuführen, geht nichts über aufgezeichnete Kultur hinaus.⁴¹⁹ Um Instruktionen zu geben und die

⁴¹⁶ Der *S*-Kommentar erklärt *wen* 文 mit *Zuo*, „Chao“ 28, 52.29b (914): 經緯天地曰文. Legge (*Tso*, S.727): „Character of which heaven and earth are the warp and woof is called ‚accomplished‘.

⁴¹⁷ Das Zitat geht auf *Liji*, „Yueji 樂記“, 37.17a (670) zurück: 王者功成作樂治定制禮. Legge (*Rites* Vol.II, S.101): „When the (ancient) kings had accomplished their undertakings, they made their music (to commemorate them); when they had established their government, they framed their ceremonies.“ Der *S*-Kommentar verweist auf *Zuo*, „Xi 僖“ 28, 60.28b-29a (275-76): 振旅愷以入于晉. Legge (*Tso*, S.212): „In autumn, in the 7th month, on Pingshin, the troops in triumphal array entered the capital of Tsin.“ Weiterhin wird auf *Zhouli*, „Dasiyue 大司樂“, 22.23a (345) und *Hanshu*, 43.2128 verwiesen.

⁴¹⁸ Im *S*-Kommentar wird auf *Lunyu* 6/11, 6.5b (53) verwiesen, wo Konfuzius zu Zixia spricht: 女為君子儒無為小人儒. Wilhelm (*Gespräche*, S.34): „Sei du als Edler ein Gelehrter und nicht als Gemeiner ein Gelehrter.“ Das aus dem *Zuozhuan* angegebene Zitat ließ sich nicht finden.

⁴¹⁹ Der *S*-Kommentar verweist auf *Liji*, „Xueji 學記“, 36.1a (648): 君子如欲化民成俗其必由學乎. Legge (*Rites* Vol.II, S.82): „If he wish to transform the people and to perfect their manners and customs, must he not start from the lessons of the school?“

Menschen zu belehren, ist nichts besser als das Lernen.⁴²⁰ Indem man der aufgezeichneten Kultur folgt, vergrößert man den Weg. Indem man das Lernen nutzt, kann man selbst glorreich werden.⁴²¹ Bevor man sich nicht einer tiefen Schlucht genähert hat, weiß man nicht, wie dick die Erde ist. Bevor man nicht die Literatur durchstreift hat, kennt man nicht die Quellen der Weisheit.⁴²²

Daher, wenn man als Material Bambusstöcke aus Wu sammelt und zusammenbindet, ohne sie mit Federn zu versehen [um sie fliegen zu lassen], werden sie keine schönen [Pfeile] geben.⁴²³ Wie intelligent und einfühlsam eine Person in ihrem Charakter auch sein mag, ohne regelmäßiges Lernen wird er nicht vollkommen.⁴²⁴

⁴²⁰ Auch hier zitiert der S-Kommentar aus *Liji*, „Xueji“, 36.2a (648): 雖有至道弗學不知其善. Legge (*Rites* Vol.II, S.82): „However perfect the course may be, if one do not learn it, he does not know its goodness.“

⁴²¹ Der S-Kommentar zitiert aus *Liuzi*, 5 „Chongxue 崇學“ (21): 未有不因學以鑒道, 不假學以光身者也. Arndt (*Liuzi xinlun*, S.29): „Noch nie gab es einen, der nicht auf Bildung baute und doch das Dao widerspiegelte, oder der sich nicht der Bildung bediente, um selbst zu erstrahlen.“

⁴²² Im S-Kommentar wird auf *Xunzi*, 1/1 und 1/2 (2) verwiesen: 君子博學而日參省乎己, 則知明而行無過矣. 故不登高山, 不知天之高也; 不臨深谿, 不知地之厚也; 不聞先王之遺言, 不知學問之大也. Im Kommentar steht *san* 三 an Stelle von *can* 參. Köster (*Hsün-Tzu*, S.2): „Erst wenn die Edlen allerorten lernen und sich täglich prüfen und erforschen, wird ihr Wissen klar und ihr Wandel fehlerfrei. Wer noch keinen hohen Berg bestiegen hat, hat keine Ahnung von der Höhe des Firmaments. Wer noch nicht an den Rand einer tiefen Klamm getreten ist, hat keine Ahnung von der Dicke der Erdkruste. Wer noch nichts von den Ansprüchen der früheren Könige gehört hat, hat keine Ahnung von der Größe der Gelehrsamkeit.“ In *Liuzi* 1/5 (21) lautet es ähnlich: 故不登峻岑, 不知天之高; 不瞰深谷, 不知地之厚; 不遊六藝, 不知智之源. Arndt (*Liuzi xinlun*, S.30): „Also: Wenn Du keine steilen Gipfel ersteigst, dann kennst Du die Erhabenheit des Himmels nicht. Wenn Du keine tiefe Schlucht erkundest, dann kennst Du die Güte der Erde nicht. Wenn Du Dich nicht in den sechs Disziplinen umtust, dann kennst Du die Tiefe des Verstandes nicht.“

⁴²³ *J* 非括羽不美 „... ohne Federn zu suchen, werden sie keine schönen [Pfeile] geben“ :: 非箬羽不美 „... ohne sie mit Federn zu versehen, werden sie keine schönen [Pfeile] geben.“ *S*.

Der S-Kommentar zitiert hier wiederum aus *Liuzi*, 1/5 (22): 故吳竿質勁, 非箬羽而不美. Arndt (*Liuzi xinlun*, S.30): „Zum Beispiel: Pfeile aus Wu sind schon von steifer Beschaffenheit, unbefiedert jedoch wären sie noch nicht perfekt.“

⁴²⁴ Auch dieser Satz stammt laut S-Kommentar aus *Liuzi*, 1/5 (22): 人性讒慧, 非積學而不成. Arndt (*Liuzi xinlun*, S.30): „Menschen tragen ihrem Naturell nach schon

Aus diesem Grund wurde die Halle der Erleuchtung (Ming tang 明堂) gebaut und der umzäunende Wassergraben (Bi yong 辟雍) errichtet,⁴²⁵ mit Hilfe dessen [der Herrscher] die Meinungen der hundert Philosophen deutlich lesen und die sechs Künste der kanonischen Schriften genau studieren kann.⁴²⁶ Jene Herrscher wissen mit verschränkten Armen, was im Reich vor sich geht und ohne aktiv zu werden, sehen sie das Alte und das Neue wie im Spiegel. Wenn Menschen einen glanzvollen Namen haben und strahlen ohne zu vergehen, dann liegt es doch wohl nur daran, daß sie gelernt haben.⁴²⁷ Dies ist die Methode des Lernens.⁴²⁸

Weisheit im Herzen, ohne Anhäufung von Bildung jedoch werden sie noch keinen Erfolg haben.“

⁴²⁵ Wechsler (*Offerings of Jade and Silk*, S.196) beschreibt Ming tang „as a center of government; an audience hall where the Son of Heaven received his Feudal Princes; a place where the aged were fed and the worthy rewarded; a hall where the seasons were announced and the calendar conferred; a temple for sacrifices to the deities; an ancestral temple of the royal family; and a royal residence. The Ming-t'ang thus appears to have been a center of politico-religious and politico-ceremonial activities. Beyond these mundane functions, the Ming-t'ang also seems to have served as an abode in which the ruler's potency was constantly revitalized. According to the "Monthly Instructions" chapter of the *Book of Rites* while in the Ming-t'ang the ancient kings adjusted their activities, clothing, food, and ritual to harmonize with the twelve months and the five seasons (as the Chinese calculated them) of the year.“ Siehe auch Liji, „Jiyi 祭義“, 48.11b (824), Übersetzung: Legge (*Rites* Vol.II, S.231).

⁴²⁶ Der S-Kommentar erklärt *liu yi* 六藝 als die sechs höfischen Künste: Etikette (*li* 禮), Musik (*yue* 樂), Bogenschießen (*she* 射), Wagenlenken (*yu* 御), Schreiben (*shu* 書) und Rechnen (*shu* 數). Twitchett (1996, S.88, F.430) folgt *J*, wo *liu yi* als die sechs Kategorien der kanonische Schriften, also *Riten*, *Musik*, *Dokumente*, *Lieder*, *Wandlungen* sowie *Frühlings-und Herbstanalen* beschrieben werden, was seiner Meinung im Zusammenhang mit den „hundert Philosophen“ sinnvoller erscheint. Er stützt sich zudem auf eine Stelle in *Shiji*, 126.3197, die er wie folgt übersetzt: „The Rites restrain the people; music gives expression to harmony; the Documents expound public affairs; the Songs make one's meaning explicit; the Changes express the numinous transformations; The Spring and Autumn Annals express righteous conduct.“ Arndt (*Liu zi xinlun*, S.30, F.36) vermutet in Bezug auf *liu yi* (siehe oben, F.422) in diesem Zusammenhang ebenfalls letzteres. Ich schließe mich dem an.

⁴²⁷ *J* 光於天下不朽者其唯為學乎, „Jene, die durchs ganze Reich strahlen ohne zu vergehen, tun dies aufgrund ihres Lernens“::光於不朽者其唯學乎 „Jene, die strahlen ohne zu vergehen, sind nur diejenigen, die gelernt haben.“ *S*. Der S-Kommentar bezieht sich auf Sima xiangrus „Fengshanwen“ (*Wenxuan* 48.2143): 俾萬世得激清流, 揚微波, 蜚英聲, 騰茂實. 前聖所以永保鴻名而常為稱首者用此. Erwin von Zach (*Die Chinesische Anthologie* II, S.896): „Auf diese Weise können

Diese beiden Prinzipien [„Krieg abwägen“ und „Die aufgezeichnete Kultur in Ehren halten“] sollten vom Staat abwechselnd angewendet werden. Wenn die langen Äther das Land durchziehen, dann werden Sieg oder Niederlage mit den Spitzen der Waffen entschieden.⁴²⁹ Wenn große Wellen den Himmel einhüllen, wird über Blüte oder Verfall durch eine einzelne Schlachtreihe bestimmt.⁴³⁰

Zu solchen Gelegenheiten werden die Menschen großen Wert auf Schild und Lanze legen⁴³¹ und nur wenig Wert auf die Schulen.⁴³² Doch wenn eine Zeit kommt, in der die Ruhe bis zu den Meeren und Grenzbergen reicht und die Wellen und der Staub [der Kriegszüge] sich gelegt haben, dann kann man die

zukünftige Generationen mählich eingeschlafenen Gebräuche wieder erneuern, den Ruhm ihrer opfernden Fürsten emporfliegen und deren herrliche Taten bekannt werden lassen. Wenn frühere weise [Herrscher] ihre glorreichen Namen für immer befestigt haben und stets an erster Stelle genannt werden, so kommt dies daher, weil sie jene [Opfer] dargebracht haben.“

⁴²⁸ J 此崇文之術也::此文術也 S.

⁴²⁹ Mit *chang qi* 長氣 „lange Äther“ ist negatives Qi gemeint, das Krieg voraussagt bzw. vorausahnen läßt.

⁴³⁰ 浩浩滔天 geht auf *Shangshu*, Yaodian, 2.19b (26) zurück. Legge (*Documents*, S.24): „Threatening the Heavens with their floods,...“.

⁴³¹ J 當此之時::當此之際 S.

Im S-Kommentar wird auf *Shangshu*, „Feishi 費誓“, 20.6b-7a (311-312) verwiesen, wo es im Zusammenhang heißt: 善敘乃甲冑敵乃干無敢不弔備乃弓矢鍛乃戈矛礪乃鋒刃無敢不善. Legge (*Documents*, S.622): „Have in good repair your coats of mail and helmets; have the laces of your shields well secured: presume not to have any of these but in perfect order. Prepare bows and arrows; temper your lances and spears; sharpen your pointed and edged weapons: presume not to have any of these in good condition.“ Weiterhin wird aus *Shangshu*, „Mushi 牧誓“, 11.16a (158) zitiert, wo der Satz vollständig lautet: 稱爾戈比爾干立爾矛予其誓. Legge (*Documents*, S.301): „Maou, Wie, Loo, P’ang, and Pö; lift up your lances, join your shields, raise your spears: I have a speech to make.“

⁴³² Der S-Kommentar zitiert aus *Liji*, „Xueji“, 36.3a (649): 古之教者家有塾黨有庠術有序國有學. Legge (*Rites* Vol.II, S.83): „According to the system of ancient teaching, for the families of (a hamlet) there was the village school; for a neighbourhood there was the hsiang; for the larger districts there was the hsü; and in the capitals there was the college.“

Autorität der sieben [militärischen] Tugenden beenden⁴³³ und stattdessen die große Umwandlung durch die neun [zivilen] Perfektionen in den Vordergrund stellen.⁴³⁴ Bei solchen Gelegenheiten sind Panzer und Helme gering zu schätzen und den *Liedern* und *Dokumenten* mehr Gewicht zu geben.⁴³⁵

So weiß man: aufgezeichnete Kultur und das Militär sind zwei Mittel, von denen keines aufgegeben werden kann. Je nach Zeit sind sie hoch oder gering zu schätzen, jedes hat seine Notwendigkeit. Kriegsherren oder Männer der Gelehrsamkeit, wie könnte man sie abschaffen?

⁴³³ Die „Sieben Tugenden“, *qide* 七德, gehen auf *Zuo*, „Xuan“ 12, 23.21b-22a (398) zurück, wo der Baron von Chu sagt: 夫武禁暴戢兵保大定功安民和紅豐財者也...武有七德我無一焉. Legge (*Tso*, S.320): „Thus military power is seen in the repression of cruelty, the calling in of the weapons of war, the preservation of the great appointment, the firm establishment of one's merit, the giving repose to the people, the harmonizing all [the States], and the enlargement of the general wealth. ... Not one of the seven virtues belonging to military prowess attaches to me.“

⁴³⁴ Die „neun [zivilen] Perfektionen“ stehen im Gegensatz zu den „sieben [militärischen] Tugenden“. Der *S*-Kommentar verweist auf *Shangshu*, „Dayumo 大禹謨“, 4.4b (53), wo es im Zusammenhang heißt: 禹曰於帝念哉德惟善政政在養民水火金木土穀惟修正德利用厚生惟和九功惟畔九畔惟歌. Legge (*Documents*, S.55-56): „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 decuring abundant means of sustentation, these must be harmoniously attend to. When the nine services thus indicated have been orderly accomplished, let that accomplishment be celebrated by songs.‘“

⁴³⁵ *J* 當乎此際::當此之際 *S*.

Nachwort⁴³⁶

此十二條者帝王之大綱也安危興廢咸在茲焉古人有云非知之難惟行之不易行之可勉惟終實難是以暴亂之君非獨明於惡路聖哲之主非獨見於善途良由大道遠而難遵邪徑近而易踐小人俯從其易不得力行其難故禍敗及之君子勞處其難不能力居其易故福慶流之故知禍福無門惟人所召欲悔非於既往惟慎禍於將來當擇哲主為師母以吾為前鑒取法於上僅得為中取法於中故為其下自非上德不可效焉吾在位以來所制多矣奇麗服翫錦繡珠玉不絕於前此非防欲也雕楹刻桷高臺深池每興其役此非儉志也犬馬鷹鷂無遠必致此非節心也數有行幸以亟勞人此非屈己也斯事者吾之深過勿以茲為是而後法焉但我濟育蒼生其益多平定寰宇其功大益多損少人不怨功大過微德未虧然猶之盡美之蹤於焉多媿盡善之道顧此懷慚况汝無纖毫之功直緣基而履慶若崇善以廣德則業泰身安若肆情以從非則業傾身喪且成遲敗速者國基也失易得難者天位也可不惜哉

Diese zwölf Klauseln stellen den großen Leitfaden für Kaiser und Könige dar.⁴³⁷ Sicherheit oder Gefahr, Aufschwung oder Niedergang, alles hängt davon ab.⁴³⁸ Die Menschen des Altertums hatten ein Sprichwort: „Es ist nicht so, daß es schwierig ist, etwas zu wissen, einzig es umzusetzen ist nicht leicht. Es kann aufgefordert werden, etwas umzusetzen, doch es zu Ende zu führen ist schwer.“⁴³⁹ Aus diesem Grund haben nicht nur gewalttätige und chaotische

⁴³⁶ Das Nachwort stellt im Text kein eigenes Kapitel dar, sondern ist in Kapitel 12 integriert. Vgl. dazu Twitchett (1996), S.89, F.438.

⁴³⁷ Der S-Kommentar zitiert aus *Shangshu*, „Bankuang shang 盤庚上“, 9.5b (128): 若網在綱有條而不紊. Legge (*Documents*, S.226): „When the net has its line, there is order and not confusion.“

⁴³⁸ J 皆在茲乎::咸在茲焉 S.

⁴³⁹ J 非知之難唯行不易::非知之難惟行之不易 S.

Der erste Satz geht laut S-Kommentar auf *Shangshu*, „Yueming zhong“, 10.6a-b (141) zurück, wo er in folgendem Zusammenhang steht: 王曰旨哉說乃言惟服乃不良于言予罔聞于行說拜稽首曰非知之艱行之惟艱. Legge (*Documents*, S.258): „The kind said, ‚Excellent! Your words, O Yuě, should indeed be carried out in the conduct. If you were not so good in counsel, I should not have heard these things for my practice.‘ Yuě did obeisance with his head to the ground, and said, ‚It is not the

Herrscher ein klares Verständnis vom Pfad des Bösen und nicht nur Heilige und Weise allein erkennen den Pfad des Guten.

Daraus folgt: der Große Weg ist weit entfernt und ihm ist schwer zu folgen,⁴⁴⁰ während der Pfad des Bösen nah auf der Hand liegt und leicht zu betreten ist.⁴⁴¹

Die einfachen Menschen folgen alle dem Leichten und haben nicht die Kraft, den schwierigen Weg zu betreten.⁴⁴² Als Resultat kommen Unglück und Katastrophen über sie. Der wahre Edelmann unternimmt große Anstrengungen, um sich selbst auf dem schweren Weg zu halten und ist nicht in der Lage, sich auf den Leichten einzulassen.⁴⁴³ Als Resultat kommen Glück und Segen über ihn. Daher wissen wir,⁴⁴⁴ daß „Unglück und Glück keine Tür haben, durch die man eintreten kann. Die Menschen rufen das eine oder andere selbst für sich herbei.“⁴⁴⁵ Anstatt vergangene Fehler bereuen zu wollen,⁴⁴⁶ ist es besser,

knowing that is difficult, but the doing.“ Der zweite Satz läßt sich nicht zuordnen. Vgl. Twitchett (1996), S.90, F.441.

