

Zhou Yutongs Vorwort zu Hànxué Shchéng Jì : eine Rezension

Autor(en): **Winter, Marc**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **54 (2000)**

Heft 2

PDF erstellt am: **17.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-147503>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ZHOU YUTONGS VORWORT ZU *Hànxué Shīchéng Jì* EINE REZENSION

Marc Winter, Universität Zürich

Einleitung

Im vorliegenden Rezensionsaufsatz soll das Vorwort zur Wiederauflage der Studie *Hànxué Shīchéng Jì* 漢學師承記 von Jiang Fan 江藩 (1761–1831) aus dem Jahre 1964 untersucht werden.¹ Es stammt von Zhou Yutong 周予同 (1898–1981) und der vorliegende Aufsatz versucht, Einflüsse auf oder Vorbilder für dessen Entstehung zu finden. Eine solche Untersuchung kann dazu beitragen, den ideologisch-intellektuellen Übergang der Gelehrten aus der Republikzeit in die Zeit der Volksrepublik China zu beleuchten. Gleichzeitig lässt sich etwas über den Einfluss auf die gelehrte Weltsicht Zhou Yutongs aussagen. Dieser beendet den weniger spezifischen und hier zu untersuchenden ersten Teil seines Vorworts nämlich mit einem kämpferischen Aufruf:

Falls Sie, [verehrter Leser oder verehrte Leserin,] ein Feigling sind, dann warten Sie nur ab und sehen Sie selbst! Falls Sie mutig sind, dann vergiessen Sie Schweiss oder Blut und schliessen sich der grossen Masse an, die das Rad der Geschichte weiterdreht! Falls Sie so überheblich sind, sich selbst für einen Bremser oder einen Reaktionär zu halten, dann werden Sie sich nur vom grossen Rad der Geschichte zu Tode quetschen lassen können. (Zhou 1964, S. 29).

- 1 Das zu untersuchende Vorwort gliedert sich in vier Abschnitte: 1. “中國學術思想史上的漢學與宋學” (“Die Begriffe *hànxué* und *sòngxué* in der Geschichte der chinesischen Gelehrsamkeit”), 2. “清代漢學的起源與演變” “Entstehung und Entwicklung der qingzeitlichen *hànxué*”, 3. “江藩傳略” („Ein biographischer Abriss [des Autors] Jiang Fan”) und 4. “江著清朝漢學師承記批判” (“Kritik an Jangs Werk *Qīngcháo Hànxué Shīchéng Jì*”). Im Rahmen des vorliegenden Aufsatzes werden nur die ersten beiden Abschnitte, die m.E. von allgemeinerem Interessen sind, untersucht. Eine Analyse der spezifischeren Abschnitte 3 und 4 folgt möglicherweise zu einem späteren Zeitpunkt.

Erstaunlicherweise findet sich aber im Vorwort sonst kein Hinweis auf den glühenden Verfechter der sozialistischen Weltansicht, als der sich Zhou in diesen Zeilen zu erkennen gibt. Nun wäre es denkbar, dass das Vorwort aus einer Zeit vor 1949 stammt, und dass es, mit dem sozialistischen Feigenblatt des oben zitierten Abschnitts versehen, in der ersten Neuauflage der Volksrepublik erneut gedruckt wurde. Dem ist aber nicht so. Zhou Yutong gibt in seinem Vorwort zwar keinen Hinweis auf die Geschichte des Textes, aber in seinen posthum herausgegebenen gesammelten Schriften zur Geschichte der Klassikerexegese fand ich einen sehr aufschlussreichen Aufsatz.² Der Aufsatz mit dem Titel “Hanxue yu Songxue 漢學與宋學”, laut den Angaben dort erschienen in der Ausgabe Nr. 35 der Zeitschrift *Zhōngxuésheng* 中學生 vom Mai 1933, ist der direkte Vorläufer der Abschnitte 1 und 2 des 1964 publizierten Vorworts. Doch hierzu später mehr.

Im folgenden wird nun zunächst das Buch kurz beschrieben werden, zu welchem das bewusste Vorwort erschien, worauf die hier genauer zu betrachtenden Abschnitte 1 und 2 des Vorworts in bezug auf Publikationsgeschichte sowie auf mögliche Vorbilder untersucht werden. Hierzu werden Textpassagen des Vorworts und Texte, die m.E. als Vorlagen gedient haben, miteinander verglichen.

Bei allen in Übersetzung zitierten Textpassagen Zhou Yutongs wird meine eigene Übersetzung wiedergegeben. Mit Ausnahme des oben zitierten Aufrufs wird der Text, wo nicht anders bemerkt, chronologisch besprochen.

Jiang Fan und sein Werk *Guócháo Hànxié Shīchéng Jì*

Doch zunächst soll der Text, dem Zhou sein Vorwort vorangestellt hat, etwas näher betrachtet werden. Im Jahre 1818 erschien in Kanton eine

2 Die Hinweise beziehen sich auf das Buch *Zhou Yutong Jingxue Shi Lunzhu Xuanji* 周予同經學史論著選集, das in der Bibliographie unter dem Namen des Editors Zhu Weizheng aufgeführt ist. An dieser Stelle möchte ich der Bibliothekarin der chinesischen Bibliothek des Ostasiatischen Seminars der Universität Zürich, Frau Katharina Thölen, für ihre Mühen bei der Beschaffung des Buches danken.

Studie mit dem Titel *Guócháo Hàn xué Shī chéng Jì* 國朝漢學師承記 (*Aufzeichnungen über die qingzeitlichen Lehrtraditionen der Gelehrsamkeit im Stil der Hanzeit*), verfasst von Jiang Fan. Ermöglicht wurde die Publikation vom bekannten Gelehrten, Herausgeber und Mentor klassischer Studien sowie damaligen Gouverneur Kantons, Ruan Yuan 阮元 (1764–1849).³ Die Studie wurde einige Jahre zuvor verfasst.⁴ Sie stellt nicht eine unabhängige Studie der klassischen Gelehrsamkeit der Qingzeit dar, sondern vielmehr eine Beschreibung der Lehrtradition, geschrieben von einem Mann, der selber innerhalb dieser Tradition steht.⁵

Jiang war ein Anhänger der sogenannten *Wú pài* 吳派, der Suzhou-Schule der Gelehrsamkeit, d.h. er stand in der Tradition von Hui Dong 惠棟 (1697–1758). Als Student genoss er Unterricht bei Yu Xiaoke 余蕭客 (1729–1777) und Jiang Sheng 江聲 (1721–1799), mit dem er nicht verwandt war. Jiang publizierte neben Studien zu den Klassikern und Lokalchroniken zwei weitere kürzere Arbeiten zur Geschichte der Gelehrsamkeit: *Guócháo Jīngshī Jīngyì Mùlù* 國朝經師經義目錄 (*Auflistung der Meister der Klassiker[forschung] und der korrekten Bedeutung der Klassiker*) und *Guócháo Sòng xué Yuānyuán Jì* 國朝宋學淵源記 (*Aufzeichnungen über den Ursprung der songzeitlichen Gelehrsamkeit*). Letztere Titel werden manchmal als Anhang zu Jangs einflussreichster Arbeit *Hàn xué Shī chéng Jì* publiziert.⁶

3 Vgl. hierzu Elman 1984, 90; Hummel 1943–1944, 138 sowie Yang Xiangkui 1994, 306; Ruan Yuan verfasste auch das Vorwort zu diesem Buch. Hierzu vgl. Yang Xiangkui 1994, 345–346.

4 Hiromu Momose schreibt, die Entstehungszeit der Arbeit sei um das Jahr 1812 herum anzusetzen (vgl. Hummel 1943–1944, 137).

5 Das Werk ist eine von 33 Biographiesammlungen, die im neunten Band der *Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series* unter dem Titel *Index to Thirty-three Collections of Ch'ing Dynasty Biographies* zusammengefasst sind.

6 Vgl. hierzu Hummel 1943–1944, 138 sowie Yang Xiangkui 1994, 309–313, wo auch eine Synopse der Werke zu finden ist. Im folgenden werden alle drei Werke ohne den Zusatz *Guócháo* im Titel zitiert, der scheinbar erst für die Publikation hinzugefügt wurde. Eine Ausgabe, welche alle drei Arbeiten in einem Band publiziert, ist z.B. die unter dem Namen des Autoren von Zhonghua Shuju 中華書局 publizierte aus dem Jahr 1983.

Die Studie von Jiang Fan enthält in ihrer heutigen Form biographische Informationen sowie eine Beschreibung und Einschätzung der Gelehrsamkeit von 56 konfuzianischen Gelehrten in 8 *juàn* 卷.⁷ Das Buch gibt neben einer Nennung der jeweiligen Werke ausserdem Auskunft über Beziehungen zwischen einzelnen Gelehrten und Schulen, über Lehrer-Schüler-Beziehungen ebenso wie über Gemeinsamkeiten der Verwandtschaft oder Herkunft (vgl. Hummel 1943–1944, 138; Yang Xiangkui 1994, 308).

In seiner ursprünglichen Form bestand das Buch lediglich aus 7 *juàn*, denn es fehlten die Biographien zweier wichtiger Vertreter qingzeitlicher Gelehrsamkeit, Huang Zongxi 黃宗羲 (1610–1695) und Gu Yanwu 顧炎武 (1613–1682). Als Begründung gab der Autor an, diese steckten “in ihrer Gelehrsamkeit tief in der songzeitlichen Gelehrsamkeit” (Jiang Fan 1983, 133). Erst nach Fertigstellung der ersten sieben *juàn* hat sich Jiang davon überzeugen lassen, dass der Beitrag von Huang und Gu zur qingzeitlichen Gelehrsamkeit doch zu zentral war, und er fügte seiner Studie noch ein achttes Kapitel hinzu, so dass die Biographien zweier der Gründerahnen qingzeitlicher Gelehrsamkeit ganz zum Schluss des Buches zu stehen kommen⁸ (vgl. auch Yang Xiangkui 1994, 308–309).

7 Mit dieser Form schliesst Jiang Fan an die Form der Biographien in den offiziellen Dynastiegeschichten an, gleichzeitig gibt er aber so auch eine Form vor, der etwa Liang Qichao 1920 und Qian Mu 1937 in ihren Monographien zur qingzeitlichen Gelehrsamkeit folgen. Wilson, dessen Arbeit sich der Gattung solcher Sammlungen von Biographien widmet, sieht den Ursprung dieser Form als Mittel der intellektuellen Schulbildung und Auseinandersetzung in Huang Zongxis *Ming Ru Xue An* 明儒學案 (Wilson 1995, 184–196, zu Jiang Fan 193).

8 Elman schreibt, Jiang Fan habe sich auf eine Sammlung von elf Biographien gestützt, die Qian Daxin 錢大昕 (1728–1804) zuvor veröffentlicht habe und in welcher Gu Yanwu und Huang Zongxi ebenfalls nicht berücksichtigt wurden (Elman 1984, 75). Leider schreibt Elman nicht, auf welche Titel Qian Daxins er sich bezieht und eine entsprechende Anfrage meinerseits blieb leider auch unbeantwortet. Ob und in welchem Mass der ursprüngliche Verzicht auf die Biographien Gus und Huangs in Beziehung zu Qian Daxins Veröffentlichung steht, muss an dieser Stelle leider unbeantwortet bleiben.

Dieser Sachverhalt, ebenso wie der Titel des Werkes,⁹ sind Hinweise darauf, dass Jiang Fan nicht an einer *tour d'horizon* der frühqingzeitlichen Gelehrsamkeit interessiert war, sondern bloss an seiner eigenen Lehrtradition. Er war daran interessiert, die *hànxué* zu beschreiben, als welche er die Exegese der Klassiker durch Hinzuziehung hanzeitlicher Quellen und Methoden verstand. So beginnt sein Buch mit den beiden frühesten Exponenten der *hànxué*, Yan Ruoqu 閻若璩 (1636–1704) und Hu Wei 胡渭 (1633–1714). Elman schreibt, Jiang “went further than most when he asserted that the acceptance of Yen’s proofs and conclusions concerning the Old Text *Documents* was one of the requirements for consideration as Han-Learning scholarship.” (Elman 1984, 68).

Zhou Yutong und seine Ausgabe von Jiangs Werk

Das *Hànxué Shīchéng Jì* erlebte mehrere Neuauflagen und überarbeitete Editionen. Nach Etablierung der Volksrepublik 1949 wurde das Buch bei Shangwu Yinshu Guan 商務印書館 herausgebracht. Diese Ausgabe wurde von Zhou Yutong 周予同 editiert und annotiert. Leider ist es dem Autoren des vorliegenden Aufsatz nicht möglich, ein genaues Publikationsdatum festzumachen. Mir liegen zwei von Inhalt und Layout vollkommen identische Exemplare der Ausgabe Zhou Yutongs vor, deren eine in Hongkong 1964 herauskam. Die andere Ausgabe lässt sich nicht datieren, so dass ich davon ausgehe, dass auch sie zu Beginn der sechziger Jahre in der Volksrepublik erschienen ist. Es fehlt darin das Nachwort Jiang Fans ebenso wie das Vorwort Ruan Yuans, welche beide in der Ausgabe von 1983, die von Zhonghua Shuju 中華書局 herausgegeben wurde, wieder enthalten sind.

Verantwortlich für diese Ausgaben zeichnet Zhou Yutong. Sein Name erscheint neben dem Schriftzug *Hànxué Shīchéng Jì* auf dem Titelblatt, wo

9 Yang Xiangkui schreibt, Gong Zizhen 龔自珍 (1792–1841) habe den Vorschlag gemacht, den Titel der Werkes in *Guócháo Jīngxué Shīchéng Jì* 國朝經學師承記 (*Aufzeichnungen über die qingzeitlichen Lehrtraditionen der Klassikerstudien*) zu ändern, was Jiang aber ablehnte (Yang Xiangkui 1994, 308; für eine Kopie des Briefes vgl. ebd. 342). Elman hält die Publikation des späteren Werkes *Sòngxué Yuānyuán Jì* für eine Konzession an Gong Zizhen (Elman 1984, 110).

der Name Jiang Fans nicht mehr erscheint. Zhou ist es auch, der den Text mit ausführlichen Anmerkungen versieht und dessen ausführliches Vorwort dem Text vorangestellt ist. Die Anmerkungen zu Jiang Fans Text beziehen sich nach meiner Beobachtung ausschliesslich auf Realia wie Buchtitel, von Jiang genannte Personen, die Umrechnung von Jahreszahlen oder Erklärungen zu erwähnten historischen Ereignissen oder Anspielungen. Sie sind sehr informativ und tragen entscheidend zum Textverständnis bei.

Der wichtigste Unterschied zwischen der Sammlung von Biographien, wie Jiang sie verfasste und derjenigen, deren Vorwort Gegenstand der vorliegenden Betrachtungen ist, liegt in der Anzahl der Biographien. Zhou Yutongs Ausgabe enthält wesentlich weniger Biographien, nämlich nur 20, gegenüber den 56 der ursprünglichen Ausgabe. Auch sind manche der erhaltenen Biographien gekürzt, so ist etwa in der Biographie Dai Zhens 戴震 der Abschnitt über die Methode und Arbeitstechnik Dai Zhens gekürzt und der ursprüngliche Text wurde in die Fussnote verlegt (Zhou 1964, 330-331). Eine Begründung der Auswahl wird nicht gegeben.

Zhou Yutong war ein bekannter Forscher zur Geistesgeschichte Chinas und arbeitete vornehmlich zu Klassikerstudien. Er studierte ab 1916 an der Universität Beijing Gaodeng Shifan Xuexiao 高等師範學校. Ab 1921 arbeitete er als Editor beim Verlag Shangwu Yinshu Guan in Shanghai und Herausgeber der pädagogischen Zeitschrift *Jiàoyù Zázhi* 教育雜誌. Ab 1932 war er Professor an der Universität Anhui, der Universität Jinan und der Fudan-Universität Shanghai. Gleichzeitig arbeitete er als Editor und Herausgeber bei Kaiming Shudian 開明書店 in Shanghai. Nach 1949 wurde Zhou Vorsteher der Fakultät für Geschichte an der Fudan-Universität, Vizevorsitzender der Shanghaier Akademie der Sozialwissenschaften und Abgeordneter im Dritten Nationalen Volkskongress. (*Cíhǎi* 1989, 227).

Zhou schrieb einige Werke im Zusammenhang mit der Erforschung der Klassiker. So stammen die folgenden Werke aus seiner Feder: *Jīng Jīn Gǔ Wén Xué* 經今古文學 (*Alt- und Neutextlehre der Klassiker*), bei Shangwu Yinshu Guan erschienen, *Qún Jīng Gàilùn* 群經概論 (*Generelle Diskussion der verschiedenen Klassiker*) (beide in den gesammelten Werken enthalten), ebenfalls bei Shangwu Yinshu Guan erschienen, und *Jīng-xué Lìshǐ* 經學歷史 (*Geschichte der Klassikerexegese*). Er setzte sich auch mit den Lehrtraditionen der Songzeit und der Hanzeit auseinander und verfasste hierzu *Zhū Xī* 朱熹 ([*Leben und Werk des Philosophen*] Zhu

Xi), 1931 erschienen bei Shangwu Yinshu Guan, sowie *Hànxué yǔ Sòngxué* 漢學與宋學 (*Hanzeitliche Lehrtradition und Songzeitliche Lehrtradition*), von 1933, die ebenfalls beide in den gesammelten Werken zur Klassikergelehrsamkeit erscheinen sind. Dort sind ausserdem Studien zu den Apokryphen *Wěi Shū* 緯書, zur qingzeitlichen Gelehrsamkeit sowie zu einer Reihe von Einzelthemen gesammelt, zu denen sich Zhou in der Form von kürzeren Aufsätzen geäussert hat (vgl. Zhu Weizheng 1983, 1–7).

Zusammenfassung und Beurteilung des Vorworts

Das Vorwort ist in zwei grosse Abschnitte gegliedert, deren erster mit “[Die Begriffe] *hànxué* und *sòngxué* in der Geschichte der chinesischen Gelehrsamkeit 中國學術思想史上的「漢學」與「宋學」” überschrieben ist. Der Titel des zweiten Abschnitts lässt sich übersetzen als “Entstehung und Entwicklung der qingzeitlichen *hànxué* 清代「漢學」的起源與演變”.

Im ersten Abschnitt gibt Zhou die Ecksteine der chinesischen Geistesgeschichte im Zusammenhang mit den konfuzianischen Klassikern wieder. So schlägt er zu Beginn des ersten Abschnitts die folgende Periodisierung der Geistesgeschichte Chinas vor:

Obschon die Kultur Chinas über fünftausend Jahre alt ist, lässt sich ihre Entwicklung seit historischen Zeiten in drei grosse Phasen unterteilen: Die erste Phase dauerte vom frühen Altertum bis zur *Chunqiu*-Periode [770–476 v. Chr.; meine Einfügung, M.W.] und der *Zhan Guo*-Zeit (drittes vorchristliches Jahrhundert) [475–221 v. Chr.; meine Einfügung, M.W.]. Man kann sie als diejenige Phase bezeichnen, in welcher die autochthone chinesische Kultur entstand und sich entwickelte. Die zweite Phase dauerte von der Qindynastie bis zum Ende der Mingdynastie (Mitte des 17. Jahrhunderts). Man kann sie als die Phase bezeichnen, in der die Zivilisation Chinas mit derjenigen Indiens in Kontakt stand und sich sanft, aber kontinuierlich veränderte. Die dritte Phase dauert vom Ende der Mingdynastie bis heute, man kann diese als die Phase bezeichnen, in welcher die Zivilisation Chinas mit der des Westens in Kontakt steht und sich abrupt und heftig verändert.