⁴⁴⁰ Der S-Kommentar zitiert aus *Mengzi*, 6B2 „Gaozi“, 12.4a (210), wo es um die Abweisung eines unangenehmen Schülers geht: 曰夫道若大路然豈難知哉人病不求耳子歸而求之有餘師. Wilhelm (*Mong Dsi*, S.172): „Mong Dsi sprach: ‚Der rechte Sinn ist wie eine große Straße, er ist ganz leicht zu finden. Das Übel ist nur, daß die Leute ihn nicht suchen. Kehrt nur heim und suchet ihn: Ihr werdet Lehrer genug und übergenug finden.“

⁴⁴¹ Im S-Kommentar wird auf *Laozi* 53 (211) verwiesen: 大道甚夷, 而人好徑. Wilhelm (S.96): „Wo die großen Straßen schön und eben sind, aber das Volk Seitenwege liebt; ...“

⁴⁴² J 小人皆俯從其易:: 小人俯從其易 S.

⁴⁴³ J 不能逸居其易:: 不力居其易 S.

⁴⁴⁴ J 是知:: 故知 S.

⁴⁴⁵ Der S-Kommentar verweist auf *Zuo*, „Xiang 襄“ 23, 35.15b-16a (605), wo es vollständig lautet: 閔子馬見之曰子無然禍福無門唯人所召為人. Legge (*Tso*, S.502): „Min Tsze-ma visited the young man, and said to him, 'You ought not to behave so. Happiness and misery have no gate by which they must enter; each man calls the one or other for himself!‘“

Hinzu kommt ein Zitat aus *Zhouyi*, „Kun 坤“, 1.36a (20): 積善之家必有餘慶積不善之家必有餘殃. Wilhelm (*I Ging*, S.361-62): „Ein Haus, das Gutes auf Gutes häuft, hat sicher des Segens die Fülle. Ein Haus, das Böses auf Böses häuft, hat sicher des Übels die Fülle.“

Achtung vor Unheil in der Zukunft zu haben.⁴⁴⁷ Man soll weise Herrscher als Lehrer auswählen und darf sich nicht selbst als Spiegel vorhalten.⁴⁴⁸ Wenn man sich an Hochstehenden orientiert,⁴⁴⁹ wird man nur [ein Herrscher] von mittlerem Rang. Wenn man sich am Mittelmaß orientiert, wird man bei den Unteren bleiben.⁴⁵⁰ Wenn man selbst nicht von höchster Tugend ist, kann man nicht nachgeahmt werden.

Seit ich den Thron bestiegen habe, habe ich vieles bestimmt.⁴⁵¹ Seltene und schöne Gewänder, Juwelen, Brokate und Stickereien hat es vor [und zu] meiner Zeit immer gegeben.⁴⁵² Dies zeigt, daß ich meinen Willen nicht zurückgehalten habe. Geschnitzte Säulen und eingeschnittene Sparren,⁴⁵³ hohe Terrassen und tiefe Teiche, für alle diese Arbeiten habe ich die Frondienste erhöht. Dies zeigt, daß ich meine Wünsche nicht gezügelt habe. Hunde, Pferde und Falken waren nicht zu weit entfernt, um sie mir bringen zu lassen. Dies zeigt, daß ich in meinem Herzen nicht sparsam war. Ich habe immer wieder kaiserliche Reisen

⁴⁴⁶ Das im *S*-Kommentar angegebene Zitat von Kongzi ließ sich nicht genau zugeordnen.

⁴⁴⁷ Hier zitiert der *S*-Kommentar wiederum aus *Zhouyi*, „Kun“, 1.23a-b (19): 初六履霜 堅冰至 象曰履霜 堅冰陰始凝也 馴致其道至堅冰也. Wilhelm (*I Ging*, S.358): „Anfangs Sechs: 'Tritt man auf Reif, so naht das feste Eis.' Wenn das Dunkle erst anfängt zu erstarren und auf diesem Weg fortmacht, so kommt es bis zum festen Eis.“

⁴⁴⁸ *J* 當擇哲王以師與母以吾為前鑒::當擇哲主以師母以吾為前鑒 *S*.
Der *S*-Kommentar verweist auf *Sanguozhi* 三國志, 32.891.

⁴⁴⁹ *J* 夫取法于上::夫取法上 *S*.

⁴⁵⁰ *J* 故其為下::故為其下 *S*.

⁴⁵¹ *J* 吾在立已來::吾在立以來 *S*.

⁴⁵² *J* 不施于前 „wurden nicht vor mir ausgebreitet“::不絕于前 „hat es vor meiner Zeit immer gegeben“ *S*.

⁴⁵³ Im *S*-Kommentar wird auf *Zuo*, „Zhuang“ 24, 10.4a-b (172) verwiesen: 皆非禮也 御孫諫曰臣聞之儉德之共也侈惡之大也君有共德而君納諸大惡無乃不可乎. Legge (*Tso*, S.107): „This was another act contrary to rule. Yu-sun remonstrated, saying, 'Your subject has heard that economical extravagance is one of the greatest of wickednesses. Our former ruler possessed that reverent virtue, and you are as it were carrying what should not be?‘“

unternommen und dafür harte Arbeit von den Menschen gefordert.⁴⁵⁴ Dies zeigt, daß ich mich selbst nicht gebeugt habe. Dies sind alles meine schweren Vergehen.⁴⁵⁵ Niemand soll das für richtig halten und sich später zum Vorbild nehmen. Nur durch meine Unterstützung und Erziehung konnte ich den Menschen helfen und ihren Nutzen mehren.⁴⁵⁶ Nur in sofern, als ich wieder Ruhe in das Universum gebracht habe, sind meine Verdienste groß.⁴⁵⁷ Weil die Vorteile meiner Regentschaft groß waren und die Nachteile klein, waren die Menschen nicht nachtragend.⁴⁵⁸ Weil meine Taten großartig und meine Fehler unbedeutend waren, hat es meiner Tugend nicht geschadet.⁴⁵⁹ Ich bin den Spuren des Schönen gefolgt, aufgrund dessen ich mich vieler Dinge schäme. Ich bin den Weg des Vergnügens zu Ende gegangen und wenn ich darauf zurückblicke, empfinde ich Scham in meiner Brust.⁴⁶⁰

Du selbst hast noch nicht einmal eine einfache gute Tat vollbracht. Du folgst nur dem [was Dir Dein Großvater und Vater hinterlassen haben] und erbst ihre guten Fähigkeiten. Wenn Du das Gute verehrst, um Deine Tugend auszuweiten, dann wird Deine Regentschaft großartig werden und Du selbst wirst gesichert sein.⁴⁶¹ Doch wenn Du Deinen Gefühlen freien Lauf läßt und dem Falschen

⁴⁵⁴ *J* 以亟人勞::以亟勞人 *S*.

⁴⁵⁵ *J* 斯數事者吾之深過也::斯事者吾之深過也 *S*.

⁴⁵⁶ *J* 其益多矣::其益多 *S*.

⁴⁵⁷ *J* 其功大矣::其功大 *S*.

⁴⁵⁸ *J* 民不為怨::人不怨 *S*.

⁴⁵⁹ *J* 德未之虧::德未虧 *S*.

⁴⁶⁰ Der *S*-Kommentar zitiert aus *Lunyu* 3/25, 3.15a (32): 子謂韶盡美矣又盡善也謂武盡美矣未盡善也. Wilhelm (*Gespräche*, S.57): „Der Meister sprach von der Schau-Musik: ‚Sie erreicht die höchste Klangschönheit und ist auch in ihrem technischen Aufbau vollkommen.‘ Von der Wu-Musik sagte er: ‚Sie steht an Klangschönheit ebenso hoch, aber ist in ihrer Form nicht so vollkommen.“

⁴⁶¹ *J* 則業泰而身安::則業泰身安 *S*.

folgst,⁴⁶² dann wird Deine Regentschaft im Chaos enden und Du selbst wirst untergehen.⁴⁶³

Daß Erfolg Zeit braucht, während Mißerfolg schnell eintreten kann, gehört zur Grundlage des Staates.⁴⁶⁴ Daß Verlieren einfach ist und Gewinnen schwierig, ist Teil der Position [des Sohnes] des Himmels.⁴⁶⁵

Wie kannst Du Dir darüber keine Gedanken machen!⁴⁶⁶

⁴⁶² *J* 以縱非,,dem Falschen nachgeben“::以從非,,dem Falschen folgen“ *S*.

⁴⁶³ *J* 則業傾而身喪::則業傾身喪 *S*.

⁴⁶⁴ *J* 國之基也::國基也 *S*.

⁴⁶⁵ *J* 天之位也::天之位也 *S*.

⁴⁶⁶ *J* 可不惜哉可不慎哉::可不惜哉 *S*.

Der *S*-Kommentar erweist auf *Shangshu*, „Taiming xia“, 8.22b-23a (118-119): 伊尹申誥于王曰嗚呼惟天無親克敬惟親民罔常懷懷于有仁鬼神無常享享于克誠天位艱哉德惟治否德亂與治同道罔不興與亂同事罔不亡終始慎厥與惟明明后. Legge (*Documents*, S.209-210): „E Yin again made an announcement to the king, saying, 'Oh! Heaven has no affections; only to those who are reverent does it show affection. The people are not constant to those whom they cherish; they cherish only him who is benevolent. The spirits do not always accept the sacrifices which are offered to them; they accept only the sacrifices of the sincere. A place of difficulty is the Heaven-conferred seat! Where there are those virtues, good government is realized; where they are not, disorder comes. To maintain the same principles as those who secured good government will surely lead to prosperity; to pursue the course of disorder will surely lead to ruin.'“

3. Analyse

3.1 Inhalt

Das *Difan* ist Taizongs Leitfaden für eine erfolgreiche Regentschaft, ein Konglomerat aus Überlieferung, Erfahrung und Wissen. Das Werk beinhaltet die Auslese seiner politischen Ideologie, womit er ein ideales Modell für eine gute Regierung geschaffen hat. Es dient jedoch nicht nur als Anleitung für gutes Regieren, sondern auch als Warnung vor möglichen Fehlern.

3.1.1 Vorwort

Im Vorwort geht es zunächst um die Frage, wie ein Herrscher das Mandat des Himmels erhält bzw. mit welcher Berechtigung er den Thron einnimmt. Voraussetzung hierfür sind Himmel und Erde, die Leben spenden, ein heiliger Weiser, der dieselbe Gesinnung hat und daher der Stellung eines Herrscher würdig ist, und das Volk, welches sich ihm unterordnet und somit seine Position sichert.

Nun kann ein Weiser jedoch nicht einfach die höchste Position für sich beanspruchen, sondern er ist auf das Mandat des Himmels angewiesen. Dieser tut seine Entscheidung durch für die Menschen erkennbare kosmische Zeichen kund. In der Regel spielt dabei die leibliche Verwandtschaft zum vorherigen Kaiser eine Rolle, in deren Erbfolge der älteste Sohn das Mandat erhält. Bei Neugründung einer Dynastie sind dagegen die „guten Omen“ von Bedeutung. So werden als Beweis im Text gleich vier Beispiele von erfolgreichen Regentschaften (Yao, Yu, Zhou- u. Han-Dynastie) aufgeführt, die aufgrund solcher kosmischer Zeichen zustande kamen, also nicht (allein) durch Kampf erstritten wurden.

Weiter werden im Text die Unruhen gegen Ende der Sui-Dynastie beschrieben und wie Taizongs Vater Gaozu die Gelegenheit nutzte, selbst auf den Thron zu gelangen, um eine neue Dynastie zu gründen. Dabei werden über die Legenden der „heiligen Schlange“ und des „Goldenen Spiegels“ Parallelen zu dem Gründer der Han-Dynastie, Han Gaozu, gezogen, der ebenfalls den Weg vom Rebellen zum erfolgreichen Kaiser beschritten hatte. Mit dem „Ergreifen des

Himmelsfürsten“ wird der kosmische Aspekt der Machtübernahme dargestellt. Allerdings wird die Übernahme hier aktiv von Seiten Gaozus vollzogen, der das Mandat somit an sich reißt und nicht vom Himmel verliehen bekommt. Womöglich wird dies als Grund verstanden, weshalb auch nach Gründung der Tang-Dynastie zunächst weiter Unruhen im Land herrschten, die bildhaft mit einigen dramatischen Metaphern beschrieben werden.

Hier kommt nun Taizong selbst ins Spiel, der, noch im Jugendalter, sich dazu entschloß, dem Chaos ein Ende zu bereiten und dem einfachen Volk zu helfen. Mit letzterem erfüllt er eine der drei o.g. Voraussetzungen für den Erhalt des Mandats des Himmels, nämlich die der guten Gesinnung. Tatsächlich gelang es ihm, die feindlichen Truppen zu besiegen, was hier wiederum mit etlichen Metaphern ausgeschmückt wird, denn schließlich hat er nicht nur das Land, sondern damit auch gleichzeitig den gesamten Kosmos befriedet. Taizongs Fähigkeiten werden somit über die seines Vaters gestellt, was ihn als den Geeigneteren für den Thron erscheinen läßt. Eine weitere Voraussetzung zur Berechtigung der Machtübernahme erfüllt Taizong durch das im Text beschriebene Erbe des Imperiums. Er war nun Mitglied einer kaiserlichen Familie, was als „Glück des endlosen Himmels“ beschrieben und somit wohl als Legitimation zur Übernahme des Throns interpretiert wird. Daß im Eigentlichen nicht er, sondern sein älterer Bruder, den er aus dem Weg geräumt hatte, der rechtmäßige Thronfolger gewesen wäre, wird nicht erwähnt bzw. nur indirekt angedeutet, was eine Interpretationsfrage bleibt.

Da er es geschafft hatte, das Land zu befrieden, ordnete sich das Volk ihm unter und somit waren alle drei Punkte für die Legitimation seiner Position offiziell (mehr oder minder) erfüllt.

Dennoch war Taizong dadurch nicht sorgenfrei. Da es im Vorwort um den Beginn seiner Regentschaft geht, könnte sich seine „Hoffnung, daß ein guter Anfang zu einem guten Ende führt“ auf seine eigene Regierungsperiode beziehen, denn zu Beginn seiner Amtszeit war er durchaus noch unsicher und fürchtete vielleicht „den einen Tag“, an dem ihm die „morschen Zügel“ entgleiten, sprich er untergeht.

Anschließend kommt er auf seinen Nachfolger zu sprechen, den er offensichtlich für ungeeignet hält, da er noch „Lücken in der Erziehung“ aufweise und es ihm an (Lebens-)Erfahrung fehle. Dennoch sei er als Thronerbe bestimmt, was Taizong ebenfalls mit Sorge erfüllt, denn es geht um die Fortführung der Dynastie nach seinem Ableben. So hat er sich „in den historischen Aufzeichnungen umgetan“ und die wichtigsten Aussagen sowie etliche Beispiele, sowohl von guten als auch von chaotischen Herrschern, als Warnung für seinen Nachfolger zusammengestellt.

Im Folgenden werden jeweils zwei Kapitel zusammengefaßt, da sie sich thematisch ergänzen.

3.1.2 Kapitel 1 und 2

Die in Kapitel 1 beschriebenen Punkte sind die Grundvoraussetzungen für einen guten Herrscher, die er selbst mitbringen muß, also Eigenschaften, die ihm nicht der Himmel verleiht. Er muß weitsichtig, scharfsinnig und standhaft sein und ständig an sich selbst arbeiten. Zudem soll er gerecht und autoritär zugleich sein, damit die Menschen zu ihm aufschauen und ihm folgen. Weiterhin sind gute Beziehungen zu seinen Familienmitgliedern, einschließlich der Ahnen, sowie zu seinen Vertrauten und Helfern von großer Bedeutung. Seine eigenen Ziele und Wünsche sind zurück zu stellen und dafür die Bedürfnisse des Volkes in den Vordergrund zu rücken. Ein guter Herrscher respektiert die einfachen Menschen, denn ohne sie gibt es nichts, was seine Position stützt. Das Volk war vor dem Staat und somit auch vor ihm.

Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit dem Zweck des Belehrens von nahen und entfernten Verwandten. Da das Reich nicht von einer Person alleine regiert werden kann, setzt man entsprechend viele „Helfer“ an verschiedenen Stellen des Regierungsapparates ein. Hierfür wird sich vornehmlich aus den Reihen der eigenen Verwandtschaft bedient, da sie stets, unabhängig von Entfernungen oder Gefahren, zusammenhalten und so das Land stabilisieren und schützen. Im Folgenden werden vier Beispiele von Dynastien aufgeführt, die das System erfolgreich, übertrieben oder gar nicht angewandt haben und welche

Konsequenzen jeweils daraus folgten. So werden Vorteile und Gefahren des Belehns verdeutlicht.

Als positives Beispiel werden die Zhou genannt, die das Belehnen richtig praktizierten, indem sie ihr Land gleichmäßig unter sich aufteilten. Somit waren sie nach Innen und Außen geschützt und die vom Orakel prophezeite lange Regierungsdauer sollte sich bewahrheiten. Der erste Kaiser der Qin hingegen verließ sich nicht auf seine Verwandten und so kam es, daß seine Dynastie in der zweiten Generation bereits unterging, weil er sich auf niemanden mehr stützen konnte. Die Han wiederum nahmen den Fall der Qin als Warnung und belehnten ihre Verwandten großzügig. Dies führte jedoch dazu, daß einzelne Städte zu viel Macht erlangten und kleinere Provinzen sich zusammenschlossen, was wiederum auch nicht der Sinn der Sache war, da sie begannen, sich selbständig zu machen. Je größer die Macht der einzelnen Lehen, je größer die Gefahr für Rebellionen.

Herrscher Wu von Wei belehnte keinen seiner Verwandten, da ihm das System des Belehns nicht geläufig war. Dadurch hatte er keine Basis, um einen Staat zu gründen, und verlor sein Reich an andere Clans.

Aus diesen Beispielen folgt, daß die Lehensfürsten weder zu schwach noch zu stark sein dürfen. Denn sind sie zu schwach, bieten sie keinen Schutz. Sind sie zu stark, besteht die Gefahr von Rebellionen. Daher sollen die Verwandten zwar belehnt werden, ihre Macht ist jedoch schwach zu halten und dafür Sorge zu tragen, daß sie sich gegenseitig unterstützen.

In den ersten beiden Kapiteln wird also beschrieben, wie man einen Staat gründet, befriedet und stabil hält. Wichtig ist vor allem, die Menschen mit Gesetzen zu kultivieren, so daß sie ihrem Herrscher folgen und dieser sie wiederum lenken kann. Interessant ist dabei, daß dies „mysteriös und geheimnisvoll“ geschehen soll. Dem Herrscher wird hier geraten, im Verborgenen zu agieren, um nicht durchschaut zu werden. Nur wer mysteriös bleibt, hebt sich von der Masse ab und wird als Anführer akzeptiert, da er für weise gehalten wird. Sobald das Volk merkt, daß die Fähigkeiten eines Herrschers die eigenen gar nicht oder nur geringfügig übersteigen, werden sie ihm nicht mehr bedingungslos folgen, was letztendlich wieder eine Gefahr für

Unruhen und Aufstände darstellt. Wenn also der Herrscher den „Himmel verinnerlicht“ (oder vielmehr so tut, als ob, und den Menschen etwas vorgaukelt) und sich um die einfachen Leute im ganzen Reich sorgt, dann werden sie ihm folgen und seine Macht wird sich im ganzen Land ausweiten. Zudem müssen die verschiedenen Verwandtschaftsgruppen respektiert und befriedet werden, denn nicht nur, daß der Herrscher auf deren Unterstützung angewiesen ist, sie stehen ihm auch wesentlich näher und können ihn somit eher durchschauen und eigene Ansprüche anmelden. Daher sollte der Herrscher sie im Auge behalten, jedoch nie „einen Keil zwischen sich und seine Verwandten“ treiben, um zu verhindern, daß sie sich gegen ihn auflehnen. Als glänzende Beispiele werden die Kaiser Yao und Shun genannt, welche bis heute als mythisch gelten. Sie lebten mit ihren Familien in Harmonie und waren erfolgreiche Regenten.

3.1.3 Kapitel 3 und 4

Als nächstes gilt es, geeignete Personen für die einzelnen Ämter der Regierung zu finden. Nur, wenn fähige Menschen an den richtigen Stellen sitzen, regiert sich das Reich von selbst. Abermals werden Yao und Shun genannt, die den „Befehl an die *si yue*“ gaben bzw. die „acht *yuan* in die Ämter“ brachten und sich daraufhin zurücklehnen konnten. Nun verhält es sich mit den fähigen Personen so, daß sie ihr Talent oftmals verbergen und erst zu passenden Gelegenheiten preisgeben. Diese verborgenen Talente gilt es für den Herrscher zu finden. Hierfür sucht er überall, denn nicht nur bei den Oberen sind Würdige zu finden, sondern auch bei den Unteren. Ein guter Herrscher prüft daher umfassend Persönlichkeiten und setzt sie, unabhängig von ihrem Stand, ein. Im Text werden vier Geschichten von Persönlichkeiten erzählt, die es aus ärmlichen Verhältnissen an den kaiserlichen Hof geschafft haben. So stieg Yi Yin zu Beginn der Shang-Dynastie vom Knecht über die Position des Kochs zum Minister auf. Lü Wang, ein alter Mann von niederem Stand, wurde als erstklassiger Militärstrategie zum Berater des ersten Zhou-Herrschers. Aufgrund seiner Fähigkeiten wurde Guan Yiwu aus seiner Gefangenschaft befreit und

erneut zum Minister ernannt. Und Han Xin gelang es, vom Vertriebenen zum einflußreichsten Strategen Han Gaozus zu werden.

Weiterhin wird nochmals betont, wie sehr der Herrscher auf seine Leute angewiesen ist, nämlich so, wie die Schnelligkeit eines Bootes von seinen Ruderern abhängig ist oder der Schwan von seinen Flügeln. Daher müssen die Kandidaten mit Bedacht ausgewählt werden, denn der Wert eines einzelnen fähigen Talents übersteigt den eines Wagens voller Gold.

Nachdem die Talente gefunden sind, gilt es, diese an die richtigen Positionen zu setzen. Verglichen wird diese Aufgabe mit der eines Zimmermanns. Jedes Stück Holz bzw. jeder Kandidat kann in irgendeiner Weise verwendet oder eingesetzt werden. Auf diese Weise kann der Herrscher von den verschiedenen Talenten und Fähigkeiten der Menschen profitieren und sie voll ausschöpfen. Über kleinere Makel oder Fehler kann hinweggesehen werden, wenn nur die Fähigkeiten eines Kandidaten für eine bestimmte Position geeignet sind.

Anhand von vier Beispielen, in denen es um Mengen- und Größenverhältnisse geht, wird bildhaft verdeutlicht, daß jede Fähigkeit nur für bestimmte Aufgaben geeignet ist. Talente sind so unterschiedlich wie die Menschen selbst. Daher kann nicht jede Person mit jeder Aufgabe betraut werden. Wenn es dem Herrscher gelingt, die Aufgaben angemessen zu verteilen und deren Vollendung einzufordern, dann muß er sich nicht selbst plagen.

Diese in den Kapiteln 3 und 4 erläuterten Prinzipien entscheiden über eine gute Regierung oder über Chaos im Land. Ein Herrscher muß sich auf seine Berater verlassen können. Daher wartet er ab, bis die richtigen Talente gefunden sind. Die Abhängigkeit des Herrschers von seinen Helfern wird abermals mit Hilfe von zwei Metaphern betont: Sternbilder unterstützen das Leuchten des Mondes und die Ströme vermehren die Tiefe des Meeres. Sowohl der Mond als auch das Meer sind groß, weil sie von kleineren Dingen zehren, indem sie deren Kräfte zusammenführen. Ein Herrscher braucht dies lediglich nachzuahmen, um erfolgreich zu werden. Mit einem Zitat aus dem *Buch der Dokumente* wird eingeräumt, daß dies durchaus keine leichte Aufgabe ist, da auch Kaiser Yao dies als schwierig empfand.

3.1.4 Kapitel 5 und 6

Allerdings bedeutet es nicht, wenn sich das Reich von selbst regiert, daß dem Herrscher keine Aufgaben mehr bleiben. Er muß stetig darauf achten, daß ihm „Überschreitungen und Mängel in der Regierung“ nicht entgehen. Er ist auf Informationen und Ratschläge von allen Seiten angewiesen, sowohl von Oberen als auch von einfachen Leuten. Weder Herkunft noch Auftreten eines Redners sollten dabei eine Rolle spielen, denn auch das Gesprochene eines Gebildeten kann falsch sein, wohingegen sich der Rat eines Ungebildeten auch als richtig erweisen kann. Untermauert wird die wichtige Bedeutung von guten Ratschlägen für den Herrscher mit vier Anekdoten, in denen guter Rat den jeweiligen Regenten buchstäblich in letzter Sekunde vor einer falschen Entscheidung bewahrt hat. So hätte Chengdi beinahe den treuen Feldherrn Shu Yun, der ihn vor Fehlern warnen wollte, umbringen lassen, wäre nicht ein General aufklärend eingeschritten, als Shu Yun sich noch an einem Handlauf festhielt und dieser zerbrach. Der Musiker Shi Jing warf während eines Streits dem Markgrafen Wen von Wei seine Zither hinterher, traf jedoch ein Fenster, dessen Gitter er damit zerstörte. Als Erinnerung an die eigenen Fehler wurden daraufhin „zerbrochene Handläufe“ und „zerstörte Fensterrahmen“ stehen gelassen. Xin Pi konnte Wendi von Wei nur durch das „Zupfen am Ärmeln des Herrschers“ davon abbringen, zu viele Menschen umzusiedeln und sie damit in den Hungerstod zu schicken. Er hatte es gewagt, den Kaiser zu berühren, um Leben zu retten. Herrscher Wen konnte nur durch das „Wegziehen der Sitzmatte [seiner Konkubine]“ klar gemacht werden, daß er seinen engen Kontakt zu ihr nicht in die Öffentlichkeit tragen sollte.

Allerdings öffnen sich Loyale und Weise nur, solange der Herrscher ein offenes Ohr für sie hat. Sobald er Kritik abweist und diejenigen bestraft, die selbige an ihn herantragen, wird niemand mehr Mahnungen aussprechen. Dies wiederum führt zur Abschottung des Herrschers gegenüber seiner Umwelt und geht im schlimmsten Fall mit der Überschätzung seiner selbst einher, wenn er glaubt, seine eigenen Fähigkeiten über die von früheren Erhabenen stellen zu können, was letztendlich zu seinem Untergang führt. Natürlich können sich vermeintlich gute Ratgeber aber auch als Verleumder entpuppen, wie es in Kapitel 6

dargestellt ist. Jene gilt es vorzeitig zu erkennen und auszumerzen. Sie werden als lästige „Würmer und Rüsselkäfer“ beschrieben, die miteinander wetteifernd um Macht ringen, sich dabei gegenseitig unterstützen und es dann doch nicht ertragen, wenn andere ihnen vorgezogen werden. Wie kleine Insekten dringen sie überall ein, umwerben den Herrscher und schmeicheln ihm, um eine enge Bindung zu schaffen. Vier warnende Beispiele werden aufgezählt, die verdeutlichen, zu welchen unglücklichen Folgen die Falschheit von Verleumdern führen kann. So verlor Herzog Zhao sein Land, weil er trotz vieler Beamter am Hofe nicht über seine Regierungsfehler aufgeklärt wurde. König Xuan wurde bezüglich der Zugkraft seines Bogens bis an sein Lebensende betrogen, da er Anerkennung liebte.

Daß es auch unter den eigenen Verwandten zu solchen traurigen Fällen kommen kann, zeigt das Unglück von Yi Li. Als Eunuche am Hofe des Herzogs von Song verwickelte er seinen Schützling, den Thronfolger, in eine Intrige, woraufhin dieser sich in Gefangenschaft selbst strangulierte. Nachdem der Herzog von der Unschuld seines Sohnes erfuhr, ließ er Yi Li auf grausame Art umbringen.

Im Fall von Xi Yuan hatte dieser aufgrund seiner Beliebtheit die Feindschaft zweier Beamter geweckt, die es nicht ertragen konnten, daß er engen Kontakt zum Vizeminister unterhielt. Mit einer List täuschten sie den Minister, woraufhin dieser wiederum Xi Yuans Haus niederbrennen und seinen Clan auslöschen ließ.

Die letzten beiden Beispiele werden in den folgenden Sätzen nochmals erwähnt, um die Bitterkeit von unschuldigen Opfern solcher Geschichten zu betonen. Dennoch ist es so, wie mit der hinzugefügten Metapher beschrieben, daß es immer Übeltäter (Herbstwind) geben wird, die kluge, aufsteigende Köpfe (prachtvoll heranwachsende Orchideen) aus dem Weg räumen wollen.

Zusammenfassend wird wiederholt, daß loyaler Rat für den Herrscher von großer Wichtigkeit ist. Von Verleumdern geht große Gefahr aus, da sie sich gut tarnen und somit schwer zu erkennen sind. Wie etwas, das man direkt vor Augen hat (Augenwimpern), aber dennoch nicht sieht. Daher sollen die Weisen als Spiegel zur Selbstreflektion dienen, auch wenn Kritik schwer anzunehmen

ist. Ein guter Herrscher nimmt jedoch Bitteres an und verfällt nicht den leicht zu folgenden Schmeicheleien. Er kann ihnen widerstehen und Kritik ertragen.

3.1.5 Kapitel 7 und 8

Im Folgenden geht es um die Frage, wie viel Luxus sich ein Herrscher gönnen darf, ohne damit sich selbst und dem Volk zu schaden. Denn schließlich kann es nicht angehen, daß er sich Exzessen hingibt, während das Volk hungert und friert. Solange er genügsam ist und das rechte Maß hält, werden die Menschen nicht geplagt und es kommen keine Unruhen auf.

In einer Kette von Reaktionen wird aufgezeigt, wohin es führen kann, wenn der Herrscher zu ausschweifend lebt. Wenn sich nämlich bedingt durch sein Verlangen nach Luxus die Frohndienste erhöhen und die Kraft der Menschen sich dadurch erschöpft, dann werden die Steuern für sie belastend. Dies führt wiederum dazu, daß der Reichtum der Menschen zur Neige geht, was folglich Hunger- und Kältekatastrophen nach sich zieht. Ein auf diese Weise schikaniertes Volk neigt zur Unzufriedenheit und wird sich dem Ganzen schließlich widersetzen.

Konkrete Beispiele werden diesmal nicht genannt, es ist lediglich von „Regenten aus chaotisch regierten Generationen“ die Rede. Verallgemeinernd wird gegenübergestellt, was Herrscher, die ihren Wünschen zügellos nachgeben, im Überfluß haben (Seide und Stickereien an den Wänden ihrer Häuser, Heu und Korn für die Pferde), während das Volk nichts oder zu wenig davon besitzt (nicht genug Tuch, zu wenig Nahrung). Dies führt zu Zorn unter den einfachen Leuten, der in Entfremdung zwischen ihnen und dem Herrscher endet. Genau hier liegt die Gefahr, denn ist das Volk einmal erzürnt, ist es schwer wieder zu besänftigen. Mit einer dadurch geschwächten Regierung wird das Reich zugrunde gehen.

Die Lösung, einen derartigen Untergang zu verhindern, liefert Kapitel 8. Schon die alten Heiligen haben sich auf „Mäßigung und Sparsamkeit“ konzentriert. Gleichzeitig bewahrten sie sich dadurch ihre Schlichtheit im Geiste, d.h. sie waren nicht überheblich. Indem sie auf Luxus verzichteten, waren auch ihre Bräuche schlicht und so erreichten sie die Menschen. In einer kurzen

Aufzählung werden materielle Güter genannt, die jeder Mensch grundlegend besitzt (Haus, Kleidung, Nahrung usw.), bei denen die weisen Herrscher auf zusätzliche Verzierungen, also auf Luxus, verzichteten. Betont wird, daß sie dies freiwillig taten, um sich dem Volk zu nähern. Sie stellten sich also mit dem einfachen Volk auf eine Stufe, gewannen so dessen Vertrauen und konnten es somit leichter lenken. Konkrete Beispiele, wo dies gelungen ist, werden nicht aufgeführt. Allerdings wird im Folgenden hervorgehoben, daß Ehre und Schande mit Sparsamkeit und Luxus einhergehen, also das persönliche Ansehen des Herrschers davon abhängt. In diesem Punkt ist der Regent selbst verantwortlich, da das Streben nach Luxus aus dem Menschen selbst hervorgeht, d.h., der Himmel nimmt darauf keinen Einfluß. Der Herrscher allein entscheidet über Verschwendung oder Mäßigung, also über sein gutes oder schlechtes Ansehen. Nur wenn er lernt, sein Verlangen zu kontrollieren, kann er Schaden abwenden. Gelingt dies nicht, endet das Nachgeben des eigenen Willens in Selbstzerstörung, so, wie ein nicht unterdrücktes Verlangen, das im Herzen geboren wird, den Körper absterben läßt. Schließlich werden je zwei Beispiele genannt: Jie und Zhou ließen ihren Wünschen freien Lauf und endeten im Chaos, wohingegen Yao und Shun diszipliniert waren und Glück erfuhren.

Letztendlich geht es hier darum, daß ein guter Herrscher nicht nur in der Lage sein muß, Gefahren, die durch andere Menschen (Verleumdern) von außen an ihn herangetragen werde, abzuwenden, sondern auch jene Gefahren, die aus ihm selbst heraus entstehen können. Er darf Fehler nicht nur bei anderen, sondern hat sie auch bei sich selbst zu suchen und stetig daran zu arbeiten. An dieser Stelle wird deutlich, daß auch ein Kaiser ein menschliches Wesen mit eigenen Bedürfnissen und Wünschen ist, die er im Zaum halten muß, denn nicht er selbst, sondern ein gut funktionierender Staat steht im Mittelpunkt seines Denkens und Handelns.

3.1.6 Kapitel 9 und 10

Wenn es um das Belohnen und Bestrafen des Volkes geht, ist der Himmel wieder von Bedeutung. Dieser erzieht die Menschen mit den Extremen der Naturgewalten, vornehmlich mit Hitze und Kälte. Der Herrscher hingegen mit

Menschlichkeit und Liebe, was ihn in diesem Fall sympathischer und auch volksnäher erscheinen läßt. Die Legitimation eines Herrschers, Strafen und Belohnungen zu verteilen, wird also über das Mandat des Himmels geklärt. Er handelt im Kleinen so, wie der Himmel es ihm im Großen vormacht. Dadurch gelten seine Entscheidungen als unumstößlich und werden nicht angezweifelt. Allerdings muß der Herrscher darauf achten, daß Lohn und Strafe im Gleichgewicht bleiben, sonst kommt es, wie in der Natur auch, zu Katastrophen. Sind Hitze und Kälte oder Wind und Regen nicht gleichmäßig über das Jahr verteilt, kommt es zu Krankheiten und Hungersnöten. Ebenso werden die Menschen erschöpft, wenn der Herrscher in seinen Instruktionen das rechte Maß verliert. Belohnung und Strafe sollen gleichermaßen eingesetzt werden. Um Fehler zu vermeiden, muß beides klar dargestellt werden. Die Strafen, um Autorität auszuüben und die Täter abzuschrecken, die Belohnungen, um die Menschen zu erziehen und sie zu Gutem anzuspornen. Wichtig ist dabei immer, was dem Staat dient. Wenn sich jemand dem Herrscher widersetzt, aber damit dem Ganzen dient, soll er nicht bestraft werden. Wenn hingegen jemand dem Herrscher zustimmt, aber damit dem Ganzen schadet, soll er bestraft werden. Es geht also auch hier wieder um die Gesamtheit eines funktionierenden Staates, welche an erster Stelle steht. Daher bedingen Belohnungen den eigenen Verdienst und Strafen werden als gerecht empfunden, weil sie Vergehen ausgleichen. Vergehen und Strafen werden dabei innerhalb eines sozialen Gesamtgefüges ausgewogen, wobei nicht das individuelle Vergehen im Vordergrund steht, sondern die Wiederherstellung eines übergeordneten gesamtgesellschaftlichen Gleichgewichts.

Es gilt, die Balance zwischen Belohnung und Bestrafung zu halten. Dies wird mit einem Zitat aus dem *Buch der Dokumente* bekräftigt, in dem der kaiserliche Weg als großartig beschrieben wird, wenn er ohne Abweichungen und Schwächen gegangen wird.

Eine weitere Aufgabe des Herrschers ist es, dafür zu sorgen, daß das Volk über ausreichend Nahrung und Kleidung verfügt. Dies geschieht, indem er die Menschen dazu anleitet, sich selbst zu versorgen, sprich Ackerbau und

Webarbeiten zu betreiben. So sollte er selbst die erste Furche ziehen und dem Volk die richtigen Zeiten zum Säen und Ernten übermitteln.

Weiter müssen genügend Vorräte für den Fall von Katastrophen angelegt werden und die Menschen sollten Kleidung für mindestens ein ganzes Jahr besitzen, um sich vor Hitze und Kälte schützen zu können. Solange alles ausreichend vorhanden ist, werden die Leute ruhig und gesittet miteinander umgehen. Eine Gefahr besteht in dem Streben der Menschen nach Luxus. In einer Verkettung von Folgen wird verdeutlicht, wohin dies führen kann. Wenn die Menschen nach Reichtum streben, wenden sie sich ab von Feldarbeit und Seidengewinnung. Dies führt wiederum dazu, daß nur wenige Menschen auf den Feldern arbeiten und somit folglich die Versorgung aller gefährdet wird („Wenn nur einer pflügt, aber hundert Menschen davon essen, dann ist der Schaden größer, als der von Herbstruppen“). Luxus führt zu Schaden, da niemand mehr die einfachen, aber notwendigen Aufgaben übernehmen möchte. Weitere Folgen sind Gier und Grausamkeiten unter den Menschen. Daher muß der Herrscher sie weg vom Luxus hin zur Einfachheit führen. Dann werden Gier und Grausamkeit durch Menschlichkeit und Gerechtigkeit ersetzt, was der Gesellschaft und damit schließlich auch wieder dem Staat dient.