Dies ist lediglich eine äusserst grobe Einteilung der Kultur. Nimmt man die Unterteilung gemäss der Entwicklung der Gelehrsamkeit selbst vor, so lassen

sich acht Phasen unterscheiden. Die erste dauerte vom frühen Altertum bis in die *Chunqiu*-Periode vor der Zeit Laozis und Konfuzius' (Beginn des achten vorchristlichen Jahrhunderts). Man kann sie als die Embryonalphase der Gelehrsamkeit bezeichnen. Die zweite Phase, die von der Zeit nach Laozi und Konfuzius bis in die Zeit, da Qin die Sechs Lehensstaaten einte, dauerte (zu Beginn des dritten vorchristlichen Jahrhunderts), kann man die Zeit der argumentativen Disputation verschiedener [philosophischer] Meister nennen. Die Handynastie stellt selbst die dritte Phase dar (Anfang drittes vorchristliches Jahrhundert bis Anfang drittes Jahrhundert), dies ist die Phase, in welcher einzig der Konfuzianismus Wertschätzung erfuhr. Die Wei- und Jindynastie bilden die vierte Phase (Anfang 3. Jhd. bis Anfang 5. Jhd.), in welcher der Daoismus wieder erblühte. Die fünfte Phase dauerte von den Nördlichen und Südlichen Dynastien, über die Sui- bis zur Tangdynastie (Mitte des zehnten Jahrhunderts). Man kann sie als die Hochblüte des Buddhismus bezeichnen. Die sechste Phase, welche von der Songzeit bis zum Ende der Mingdynastie dauerte (Mitte des siebzehnten Jahrhunderts) kann man diejenige Phase nennen, in welcher sich Konfuzianismus und Buddhismus vermischten. Die siebte Phase, welche der mandschurischen Qingdynastie entspricht (Mitte des siebzehnten Jahrhunderts bis zum Ende des neunzehnten Jahrhunderts), lässt sich als die Phase des Wiedererblühens der alten Lehrtradition (*gǔxué* 古學) bezeichnen. Die achte Phase, welche vom Ende der Qingdynastie bis jetzt dauert (Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts) kann man als die Phase bezeichnen, in welcher die aus dem Westen kommende Lehre allmählich zur Blüte gelangte. Die Einteilung in diese acht Hauptphasen erfolgt allerdings lediglich, um die Erforschung und Erklärung der Geschichte zu vereinfachen; in Wirklichkeit beinhaltet eine jede Phase stets auch die Nachwirkungen der vorhergegangenen Epoche und die Vorahnung der nachfolgenden. Selbstverständlich können die vorgenommenen Einteilungen nicht als absolut gelten, dies sollten wir beim Studium der Geistesgeschichte und Gelehrsamkeit stets im Bewusstsein bewahren."

Dieses Zitat gibt einen guten Eindruck des argumentativen Stils Zhou Yutongs. Er gibt keine Belege für seine Aussagen an, er begründet seine Einteilung der Geschichte nicht und grenzt sie nicht gegen andere Periodisierungsversuche ab. Indem er sogar selber zwei unterschiedliche Periodisierungen vorschlägt, erscheinen seine Argumente willkürlich und in keiner Weise zwingend.

Von der oben zitierten Periodisierung ausgehend streift Zhou durch die Geistesgeschichte Chinas, wobei er bloss auf die konfuzianisch dominierten Epochen näher eingeht, also auf die Hanzeit, die Songzeit und die Qingzeit. In der Hanzeit erklärt er die Umstände der Neutext-/Alttext-Kontroverse, das System der 14 beamteten *bóshì*-Gelehrten (博士 “umfassend Gelehrten”) und die Synthese der Neutext- und Alttext-Auffassung bei Zheng Xuan 鄭玄, zu Ende der Hanzeit. Er geht allerdings nicht auf die tatsächlichen Leistungen Zhengs ein oder gibt gar Beispiele, es bleibt bei einer schlagwortartigen Erwähnung von Standardaussagen.

Dasselbe trifft für die Beschreibung der Zeit zwischen dem Ende der Han- und dem der Tangzeit zu, eine Periode, in welcher phonetische Wörterbücher geschaffen wurden, in welcher Lu Deming 陸德明 seine epochale Glossensammlung *Jīng Diǎn Shì Wén* 經典釋文 schrieb und in der mit Han Yu 韓愈 das erneute Erstarken der konfuzianischen Tradition begann. All dies lässt er nämlich unerwähnt, stattdessen macht er für die neue Strömung des Konfuzianismus den Einfluss der indischen Kultur verantwortlich und schreibt:

Von der Wei-Jinzeit bis hin zur Sui- und Tangdynastie (Anfang drittes Jahrhundert bis Mitte des zehnten Jahrhunderts) liess ein Teil der Denker entweder die daoistische Lehre wieder erblühen, oder sie liessen sich von buddhistischem Gedankengut beeinflussen, während die sogenannten orthodoxen Gelehrten der Erforschung der Klassiker die Erklärungen der Alttextschule weiter entwickelten und sich grundsätzlich der exegetischen Arbeit der Bedeutungen widmeten, ohne neue Entwicklungen oder Fortschritte zu bringen. Was nun die Neutextschule anbetrifft, so wurde sie zusammen mit ihren Klassikern während der Unruhen der Regierungsperiode Yongjia der Jindynastie (311 n. Chr.) verbrannt und zerstört. Daher kann man in dieser langen Zeit tatsächlich davon sprechen, dass die konfuzianische Lehre zerfiel.

Das, was die indische Kultur China gab, beschränkt sich nicht, wie allgemein angenommen wird, nur auf die Religion. Ausser der Religion hatte sie auch in den Bereichen Literatur, Architektur, Bildhauerei, Malerei, Musik, Drama usw. einen offensichtlichen und grossartigen Einfluss. Um so mehr im Bereich des Denkens, wo sie der “Schule der *sòng xué*” neue Anregungen und neue Themen gab. Die Schulrichtung der *sòng xué* entstand zum einen als Reaktion auf die späte Strömung der *xùngǔ xué*, zum anderen wurde sie wirklich durch die Ontologie (*bēntǐ* 本體) des Buddhismus hervorgebracht. Obwohl sich die Mei-

ster der *sòngxué* oberflächlich als Erben des vereinigten Wegs von Konfuzius und Menzius bezeichnen, ist doch der Gegenstand ihrer intensiven Beschäftigung nicht die engagierte Rettung der Gesellschaft, sondern die rationale ontologische Reflexion. Vergleichen wir die Meister der *sòngxué* mit Konfuzius, so wird eines offensichtlich: Konfuzius hatte eine starke Tendenz zur Beschäftigung mit Ethik, der Gesellschaft und freundschaftlichen Gefühlen, während die Meister der *sòngxué* eine starke Tendenz zur Beschäftigung mit Philosophie, dem Individuum und der Ratio hatten. Treten wir einen Schritt zurück und anerkennen, dass sie zwar Konfuzianer sind, so sind sie aber doch als vom Buddhismus beeinflusste “Neokonfuzianer” bestimmt nicht die Erben des ursprünglichen Konfuzianismus des Konfuzius.

Nachdem Zhou die Zeit zwischen Ende Han und der Song nur mit den zitierten kurzen Worten beschreibt, geht er bei der Beschreibung der songzeitlichen Gelehrsamkeit im Stile Zhu Xis 朱熹 und Lu Jiuyans 陸九淵 etwas mehr ins Detail und zeigt Unterschiede innerhalb des songzeitlichen Neokonfuzianismus auf, erwähnt Schulrichtungen und zeichnet sogar die argumentativen Standpunkt nach:

Die *sòngxué* begann sich erst zur Zeit der Südlichen Songdynastie als solche zu bilden, damals gab es zwei grosse Schulrichtungen. Die eine war die Schule der Induktion (*guīnà pài* 歸納派), die andere die Schule der Deduktion (*yǎnyì pài* 演繹派). Ausser diesen beiden gab es noch die Schule der Kritik (*pīpíng pài* 批評派). Was allgemein als *sòngxué* bezeichnet wird, beinhaltet oft nicht nur diese Schulrichtungen. Bei diesen Schulrichtungen ist nicht nur der methodische Ansatz unterschiedlich, sondern der gesamte theoretische Standpunkt ist verschieden.

Zhu Xi ist der beispielhafte Vertreter der Schule der Induktion, Lu Jiuyuan derjenige der Schule der Deduktion. Die Ontologie, die Theorie der menschlichen Natur sowie der methodische Ansatz innerhalb dieser beiden philosophischen Richtungen ist unterschiedlich. Zur Ontologie: Zhu Xi vertritt die Meinung der “Theorie des separaten Ursprungs von *qì* und *lǐ*” (*lǐ qì èr yuán lùn* 理氣二元論). Wenn wir diese für einmal mit philosophischen Fachtermini der Neuzeit vergleichen, so kann man sagen, dass gemäss der “Theorie des separaten Ursprungs” hinter allen Erscheinungen die Existenz der beiden sogenannten Kräfte *lǐ* und *qì* steht. Lu Jiuyuan vertritt die Meinung der “Theorie, wonach das Bewusstsein das *qì* darstellt” (*xīn jí lǐ lùn* 心即理論). Wenn wir diese für

einmal mit philosophischen Fachtermini der Neuzeit vergleichen, so kann man sie als “Idealismus” bezeichnen, da sie annimmt, dass alle Erscheinungen durch das Bewusstsein hervorgebracht werden, und dass getrennt vom Bewusstsein keine Erscheinung die Möglichkeit einer Existenz hat.