Die in den Kapiteln 9 und 10 beschriebenen Prinzipien sind die Methoden, das Volk zu erziehen. Gleichzeitig kann man über die Sitten der Menschen bestimmen und sie dadurch lenken. Solange man das Volk mit Autorität und Güte gleichermaßen erzieht, wird es zum Erfolg führen. Ist die Autorität zum Fürchten, werden alle ängstlich unters Joch kriechen. Wenn Härte und Milde gleichermaßen eingesetzt werden, brauchen Strafen lediglich dargestellt werden und die Menschen werden sich daran halten und sie werden wissen, daß sie um ihre Belohnungen (gebotes Geld für das Versetzen eines Pfahles) nicht betrogen werden. Schließlich werden sich Gut und Böse voneinander trennen und die Menschen werden in ihren Herzen gefestigt sein.

Wenn man zu Ackerbau anspornt und Luxus eindämmt, wird der Nutzen gedeihen. Der Herrscher führt die Menschen, wie der „Wind das Gras sich beugen läßt“. Dies gelingt ihm jedoch nur solange, wie er die Dinge, die er vom Volk einfordert, entsprechend vorlebt. Er muß auch sich selbst mäßigen, sonst

entwickelt sich bei den Untertanen ein eigener Wille, der zu Unruhen führt. Denn beginnt sich der Wille Einzelner auszubreiten, ist seine Entwicklung schwerlich aufzuhalten. Dies gilt es zu verhindern, indem der Herrscher sich selbst zurückhält und das Volk daran hindert, Falsches zu tun. Wenn er sich selbst zügelt, werden die Menschen es ihm gleichtun und sich so, ohne sein weiteres Zutun, von selbst kultivieren.

3.1.7 Kapitel 11 und 12

Ein guter Herrscher erzieht sein Volk nicht nur, sondern beschützt es auch, indem er es trainiert, sich im Fall eines Krieges verteidigen zu können. Auch hier gilt es, das richtige Maß zu halten. Zu viel Krieg schwächt den Staat. Zu wenig Kriegserfahrung macht die Menschen wiederum angreifbar. Das Mittel des Krieges kann somit weder verworfen noch zu oft eingesetzt werden. Daher sollen die Zeiten, in denen der Ackerbau ruht, genutzt werden, um das militärische Zeremoniell einzuüben. Am Beispiel von Gou Jian, der seine Truppen regelmäßig trainierte und zum erfolgreichen Hegemon wurden, wird die wichtige Bedeutung der Kriegsvorbereitungen aufgezeigt. Was passiert wenn man sie vernachlässigt, wird am Beispiel von Yan von Xu deutlich, der die militärische Strenge aufgab und schließlich seinen Staat verlor. Nur mit Milde einen Staat regieren zu wollen, gelingt also nicht. Mit einem Zitat von Konfuzius wird ausgedrückt, daß es sogar nahezu unverantwortlich ist, ein Volk nicht in der Kampfkunst zu unterweisen. Denn die Menschen untrainiert in den Krieg zu schicken heißt, sie aufzugeben.

Neben der Kriegskunst soll dem Volk ebenso Kultur vermittelt werden. Die aufgezeichnete Kultur dient dazu, Sitten und Bräuche zu verbreiten und die Menschen zu belehren. Doch auch für den Herrscher selbst ist Wissen von großer Bedeutung. Das Lernen dient dazu, den eigenen Charakter zu formen. Bevor man etwas nicht erlernt oder gar ausprobiert hat, kann man es nicht beurteilen. So bildet das Wissen die Grundlage für weise Entscheidungen. Im Text wird die Literatur als Quelle der Weisheit beschrieben. Weiter wird die Halle der Erleuchtung genannt, wo die weisen Herrscher der Vorzeit die

kanonischen Schriften studierten und dadurch in der Lage waren, aufgrund ihres Wissens, dem „Handeln durch Nichtstun“ nachzugehen.

Kriegskunst und Kultur sollen vom Staat abwechselnd gelehrt werden. Wenn Krieg herrscht, steht die Kriegskunst im Vordergrund, doch in ruhigen Zeiten können die sieben militärischen Tugenden beendet und durch das Lehren der kanonischen Klassiker ersetzt werden. Je nach Situation sind sowohl Kriegskunst also auch die aufgezeichnete Kultur von gleichbedeutender Wichtigkeit.

3.1.8 Nachwort

Diese zwölf Klauseln sind der Leitfaden für Kaiser und Könige. Erfolg oder Mißerfolg, alles hängt davon ab. Nun ist es so, daß zwar allen Menschen die Möglichkeit gegeben ist, sich zwischen dem Weg des Guten und dem Weg des Bösen zu entscheiden, sich die meisten Menschen jedoch dazu entschließen, dem Pfad des Bösen zu folgen, da dieser leichter zu betreten ist. Als Folge erleben sie nur Unglück und Katastrophen. Ein wahrer Edler hingegen bemüht sich unablässig, dem Weg des Guten zu folgen und diesen zu Ende zu gehen, auch wenn es größerer Anstrengungen bedarf. Letztendlich werden ihm dafür Glück und guter Segen zuteil.

Es ist also so, daß der Mensch mit seinen Entscheidungen selbst über Glück oder Unglück in seinem Leben bestimmt. Jedem steht es frei, sich auf den anstrengenden Weg des Guten zu begeben und sein Schicksal positiv zu beeinflussen. Doch nur wenige sind den Anforderungen gewachsen und schaffen es, ihr Ziel bis zum Ende zu verfolgen.

Um die eigenen Ziele zu erreichen, gilt es zwei Dinge zu beachten. Zum einen soll man vergangene Fehler nicht bereuen, sondern aus ihnen lernen und sich vor neuen Fehlern in der Zukunft in Acht nehmen. Zum anderen ist es wichtig, nicht sich selbst, sondern die weisen Herrscher der Vorzeit zum Vorbild zu machen. Nur wenn man sich am Höchsten orientiert, kann man auch selbst dorthin gelangen. Orientiert man sich am Mittelmaß, kann man es nicht übertreffen.

Wie im Vorwort wird auch hier auf Taizong selbst eingegangen. Er bereut an dieser Stelle seine eigenen Fehler, insbesondere sein ausschweifendes Leben. Er gab sich dem Luxus hin und beutete dadurch die Menschen aus, wofür er sich nachträglich schämt. In vier Aufzählungen wird deutlich, daß er sich dem hingab, wovor er in den Kapitel 7 und 8 gewarnt hatte. Unnötiger Luxus, auf den die weisen Herrscher der Vorzeit bewußt verzichtet hatten. Dies wird als seine „schweren Vergehen“ bezeichnet, da er sich selbst nicht gezügelt und seinen eigenen Willen nicht unterdrückt hat. Er hat seinen eigenen Wünschen nachgegeben und das Volk dadurch mit harter Arbeit geplagt. An diesem Verhalten soll sich auch niemand orientieren.

Allerdings kann er seine Vergehen durch seine großen Verdienste ausgleichen. Denn schließlich hat er das Reich und damit den gesamten Kosmos befriedet und nur durch seine Unterstützung und Erziehung wurde dem Volk geholfen. Da seine Verdienste größer waren als seine Vergehen, trugen es ihm die Menschen nicht nach. Dennoch schämt er sich an dieser Stelle abermals für seine Ausschweifungen.

Sein Sohn hingegen, der hier wieder direkt zur Sprache kommt, hat noch keine eigenen Leistungen vorzuweisen. Er erbt lediglich das, was sein Vater und Großvater aufgebaut haben und ihm hinterlassen. Der Thronfolger braucht sich nur daran orientieren und es fortführen, um ebenso erfolgreich zu werden. Als einzige Gefahr werden die eigenen Gefühle und Wünsche des neuen Herrschers gesehen, denn wenn er diese nicht zurückhält, sondern ihnen nachgibt, wird er im Chaos enden und untergehen.

Zu guter Letzt wird an die Geduld des Nachfolgers appelliert. Denn Erfolg läßt oftmals lange auf sich warten und ist nicht immer leicht zu erzielen, wohingegen sich Mißerfolg schnell einstellen kann. Doch dies gehört nun einmal zum Herrschersein dazu.

3.1.9 Fazit

Der Autor des *Difan* weiht den Leser in die Geheimnisse eines guten Herrschers ein. Dabei wird deutlich, daß dies keine leichte Aufgabe und nicht jeder ihr gewachsen ist. Zwar wird das Mandat vom Himmel verliehen, was zur

Legitimation gereicht, doch weitere kosmische Unterstützung gibt es nicht, d.h., der Herrscher ist in seinen Aufgaben und Pflichten auf sich allein gestellt. Da er diese aber nicht ohne Hilfe erfüllen kann, ist er gezwungen, sich von einer ganzen Reihe an Beratern und Helfern abhängig zu machen. Jene gilt es mit Bedacht auszuwählen und mit Respekt zu behandeln, um entsprechende Aufgaben an sie delegieren zu können. Nur wenn die Vertrauten in ihren Positionen zufrieden sind, werden sie keine Ansprüche stellen. Daher sind sie ständig zu beobachten und gleichzeitig bewußt schwach zu halten, um Gefahren ihrerseits rechtzeitig abzuwenden.

Ähnlich verhält es sich mit dem einfachen Volk, das versorgt, erzogen und richtig geführt werden will. Auch hier handelt es sich um ein Abhängigkeitsverhältnis, denn ohne Volk kein Herrscher. Doch auch die einfachen Leute bereiten nur solange keine Probleme, wie sie zufrieden sind. Hier genügt es nicht, Hilfe zur Selbsthilfe zu reichen, indem man sie zur Feldarbeit anleitet und die Truppen regelmäßig trainieren läßt. Sitten und Bräuche sind von Nöten, die das Leben der Menschen bestimmen und möglichst vom Herrscher vorgelebt werden. So lassen sich die Menschen leiten und diese haben wiederum ein Vorbild, zu dem sie aufschauen können. Die Faszination des Volkes für den Herrscher wird durch seine Unnahbarkeit verstärkt. Solange die Hintergründe seiner Taten und Entscheidungen undurchschaubar bleiben, werden sie nicht angezweifelt. Auch hier geht es darum, die Menschen schwach zu halten, indem man ihnen nur wenig Wissen zukommen läßt. Dennoch wird es, sowohl bei den Oberen als auch den Unteren, Menschen geben, die sich hervortun wollen und dadurch eine gewisse Unberechenbarkeit mit sich ziehen.

Über Wissen zu verfügen, ist für den Herrscher selbst von fundamentaler Bedeutung, denn nur wenn er möglichst sämtliches Wissen aus Vergangenheit und Gegenwart in sich bündelt, ist er in der Lage, die Dinge übergreifend zu beurteilen und vorausschauend zu handeln. Indem er von den Weisheiten vergangener Herrscher lernt und deren Fehler vermeidet, kann er für seine eigene Regentschaft richtige Entscheidungen treffen. Dabei ist es wichtig, alles im Gleichgewicht zueinander zu halten.

Die größte Herausforderung für einen Herrscher ist es jedoch, stetig an sich selbst zu arbeiten. Er muß sich mäßigen und seine eigenen Wünsche zurückstellen, denn auch er ist letztendlich nur Teil eines übergeordneten Ganzen, das es zu wahren gilt. Daher darf er seine Position nicht zu seinem eigenen Vorteil ausnutzen oder seine Aufgaben vernachlässigen. Allerdings werden im Text keine Beispiele von Herrschern genannt, die dieses Idealbild gänzlich erfüllten. Sogar Taizong selbst hatte offensichtlich seine Fehler und konnte seinem hier vorgegebenen Modell nicht ganz entsprechen. Vielleicht soll damit aber auch gezeigt werden, daß es nicht möglich ist, die vollkommene Perfektion zu erreichen. Denn niemand, auch nicht der Herrscher, ist unfehlbar. Es verhält sich hier wie bei den beschriebenen Talenten, die für bestimmte Positionen gesucht werden. Sobald ihre Fähigkeiten überragend sind, kann über kleinere Schwächen hinweggesehen werden. So darf sich auch der Herrscher den ein oder anderen Fehler erlauben, solange er sich nur unablässig darum bemüht, sich am Höchsten zu orientieren.

3.2 Struktur des Textes

3.2.1 Aufbau der Kapitel 1-12

Der Inhalt der zwölf Kapitel wird jeweils in Form einer Aufforderung, bestehend aus zwei Schriftzeichen, in der Überschrift angegeben. Thematisch beschäftigt sich jedes mit einem eigenen Schwerpunkt, auch wenn sich jeweils zwei aufeinander folgende Kapitel ergänzen. Bsp.: Kapitel 7 „Sich vor Exzessen hüten“ und 8 „Sparsamkeit schätzen“.

Ogleich sie unterschiedliche Längen aufweisen, sind sie nach einem bestimmten Schema aufgebaut. Mit einer Einleitung zwischen ein und sechs Sätzen wird das Thema zunächst kurz definiert.

Bsp.: Kapitel 2

„Die Grenzen des Reiches liegen weit voneinander entfernt. Des Fürsten größter Schatz ist seine hohe Machtposition.“

Hiernach folgt eine genauere Beschreibung, meist, wie eine Situation ist bzw. sein sollte, oder aber, im Falle einer drohenden Gefahr, nicht sein sollte. Was dafür bzw. dagegen zu tun ist, wird in Form von Ratschlägen vermittelt. Zudem werden die damit verbundenen Vor- und Nachteile aufgezeigt.

Bsp.: Kapitel 2

„Die Position mit der größten Verantwortung kann nicht von einer Einzelperson besetzt werden, daher muß sie mit anderen gemeinsam bewahrt werden. Daher belehnt [der Fürst] seine nahen und entfernten Verwandten und verschafft sich mit ihnen „Zaun und Schutz“. Sowohl in Frieden als auch in Gefahr vereinen sie ihre Kräfte. Sowohl in Blütezeiten als auch in Zeiten des Verfalls sind sie ein Herz.“

Bsp.: Kapitel 5

„... Dies beeinträchtigt sein gutes Gehör [bei Ereignissen] und trübt seinen Blick [für das, was geschieht]. Er fürchtet, daß es Überschreitungen gibt und er nichts davon hört. Er fürchtet, daß wenn es Mängel in der Regierung gibt, sie niemand behebt. Daher richtet er die Petitions-Trommel ein und stellt den Beschwerde-Baum auf. ... Mit geneigten Ohren und offenem Herzen sammelt er loyale und aufrechte Vorschläge.“

In den Kapiteln 2 bis 6 folgen nun jeweils vier Beispiele oder Anekdoten aus der Vergangenheit, anhand derer aufgezeigt wird, wie frühere Herrscher mit

dem jeweiligen Problem umgegangen sind. Hierbei wird zwischen „guten“ und „chaotischen“ Herrschern der Vorzeit unterschieden, welche als positive bzw. negative Beispiele herangezogen werden, um die beschriebenen Thesen zu untermauern. Anschließend finden sich weitere Erklärungen, Beispiele oder Aufforderungen, anhand derer nochmals verdeutlicht wird, welche Folgen es hat, wenn man bestimmte Dinge mißachtet, bzw. was man tun muß, um bestimmte Ziele zu erreichen.

Bsp.: Kapitel 2

„Wenn man den Feudalherren erlaubt, zu stark zu werden, dann wird dies zu Problemen führen, die nicht mehr zu beheben sind. Wenn man sie zu schwach macht, dann gibt es keine Grundlage. Betrachtet man die Sache so, dann gibt es nichts Besseres, als im großen Stil Blutsverwandte des Regenten zu belehnen, aber ihre Macht schwach zu halten.“

Die Kapitel 7 bis 12 weichen von der beschriebenen Struktur ab und fallen insgesamt kürzer aus. Es fehlen die historischen Anekdoten, was an der Komplexität der Themen liegen mag. Kapitel 7 enthält beispielsweise eine Verkettung von Folgen, welche aus nur einem Fehler, der hier in der Person des Herrschers selbst liegt, heraus entsteht. Hiermit wird verdeutlicht, daß falsches Handeln nicht nur kurzfristig, sondern auch langfristig zu Problemen führt.

Kapitel 7

„Wenn der Regent merkwürdige Fähigkeiten und lüsterne Töne liebt, ... , dann werden sich die Frondienste erhöhen. Wenn sich die Frondienste erhöhen, dann wird die Kraft der Menschen erschöpft. Wenn die Kraft der Menschen erschöpft ist, dann wird der Lebensunterhalt von Feldarbeit und Seidengewinnung zerstört. ... Wenn Steuern belastend sind, dann gehen die Schätze der Menschen verloren. Wenn sich der materielle Reichtum der Menschen erschöpft, dann werden Hunger- und Kältekatastrophen aufkommen.“

In Kapitel 8 wird hingegen dargestellt, welchen positiven Effekt richtiges Handeln haben kann. In einer langen Aufzählung wird das fehlerlose Verhalten früherer Herrscher dokumentiert, welches schließlich zu dem gewünschten Ziel führt.

Kapitel 8

„Sie verhielten sich nicht arrogant gegenüber den Menschen aufgrund ihres verehrten Status, sie taten sich nicht groß vor den Dingen aufgrund ihrer eigenen Tugend. Das Stroh auf ihren Dächern blieb ungestutzt, das Bauholz ihrer Häuser blieb unbehauen.“

Kapitel 9 beschäftigt sich mit dem Ausgleich zweier Dinge (Belohnung und Bestrafung). Beide werden in ihrer Thematik abwechselnd behandelt, indem die Folgen von richtigem oder falschem Einsetzen alternierend erläutert werden. Somit wird die Bedeutung des Ausgleichs auch über die Struktur des Textes vermittelt.

Kapitel 9

„Wenn Menschlichkeit und Liebe den Unteren zuteil wird, dann werden sie nicht ausgezehrt und erschöpft. Doch wenn [der Herrscher] in seinen Instruktionen das rechte Maß verliert, dann wird es in der Regierung schwerwiegende Fehler geben. ... Wenn die Autorität etabliert ist, dann sind die Bösen in Furcht. Wenn der erzieherische Wandel Wirkung tut, dann sind die Guten angespornt.“

Kapitel 10 beinhaltet im Eigentlichen eine Anleitung zur Anleitung. Dem Herrscher wird offenbart, wie er das Volk erziehen und zur Selbstversorgung geleiten kann. Auch hier werden Vor- und Nachteile von falschen und richtigen Instruktionen beleuchtet.

Kapitel 10

„Daher muß der Herrscher selbst die erste Furche am östlichen Stadtrand pflügen und ehrerbietig den Menschen die richtigen Zeiten [den Kalender für den Ackerbau] überreichen. Wenn der Staat keine Vorräte für wenigstens neun Jahre anlegt, wird es nicht genug für die Vorbereitungen im Falle von Überflutung oder Dürre geben.“

In Kapitel 11 geht es darum, ähnlich wie oben in Kapitel 9, das richtige Maß (zwischen Krieg und Frieden) zu finden. Auch hier werden abwechselnd die Folgen beider Extreme behandelt und mit je einem Beispiel untermauert.