Zur Theorie der Natur des Menschen: Zhu Xi vertritt mit seiner “Theorie des separaten Ursprungs” die Meinung, dass sich die menschliche Natur aufteilen lässt in die “ursprüngliche Natur” (*běnrán zhī xìng* 本然之性) und die “Natur gemäss der Substanz des *qì*” (*qì zhì zhī xìng* 氣質之性). Lu Jiuyuan vertritt die “Theorie eines Ursprungs”, wonach die Ausdrücke “Natur” (*xìng* 性), “Gefühl” (*qíng* 情) und Talent (*cái* 才) nicht mehr sind als verschiedene Bezeichnungen ein- und desselben.

Zur Theorie des methodischen Ansatzes: Zhu Xi vertritt die Induktion und die allmähliche Erkenntnis durch Kultivierung des Selbst, er vertritt die Meinung des “von aussen nach innen”, was heisst, die Materie forme das Bewusstsein und die Wahrheit die Erkenntnis. Lu Jiuyuan vertritt die Deduktion und die plötzliche Erleuchtung, er vertritt die Meinung des “von innen nach aussen”, was bedeutet, dass das Bewusstsein die Materie forme und die Erkenntnis die Wahrheit. Für gewöhnlich bezeichnet man die von Zhu vertretene Richtung als “Lehre der Frage nach dem Rechten Weg” (*dào wèn xué* 道問學) und die von Lu vertretene als “Verehrung der Tugend” (*zūn dé xìng* 尊德性), dies aufgrund der obengenannten Gründe. Der Widerstreit dieser beiden Schulrichtungen ist am offensichtlichsten am “Treffen am Gänseweiher” (鵝湖之會) zu beobachten¹⁰.

- 10 Hierzu die Originalanmerkung Zhous: “Im zweiten Jahr der Regierungsperiode Chunxi des Xiaozong-Kaisers der Songzeit (1175 n. Chr.) wurde durch Lü Zuqian 呂祖謙, der die beiden divergierenden Schulen von Zhu Xi und Lu Jiuyuan dazu bringen wollte, sich wieder zu vereinen, ein Treffen im Kloster beim Gänseweiher (鵝湖寺) von Xinzhou 信州 vereinbart zwischen Zhu Xi und Lu Jiuyuan sowie seinem Bruder Lu Jiuling 陸九齡 und Liu Qingzhi 劉清之. In einem von Lu Jiuling darauf verfassten Gedicht stehen Sätze wie: “tauschten sich im Altertum die Weisen gegenseitig aus, so ging es nur um ihre Sinne; die Gefühle von uns Spätergeborenen über Kommentare und Tradierungen sind verstockt und verharzt.” In einem Erwidrigungsgedicht von Lu Jiuyuan stehen Sätze wie: “Wenn man versucht, eine Sache zu vereinfachen, macht man es letzten Endes kompliziert, so dass das Unterfangen sich verästelnd und eine Konkurrenz auf Leben und

Nach der Blüte der songzeitlichen Gelehrsamkeit erwähnt Zhou auch die Weiterentwicklung der Schulrichtung Lu Jiuyuans durch Wang Yangming 王陽明 und äussert sich hier höchst parteiisch, also nicht mit der Distanz eines Forschers. Gleichzeitig bleibt er dabei, seine Aussagen nicht auszuführen, so dass sie Schlagworte bleiben:

Zum Ende der Mingzeit war nicht nur die Erforschung der Klassiker sehr stark dezimiert, auch die [Entwicklung der] Gedanken hatte keine Perspektive. Normale Gelehrte waren praktisch alle korrupte Konfuzianer, oder sonst waren sie verrückte Gelehrte. Die Gelehrsamkeit hatte zum Ende der Mingdynastie einen Punkt erreicht, an dem sie nicht mehr ohne Veränderung auskam.

Damit schliesst Zhou seine Beschreibung der chinesischen Gelehrsamkeit vor Beginn der Qingzeit und geht über zu einer differenzierteren Analyse der qingzeitlichen Schulen und Strömungen innerhalb des Konfuzianismus, welche den zweiten Teil des Vorworts darstellt.

Dieser Teil ist länger und in ihm wird ausführlicher argumentiert. Zhou geht differenzierter auf die Entwicklung der einzelnen Schulen ein und gibt zum Teil auch Belege für die darin gemachten Behauptungen. Zunächst stellt er auch hier eine Periodisierung voran:

So ist die Ansicht Liang Qichao 梁啟超, dass man die erste als “Phase des ersten Spriessens” (*qǐ méng qī* 啓蒙期), die zweite als “Phase des vollen Erblühens” (*quán shèng qī* 全盛期) und die dritte als “Phase der Umwandlung” (*tuìbiàn qī* 蛻變期) bezeichnen kann. Die Phase des ersten Spriessens entspricht ungefähr den drei Regierungsperioden Shunzhi, Kangxi und Yongzheng (Mitte 17. Jhd. – Mitte 18. Jhd.). Während dieser Zeit entstanden alle Schulrichtungen, bedeutende Lehrer traten in grosser Anzahl hervor und obschon Standpunkte wie auch Verdienste jedes Einzelnen unterschiedlich waren, so waren sie sich doch vollkommen einig in ihrer Auffassung zur spätmingzeitlichen Lehre Wang Yangmings, welche sie ablehnten oder verbessern

Tod entsteht.” Als Zhu Xi diese Gedichte sah, war er nicht erfreut darüber. Am darauffolgenden Tag wollten sie gegenseitig erneut die Probleme besprechen, konnten aber ihre Ansichten nicht vereinen und gingen [unverrichteter Dinge] auseinander.”

wollten, sowie im Willen, sich auf dem Weg einer schlichten [Gelehrsamkeit] zu bewegen. Man kann sagen, dass dies die Ablehnung der mingzeitlichen Gelehrsamkeit ist und die Hinwendung zur han- und songzeitlichen. Die Phase des vollen Erblühens entspricht etwa den beiden Regierungsperioden Qianlong und Jiaqing (Mitte 18. Jhd. – erste Hälfte 19. Jhd.). Während dieser Zeit entwickelte sich besonders jene Schulrichtung, deren Gründerahn Gu Yanwu 顧炎武 war, und sie etablierte sich als orthodoxe Schule. Forschungsgegenstand dieser Schulrichtung waren hauptsächlich die Klassiker, aber daneben wurden auch die Dynastiegeschichten, die Philosophen, die literarischen Schriften, Chronologie, musikologische Forschung und Geographie bearbeitet; als Forschungsmethode wurde speziell die Text- und Quellenkritik eingesetzt. Man kann sagen, in dieser Zeit fand eine Abkehr von der *sòngxué* statt und eine Rückkehr zur Gelehrsamkeit der Östlichen Hanzeit. Die Phase der Umwandlung entspricht etwa den vier Regierungsperioden Daoguang, Xiangfeng, Tongzhi und Guangxu (Erste Hälfte 19. Jhd. – Anfang 20 Jhd.). Während dieser Zeit verwandelte sich die Alttextforschung im Stile der Östlichen Hanzeit über die Klassiker zur Neutextlehre der Westlichen Hanzeit. Die kritisch geprüfte Glossierung von Realia entwickelte sich zur Entfaltung der subtilen Worte, die den grossen Sinn ausdrücken, und die deduktive Kommentierung und Annotierung der klassischen Schriften veränderte sich zur Suche nach den Idealen von Konfuzius und Menzius. Man kann dies bezeichnen als die Abkehr von der [Gelehrsamkeit der] Östlichen Hanzeit und die Hinwendung zur Westlichen Hanzeit, mit allmählicher Ausdehnung bis in die Vorqinzeit.

Danach geht er auf die einzelnen Schulen der jeweiligen Zeit ein, charakterisiert sie in der bekannt knappen Weise und erwähnt sogar gewisse repräsentative Werke:

Die Gelehrsamkeit während der Phase des ersten Spriessens lässt sich in drei Schulen einteilen, abhängig von der Heftigkeit ihrer ablehnenden Haltung gegenüber der Lehre Wang Yangmings. Die erste Schule kann man die “Revisionisten der Lehre Wangs” nennen. Ihr Gründerahn war Huang Zongxi, und sie hatte eine Vorliebe für die Geschichtsforschung. Sie setzte die Schultradition von Liu Zongzhou 劉宗周 fort und setzte sich gleichzeitig auch stark für die Erhaltung spätmingzeitlicher Schriftstücke ein. Hier hatte die “Schule aus Ost-Zhejiang (浙東學派)” ihren Ursprung. Die zweite Schule kann man die “Schule der Opposition zu Wangs Lehren” nennen. Ihr Gründerahn war Gu Yanwu 顧

炎武, und sie hatte eine Vorliebe für die Erforschung der Klassiker. Er stemmte seine ganze Kraft gegen den noch immer beachteten Slogan Wang [Yangmings] “Schenkt den Bündeln von Schriftrollen keine Beachtung, spricht frei assoziativ und ohne Belege” und hielt dagegen: “Ohne Studien der Klassiker keine Erforschung des Prinzips (*lǐxué*)!” Zur jener Zeit verfasste Yan Ruoqu 閻若璩 das *Gǔwén Shàng Shū Shūzhèng* 古文尚書疏證 (*Subkommentar und Textbelege zum Shàng Shū in der Alttexttradition*), in welchem echte und gefälschte Teile des Jinzeitlichen *Shàng Shū* untersucht werden; Hu Wei 胡渭 verfasste das *Yì Tú Míng Biàn* 易圖明辯 (*Erhellende Diskussion der Diagramme zum Yì Jīng*), das eine Bewegung einleitete, welche die songzeitlichen Theorien zum *Yì Jīng* ablehnte. [...]. Die [spätere] orthodoxe Schulrichtung aus der Phase des vollen Erblühens nahm hier ihren Anfang. Die dritte Schule kann man als die “am weitesten links stehende Schulrichtung der *qīngxué*” bezeichnen. Der sie begründende Lehrer war Yan Yuan 顏元, und sie hatte die Besonderheit, das reale Wissen (*shíxué* 實學) zu propagieren. Sie lehnte nicht nur Wangs Lehren ab, sondern sämtliche spekulativen Studien (*xuánxué* 玄學) und auch Text- und Quellenkritik. Sie war der Meinung, man müsse sich abwenden von leeren Gedanken und Büchern und die wahren Lehren im täglichen Leben suchen. Dieser Schule gelten schmerzliche Erfahrungen als verehrungswürdig, sie setzte sich einzig bei Li Gong 李塉 und Wang Yuan 王源 fort und verschwand dann. In der Phase des vollen Erblühens gibt es keine [weitere] Manifestation dieser Schule. Wenn wir diese drei Schulen gemäss ihrer territorialen Verteilung unterscheiden, so ist die Schule von Yan und Li die nördliche Schule und die Schulen von Huang und Gu sind die südlichen. Neben diesen gab es noch Wang Fuzhi 王夫之, welcher Huang und Gu nahe stand, dessen scholastische Leistungen die ihren aber nicht erreichte, [...].

Der Autor beachtet neben der Entwicklung der Gelehrsamkeit auch diejenige des politischen Umfelds, innerhalb dessen die Gelehrsamkeit schliesslich steht. Doch auch wenn die Beschreibungen deutlicher ausfallen als im ersten Teil, so verfällt er doch immer wieder der Tendenz, Schlagworte zu gebrauchen:

Denn von der Regierungszeit des Kangxi-Kaisers bis zu der des Qianlong-Kaisers setzte der Qinghof eine Politik der gleichzeitigen Härte und Milde durch. Die harte Politik galt für Fälle im Zusammenhang mit Schriftzeichen, darunter etwa die Fälle von Zhuang Tinglong 莊廷鑑, Dai Mingshi 戴名世,

Cha Siting 查嗣庭, Lü Liuliang 呂留良, Hu Zhongzao 胡中藻 und Wang Xihou 王錫侯 und weitere Fälle, die alle äusserst grausam waren. Die milde Politik galt für die Editionsarbeit an der *Míng Shǐ* 明史 (*Offiziellen Dynastiegeschichte der Ming*), die Sonderprüfung¹¹, das Zusammenstellen von enzyklopädischen Werken *lèishū* 類書 und die Eröffnung des Amtes für das *Sì Kù Quán Shū* 四庫全書 (*Gesammelte Schriften der Vier Schatzkammern*).

Der eben zitierte Abschnitt bleibt Lesern, die nicht mit den einzelnen Fällen vertraut sind, verschlossen, weil die jeweiligen Fälle von Grausamkeit nicht näher erörtert werden. Dabei hat es sich um Gelehrte gehandelt, welche scheinbar unbegründet der verborgenen Kritik an den herrschenden Mandschus verdächtigt wurden und die alle exekutiert wurden.¹² Indem Zhou die Fälle nicht erörtert, perpetuiert er lediglich die stereotype Kritik gegen die Mandschus der vergangenen drei Jahrhunderte.

Der Autor fährt fort, Namen bekannter Gelehrter zu nennen, wenn er auch keine repräsentativen Werke nennt und so auch hier die gewünschte Tiefe vermissen lässt. Erst in der letzten beschriebenen Phase der Grausamkeit, in der sog. "Phase der Umwandlung", welche in Jiang Fans Buch selber nicht mehr besprochen wird, werden die Ausführungen Zhous

- 11 Mit "Sonderprüfung" ist die sog. *bó xué hóng rù* 博學弘儒 oder 博學鴻儒, auch *bó xué hóng cí* 博學宏辭, 博學宏詞, bzw. 博學鴻詞 genannte Prüfung gemeint. Das war eine in unregelmässigen Abständen im Palast abgehaltene ausserordentliche Prüfung für begabte Gelehrte, denen auf dem herkömmlichen Weg der Prüfungen kein Erfolg beschieden war oder zur Auswahl von Gelehrten für eine spezielle Aufgabe. Die Prüfung wurde zur Tangzeit, im Jahre 732, erstmals durchgeführt, während der Qingzeit gab es zwei solcher Prüfungen, nämlich unter dem Kangxi-Kaiser 1679 und unter dem Qianlong-Kaiser 1736. Um an der Sonderprüfung teilzunehmen, bedurfte es einer Empfehlung durch einen angesehenen Gelehrten. An dieser Stelle bezieht sich der Autor auf die erste Prüfung 1679, bei der Experten für die Kompilation der *Míng Shǐ* 明史 (*Offizielle Dynastiegeschichte der Ming*) gesucht wurden. An dieser Prüfung wurden 50 Leute ausgewählt (vgl. *Zhōng wén Dà Cí diǎn* Nr. 2808.168-169 und 174 sowie Guy 1987, 20 und 27).
- 12 Für eine nähere Beurteilung der einzelnen Fälle vgl. (in der genannten Reihenfolge) Hummel 1943-1944, 205, 701, 22, 551, 602, 819.

konkreter. Hier zitiert er Werktitel und auch Gründe für den Einfluss gewisser Gelehrter:

Der Grossmeister der Phase der Umwandlung war Zhuang Cunyu 莊存與. Er war ein Zeitgenosse von Dai Zhen, aber ihre Studienmethode war vollkommen verschieden. Er verfasste das Buch *Chūn Qiū Zhēng Cí* 春秋正辭 (*Korrekte Ausdrücke des Frühlings- und Herbstklassikers*), in welchem er nicht die Erforschung der Glossierung von Realia betrieb, sondern sich mit der Ausdeutung des grossen Sinns in subtilen Worten beschäftigte, weshalb man es als erstes Werk der qingzeitlichen Neutextlehre bezeichnen kann. Aber er selbst war auch kein reiner Neutext-Gelehrter, denn ausser diesem Werk schrieb er noch Bücher über Alttext-Klassiker und -kommentare. Als es zu seinen Schülern Liu Fenglu 劉逢祿 und Song Xiangfeng 宋翔鳳 kam, konstituierte sich die Neutextlehre allmählich. Herr Song fand Gefallen daran, falsche Schlüsse zu ziehen und seine Gelehrsamkeit war nicht sehr tiefgehend. Herr Liu schliesslich spezialisierte sich auf die nicht überlieferten Aussagen der Klassikerexegeten der Frühen Hanzeit Dong Zhongshu 董仲舒 und Li Yu 李育. Er verfasste Bücher wie das *Chūn Qiū Gōngyáng Jīng Zhuàn Hé Shì Shìlì* 春秋公羊經傳何氏釋例 (*Erläuterungen von Beispielen in Klassiker und Kommentar des Frühlings- und Herbstklassikers mit dem Gōngyáng-Kommentar von Herrn He [Xiu]*), das *Gōngyáng Hé Shì Jiěgǔ Jiān* 公羊何氏解詁箋 (*Anmerkungen und Erklärungen von Wörtern im Gōngyáng durch Herrn He [Xiu]*) oder das *Zuǒ Shì Chūn Qiū Kǎozhèng* 左氏春秋考證 (*Text- und Quellenkritik des Frühlings- und Herbstklassikers in der Tradition Herrn Zuo [Qiumings]*). Das *Gōngyáng Shìlì* verwendet die text- und quellenkritische Methode der Schule von Wan und es hat innerhalb der qingzeitlichen Neutext-Lehre eine sehr wichtige Stellung inne. Daher schrieb Zhang Binglin, welcher der Alttext-Lehre anhing, darüber auch: “[Ein Werk] der Kategorie der vergleichenden und kollationierenden Studien, so will es weder weitläufig noch sophistisch sein, seine Aussagen gelehrt, vermag es dem Leser Einsicht zu vermitteln.” [Weil] Zhuang, Song und Liu alle aus Changzhou in Jiangsu stammten und weil sie miteinander [entfernt] verwandt waren, nannte man sie damals die “Schule aus Changzhou”, um sie von den drei Schulen aus Wu, Wan und Ost-Zhejiang zu unterscheiden. Weil sie sich ausschliesslich der Redaktion des *Chūn Qiū Gōngyáng Zhuàn* 春秋公羊傳 (*Gōngyáng-Kommentar zum Frühlings- und Herbstklassiker*) verschrieben, wurden sie auch “Gongyang-Schule” genannt. Tatsächlich erlangten die Lehrmeinungen dieser Schule allmählich das Gehör anderer Leute, so dass ihre Aus-