Kapitel 11

„Ein Staat mag noch so groß sein, wenn er den Krieg liebt, dann werden die Menschen geschwächt. Das Reich kann noch so friedlich sein, wenn es den Krieg vergißt, werden die Menschen gefährdet.“

Kapitel 12 enthält eine letzte Hilfestellung für den Herrscher, nämlich sich möglichst viel Wissen anzueignen. Der Nutzen des Lernens, sowohl für das Volk als auch für ihn selbst, wird ausführlich ergründet.

Kapitel 12

„Um Instruktionen zu geben und die Menschen zu belehren, ist nichts besser als das Lernen. Indem man der aufgezeichneten Kultur folgt, vergrößert man den Weg. Indem man das Lernen nutzt, kann man selbst glorreich werden.“

Alle Kapitel enden mit einem kurzen Schlußsatz in Form einer zusammenfassenden Feststellung. Ausnahmen bilden die Kapitel 7 und 8, welche mit einer Warnung bzw. Aufforderung enden.

Bsp.: Kapitel 2

„Dies ist die Lektion, die aus dem Belehren gelernt werden muß.“

3.2.2 Zusammenfassungen innerhalb des Textes

Nach jedem zweiten Kapitel folgt eine Zusammenfassung der beiden vorangegangenen Themen. Diese sind alle nach dem gleichen Schema aufgebaut und beginnen mit einem ähnlich formulierten, einleitenden Satz.

Bsp.: Kapitel 2

„Diese beiden Punkte [Das Wesen des Fürsten“ und „Auf die Verwandtschaft setzen“] sind die Voraussetzung, um den Staat zu befrieden.“

Im Folgenden werden die wichtigsten Punkte der beiden besprochenen Themen wiederholt und ggf. auch nochmal detaillierter erläutert. Einiges wird erneut, aber mit deutlicheren Worten dargelegt. Zudem tauchen weitere Beispiele, Vergleiche oder Zitate zur Illustration auf. Zuweilen sind zusätzliche Ratschläge und Warnungen für den Herrscher zu finden.

Die Zusammenfassungen enden wiederum mit einem Schlußsatz in Form einer abschließenden Feststellung. Ausnahmen bilden hier die Zusammenfassungen

nach Kapitel 6, welche mit einer verdoppelten Warnung endet, und Kapitel 12, das mit einer rhetorischen Frage abschließt.

3.2.3 Vor- und Nachwort

Der Titel des Vorworts lautet „Vorwort zum *Difan*“ (*difan xu* 帝範序). Da das Nachwort in Kapitel 12 integriert ist, trägt es keine eigene Überschrift. Beide bilden eine Klammer um den Text und sind aufgebaut wie die Kapitel 2 bis 6, auch wenn sie länger ausfallen. Es finden sich ebenfalls jeweils vier Beispiele, wobei sich diese im Vorwort auf historische Ereignisse beziehen, während es im Nachwort um persönliche Beispiele Taizongs geht. Der Schlußsatz des Vorworts bildet gleichzeitig den Übergang zum Haupttext, während jener des Nachworts mit einer Aufforderung zum Nachdenken über das Gelesene anregt.

3.2.4 Fazit

Die erste Hälfte des *Difan* ist länger und ausführlicher gestaltet. Sie beschäftigt sich mit der Person des Regenten, der Gründung des Staates und der Beziehung des Herrschers zu seinen Ministern. Es entsteht der Eindruck, daß diese Angelegenheiten in ihrer Bedeutung über den Inhalten der zweiten Hälfte des Textes stehen. Zuerst muß die Position des Herrschers gesichert und ein funktionierender Regierungsapparat etabliert sein, bevor sich um die Versorgung und Erziehung des Volkes gekümmert werden kann.

Zudem scheinen diese Themen von höherem Schwierigkeitsgrad bezüglich ihrer Umsetzung zu sein. Die einzelnen Punkte werden nach wiederkehrendem Muster genauestens erläutert und anhand zahlreicher Beispiele aus der Historie verdeutlicht. Ebenso sind mögliche Gefahren, besonders jene, die schwer zu erkennen sind, ausführlich dargestellt. Besonders auffällig ist hier Kapitel 2, welches, in fast doppelter Länge im Vergleich zu den anderen Kapiteln, das Thema des Belehrens erörtert. Sämtliche Vor- und Nachteile, sowie Varianten des richtigen und falschen Einsetzens werden aufgeführt. Bekannt ist, daß Taizong sich intensiv mit diesem Thema auseinandergesetzt hat und mehrere Versuche unternahm, ein Feudalsystem unter den Tang einzurichten, welche

jedoch nicht erfolgreich waren. Vermutlich spiegelt Kapitel 2 sein gesamtes zu diesem Thema angehäuften Wissen wider.⁴⁶⁷

Die Kapitel 7 und 8 sind von eigener Struktur und beziehen sich ausschließlich auf den Regenten. Sie zeigen Gefahren auf, die in der Person des Herrschers verborgen liegen und durch Nachgiebigkeit zu falschem Handeln führen. In Kapitel 7 wird die Reaktionskette bewußt bis zum Äußersten durchgespielt, um ein deutliches Zeichen der Warnung zu setzen.

In den Kapitel 9 bis 12 geht es um die Erziehung und Führung des Volkes, wobei es immer gilt, das richtige Maß zu finden. So wird einem äußerst positiven Beispiel immer ein äußerst negatives Beispiel entgegengesetzt. Die Kapitel sind allgemeiner gehalten und kommen ohne Anekdoten aus. Trotz ihrer Kürze wird dem Leser die Botschaft jener Kapitel deutlich.

3.3 Parallelstruktur

Das gesamte Werk ist in einem für seine Entstehungszeit durchaus typischen Parallelstil verfaßt⁴⁶⁸, wobei sich der Autor verschiedener Varianten von Parallelsystemen bedient, welche sich auf Metrik, Grammatik und Phonetik beziehen können.⁴⁶⁹ So kann sich eine Systematik über mehrere Zeilen hinweg erstrecken, wie es im Beispiel aus Kapitel 1 der Fall ist.

Bsp.: Kapitel 1

...	Die Gestalt des Herrn über die Menschen verhält sich zu ihnen
如山嶽焉高峻而不動	wie ein Berg: hoch, erhaben und unbeweglich.
如日月焉貞明而普照	[Sie ist] wie Sonne und Mond, beständig strahlend und alles erleuchtend.
...	
非威德無以致遠	Ohne autoritäre Tugend wird [er] keinen Einfluß in den äußeren Regionen haben und
非慈厚無以懷人	ohne milde Großzügigkeit wird [er] die Menschen nicht für sich gewinnen [und dadurch führen] können.

⁴⁶⁷ Siehe oben, S.11.

⁴⁶⁸ Emmerich, *Chinesische Literaturgeschichte*, S.139-41.

⁴⁶⁹ Siehe dazu Hightower, „Some characteristics of parallel prose.“, in: *Studia Serica*, S.60-91.

Die ersten beiden Zeilen beschreiben das Idealbild eines guten Herrschers. Ein paar Zeilen weiter werden diesem indirekt weitere positive Eigenschaften hinzugefügt, indem erklärt wird, was geschieht, sollte der Regent diese nicht besitzen. Mit Hilfe der Negativ-Formulierung werden sie herausgehoben und betont. Zugleich ist eine abwechslungsreiche Struktur anstatt einer einfachen Aufzählung entstanden.

Zumeist folgen diese Vierer-Konstrukte jedoch direkt aufeinander, zumal, wenn es sich um Aufzählungen von Beispielen handelt.

Bsp.: Kapitel 3

伊尹有莘之媵臣 呂望渭濱之賤老	Yi Yin war nur ein Knecht der Konkubine im Haus von Xin, und Lü Wang war ein alter Mann von niedrigem Stand, der am Ufer des Wei-Flusses lebte.
夷吾困於縲紲 韓信弊於逃亡	Guan Yiwu erduldet die Gefangenschaft in Fesseln und Han Xin wurde als Vagabund ins Weite getrieben.

Hier sind vier Fälle aus der Historie dokumentiert, in denen es Personen von niederem Stand aufgrund ihrer Fähigkeiten in hohe Positionen bei Hofe geschafft haben, was im weiteren Verlauf des Textes deutlich wird. Der Leser wird mit Hilfe von mehreren realen Beispielen überzeugt. Allerdings müssen diese ihm bekannt sein, denn der Autor deutet die Anekdoten nur kurz an. Ganze Geschichten werden so mit Hilfe weniger Zeichen in die Parallelen gepreßt. In der Regel handelt es sich immer um vier solcher Andeutungen in Folge. Entweder, um richtiges Handeln mit seinen positiven Folgen zu veranschaulichen, oder, um die bedrohlichen Konsequenzen schlechter Taten darzustellen.

An anderer Stelle wird die Vierer-Systematik genutzt, um Positives und Negatives direkt gegenüberzustellen und dem Leser abwechselnd, wohl dosiert, zu verabreichen.

Bsp.: Kapitel 6

彼難受者藥石之苦喉也	Jene [Ratschläge], welche die Ohren kränken, sind bitter zu schlucken, wie [gute] Medizin.
此易從者鳩毒之甘口也	Diese [Meinungen], denen leicht zu folgen sind, sind süß

	im Geschmack, wie vergifteter Wein.
明王納諫病就苦而能消	Der klarsichtige Herrscher akzeptiert die Arznei des Mahnens, nimmt Bitteres an und erfährt Heilung.
暗主從諛命因甘而致殞	Der verdunkelte Herrscher folgt den Anregungen von Verleumdern, hält sich an das Süße und endet in Zerstörung.

Zwei Möglichkeiten stehen hier zur Auswahl. Man akzeptiert schwer zu ertragene Kritik und wird erfolgreich, oder man gibt sich der Versuchung von Verleumdern hin und geht unter. In den Parallelen werden zunächst die Eigenschaften von guten und falschen Ratschläge beschrieben. Die „bittere“, aber „gute Medizin“ steht dem „süßen“, jedoch „vergifteten Wein“ gegenüber. Erst danach folgt die jeweilige Konsequenz, nämlich Heilung oder Zerstörung. Beide Extreme werden so äußerst kunstvoll veranschaulicht.

Eine weitere Möglichkeit, die Parallelstrukturen zu nutzen, besteht in der Darstellung oder Verstärkung von Inhalten.

Bsp.: Kapitel 4

直者以為輶	Gerades [Holz] nimmt er für Deichseln,
曲者以為輪	krummes für Räder.
長者以為棟梁	Aus langem macht er First- und Querbalken,
短者以為栱角	aus kurzem Winkelstützen und Dachgesims-Sparren.

Mit dieser Aufzählung wird bewiesen, daß jedes Stück Holz, welches hier als Metapher für verschiedene Talente steht, in irgendeiner Weise verwendet werden kann. Bei der Gegenüberstellung von „grade“ und „krumm“, sowie „lang“ und „kurz“ geht es nicht um „entweder...oder“, sondern um „sowohl...als auch“. Alle Holzstücke bzw. Talente finden gleichermaßen Verwendung. Durch die Gegenüberstellungen wird die zunächst monoton wirkende Struktur interessanter.

Bsp.: Nachwort

...	
此非防欲也	Dies zeigt, daß ich meinen Willen nicht zurückgehalten habe.
...	
此非儉志也	Dies zeigt, daß ich meine Wünsche nicht gezügelt habe.

...
此非節心也 Dies zeigt, daß ich in meinem Herzen nicht sparsam war.

...
此非屈己也 Dies zeigt, daß ich mich selbst nicht gebeugt habe.

Diese im Nachwort zwischen den Aufzählungen von Taizongs luxuriösen Ausschweifungen eingefügten Zeilen geben das Gefühl der Reue, welches mit den Eingeständnissen seiner Fehler einhergeht, wider. In gleichbleibend formulierten Sätzen wird mit verschiedenen Zeichen ein und dieselbe Aussage gleich viermal getroffen. Aufgrund dieser Wiederholungen gelangt der Leser ggf. zu der Annahme, daß der Protagonist seine Fehler tatsächlich bereut. Fraglich bleibt jedoch, in wieweit er dies tatsächlich getan hat. Jedenfalls können auf diese Weise auch Emotionen über die Textstruktur transportiert werden.

Letzten Endes geht es darum, die Struktur des Textes möglichst interessant zu gestalten. Dies gelingt u.a. mit Hilfe von Einzelsätzen, welche bewußt zwischen Parallel-Phrasen gesetzt sind. Doch auch die Parallelen selbst wollen abwechslungsreich konstruiert sein, wie die obigen Beispiele gezeigt haben. Hierbei gilt es nicht nur, der Eintönigkeit entgegenzuwirken, sondern auch die Kunstfertigkeit des Autors zu demonstrieren. Weiterhin werden die inhaltlichen Botschaften auf lebendige Art und Weise transportiert.

3.4 Metaphern und Vergleiche

In den Parallelstrukturen des Textes sind zahlreiche Metaphern und Vergleiche eingestreut. Sie dienen vornehmlich der bildhaften Darstellung komplizierter Sachverhalte sowie der Untermauerung historischer Beispiele. Dort, wo keine Präzedenzfälle herangezogen werden konnten, tauchen sie vermehrt auf. So sind stellenweise allerhand Vergleiche hintereinander geschaltet, um abstrakte Sachverhalte zu illustrieren und dadurch verständlicher zu machen. Je nachvollziehbarer der Inhalt, je höher die Akzeptanz beim Leser. Eine weitere Funktion der Wiederholungen ist die Betonung der Bedeutung des Inhalts. Vor allem, wo Warnungen ausgesprochen werden, tauchen diverse Vergleiche auf.

Bsp.: Kapitel 8

千慾內攻則凶源外發。
以丹桂抱蠹終摧榮耀之芳。
朱火含煙遂鬱凌雲之焰。

„Wenn die tausend Wünsche Dich im Inneren angreifen, dann brechen die Quellen nach außen auf.

Wenn eine Motte sich auf einer roten Duftblüte niederläßt, dann wird am Ende ihr strahlender Duft zerstört.

Wenn eine rote Flamme in Rauch gehüllt ist, dann wird sie daran gehindert, in die Wolken aufzusteigen.“

Diese drei aufeinander folgenden Bilder beschreiben die Gefahr der Selbstzerstörung, welche in einer Person verborgen liegt und daher nur von dieser selbst eingedämmt werden kann. Es wird ausdrücklich davor gewarnt, seinen inneren Begierden unkontrolliert nachzugeben, denn sie verderben das eigene Wesen, so wie die Motte den Duft der Blüte oder der Rauch die Flamme.

Bsp.: Kapitel 4

然則
函牛之鼎不可處以烹雞
捕鼠之狸不可使以搏獸
一鈞之器不能容以江漢之流
百石之車不可滿以斗筲之粟

„Daher kann man einen Dreifuß, der groß genug ist, um einen Ochsen aufzunehmen, nicht verwenden, um ein Huhn zu kochen.

Eine wilde Katze, die Mäuse fängt, kann nicht dazu eingesetzt werden, große wilde Tiere zu fangen.

Ein Gefäß, das 1 Jun [30 Jin] faßt, kann nicht den Wasserlauf des Yangtze oder Han-Flusses aufnehmen.

Ein Wagen, der mit 100 Steinen beladen werden kann, ist nicht voll, wenn man ihn mit der Menge Hirse befüllt, die in einen Bambuskorb paßt.“

Kapitel 4 beschäftigt sich mit dem richtigen Einsetzen von verschiedenen Talenten in die jeweils richtigen Positionen. Diese vier Vergleiche illustrieren, wie wichtig es ist, daß jedem Talent eine angemessene Aufgabe zukommt. Menschen dürfen nicht überfordert werden, wie eine Katze, die wilde Tiere fangen soll, aber auch nicht unterfordert, denn dies wäre wie einen großen Wagen mit einer geringen Menge zu füllen. Mit dem Wagen könnte, sowie auch mit dem Gefäß für Wasser, die Aufnahmefähigkeit der Menschen gemeint

sein, während es in den ersten beiden Fällen um große und kleine Fähigkeiten geht, die es entsprechend zu nutzen gilt.

Neben diesen Vergleichen finden sich überall im Text verteilt Metaphern, um Stimmungen oder Sachverhalte zu beschreiben. Weitestgehend sind sie aus der Natur gewählt, sprich Naturgewalten wie Hitze und Kälte (Kap.9) oder die Himmelskörper wie Sonne und Mond (Kap.1). So heißt es in Kapitel 8 beispielsweise „wie das von Frost Belegte in der Frühlingssonne beschienen wird“, womit beim Leser eine Stimmung erzeugt wird, die ihm aus der Natur bekannt ist und daher leicht auf den vorangegangenen Sachverhalt (hier: „Güte“ und „unverfälschte Bräuche“) übertragen läßt. Im Gegensatz dazu ist im Folgenden von einem „lauten Donnersturm“ die Rede, wenn „die Autorität zum Fürchten ist“. Innerhalb weniger Sätze werden mit Hilfe der Metaphern gegenteilige Gemütszustände erzeugt und somit Positives und Negatives mit ihren Vor- und Nachteilen eingehend veranschaulicht.

Dort, wo Personen auftauchen und es nicht um Präzedenzfälle geht, stehen vereinzelt Tieren an derer statt. So ist nicht von Rebellen die Rede, sondern von „Schakalen und Wölfen“ (Vorwort) oder, wenn es um Talente geht, von „Katz und Maus“ (Kap.4). Auf diese Weise werden Charaktere beschrieben ohne daß es vieler Worte bedarf.

Wiederkehrende Bilder sind u.a. „Wellen“, die „den Himmel einhüllen“ oder „Wellen von Staub“ (Kap.12). Sie stehen für Kriegssituationen bzw. eine trübe Zeit im Land, in der die Sonne verdunkelt ist.

Weiterhin taucht der „Spiegel“ mehrmals auf (Kap.3, Nachwort), den sich der Herrscher, in Form von alten Weisen, immer wieder vorhalten soll, um seine eigene Persönlichkeit sowie sein Verhalten zu reflektieren.

3.4.1 Fazit

Der Autor bedient sich in Bezug auf seine Vergleiche und Metaphern sicherlich keiner Neuheiten, wenn er sich an Motiven aus der Natur orientiert. Dennoch gelingt es ihm, diese geschickt einzusetzen und dadurch seine Botschaften zu transportieren. Vor allem da, wo keine Präzedenzfälle als Beispiele dienen

können, sind sie von Bedeutung. Vergleiche und Metaphern helfen hier, Inhalte zu veranschaulichen, indem Parallelen zu für den Leser allgemein Vertrautes gezogen werden, um somit eine gewisse (Grund-)Akzeptanz für die eigentliche Botschaft zu erzeugen.

3.5 Zitate

Im *Difan* wird nach Angaben des *S*-Kommentars 356 Mal auf andere Werke verwiesen, was in Anbetracht der Kürze des Textes beachtlich erscheint. Zumeist handelt es sich dabei um indirekte (implizite) Zitate, die sich in den Parallelen des Texten wiederfinden. Lediglich in drei Fällen wird direkt (explizit) zitiert, also in der Form: „Im *Buch der Dokumente* heißt es: ...“ (Kap.4 und 9) oder „Konfuzius sagt: ...“ (Kap.11).