breitung nicht auf Changzhou beschränkt blieb. Die am *Gōngyáng*-Kommentar entwickelten Lehrmeinungen wurden auch auf alle andern Klassiker ausgeweitet und beschränkten sich nicht auf den *jiè gǔ*-Kommentar [zum *Gōngyáng*] [春秋公羊] 解詁 He Xius 何休. In der Fortsetzung von Zhuang und Liu, traten Gong Zizhen, Wei Yuan 魏源, Shao Yichen 邵懿辰 und Dai Wang 戴望 hervor. Gong Zizhen war äusserst begabt, aber der Weg seiner Gelehrsamkeit verlief sehr unordentlich. Er war der Sohn der Tochter Duan Yucais, daher sprach [man bei ihm zuhause] oft von einem genauen Textstudium; er war aus Zhejiang, so galt für ihn stets auch die Regel Zhang Xuechengs, wonach “die Sechs Klassiker alle Geschichte” seien. In der Welt der Klassikerstudien musste er selbst Verantwortung tragen, daher sprach er gerne über die Geographie des Nordosten Chinas. Allerdings verwendete er häufig Beispiele des *Gōngyáng*-Kommentars, um die Politik zu kritisieren, und das von ihm verfasste *Liù Jīng Zhèng Míng* 六經正名 (*Korrekte Bezeichnungen in den Sechs Klassikern*) war ein wichtiger Beitrag zur Neutext-Lehre. Wei Yuan war ein guter Freund Gong [Zizhens] und auch in seiner Art, das Studium zu betreiben, war er diesem ähnlich, da er sich nicht streng an die methodischen Regeln der Neutextschule hielt. Er verfasste das *Shī Gǔ Wēi* 詩古微 (*Tiefgründigkeiten des Altertums im Buch der Lieder*), in welchem er den *Kommentar* [der Gebrüder] Mao sowie das *Grosse Vorwort* und das *Kleine Vorwort* zum *Shi Jīng* angreift und sich auf die drei Überlieferungstraditionen aus Lu, Qi und Han spezialisierte. Er verfasste ausserdem das *Shū Gǔ Wēi* 書古微 (*Tiefgründigkeiten des Altertums im Buch der Urkunden*), wo er sagt, dass nicht nur der *Kommentar* des Kong [Anguo 孔安國] zum *Gǔwén Shàng Shū* 古文尚書 (*Buch der Urkunden in der Alttexttradition*) eine Fälschung sei, worauf schon Yan Ruoqu hingewiesen hatte, sondern dass auch das von Ma Rong 馬融 und Zheng Xuan der Späteren Hanzeit [überlieferte] *Gǔwén Shàng Shū* nicht wirklich Kong Anguos Worte enthält. Zur selben Zeit schrieb Shao Yichen das *Lǐ Jīng Tōng Lùn* 禮經通論 (*Durchgehende Diskussion aller Ritenklassiker*), in welchem er die Meinung vertrat, zur Musik habe es ursprünglich keinen Klassiker gegeben; und das siebzehnte Kapitel des *Yì Lǐ* 儀禮 (*Korrekt Verhalten und Riten*) sei bestimmt kein Fragment, dass aber die neununddreissig Kapitel des *Gǔwén Yì Lǐ* 古文逸禮 (*Korrekt Verhalten und Riten in der Alttexttradition*)¹³ allesamt gefälscht

13 Im chinesischen Text ist der erste Titel mit den üblicherweise für diesen Buchtitel verwendeten Schriftzeichen 儀禮 wiedergegeben. Der Titel des zweiten Werks verwendet eine Schreibvariante für yì: 逸. Die beiden Schriftzeichen sind aus-

seien. Dai Wang dehnte die Lehren des *Gōngyáng*-Kommentars sogar so weit, dass er damit das *Lún Yǔ* kommentierte. Dadurch erweiterte sich die Kategorie der von der Neutextschule erforschten Bücher ständig: ausgehend vom *Chūn Qiū* über das *Shī Jīng*, das *Shū Jīng*, dann zu den Riten- und Musikklassikern bis hin zum *Lún Yǔ*.

Nach Erwähnung dieser eher an der Klassikerexegese im Sinn einer eigenen philosophischen Beschäftigung mit den Schriften Interessierten geht Zhou dazu über, eine andere wichtige und für die Reputation qingzeitlicher Gelehrsamkeit nicht wegzudenkende Schulrichtung zu erwähnen. Auch hier nennt er gewisse Werkstitel:

Zu jener Zeit gab es eine Schulrichtung, die nicht die Neutextschule war, die aber die Neutextschule unterstützte. Es waren dies die Gelehrten, welche die Rekompilation verlorener Bücher betrieben. Die Lehre der Rekompilation ging vom songzeitlichen Wang Yinglin 王應麟 aus. Die orthodoxe Schulrichtung der Qingzeit setzte diese Methode ebenfalls häufig ein; das *Gǔ Jīng Jiè Gōu Chén* 古經解鈎沉 (*Lose Zusammenstellung der in Vergessenheit geratenen Erklärungen alter Klassiker*) von Yu Xiaoke 余蕭客 ist ein Beispiel hierfür. Doch zu jener Zeit gab es auch einige Gelehrte, die sich auf die Quellenkritik und Rekompilation der fragmentarisch überlieferten Theorien der *bóshì*-Gelehrten der Früheren Hanzeit spezialisiert hatten, so gab es zum *Shī Jīng* das *Qí Shī Yì Shī Xué* 齊詩翼氏學 (*Die Lehrmeinung des Herrn Yi zur Qi-Überlieferung des Buches des Lieder*) von Ze Heshou 迮鶴壽, das *Sān Jiā Shī Yí Shuō Kǎo* 三家詩遺說考 (*Quellenkritik der fragmentarisch überlieferten drei Überlieferungstraditionen des Buches der Lieder*) von Chen Shouqi 陳壽棋, das *Qí Shī Yì Shī Xué Shūzhèng* 齊詩翼氏學疏證 (*Textbelege zur*

tauschbar, daher werden in der Deutschen Übersetzung beide gleich wiedergegeben. Der zweite Titel bezeichnet die während der Hanzeit in einer Wand des ehemaligen Wohnhauses von Konfuzius entdeckte Alttextversion des Textes, die im Gegensatz zum rekonstruierten Text nicht 17, sondern 39 Kapitel umfängt. Die Aussage zum 17. Kapitel des Textes bezieht sich m.E. darauf, dass im hanzeitlichen Katalog der Bücher von Liu Xiang 劉向 das 17. Kapitel keinen eigenen Titel trägt, sondern lediglich den zweiten Teil des 16. Kapitel darstellt. (Vgl. hierzu Loewe 1993, 236-238).

Lehrmeinung des Herrn Yi zur Qi-Überlieferung des Buches des Lieder) und das *Shī Sì Jiā Yìwén Kǎo* 詩四家異文考 (*Quellenkritische Prüfung der unterschiedlichen Texte der vier Überlieferungstraditionen des Buches der Lieder*) von Chen Qiacong 陳喬樞, das *Sān Jiā Shī Yìwén Shūzhèng* 三家詩異文疏證 (*Textbelege zu den unterschiedlichen Texten der drei Überlieferungstraditionen*) des Feng Dengfu 馮登府. Zum *Shū Jīng* gab es das *Jīnwén Shàng Shū Jīng Shuō Kǎo* 今文尚書經說考 (*Quellenkritik der Aussagen des Buches der Dokumente in der Neutext-Tradition*) und das *Shàng Shū Ōuyáng Xiàhóu Yíshuō Kǎo* 尚書歐陽夏侯遺說考 (*Quellenkritik der fragmentarischen Aussagen des Ouyang und des Xiahou zum Buch der Dokumente*) des Chen Qiacong und andere.

Nach Erwähnung dieser Schulrichtung kommt der Autor zu den letzten wichtigen Repräsentanten der Qingzeit, nämlich zu Wang Kaiyun 王闓運, Pi Xirui 皮錫瑞, Liao Ping 廖平 und Kang Youwei 康有為. Letzterem widmet er eine relativ ausgiebige Besprechung, in welcher er auf die einzelnen Werke dieses Denkers differenziert eingeht. Danach kommt er zu Liang Qichao 梁啟超 und damit zu Personen, deren Wirken nicht mehr in die Kaiserzeit fällt. Schliesslich folgt unvermittelt der eingangs zitierte Aufruf, sich der revolutionären Bewegung anzuschliessen, ehe Zhou in den folgenden beiden Kapiteln des Vorworts zu einer Vorstellung Jiang Fans und seines Buches kommt.

Auf diesen Teil des Vorworts wird, wie gesagt, nicht eingegangen. Statt dessen möchte ich auf den eingangs erwähnten Aufsatz in den gesammelten Werken Zhous zurückkommen.

Ein Vorläufer zum Vorwort?

Dieser Aufsatz gibt eine Antwort auf die Frage, weshalb die Traditionen der Klassikerexegese der Han ein wenig beleuchtet wurden, diejenigen der Zeit zwischen Wei-Jin und Tang kaum, dafür aber die songzeitliche Gelehrsamkeit relativ differenziert. Der Grund ist m.E. nicht, dass Zhou die qingzeitliche Gelehrsamkeit, welche Jiang Fan in seinem Buch beschreibt, als Reaktion auf die songzeitliche Gelehrsamkeit versteht und diese daher besonders differenziert vorstellt. Vielmehr ist aus dem Vergleich mit dem Aufsatz "Hanxue yu Songxue" aus dem Jahr 1933 zu

ersehen, dass Zhou Yutong für das Vorwort keinen speziellen, auf die Inhalte des Buches zugeschnittenen Text verfasste, sondern seinen alten Text von 1933 rezyklierte. Beide Texte sind bis auf den ersten Abschnitt identisch, wenn auch kleinere stilistische Differenzen bestehen. Es scheint, als habe Zhou den Text für die Neuausgabe als Vorwort stilistisch überarbeitet, vielleicht wurde aber auch ein ursprünglich identischer Text von den Editoren des Sammelbandes stilistisch überarbeitet.

Ich habe beide Texte parallel und vergleichend gelesen und dabei die folgenden Unterschiede festgestellt:

Das sächliche Pronomen 'tā' ('es') wird im Vorwort durch das Schriftzeichen 牠 wiedergegeben, im Sammelband hingegen durch das alternative Schriftzeichen 它.

Für die deutsche Konjunktion 'auch' wird im Vorwort das chinesische Wort yì 亦 verwendet, im Sammelband hingegen yě 也.

In einer grossen Zahl von Fällen werden im Vorwort Ausdrücke der Schriftsprache verwendet, während im Sammelband an denselben Stellen stärker dem mündlichen Ausdruck entnommene und in der Umgangssprache verwendete Wörter eingesetzt werden.¹⁴

Neben diesen nur stilistischen Differenzen gibt es sachliche Unterschiede im Text, wenn auch nur sehr wenige. Die meisten beziehen sich auf ein ausgelassenes Wort¹⁵ oder verändertes Schriftzeichen¹⁶, an gewissen Stel-

14 Vorwort S. 4: “其實，孔子自孔子，漢學自漢學，宋學自宋學。” An der parallelen Stelle im Aufsatz des Sammelbandes heisst es anstelle von zì jeweils zì shì 自是. An mehreren Stellen wird die Negation fēi 非 durch das umgangssprachliche bù shì 不是 ersetzt. Dasselbe ist zu beobachten mit wú 無 und méi yǒu 沒有. Bei finalen Konstruktionen wird im Vorwort die Konstruktion yǐ ... wéi ... (以 ... 爲 ...) verwendet. In der Version des Sammelbandes wird das yǐ durch yòng 用 ersetzt.

15 So wird in der Formulierung hàn xué de běn shēn 漢學的本身 bei der Neuausgabe im Sammelband zweimal das de weggelassen (Vorwort S. 4).

16 So wird aus der Formulierung wén huà de qì wèi 文化的氣味 des Vorwortes im Sammelband qì wèi durch fēng qì 風氣 ersetzt (Vorwort S. 13). Aus wéi dà 偉大 wird jù dà 巨大 (S. 8), ebenso wird aus kǎo zhèng 考證 im Sammelband kǎo àn 考按 (S. 5).

len wird Text, der im Sammelband als Fliesstext erscheint, in die Fussnoten transferiert, manche Veränderungen betreffen aber tatsächlich den Sinn der Aussage:

Die Veränderungen im Zusammenhang mit der Reichseinigung werden im Vorwort wie folgt beschrieben: “Von der *Chunqiu*-Periode und der *Zhan Guo*-Zeit, in welcher viele Reiche gleichberechtigt nebeneinander standen bis zur Vereinigung Chinas zur Qin- und Hanzeit folgte die Gelehrsamkeit der Entwicklung der Politik und veränderte sich immens.” (S. 5). Im Sammelband steht diese Stelle mit der kleinen Veränderung, dass die Gelehrsamkeit der Entwicklung der *Wirtschaft* und der Politik folge. Die Tatsache, dass in der Formulierung *jīngjì yǔ zhèngzhì* 經濟與政治 von 1933 die ökonomische Entwicklung als Faktor genannt ist, während diese im Vorwort der sechziger Jahre nicht mehr erwähnt wird, kann in der Tat als eine Konzession an das mittlerweile sozialistische China gesehen werden und an das darin herrschende Primat der Politik.

In der Charakterisierung der ersten beiden Phasen der Geschichte der Gelehrsamkeit (in der Unterscheidung in acht Phasen) gibt es grössere Differenzen: Während im Vorwort die erste Phase noch als “die Embryonalphase der Gelehrsamkeit 學術思想胚胎時期” (S. 2; Übers. der Passage vgl. oben) bezeichnet wird, wurde diese 1933 noch wie folgt beschrieben: “Man kann sie im Moment als mythologische Phase bezeichnen. Existenz oder Inexistenz sowie der tatsächliche Zustand der damaligen Gelehrsamkeit lassen sich aufgrund der noch nicht adäquaten Entwicklung von Archäologie und früher Geschichtsforschung noch unmöglich beurteilen, ...”¹⁷ (S. 322). M.E. sind es womöglich weniger die Fortschritte der chinesischen Archäologie in den vierziger und fünfziger Jahren, welche zu einer Reevaluation der Phase vor der Zeit Konfuzius’ und Lao Zis führten, als vielmehr die durch den Marxismus geprägte Auffassung, dass Geschichte sich linear und gemäss einem klaren Schema entwickle.

Auch die zweite Phase, die etwa den Epochen *Chun Qiu* und *Zhan Guo* entspricht, wird neu beurteilt. Heisst es im Aufsatz von 1933 noch: “Man kann sie als die Phase bezeichnen, in welcher sich eigenständige (oder individuelle) Gelehrsamkeit entwickelte 可稱為私學發展時期”, so wird im Vorwort das in der Volksrepublik geläufige Etikett verwendet: “Man kann sie die Zeit der

17 可暫稱為傳說時期。這時期的學術思想的有無與究竟面目，因為現在考古學與古史學還沒有發展到相當的程度，無從就下斷語。

argumentativen Disputation verschiedener Meister nennen 可稱為諸子爭鳴時期”.

In der Beurteilung des Konfuzius im Aufsatz von 1933 kommt ein Einschub vor, welcher im Vorwort fehlt. Im Anschluss an den Satz “Er vertrat eine bestimmte Auffassung zur Gesellschaft und er hatte seine Überzeugung zur Ethik, und diese zusammen bildeten seine zur damaligen Zeit ‘Weg’ genannte Lehre (*dào*)” folgt im Aufsatz der m.E. überflüssige Satz: “Obschon sein Weg nicht als der von uns heute rezipierte gelten kann 雖然他的道不能為現在的我們所接受.”

Wenn auch gewisse Unterschiede zwischen den beiden Texten aufgezeigt werden konnten, so sind sie doch über weite Strecken identisch und die Differenzen können sicherlich als *quantité négligeable* bezeichnet werden. Es kann also m.E. davon ausgegangen werden, dass Zhou Yutong für sein Nachwort lediglich den Aufsatz von 1933 erneut auflegte, mit einigen kosmetischen Korrekturen versehen. Grundsätzlich ist hiergegen nur einzuwenden, dass Zhou dies an keiner Stelle kenntlich macht.

Nun wurde aber oben auch die argumentative Linie des Aufsatzes kritisiert, der schlagwortartig und undifferenziert keine wirkliche Einführung ins Thema bietet, sondern lediglich die hinlänglich bekannten Klischees bedient. Hier möchte ich in der Analyse noch einen Schritt weitergehen und den Aufsatz/das Vorwort Zhou Yutongs mit einer anderen, ungleich bekannteren Publikation vergleichen, nämlich der Monographie *Qīngdài Xuéshù Gàilùn* 清代學術概論 (*Einführung in die Gelehrsamkeit der Qingdynastie*) von Liang Qichao 梁啟超 (1873–1929).

Zhou Yutong und Liang Qichao

Liang Qichaos Publikation aus dem Jahr 1920 wurde von verschiedener Seite als ein Leichtgewicht der Gelehrsamkeit bezeichnet, und auch der Autor selbst gibt zu, dass dieser kurze Abriss der Schulen qingzeitlicher Gelehrsamkeit in grosser Hast (15 Tage) geschrieben wurde und es ihm daher an analytischer Tiefe gebricht. Trotzdem hatte dieses Werk enormen Einfluss und fand grosse Verbreitung. Durch die Publikation der von Hsü vorgenommenen Übersetzung ist es seit 1959 auch im Westen ein

bekanntes und oft gelesenes Buch.¹⁸ Zhou Yutong war in seiner Jugend an der Bewegung des Vierten Mai interessiert und er zitiert in seiner Studie Liang mehrfach und beruft sich auch auf seine Einteilung der qingzeitlichen Gelehrsamkeit in vier Phasen.¹⁹ Auch die Tatsache, dass der indischen Kultur eine so zentrale Rolle in der Entwicklung der chinesischen Kultur zugeordnet wird, deutet auf den Einfluss Liangs hin.²⁰ Im zweiten Teil seines Vorwortes, der sich speziell mit der Klassikergelehrsamkeit der Qingzeit auseinandersetzt, würde es daher nicht überraschen, gewisse von Liang vertretene Standpunkte wiederzufinden. Bei einem Vergleich der beiden ergab sich aber, dass ein deutlicher Einfluss des Werkes Liangs auf Zhous Aufsatz von 1933 und das spätere Vorwort anzunehmen ist. Zwischen beiden Schriftstücken waren eine erstaunliche Zahl von Parallelen zu verzeichnen (bei Zhou werden die Seitenzahlen des Vorwortes angegeben).

Zunächst betonen beide den epochemachenden Einfluss derselben zwei Werke: des *Gǔwén Shàng Shū Shūzhèng* 古文尚書疏證 (*Subkommentar und Textbelege zum Shàng Shū in der Alttexttradition*) von Yan Ruoqu 閻若璩 und des *Yì Tú Míng Biàn* 易圖明辯 (*Erhellende Diskussion der Diagramme zum Yì Jīng*) von Hu Wei 胡渭. Gemäss J. C. Yangs Biographie in Hummels Werk ist die hohe Wertschätzung des letzteren Werkes ein von Liang Qichao geäussertes Standpunkt (vgl. Zhou S. 19; Hummel 1943-1944, 336)²¹.