Die Verweise stammen aus 45 verschiedenen Werken. Es stellt sich die Frage, welches diese sind, welche Kapitel daraus am häufigsten zitiert wurden, und wie sie sich auf die Kapitel im *Difan* verteilen. Die nachstehende Tabelle⁴⁷⁰, basierend auf den Angaben des *S*-Kommentars, soll darüber Aufschluß geben.

Allen voran wird das *Shangshu* (48) am häufigsten verwendet, hieraus vor allem die Kapitel „Yaodian“ (10) und „Gaoyaomo“ (4), deren Inhalte sich vorrangig in den Kapiteln 1 bis 4 des *Difan* wiederfinden. Das mit einigem Abstand am zweithäufigsten genannte Werk ist das *Hanshu* (35), aus dem u.a. die Biographien von Ban Gu (V, K3, K4), Yuandi (K3, K4) und Dong Zhongshu (V, K2, K7) als Quellen genutzt werden. Diese tauchen ebenfalls in den vorderen Kapiteln des *Difan* auf. Weitere Biographien kommen aus dem *Shiji* (18) hinzu, das unter den aufgeführten Werken an sechster Stelle steht. Hieraus wird beispielsweise Kaiser Qin Shihuang, in Kapitel 2 und 5 des *Difan*, erwähnt. Aus dem *Zuozhuan*, das mit 34 Erwähnungen Platz drei belegt, stammt ein Großteil der Anekdoten, welche in den Kapiteln 2 bis 6 der Veranschaulichung und Bekräftigung jeweiliger Thesen und Aufforderungen dienen. Weiterhin wird häufig aus dem *Liji* (30) zitiert. Vor allem die Kapitel „Zhongyong“ (K2, K3, K8) und „Xueji“ (K12) wurden herangezogen. Diese beschäftigen sich mit den Themen „Ausgleich und Harmonie im Staat“, sowie den „Aufzeichnungen über das Lernen“. Ihrer Thematik entsprechend werden sie in den Kapiteln 2 und 3 des *Difan*, wo es um Gründung und Einrichtung eines funktionierenden Staates geht bzw. in Kapitel 12, welches sich mit dem Lernen der aufgezeichneten Kultur beschäftigt, herangezogen.

⁴⁷⁰ Eine detailliertere Tabelle mit allen Verweisen befindet sich im Anhang.

Text	Verweise insgesamt	bevorzugte Kapitel und wie oft ()	in welchen <i>Difan</i> -Kapiteln (K) wie oft ()
Shangshu	48	Yaodian (10)	K3 (4), K1 (3), K2 (1), K10 (1), K12 (1)
		Gaoyaomo (4)	K4 (2), K2 (1), K1 (1)
Hanshu	35	24 (4)	K10 (2), K7 (1), K3 (1)
		56 (3)	V (1), K2 (1), K7 (1)
		9 (3)	K5 (2), K3 (1)
		70 (3)	V (1), K3 (1), K4 (1)
Zuozhuan	34	verschieden	verschieden
Liji	30	Zhongyong (5)	K2 (3), K3 (1), K8 (1)
		Xueji (4)	K12 (4)
Lunyu	19	verschieden, u.a. 13/6, 13/9, 13/20, 13/30	verschieden, u.a. K2, K4, K10, K11
Shiji	18	6 (2)	K2 (1), K5 (1)
		17 (2)	K2 (2)
Shijing	17	254 Ban (3)	V (2), K5 (1)
Yijing	13	Xici xia (2)	V (1), K11 (1)
		Kun (2)	N (2)
Xunzi	12	12/4 Jundao (2)	K1 (1), K10 (1)
Liuzi	10	5 Chongxue (3)	K12 (3)
		2 Fangyu (2)	K8
		29 Junren (2)	K4
Hou Hanshu	9	verschieden	verschieden
Mengzi	9	7A1, 7A12	K7 (2)
Liudailun	8		V (1), K2 (7)
Wenzi	7	Jiushou (2)	K 8 (2)
Laozi	7	verschieden	verschieden
Huainanzi	6	9 Zhushuxun (4)	K4 (2), K5 (2)
Hanfeizi	6	5/17 Beinei	K7 (2)
Jinshu	6	verschieden	verschieden
Zhouli	5	verschieden	verschieden
Sanguozhi	4	verschieden	verschieden
Guanzi	3	verschieden	K3 (2)
Hanshi waizhuan	3	verschieden	K3 (3)
Lüshi chunqiu	3	verschieden	K3 (2)
Zhuangzi	3	verschieden	V (1), K2 (1), K4 (1)
Kancangzi	2	3 Zhangdao (2)	K4 (1), K7 (1)
Shuoyuan	2	verschieden	K5 (1), K11 (1)
Sushu	2	5 Zunyi	K6 (2)
Xintangshu	2	verschieden	verschieden
Yinwenzi	2	Dadao shang (2)	K4 (1), K6 (1)
Beishi	1		K3
Bohutong	1		K1
Chunqiu fanlu	1		K3
Dengxizi	1		K7
Kang congzi	1		K9
Liangshu	1		V
Liezi	1		K2
Liutao	1		K5
Longyuhetu	1		K3
Lunheng	1		K9
Mozi	1		K8
Sunzi bingfa	1		V
Wuyue chunqiu	1		K11
Yuzi	1		K5
Zhanguoce	1		K7
Zhoushu yinfu	1		K3
nicht gefunden	17	verschieden	verschieden

Es ist ersichtlich, wie oft sich der Autor des *Difan* auf welche Werke stützt (Verweise insgesamt), welche Kapitel vorrangig zitiert werden (bevorzugte Kapitel und wie oft) und in welchem Zusammenhang diese im *Difan* angeführt werden (in welchen *Difan*-Kapitel wie oft). Die Werke *Kancangzi*, *Sushu* und *Kang congzi* erscheinen bereits fragwürdig und können im Folgenden, neben einigen anderen Texten, ausgeschlossen werden.

Weitere wichtige Kapitel aus dem *Liji* sind „Wangzhi“ (K2, K7, K10), die „Königlichen Regulationen“ (Wilhelm), und „Quli“ (V), die „Einzelsitten“ (Wilhelm).

Die insgesamt 19 Zitate aus dem *Lunyu* sind gleichmäßig über den Text verteilt. Sie werden immer dort eingestreut, wo es sich gerade thematisch anbietet, die Weisheiten des Konfuzius unterstützend heranzuziehen. Die zitierten Stellen beschreiben z.B. „Die Person des Herrschers“ (13/6), die Staatsregierung (13/9) und die Folgen einer mangelnden Volkserziehung (13/30).

Ähnlich verhält es sich mit den Werken *Shijing* und *Yijing*, die 17 bzw. 13 Mal erwähnt werden sowie dem *Hou Hanshu*, das mit 9 verschiedenen Stellen, meist einzelnen oder gar nur halben Sätzen, vertreten ist. Ebenso sind Verweise auf *Laozi* (7) an ganz unterschiedlichen Stellen im *Difan* zu finden.

Die konfuzianischen Werke *Xunzi* (12) und *Mengzi* (9) tauchen dort auf, wo es um die Person des Herrschers und dessen rechten Weg geht, sprich in den *Difan*-Kapiteln 1 („Das Wesen des Fürsten“) und 7 („Sich vor Exzessen hüten“). Aus *Xunzi* wird bevorzugt das Kapitel „Jundao“ („Der rechte Weg für Herrscher“) und aus *Mengzi* die Stellen 7A1 „Der Mensch und sein Schicksal“ sowie 7A12 „Der Wert des Zwecks“ (beide nach Wilhelm) zitiert.

Außerdem werden die Werke *Liuzi xinlun* (10) und *Wenzi* (7) des Öfteren zu Rate gezogen. Sie wirken unterstützend u.a. in den Kapitel 8 („Sparsamkeit schätzen) und 12 („Die aufgezeichnete Kultur in Ehren halten“) des *Difan*. So lauten die Titel zweier aus *Liuzi* zitierter Kapitel „Den Begierden wehren“ und „Lobpreis der Bildung“.

Der legalistische Text *Han Feizi* (6) taucht in den Kapiteln 6 („Sich selbst vor Verleumdern befreien“) und 7 („Sich vor Exzessen hüten“) auf, mehrmalig mit dem Kapitel 5/17 „Beinei“ („Vorsorge im Inneren“).

Erwähnt werden soll hier noch das *Huainanzi* (6), welches als Klassiker des Daoismus gilt und sich u.a. mit der Regierungskunst beschäftigt. Aus einem entsprechenden Kapitel dazu, genannt „Zhushuxun“ („Von der Lehre des Herrschers“), wird in den Kapiteln 4 („Die Ämter überprüfen“) und 5 („Kritik akzeptieren“) des *Difan* häufiger zitiert.

Weitere 28 Werke werden zwischen ein und sechs Mal in verschiedenen Zusammenhängen aufgeführt. Um die Relevanz der einzelnen Werke genauer zu beurteilen, sollten auch deren jeweiliger Gesamtumfang sowie die Kapitelanzahl berücksichtigt werden. So sind Werke wie *Zuozhuan*, *Liji* und *Shiji* wesentlich umfangreicher gestaltet als z.B. *Laozi*, *Lunyu* und *Huainanzi*. Allerdings wären die Ergebnisse dieser Betrachtung aufgrund der Erkenntnisse im Folgenden hinfällig.

Auch wenn der Autor, wie oben erwähnt, mit einem breiten Wissen aufwarten konnte, erscheint es dennoch zweifelhaft, daß er alle aufgelisteten Texte tatsächlich verwendet hat, so wie es der *S*-Kommentar vorgibt, zumal, wenn einige Werke nur einmalig auftauchen. Hinzu kommt, daß 17 Stellen nicht eindeutig identifiziert werden konnten. Hierbei handelt es sich zum einem um Zitate von Konfuzius (Kap.1, F.155; Kap.10, F.399; Nachwort, F.447), die sich in ihren angegebenen Formen nicht zuordnen ließen oder um Sätze aus *Hanshu* (Kap.9, F.373) und *Hou Hanshu* (Kap.1, F.161), die nicht auszumachen sind. Zum anderen kann die nicht eindeutige Identifizierung eines Zitates jedoch auch zur Streichung des dazugehörigen Werkes aus der obigen Liste bedeuten. So verhält es sich beispielsweise mit *Zhoushu yinfu* (Kap.3, F.119), *Zhanguoce* (Kap.7, F.349) und *Mozi* (K8, F.363).

In weiteren 27 Fällen ergaben die Recherchen, daß es neben den Angaben des Kommentars mögliche weitere Quellen gibt, weshalb sich nicht genau feststellen läßt, auf welches Werk tatsächlich verwiesen wurde, oder ob sich hier überhaupt auf einen bestimmten Text bezogen wird und es sich nicht um eine bereits in den allgemeinen Sprachgebrauch übergegangene Redewendung handelt. So fällt beispielsweise das einmalig erwähnte *Chunqiu fanlu* (Kap.3, F.222) aus der obigen Liste, da es für das angegebene Zitat eine Parallelstelle im *Hou Hanshu* (63.2080) gibt. Die Werke *Guanzi* (Kap.4, F.269) und *Yuzi* (Kap.5, F.285) können ebenfalls unbeachtet bleiben, da sie durch Stellen aus dem *Huainanzi* ersetzt werden können. Dies scheint insofern wahrscheinlich, als daß Twitchett bereits davon ausging, daß dieses Werk, insbesondere das Kapitel „Zhushuxun“, eine weitaus größere Rolle als Vorlage für das *Difan*

spielt, als es zunächst scheint⁴⁷¹. Er führt u.a. weite Teile des 7. Kapitels auf das *Huainanzi* zurück⁴⁷², wodurch ein weiteres Werk, das *Dengxizi*, aus der obigen Liste fällt. Wenn, wie Twitchett glaubt, das *Huainanzi*, auch in den Kapitel 4 und 5 als Vorlage diene, dann würde dadurch die Verwendung der Werke *Kangcangzi*, *Yinwenzi* und *Shuoyuan* in Frage gestellt. Da Kapitel 2 des *Difan* laut Twitchett stark durch das *Liudailun* geprägt ist, sind vermutlich auch hier einige Angaben des *S*-Kommentars zweifelhaft.⁴⁷³

Ein weiteres Werk, das in ähnlicher Weise als Vorlage gedient haben könnte, ist das *Liuzi xinlun*⁴⁷⁴, welches laut *S*-Kommentar zehn Mal zitiert wird. So weist beispielsweise das *Difan*-Kapitel 9 „Belohnung und Bestrafung“ (賞罰) starke Ähnlichkeiten mit den *Liuzi*-Kapiteln 12 „Das Volk lieben“ (愛民第十二) und 15 „Belohnung und Bestrafung“ (賞罰第十五, Arndt: „Lohn und Strafe“) auf, wie die folgenden Passagen zeigen:

Liuzi 12:

天之養物, 以陰陽為大; 君之化民, 以政教為務. 故寒暑不時, 則疾疫; 風雨不節, 則歲饑. 刑罰者, 民之寒暑也; 教令者, 民之風雨也. 刑罰不時, 則民傷; 教令不節, 則俗弊.

Übersetzung nach Arndt (S.50):

„In seinem [Amt], die Wesen zu nähren, macht der Himmel sich Yin und Yang zur Grundlage. In seinem [Amt], das Volk zu beeinflussen, macht der Fürst sich Regierung und Instruktion zur Obliegenheit. Daher gilt: wenn Kälte und Hitze nicht zeitgemäß auftreten, dann entstehen Epidemien. Wenn Wind und Regen ihr Maß nicht einhalten, dann gibt es ein Hungerjahr. Strafen und Sanktionen sind dem Volk Kälte und Hitze, Instruktionen und Befehle sind ihm Wind und Regen. Kommen Strafen und Sanktionen nicht zeitgerecht, so schadet das dem Volk. Halten Instruktionen und Befehle ihr Maß nicht ein, so werden [des Volkes] Gewohnheiten verdorben.“

Difan 9:

天以寒暑為德, 君以仁愛為心. 寒暑既調則時無疾疫. 風雨不節則歲有饑寒. ... 教令失度則政有乖違.

„Der Himmel nutzt Hitze und Kälte als effektive Kräfte, der Herrscher macht Menschlichkeit und Liebe [zu den Instrumenten] seines Herzen. Solange Hitze und Kälte aufeinander abgestimmt sind, gibt es im Laufe der vier Jahreszeiten weder

⁴⁷¹ Siehe oben, S.28.

⁴⁷² Siehe oben, Kap.7, F.263.

⁴⁷³ Twitchett (1996), S.96.

⁴⁷⁴ Das *Liuzi xinlun* stammt aus der späten Nanbei-Zeit, also dem 6.Jhd. und wurde lückenlos überliefert. Dem Autor des *Difan* dürfte es durchaus bekannt gewesen sein, da es auch zu Beginn der Tang in der kaiserlichen Bibliothek zu finden war. Siehe dazu Arndt, *Liuzi xinlun*, S.180-84.

Krankheiten noch Seuchen. Doch wenn in einem Jahr Wind und Regen nicht im Takt sind, dann wird es von Hunger und Kälte geprägt sein. ... Doch wenn [der Herrscher] in seinen Instruktionen das rechte Maß verliert, dann wird es in der Regierung schwerwiegende Fehler geben.“

Der *S*-Kommentar gibt *Liji*, *Zuozhuan* und *Kong Congzi* als Quellen an, deren Inhalte zwar erklärend den Haupttext stützen, jedoch keinen direkten Bezug zu der eigentlichen Aussage aufweisen. Letztere Quelle gilt zudem als fragwürdig, da sie im gesamten *Difan* nur dies eine Mal auftaucht. Zudem ist es nicht gelungen, die genaue Stelle im *Kong Congzi* zu identifizieren (vgl. F.377).

Liuzi 15:

適於己, 而無功於國者, 不加賞焉; 逆於己, 而便於國者, 不施罰焉.

Arndt (S.59):

„Wer ihm persönlich zusagt, aber dem Staat keinen Verdienst erbringt, dem gewähre er keine Belohnung. Wer ihm persönlich widerstrebt, sich aber für den Staat abrackert, über den verhängt er keine Strafe.“

Difan 9:

適己而妨於道不加祿焉. 逆己而便於國不施刑焉.

„[Der Herrscher darf] jemanden, der ihm entspricht, aber dem rechten Weg schadet, kein Einkommen zusprechen. [Er darf] jemandem, der ihm widerstrebt, aber dem Staat dient, keine Strafen auferlegen.“

Für diesen Satz gibt der *S*-Kommentar keinerlei Quellen an, weshalb er durchaus, wenn auch leicht abgewandelt, aus dem *Liuzi* übernommen worden sein könnte. Wenn dem so ist, machen wenige Sätze aus zwei Kapiteln des *Liuzi* fast die Hälfte des *Difan*-Kapitels aus. Natürlich kann man argumentieren, daß es sich um allgemeine Inhalte handelt, die beide Autoren auch unabhängig voneinander in ähnlicher Weise formuliert haben könnten.

Doch schauen wir uns ein weiteres Beispiel an, nämlich Kapitel 41 „Das Militär inspizieren“ (閱武) aus dem *Liuzi* im Vergleich zum *Difan*-Kapitel 11 „Das Militär inspizieren“ (閱武). Diese ähneln sich nicht nur in Bezug auf den Titel, auch inhaltlich gibt es einige Parallelen. Ebenfalls stellen hier wenige Sätze aus dem *Liuzi* nahezu ein halbes Kapitel im *Difan* dar.

Liuzi 41 beginnt mit:

司馬法曰: 國家雖大, 好戰則亡; 天下雖安, 忘戰則心危. 亟戰則民凋, 不習則民怠.

凋非保全之術，怠非擬寇之方。故兵不妄動，而習武不輟，... 孔子曰不教民戰是謂棄之。

(Arndt, S.131)

Die *[Kriegs]-Regeln des Marschalls* besagen: „Selbst wenn ein Staat groß ist - sofern er Krieg mag, wird er vergehen. Selbst, wenn das ganze Reich unter dem Himmel in Frieden ist - sobald es den Krieg vergißt, kommt es in Gefahr.“ Durch häufige Kriege wird das Volk aufgerieben. Bei fehlendem Drill wird es lax. Aufreiben ist nicht gerade die Kunst, etwas in Takt zu halten. Laxheit ist nicht gerade das Konzept, es mit Banditen aufzunehmen. Also: Waffen sollen einerseits nicht wild drauflos gebraucht werden, andererseits soll militärischer Drill nicht unterbleiben. ... Konfuzius sagt: 'Das Volk nicht im Kampf zu unterweisen, das bedeutet, es wegzuwerfen.'“

Difan 11:

夫兵甲者國之凶器也土地雖廣好戰則人彫邦國雖安亟戰則人殆彫非保全之術殆非擬寇之方不可以全除不可以常用... 孔子曰不教人戰是謂棄之故知弧矢之威以利天下此用兵之機也

„Waffen und Rüstungen sind die unglückverheißenden Instrumente des Staates. Ein Staat mag noch so groß sein, wenn er den Krieg liebt, dann werden die Menschen geschwächt. Das Reich kann noch so friedlich sein, wenn es den Krieg vergißt, werden die Menschen gefährdet. Schwächung ist keine Methode, um das Ganze zu schützen und Gefahr ist kein Rezept, es mit Banditen aufnehmen kann. [Krieg] kann weder komplett verworfen, noch sollte er häufig eingesetzt werden. ... Konfuzius sagt: 'Die Menschen nicht das Kämpfen zu lehren, heißt, sie aufzugeben.'“

Im *S*-Kommentar wird sogar auf die obige Stelle im *Liuzi* verwiesen, nämlich bezüglich des folgenden Satzes, der sogar identisch lautet (vgl. F.409):

Liuzi (Arndt, S.131):

凋非保全之術，怠非擬寇之方。

„Aufreiben ist nicht gerade die Kunst, etwas in Takt zu halten. Laxheit ist nicht gerade das Konzept, es mit Banditen aufzunehmen.“

Difan:

彫非保全之術，殆非擬寇之方。

„Schwächung ist keine Methode, um das Ganze zu schützen und Gefahr ist kein Rezept, es mit Banditen aufnehmen kann.“

Wenn der *S*-Kommentar ohnehin auf diese Stelle im *Liuzi* verweist, dann liegt es nahe, daß das Zitat des Marschalls, wenn auch leicht abgewandelt, ebenfalls aus dem *Liuzi* übernommen wurde und nicht aus seiner ursprüngliche Quelle, zumal der *S*-Kommentar nur eine Parallelstelle im *Hanshu* angibt (vgl. F.408).

Liuzi (Arndt, S.131):

司馬法曰：國家雖大，好戰則亡；天下雖安，忘戰則心危。

„Die [Kriegs]-Regeln des Marschalls besagen: 'Selbst wenn ein Staat groß ist - sofern er Krieg mag, wird er vergehen. Selbst, wenn das ganze Reich unter dem Himmel in Frieden ist - sobald es den Krieg vergißt, kommt es in Gefahr.'“

Difan:

土地雖廣, 好戰則人彫. 邦國雖安, 亟戰則人殆.

„Ein Staat mag noch so groß sein, wenn er den Krieg liebt, dann werden die Menschen geschwächt. Das Reich kann noch so friedlich sein, wenn es den Krieg vergißt, werden die Menschen gefährdet.“

Ähnlich verhält es sich mit dem Konfuzius-Zitat. Es geht auf *Lunyu* 13/30 zurück, wo es so lautet: 子曰以不教民戰是謂棄之. Wilhelm (*Gespräche*, S.138): „Ein Volk ohne Erziehung in den Krieg führen, das heißt, es dem Untergang weihen.“ Sowohl im *Liuzi* als auch im *Difan* fehlt das *yi* 以 zu Beginn des Satzes. Dies führt neben der Tatsache, daß dadurch der Sinn verändert wurde, zu der Annahme, daß auch dieses Zitat nicht aus seiner ursprünglichen Quelle, sondern aus dem *Liuzi* übernommen wurde. Es scheint unwahrscheinlich, daß beide Autoren unabhängig voneinander das Konfuzius-Zitat auf die gleiche Weise verändert haben. Das *Difan* schreibt *ren* 人 statt *min* 民, jedoch tut es das grundsätzlich, was mit dem Namens-Tabu des Kaiser Taizong (Li Shimin 李世民) zusammenhängt.

Liuzi (Arndt, S.131):

孔子曰不教民戰是謂棄之.

Konfuzius sagt: „Das Volk nicht im Kampf zu unterweisen, das bedeutet, es wegzuworfen.“

Difan:

孔子曰不教人戰是謂棄之.

Konfuzius sagt: „Die Menschen nicht das Kämpfen zu lehren, heißt, sie aufzugeben.“

Sicherlich kann man diese Art des Vergleichens der beiden Werke *Difan* und *Liuzi xinlun* weiter fortführen, u.a. mit den *Difan*-Kapiteln 8 „Sparsamkeit schätzen und 12 „Die aufgezeichnete Kultur in Ehren halten“, wo die *Liuzi*-Kapitel 2 „Den Begierden wehren“ und 5 „Lobpreis der Bildung“ ohnehin zitiert werden, jedoch würde das den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Dennoch wird deutlich, daß das *Liuzi xinlun*, ähnlich wie das *Huainanzi*, eine größere

Bedeutung für das *Difan* hat, als angenommen, zumal wenn wenige Sätze eines *Liuzi*-Kapitels die Hälfte eines *Difan*-Kapitels darstellen.

3.5.1 Fazit

Gut und gerne kann die Hälfte der in der Liste aufgeführten Werke als irrelevant in Bezug auf das *Difan* bezeichnet werden. Wenn man berücksichtigt, daß viele Anspielungen bereits zum allgemeinen Sprachgebrauch gehörten und womöglich auch die Anekdoten als Allgemeinwissen eines gebildeten Menschen der Tang-Dynastie vorausgesetzt wurden, wird die Zahl der Quellen um ein Weiteres geschmälert. Dafür spricht, daß etliche Zitate nicht eindeutig zu identifizieren sind oder mehrere Quellen in Frage kommen. Zudem sind die Anekdoten so stark verkürzt, daß der Autor davon ausgegangen sein muß, sein Adressat, in diesem Fall sein Nachfolger, würde diese kennen. Schließlich wollte er seinem Erben einen Leitfaden hinterlassen. Wäre er unverständlich gewesen, hätte er keinen Nutzen gehabt.

Fraglich ist, aus welchem Grund die Kommentatoren so viele Quellen angeben. Ging es darum, das breite Wissen des Autors darzustellen, das vielleicht gar nicht so groß war? Wollten sie gar ihr eigenes Wissen dokumentieren? Da diese Fragen an dieser Stelle nicht beantwortet werden können, sollen jene Werke betrachtet werden, die eindeutig als Vorlagen für das *Difan* dienten. Hierbei handelt es sich um *Hanshu*, *Shiji* und *Zuozhuan* in Bezug auf Beispiele und Anekdoten aus der Vergangenheit. Hinzu kommen (nur) bestimmte Kapitel aus *Shangshu* und *Liji* sowie aus den Werken *Xunzi* und *Mengzi*. Außerdem zählen das *Liudailun*, das Kapitel „Zhushuxun“ aus dem *Huainanzi* sowie das *Liuzi xinlun* dazu. Unterstützend wirken verschiedene Stellen aus *Lunyu*, *Laozi*, *Shijing* und *Yijing*.

Es wird deutlich, daß sich der Autor des *Difan* jeweils thematisch passende Literatur zu Rate gezogen hat. Dabei scheint es keine Rolle zu spielen, ob es sich um konfuzianische oder daoistische Werke handelt. Der Autor ist wohl eher pragmatisch vorgegangen. Geht es um Selbstkultivierung und Disziplin des Herrschers, wird auf die Konfuzianer verwiesen. Geht es darum, die Dinge ins Gleichgewicht zu bringen, werden daoistische Werke herangezogen.

4. Resümee

Das *Difan* beschreibt das Idealbild eines guten Herrschers. Es beinhaltet die Grundpfeiler einer erfolgreichen Regentschaft und entsprechende Hinweise, diese richtig zu setzen. Gründung und Aufbau des Staates durch Einrichtung eines funktionierenden Regierungsapparates werden beschrieben sowie dieser zu führen ist. Die politische Ordnung baut auf einem, möglichst durch die eigenen Verwandtschaft besetzten, Lehenssystem auf. Zur Staatsführung gehört weiterhin die Versorgung und Lenkung des Volkes, möglichst mit Hilfe eines Rechtssystems, in dem Strafen lediglich als Abschreckung dienen. Hinzu kommt ein bestimmtes Maß an militärischer und intellektueller Erziehung. Zudem erweist sich eine gewisse Volksnähe für den Herrscher als Vorteil, denn nur wenn das Volk ihn trägt, sichert es seine Position.

Gewarnt wird vor einem ausschweifenden Leben, der Ausnutzung des Volkes zum eigenen Gunsten, und vor Verleumdern, die es zu erkennen gilt. Insgesamt wird deutlich, daß der Erfolg vorrangig vom Herrscher selbst und seinem Verhalten abhängt. Es wird wiederholt an eine hohe Selbstdisziplin appelliert. Nur wenn man sich selbst beherrscht, kann man auch das Volk beherrschen. Der Regent prägt durch sein eigenes Verhalten das Verhalten der Menschen. Zudem ist eine entsprechende „Außenwirkung“ von Bedeutung, zu der auch eine gewisse Mystizität gehört. Die Balance zwischen Nahbarkeit und Unnahbarkeit ist mitentscheidend für die erfolgreiche Beeinflussung und Führung des Volkes. Generell gilt es für den Herrscher, bezüglich seines Handelns die goldene Mitte zu finden, da sowohl Übertreibung als auch Unterlassung den Untergang des Reiches bedeuten kann.

Der Autor argumentiert mit Hilfe von Anekdoten aus der Vergangenheit. Er zieht Vergleiche zu erfolgreichen bzw. gescheiterten früheren Herrschern, um darzustellen, welche positiven bzw. negativen Folgen bestimmtes Handeln hat. Zugleich demonstriert er mit seinen Beispielen, daß sich bestimmte Traditionen bewährt haben und man ihnen daher folgen sollte. Mit Hilfe von stilistischen Mitteln wie Parallelen, Vergleichen und Metaphern gelingt es, die Botschaften kunstvoll zu verhüllen und auf geschickte Art und Weise zu transportieren.

Es wird suggeriert, daß wenn alle Hinweise beachtet und richtig umgesetzt werden, sich der Erfolg von selbst einstellt.

Zeit seines Lebens hat sich Taizong mit der Frage des Regierens auseinandergesetzt. Doch wie viel steckt nun von ihm im *Difan*? Hat er die hohen Ansprüche der Selbstdisziplin auch an sich selbst gestellt oder kam er erst gegen Ende seines Lebens zu den weisen Erkenntnissen, die hier beschrieben werden? Schließlich war er gerade zu Beginn seiner Regentschaft auf die Unterstützung anderer angewiesen. Zusätzlich zog er die Literatur zu Rate, um sich an den erfolgreichen Herrschern der Vergangenheit zu orientieren. Dennoch beging er ähnliche Fehler wie seine Vorgänger, indem er sich einem ausschweifenden Leben hingab, den Staat verschuldete und etliche Kriege führte. Ungeachtet dessen waren seine Leistungen, das Reich zu einen und zu stabilisieren, von solch großer Bedeutung, daß er als einer der schillerndsten Kaiser in die Geschichte einging. Im Nachwort des *Difan* wird deutlich, daß auch Taizong sich selbst, trotz kleiner Schwächen, als einen guten Herrscher sah. Er war am Ende seines Lebens mit dem, was er geschaffen hatte, zufrieden und hoffte auf den Fortbestand durch seinen Nachfolger, der ja lediglich seine eingerichteten Strukturen fortführen mußte.

5. Anhang

Im Folgenden findet sich eine Aufstellung aller im *S*-Kommentar angegebenen Verweise. Neben den einzelnen Werken werden die Kapitel dieser aufgeführt, aus denen die jeweilige Angabe stammt, und in welchem *Difan*-Kapitel sich diese wiederfindet.

zitiertes Text	Kapitel zitiertes Text	V	Kap.1	Kap.2	Kap.3	Kap.4	Kap.5	Kap.6	Kap.7	Kap.8	Kap.9	Kap.10	Kap.11	Kap.12	N
Beishi	36.2235				x										
Bohutong	2 „Hao“		x												
Chunqiu fanlu	22 „Tongguoshen“				x										
Dengxizi	„Zhuanci“								x						
Guanzi	8/20, „Xiaokuang“				x										
Guanzi	9/22, „Baxing“				x										
Guanzi	1/1, „Mumin“											x			
Hanfeizi	2/8 „Yangquan“					x									
Hanfeizi	2/9, „Bajian“							x							
Hanfeizi	8/24, „Guanxing“							x							
Hanfeizi	5/17 „Beinei“								xx						
Hanfeizi	5/19 „Shixie“					x									
Hanshi waichuan	10				x										
Hanshi waichuan	8/35 (305)				x										
Hanshi waichuan	7/6 (244)				x										
Hanshu	36			x					x						
Hanshu	35			x											
Hanshu	48			x											
Hanshu	56	x		x					x						
Hanshu	4			x											
Hanshu	24				x				x			xx			
Hanshu	70	x			x	x									
Hanshu	67				x										

Hanshu	9				x		xx							
Hanshu	100	x				x								
Hanshu	77					x								
Hanshu	74					x								
Hanshu	43					x							x	
Hanshu	75							x						
Hanshu	23								x			x		
Hanshu	43											x		
Hanshu	89											x		
Hanshu	66											x		
Hanshu	72											x		
Hanshu	64												x	
Hanshu	41	x												
Hanshu	44	x												
Hou Hanhsu	61.2021							xx						
Hou Hanhsu	62.2061	x									x			
Hou Hanshu	49.1655					x								
Hou Hanshu	44.1506						x							
Hou Hanshu	43.1469							x						
Hou Hanshu	60.1987									x				
Hou Hanshu	31.1092				x									
Huainanzi	9/10 „Zhushuxun“						xx							
Huainanzi	9/11, „Zhushuxun“							xx						
Huainanzi	4 „Dixingxun“	x												

Huainanzi	14 „Quanyanxun“					x											
Jinshu	5.134			x													
Jinshu	52.1447	x			x												
Jinshu	19.578											x					
Jinshu	39.1155												x				
Jinshu	13.917												x				
Jiutangshu	69.2513					x											
Kangcangzi	3 „Zhangdao“								x								
Kangcangzi	3 „Zhangdao“					x											
Kong Congzi	<i>Siku</i> , Bd.695, S.307ff												x				
Laozi	53																x
Laozi	46											x					
Laozi	41																x
Laozi	13																x
Laozi	36				x												
Laozi	29	x															
Laozi	22		x														
Liangshu	4.104	x															
Liezi	8/4, „Yuefupian“				x												
Liji	„Zhongyong“				xxx	x							x				
Liji	„Wangzhi“				x								x				
Liji	„Fangji“				x												
Liji	„Jingjie“				x												
Liji	„Ruxing“																

Liji	„Shaoyi“						x		x					
Liji	„Biaoji“						x							
Liji	„Aigongwen“									x				
Liji	„Liqi“									x				
Liji	„Dachuan“										x			
Liji	„Leji“										x			
Liji	„Jitong“											x		
Liji	„Daxue“		x									xx		
Liji	„Xueji“												xxxx	
Liji	„Quli“	xxx												
Liutao	9 „Shang hsien“						x							
Liuzi	8 „Lüxin“				x									
Liuzi	26 „Wangxia“					x								
Liuzi	2 „Fangyu“									xx				
Liuzi	41 „Yuewu“											x		
Liuzi	5 „Chongxue“												xxx	
Liuzi	29 „Junren“					xx								
Lunheng	17/52 „Shiyang“										x			
Lunyu	3/25,													x
Lunyu	13/9,			x										
Lunyu	8/19,		x											
Lunyu	15/5,				x									
Lunyu	14/17,				x									
Lunyu	13/20,					x								

Lunyu	2/14,							x						
Lunyu	15/11,								x					
Lunyu	17/18,								x					
Lunyu	4/23,									x				
Lunyu	8/21,									x				
Lunyu	12/19,										x			
Lunyu	13/6,										x			
Lunyu	13/30,											x		
Lunyu	6/13,												x	
Lunyu	20/1,	x												
Lunyu	16/1,	x												
Lunyu	16/13,	x												
Lunyu	3/19,			x										
Lüshi chungiu	18/7 „Yingyan“					x								
Lüshi Chungiu	14/2 „Benwei“				x									
Lüshi Chungiu	14/3 „Shoushi“				x									
Mengzi	6B2 „Gaozi“													x
Mengzi	6 B13							x						
Mengzi	7A1								x					
Mengzi	7A12								x					
Mengzi	1B4								x					
Mengzi	1A 4								x					
Mengzi	4B18			x										
Mengzi	7 A 46				x									

Mengzi	4 A13		x															
Mozi	13/50								x									
Mozi	1/7, „Sanbian“									x								
Sanguozhi	32.891																	x
Sanguozhi	20			x														
Sanguozhi	15.464																	x
Sanguozhi	25.696-97							x										
Shangjunshu	1/3 „Nongzhan“																	x
Shangshu	„Bankuang shang“																	x
Shangshu	„Yueming zhong“																	x
Shangshu	„Taiming xia“																	x
Shangshu	“Yaodian”		xxx	x	xxxx												x	x
Shangshu	„Taijiaxia”			x														
Shangshu	„Yiji”			xx					x									
Shangshu	„Taishizhong“			x														
Shangshu	„Zhonghuizhigao“			x	x													
Shangshu	„Yuemingxia”				x													
Shangshu	„Taijiashang“				x													
Shangshu	„Lüao”				x													
Shangshu	„Gaoyaomo”			x		xx												
Shangshu	„Shuomingzhong“					x												
Shangshu	„Shuomingxia“					xx												
Shangshu	„Taishishang“					x												
Shangshu	„Shuomingshang“						x	x										

Shangshu	„Dayumo“								x								
Shangshu	„Hongfan“									x							
Shangshu	„Taishi xia“									x							
Shangshu	„Yugong“									x							
Shangshu	„Zhoushu“	x								x							
Shangshu	„Zhouguan“									x							
Shangshu	„Hongfan“											x					
Shangshu	„Feishi“																x
Shangshu	„Mushi“																x
Shangshu	„Dayumo“	x															x
Shangshu	„Kaolingyao“	x															
Shangshu	„Guming“	x															
Shangshu	„Wuyi“	x															
Shiji	17.801				xx												
Shiji	3.94					x											
Shiji	32.1477					x											
Shiji	62.2131-34					x											
Shiji	92.2609					x											
Shiji	46.1891					x											
Shiji	27.1342						x										
Shiji	87.2545						x										
Shiji	101.2740							x									
Shiji	6.276	x							x								
Shiji	112.2963																x

Shiji	63.2140									x				
Shiji	44.1838									x				
Shiji	68.2227											x		
Shiji	83.2477	x												
Shiji	8.347	x												
Shijing	71, „Gelei“			x										
Shijing	236, „Daming“				x									
Shijing	235, „Wenwang“				x									
Shijing	254, „Ban“	xx					x							
Shijing	219, „Qingying“							x						
Shijing	212, „Datian“							x						
Shijing	198, „Qiaoyan“							x						
Shijing	136, „Yuan“								x					
Shijing	211, „Futian“											x		
Shijing	1, „Guanju“											x		
Shijing	258, „Yun Han“											x		
Shijing	304, „Changfa“											x		
Shijing	195, „Xiaomin“	x												
Sijing	255, „Tang“	x												
Shuoyuan	15 „Zhiwu“												x	
Shuoyuan	1 „Jundao“						x							
Sunzi bingfa	3 „Mouzheng“	x												
Sushu	5 „Zunyi“							xx						
Wenxuan	52.2273, Liudailun	x		xxxxxxx										

Wenxuan	36.1636, Xuande huang...				x									
Wenxuan	51.2237, Guoqinlun				x									
Wenxuan	51.2252, Sizi jiang delun				x									
Wenxuan	47.2091, Shengzhu de...				x									
Wenxuan	2.75 Xijingfu	x						x						
Wenxuan	50.2209 Zonghuanzhe...							x						
Wenxuan	48.2143 Fengshanwen	x											x	
Wenxuan	54.2332, Wudenglun			x										
Wenxuan	48.2162, Dian Yin		x											
Wenzhongzi							xx							
Wenzi	6 „Shangde“							x						
Wenzi	5 „Daode“								x					
Wenzi	„Jiushou“									xx				
Wenzi	8 „Ziran“										x			
Wenzi	9 „Xiade“											x		
Wenzi	11 „Shangyi“	x												
Wuyue chungiu	10 „Goujian fawu...“												x	
Xintangshu	43.357										x			
Xiutangshu	51.2168							x						
Xunzi	10/21 „Fuguo“			x										
Xunzi	2/3, „Xiushen“							xx						
Xunzi	17/9, „Tianlun“							x						
Xunzi	13/1 „Chendao“							x						
Xunzi	28/1 „Youzuo“								x					

Xunzi	19/3 „Lilun“									x				
Xunzi	11/3 „Wangba“									x				
Xunzi	12/4 „Jundao“		x									x		
Xunzi	1/1 und 1/2 (2)												x	
Xunzi	9/23 „Wangzhi“				x									
Yijing	„Kun“													xx
Yijing	„Tai“				x									
Yijing	„Fou“				x									
Yijing	„Xici“								x					
Yijing	„Feng“									x				
Yijing	„Xici shang“										x			
Yijing	„Xici xia“	x											x	
Yijing	„Chun“	x												
Yijing	„Li“	x												
Yijing	„Kun“		x											
Yijing	„Shuogua“		x											
Yinwenzi	„Dadao shang“					x			x					
Yuzi							x							
Zhanguoce	11 „管燕得罪齊王“									x				
Zhouli	„Tianguan zhong ...“					x								
Zhouli	„Dazai“									x		x		
Zhouli	„Suidafu“												x	
Zhouli	„Dasima“													x
Zhouli	„Dasiyue“													x

Zhoushu yinfu					x												
Zhuangzi	29 „Daozhi”			x													
Zhuangzi	17 „Qiushui“					x											
Zhuangzi	24/2 „Xuwugui“	x															
Zhuozhuan	„Chao“ 1											x					
Zuozhuan	„Min“ 1								x								
Zuozhuan	„Xiang“ 23																x
Zuozhuan	„Zhuang“ 24																x
Zuozhuan	„Xi” 24			x													
Zuozhuan	„Xuan“ 3			x													
Zuozhuan	„Min” 2			x													
Zuozhuan	„Zhao” 11			x													
Zuozhuan	„Zhuang” 6			x													
Zuozhuan	„Yin” 3			x													
Zuozhuan	„Wen“ 18					x											
Zuozhuan	„Chen” 18						x										
Zuozhuan	„Zhuang“ 10							x									
Zuozhuan	„Cheng“ 17								x								
Zuozhuan	„Zhao” 25									x							
Zuozhuan	„Zhao“ 27										x						
Zuozhuan	„Zhuang“ 24											x					
Zuozhuan	„Zhao“ 20												x				
Zuozhuan	„Xiang“ 26									x				x		x	
Zuozhuan	„Yin“ 5																xx

Zuozhuan	„Chao“ 28																	x	
Zuozhuan	„Xi“ 28																	x	
Zuozhuan	ließ sich nicht finden																	x	
Zuozhuan	„Xuan“ 12																	x	
Zuozhuan	„Huan“ 5	x																	
Zuozhuan	3.10b (53),	x																	
Zuozhuan	„Xiang“ 22	x																	
Zuozhuan	„Xi“ 24				x														
Zuozhuan	„Wen“ 7				x														
Zuozhuan	„Yin“ 6						x												
Zuozhuan	„Zhao“ 28		x																
nicht gefunden		xxx	xx			xx	x						xxx	xx	xx			x	x

6. Literaturverzeichnis

Ames, Roger T.: *The Art of Rulership. A Study in Ancient Chinese Political Thought*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1983.

_____ : *Sun-tzu The Art of Warfare*, Ballantine Books, New York, 1993.

Arndt, Theresia M.: *Meister Lius Traktate zur Erneuerung in Krisenzeiten (Liu zi xin lun) – Ein Herrscherspiegel aus Chinas 6. Jhd.*, Lang (Europäischer Verlag der Wissenschaften), Frankfurt a. M. [u.a.], 1994, (Europäische Hochschulschriften: Reihe 27, Asiatische und afrikanische Studien; 41) Zugl.: München, Univ., Diss., 1993.

Ban Gu 班固: *Hanshu* 漢書, Zhonghua shuju 中華書局, Beijing, 1975.

Bingham, Woodbridge: *The founding of the T'ang dynasty: the fall of Sui and rise of T'ang*, Octagon Books, New York, 1975.

Bünger, Karl [Hrsg.]: *Quellen zur Rechtsgeschichte der T'ang-Zeit*, Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica [u.a.], (Monumenta serica: Monograph 9), 1196.

Chen Li 陳立: *Bu Hu Tong* 百虎通, Zhonghua shuju 中華書局, Beijing, 1994.

Chen Shou 陳壽: *Sanguozhi jijie* 三國志集解, Zhonghua shuju 中華書局, Beijing, 2006.

Cleary, Thomas: *Wen-tzu: understanding the mysteries/ Further teachings of Laotzu*, Shambhala, Boston/ London, 1992.

Dubs, Homer H.: *The History of the Former Han Dynasty*, Waverly Press, Baltimore, 1938.

Dyvendak, J.J.L.: *The Book of Lord Shang- A Classic of the Chinese School of Law*, Probsthain, London, 1963.

Eisenberg, Andrew: „Kingship, Power, and the Hsüan-wu men Incident of the T'ang“, in: *T'oung Pao* 77 (1991), S. 223-59.

_____ : „Warefare and Political Stability in Medieval North Asian Regimes“, in: *T'oung Pao* 83.4-5 (1997), S. 300-328.

_____ : „A Study in Court Factionalism: The Politics of Tang Taizong“, in: *T'ang Studies* 20-21 (2002-03), S.39-69.

Emmerich, Reinhard [Hrsg.]: *Chinesische Literaturgeschichte*, Metzler, Stuttgart, 2004.

Fang Xuanling 房玄齡: *Jinshu* 晉書, Zhonghua shuju, 1974.

Fitzgerald, Charles P.: *Son of Heaven. A Biography of Li Shih-min, Founder of the T'ang-Dynasty*, Cambridge University Press, Cambridge, 1933.

Franke, Herbert: Wang Yun (1227-1304): „A Transmitter of Chinese Values“, in Hoklam Chan und Theodore de Bary (Hrg.) *Yuan Thought*, New York, Columbia University Press, 1982, S.153-96.

_____ : *China under Mongol Rule: The role of history in acculturation*, Aldershot: Variorum (Variorum collected studies series ; 429), 1994.

Forke, Alfred: *Mê Ti – des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke*, Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen, Kommissionsverlag der Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, Berlin, 1922.

_____ : *Lunheng*, Paragon Book Gallery, New York, 1922.

Guisso, Richard W.L.: „Wu Tse-t'ien and the Politics of Legitimation in T'ang China“, (Western Washington U., Program in East Asian Studies II) Belingham, Washington: Western Washington University, 1978.

He Ning 何寧: *Huainanzi ji shi* 淮南子集釋, Zhonghua shuju, 1998.

Hightower, James Robert: „Some Characteristics of parallel Prose“, in: *Studia Serica, Bernhard Karlgren Dedicata*, Hg. von Søren Egerod, Copenhagen: Munksgaard, 1959, S.60-91.

_____ : *Han Shih Wai Chuan – Han Ying's Illustrations of the Didactic Application of the Classic of Songs*, Harvard University Press, Cambridge, 1952.

Huang Shigong 黃石公: *Su shu, Huang Shigong san lüe, Xin shu, Wu hou ba zhen bingfa ji lüe* 素書, 黃石公, 新書, 武侯八陣兵法集略, Zhonghua, Beijing, 1985.

Hucker, Charles: *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*, Stanford University Press, California, 1985.

Hulsewé, J.J.P.: *Remnants of Han Law Vol.I*, Brill, Leiden, 1955.

Hung Hui 黃暉: *Lunheng xiao shi* 論衡校釋, Zhonghua shuju 中華書局, 1998.

Ho, Peng Yoke: *The Astronomical Chapters of the Chin-shu*, Mouton, Paris [u.a.], 1966.

Juan Yuan: *Shisanjing zhushu* 十三經注疏, *Yiwen yinshuguan* 藝文印書館, Taipei 臺北, 1969.

Karlgren, Bernhard: *The Book of Odes*, The Museum of Far Eastern Antiquities, Stockholm, 1950.

_____ : *The Book of Documents*, The Museum of Far Eastern Antiquities, Stockholm, 1950.

Knechtges, David R.: *Wenxuan or Selections of refined Literature/Xiao Tong (501-531)*. Transl., Princeton University Press (Princeton Library of Asian Translation) Princeton.

Köster, Hermann: *Hsün-Tzu*, Steyler Verlag, Kaldenkirchen (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg;)1967.

Kuhn, Dieter: *Status und Ritus - Das China der Aristokraten von den Anfängen bis zum 10. Jahrhundert nach Christus*, Würzburger Sinologische Schriften, Heidelberg, 1991.

Langlois, John D. [Hrsg.]: „Political Thought in Chin-hua under Mongol Rule“, in: *China under Mongol Rule*, Princeton University Press, Princeton, 1981. S.137-185.

Legge, James: *The Chinese Classics* Vol. I-V, Hongkong University Press, Hongkong, 1960. (Vol.I *Confucius Analects, The Great Learning, The Doctrine of the Mean*, Vol.II *The Works of Mencius*, Vol.III *The Shoo King*, Vol.IV *The She King*, Vol.V *The Ch'un Ts'ew, with Tso Chuen*).

_____ : „The Sacred Books of China“, in: *The Sacred Books of the East series*, Clarendon Press, London, 1879. Reprint: Mortilal Banarsidass, Delhi [u.a.], 1966.

_____ : *Li Chi – Book of Rites* Vol.I-II, University Books, New Hyde Park, New York, 1967.

Li Fang 李昉: *Wenyuan yinghua* 文苑英華, Zhonghua shuju, Beijing, 1966

Liao, W.K.: *The Complete Works of Han Fei Tzu: A Classic of Chinese Legalism*, Arthur Probsthain, London 1939 (reprinted 1959).

Liu Xie 劉勰: *Liuzi jijiao* 劉子集校, Shanghai guji 上海古籍, Shanghai 上海, 1985.

Liu Xu 劉昫: *Jiu Tangshu* 舊唐書, Zhonghua shuju, 1975.

Loewe, Michael [Hrsg.]: *Early Chinese Texts – A Bibliographical Guide*, The Institute of East Asian Studies (Early China special monograph series; 2), Berkeley,1993.

_____ : *A biographical Dictionary of the Qin, Former Han and Xin Periods: (221 BC-AD 24)*, Brill, Leiden/Boston/Köln, 2000.

Luo Zhenyu: *Luoxue tanghe ji* 罗雪堂合集, *difan jiaoji* 帝範校記, Hangzhou 杭州: Xiling yinshe chuban 西泠印社出版, 2005 (National Library of China, Peking).

Mair, Victor H.: *Zhuangzi – Das klassische Buch daoistischer Weisheit*, Wolfgang Krüger Verlag, Frankfurt a.M., 1998 (amerikanische Originalausgabe: „Wandering on the Way“, Bantam Books, New York, 1994).

Mögling, Wilmer: *Die Kunst der Staatsführung – Die Schriften des Meisters Han Fei*, Gustav Kiepenheuer Verlag, Leipzig, 1994.

Nienhauser, William H. [Hrsg.]: „*Sima Qian: The Grand Scribe's Records*, Indiana University Press, Bloomington, Ind. [u.a.], 1994.

Pu Yi: „*Ich war Kaiser von China – Vom Himmelsohn zum Neuen Menschen. Die Autobiographie des letzten chinesischen Kaisers*“, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1987 (Titel der chinesischen Originalausgabe: Wo-ti ch'ein-pan sheng 我的前半生, Peking, 1964)

Popova, Irina: „Rules for Emperors (*Ti-fan*) by T'ang T'ai-tung as a source on the Chinese Political Thought of the 8th century“, Ph.D., 1988. (ПОПОВА, ИРИНА: «Правила императоров» («Ди фань») как источник по истории политической мысли Китая начала VII века/ Кандидат исторических наук, диссертации, 1988.)

Rickett, W. Allyn: *Guanzi*, Princeton, Princeton University Press, 1985, (Neuaufgabe 2001).

Saso, Michael: „What is *ho-t'u*.“, in: *History of Religions* 17.3-4 (1978), S.399-416.

Schmidt-Glitzner, Helwig: *Das alte China: von den Anfängen bis zum 19. Jahrhundert*, Beck, München, 1999.

Sima Qian 司馬遷: *Shiji* 史記, Zhonghua shuju, Beijing, 1958.

Strätz, Volker: *Luh-T'ao, ein spätantiker Text zur Kriegskunst*, Bock u. Herchen, Bad Honnef, 1979.

Song Fanye 宋范鎮 *Hou Hanshu* 後漢書, Zhonghua shuju 中華書局, Beijing 1973.

Song Gang 宋鋼: *Di fan: quan ji ping dian ben / Tang taizong Li Shimin zua* 帝範全集評點本/ 唐太宗李世民撰, Xiuyuan jiao shi; Wang Zhimin shen ding 修遠校釋, 王志民審訂, Nei mengu ren min chu ban she 內蒙古人民出版社, 1999.

- Song Qi** 宋祁: *Xin Tangshu* 新唐書, *Zhonghua shuju*, 1975.
- Su Yu** 蘇輿: *Chunqiu fanlu yizheng* 春秋繁露義證, *Zhonghua shuju*, 1996.
- Sun Yirang** 孫詒讓: *Mozi jiangou* 墨子閒詁, *Zhonghua shuju* 中華書局, 2001.
- Swann**, Nancy Lee: *Food and Money in Ancient China, Han Shu 24*, Princeton University Press, Princeton, 1950.
- Tan**, Qixiang [Hrgs.]: *Zhongguo lishi dituji* 中國歷史地圖集 - *The Historical Atlas of China*, Xiaoyuan 曉園, Taipei 臺北, 1991.
- Tjan Tjoe Som**: *Po Hu T'ung*, Brill, Leiden, 1949.
- Twitchett**, Denis (Hrsg.): *Financial Administration under the T'ang Dynasty*, Cambridge University Press, Cambridge, 1963.
- _____ : *The Cambridge History of China - Sui and T'ang China* Vol. 3, 1979.
- _____ : „The Inner Palace Diary (*Nei ch'i-chü chu*)”, in: *T'ang Studies* 4 (1986), S.1-9.
- _____ : *The Writing of official History under the T'ang*, Cambridge University Press (Cambridge studies in Chinese history, literature, and institutions), Cambridge, 1992.
- _____ : „The T'ang Imperial Family”, in: *Asia Major* 7.2 (1994), S.1-61.
- _____ : „How to Be an Emperor: T'ang T'ai-tsung's Vision of His Role“, in: *Asia Major* 3, 9.1-2 (1996), S. 1-102.
- _____ : „Chen gui and Other Works Attributed to Empress Wu Zetian”, in: *Asia Major* 3, 16.1 (2003), S.33-109.
- Von Zach**, Erwin: *Die Chinesische Anthologie – Übersetzungen aus dem Wen hsüan*, Vol.II, Harvard University Press, Cambridge, 1958.
- Wang Liqi** 王利器: *Wenzi shuyi* 文子疏義, *Zhonghua shuju* 中華書局, 2000.
- Wang Xianzhen** 王先慎: *Hanfeizi jicheng* 韓非子集成, *Zhonghua shuju* 中華書局, 2003.
- Wang Xianqian** 王先謙: *Xunzi jijie* 荀子集解, *Zhonghua shuju* 中華書局, 1996.
- _____ : *Guanzi jiaozhu* 管子校注, *Zhonghua shuju* 中華書局, 2004.
- Watson**, Burton: *Records of the Grand Historian of China*, University Press, Columbia, 1961.

_____ : *Courtier and Commoner in Ancient China: Selections from History of the Former Han by Pan Ku*, Columbia University Press, New York/ London, 1974.

Wilhelm, Richard: *Laotse Tao te king*, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf/Köln, 1957.

_____ : *Li Gi - Das Buch der Sitte*, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf/Köln, 1958.

_____ : *Liä Dsi – Quellender Urgrund*, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf/Köln, 1968

_____ : *Dschuangdsi – Südliches Blütenland*, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf/Köln, 1969.

_____ : *I Ging – Das Buch der Wandlungen*, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf/Köln, 1970.

_____ : *Frühling und Herbst des Lü Bu We*, Eugen Diederichs Verlag, Jena, 1928 (Neuaufgabe 1971).

_____ : *Konfuzius Gespräche*, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf/Köln, 1967.

Wechsler, Howard J.: *Mirror to the Son of Heaven: Wei Cheng at the Court of T'ang T'aitung*, Yale University Press, New Heaven, 1974.

_____ : *Offerings of Jade and Silk – Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty*, Yale University Press, New Heaven, 1985.

Wright, Twitchett [Hrsg.]: *Perspectives on the T'ang*. Yale University Press, New Haven 1973.

Wu Yun, Ji Yu jiao zhu 吳云, 冀宇校註: *Tang Taizong quan ji jiao zhu* 唐太宗全集校注, Tianjin guji shuban shi, 天津古籍書版社, 2004, S.591-622.

Xiao Tong 蕭統: *Wen xuan* 文選, Shanghai guji chu banshe 上海古籍書版社, Shanghai, 1986.

Yang Bojun 楊伯峻: *Liezi jishi* 列子集釋, Taiping 太平, Hongkong, 1965.

Yong Rong 永瑢: *Siku quanshu wenyuan ge* 四庫全書文淵閣, Shanghai guji 上海古籍, Shanghai, 2003.

Zhang Jiao [Bearb.] 张觉 : *Shangjunshu jiaozhu* 商君书校注 , Yueluan shushe 岳麓书社, Changsha 长沙 , 2006.

Zhang Zhenze 張震澤: *Sun Bin bingfa jiaoli* 孫臏兵法校理, Zhonghua shuju, Beijing, 1984.

Zhen Qi 陳奇: *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋, Xuelin chubanshe 學林出版社

Zhu Qianzhi 朱謙之: *Laozi jiao shi* 老子校釋, Zhonghua shuju 中華書局, Beijing, 1987.

7. Lebenslauf