Der Slogan "Zurückkehren zum Alten" (*fùgǔ* 復古) wird bei Liang unmittelbar zu Beginn der Arbeit zitiert, am Anfang des 2. Kapitels, nachdem das erste Liangs Auffassung eines naturgesetzlichen Verlaufes

18 Vgl. das Vorwort Benjamin Schwartz' zur Übersetzung von Immanuel Hsü, (Liang Ch'i-ch'ao 1959, XIII) sowie Liangs eigenes Vorwort (Liang 1959, 15; Liang 1996, 2-3).

19 Bei Zhou sind es letztlich nur drei Phasen (vgl. oben), aber in diesem Punkt lässt sich Liang Qichao mit Fug und Recht angreifen, teilt er die Gelehrsamkeit der Qing doch tatsächlich auch nur in drei Phasen ein.

20 Bei Fang Keli wird Liang als Urheber des Gedankens eines Gegengewichts von China und Indien gegenüber Europa identifiziert (Fang Keli 1994 S. 643).

21 Allerdings ist es auch eine Tatsache, dass Yan und Hu in der Darstellung Jiang Fans selbst eine zentrale Rolle einnehmen, indem ihre Biographien die ersten des Werkes überhaupt darstellen.

einer jeglichen geistigen Stömung beschreibt. Der Slogan kommt auch bei Zhou zu Beginn des 2. Abschnitts, zu Beginn der Diskussion der Qingzeit.

Zhou beschreibt wie Liang als die grundsätzliche “bottom line” der qingzeitlichen Lehre die Ablehnung Wang Yangmings (S. 16 Übers.), Liang die Ablehnung der song- und mingzeitlichen *lixue* generell, speziell aber derjenigen im Verständnis Wang Yangmings (Liang S. 4; Übers. Hsü: 23). In beiden Fällen wird die Lehre Wangs mit dem Slogan charakterisiert “Schenkt den Bündeln von Schriftrollen keine Beachtung, spricht frei assoziativ und ohne Belege” (S. 18) (束書不觀，游談無根 *shù shū bù guān, yóu tán wú gēn* (Zhou S. 19) Übers. Liang: “packing books away to avoid reading and drift[ing] about conversing aimlessly” S. 22).

Das Konfliktpotential gegenüber Wang Yangmings Schule und die Reaktion hierauf ist bei Zhou eine Paraphrase Liangs: Liang: “學者習于‘束書不觀，游談無根’ [...] 炎武等乃起而矯之，大倡‘舍經學無理學’” (Übers. Hsü: “Scholars were in the habit of ‘packing books away to avoid reading and drifted about conversing aimlessly’. [...]. Ku Yen-wu and others rose to correct [the trend] with a forceful espousal of the theory that ‘without classical learning there can be no study of the philosophic principle’” S. 22) Zhou: “他力矯王學末流‘束書不觀，游談無根’的惡習，大倡‘舍經學無理學’” (Zhou S. 19; Übers.: “Er [Gu Yanwu; meine Einfügung, M.W.] stemmte seine ganze Kraft gegen den noch immer beachteten Slogan Wang [Yangmings] ‘Schenkt den Bündeln von Schriftrollen keine Beachtung, spricht frei assoziativ und ohne Belege’ und hielt dagegen: ‘Ohne Studien der Klassiker keine Erforschung des Prinzips’”).

Als Bezeichnung für die auf Gu Yanwu zurückgehende Schulrichtung prägt Liang den Ausdruck “orthodoxe Schulrichtung”: “吾名之曰正統派” (Liang S. 4; Übers. Hsü: “These I call the orthodox school”). Bei Zhou Yutong wird diese Bezeichnung bereits nicht mehr als Neubildung verwendet: “[...] 這時期，以顧炎武爲開山祖的一派特別發展而成爲正統派” (Zhou S. 17; Übers. “Während dieser Zeit entwickelte sich besonders jene Schulrichtung, deren Gründerahn Gu Yanwu war, und sie etablierte sich als orthodoxe Schule.”)

Im Abschnitt zu Huang Zongxi 黃宗羲 gibt Liang einige Titel seiner Werke an, zitiert aber nur aus einem Werk, dem *Míng Yí Dài Fǎng Lù* 明夷待訪錄 (Liang S. 17–18, Übers. Hsü: S. 37–38). Zhou Yutong zitiert

zwar Huang nirgends, gibt aber als einzigen Titel dieses Gelehrten eben jenes *Míng Yí Dài Fǎng Lù* an (Zhou S. 18).²²

Der Übergang von der Gelehrsamkeit in der Tradition der Alttextschule zu derjenigen in der Tradition der Neutextschule nach Ende der Regierungsperiode Jiaqing (1736–1820) wird von beiden Autoren sowohl auf Gründe innerhalb der Entwicklung der Gelehrsamkeit selbst als auch auf Veränderungen des gesellschaftlichen Umfeldes zurückgeführt. Als gesellschaftliche Gründe werden bei beiden in derselben Reihenfolge die innere Schwäche des Qinghofes selbst, der Taiping-Aufstand sowie der Opiumkrieg und der damit verbundene wachsende Einfluss der westlichen Mächte ausgemacht (Zhou S. 22–23, Liang S. 71–72, Übers. Hsü: S. 84–85).

Beide Autoren nennen Zhuang Cunyu als wichtigsten Vertreter dieser Phase der Geistesgeschichte, wobei auch hier die Formulierung Zhous wie eine *báihuà*-Paraphrase derjenigen Liangs wirkt. Zhou schreibt: “蛻變期的開山大師是莊存與。他與戴震同時，但治學的方法完全不同。他撰著春秋正辭一書，不為名物訓詁的研究，而事微言大義的發揮。” (Zhou S. 23; Übers.: “Der Grossmeister der Phase der Umwandlung war Zhuang Cunyu. Er war ein Zeitgenosse von Dai Zhen, aber ihre Studienmethode war vollkommen verschieden. Er verfasste das Buch *Chūn Qiū Zhèng Cí* (*Korrekte Ausdrücke des Frühlings- und Herbstklassikers*), in welchem er nicht die Erforschung der Glossierung von Realia betrieb, sondern sich mit der Ausdeutung des grossen Sinns in subtilen Worten beschäftigte.”) Bei Liang heisst die parallele Passage: “今文學啓蒙大師，則武進莊存與也。存與著《春秋正辭》，刊落訓詁名物之末，專求所謂微言大義者，與戴段一派所取途徑，全然不同。” (Liang

22 Dieses Werk war zum Zeitpunkt der Erstpublikation nicht sehr einflussreich, es wurde aber während der Regierungszeit des Qianlong-Kaisers verboten und von Liang Qichao als ein frühes Werk der Anti-Mandschu-Literatur verstanden und als entsprechend wichtig bewertet (Hummel 1943–1944, 354). Der Titel des Werkes ist schwer zu übersetzen. Der Begriff *mingyi* ist eine Anspielung auf das 36. Hexagramm des *Yì Jīng*, das Legge wie folgt übersetzt: “Ming I indicates that (in the circumstances which it denotes) it will be advantageous to relise the difficulty (of the position) and maintain firm correctness.” (Legge 1963, 134). Das Buch ist ein politisches Traktat, welches für eine gerechte Politik eintritt. Julia Ching “übersetzt” den Titel als “Plan for a Prince” (Huang, Tsung-hsi 1987, xiv).

S. 74–75; Übers. Hsü: “The great pioneer of the Modern Text School was Chuang Ts’un-yü of Wu-chin, who wrote the *Ch’un-ch’iu cheng-tz’u* [...]; he omitted trivial philological points and the nomenclature of artifacts, concentrating only on [elucidating] the so-called ‘great principles hidden in esoteric language’; thus he took an entirely different route from that of the school of Tai and Tuan.” S. 88).

Als eine der Forschungsrichtungen der qingzeitlichen Neutext-Tradition nennt Zhou die Rekompilation verlorener Bücher. Er führt diese Schule auf den songzeitlichen Gelehrten Wang Yinglin (1223–1296) zurück (was Liang nicht tut). Als Exponenten nennt Zhou die folgenden Gelehrten mit ihren jeweiligen Werken: 1. *Qí Shī Yì Shī Xué* 齊詩翼氏學 (*Die Lehrmeinung des Herrn Yi zur Qi-Überlieferung des Buches des Lieder*) von Ze Heshou 迮鶴壽; 2. *Sān Jiā Shī Yí Shuō Kǎo* 三家詩遺說考 (*Quellenkritik der fragmentarisch überlieferten drei Überlieferungstraditionen des Buches der Lieder*) von Chen Shouqi 陳壽祺; 3. *Qí Shī Yì Shī Xué Shūzhèng* 齊詩翼氏學疏證 (*Textbelege zur Lehrmeinung des Herrn Yi zur Qi-Überlieferung des Buches des Lieder*) und *Shī Sì Jiā Yìwén Kǎo* 詩四家異文考 (*Quellenkritische Prüfung der unterschiedlichen Texte der vier Überlieferungstraditionen des Buches der Lieder*) von Chen Qiaocong 陳喬縱; 4. *Sān Jiā Shī Yìwén Shūzhèng* 三家詩異文疏證 (*Textbelege zu den unterschiedlichen Texten der drei Überlieferungstraditionen*) von Feng Dengfu 馮登府; 5. *Jīnwén Shàng Shū Jīng Shuō Kǎo* 今文尚書經說考 (*Quellenkritik der Aussagen des Buches der Dokumente in der Neutext-Tradition*) und *Shàng Shū Ōuyáng Xiàhóu Yíshuō Kǎo* 尚書歐陽夏侯遺說考 (*Quellenkritik der fragmentarischen Aussagen des Ouyang und des Xiahou zum Buch der Dokumente*), beide ebenfalls von Chen Qiaocong (Zhou S. 25). Zhou nennt zunächst die Titel, die im Zusammenhang mit dem *Shī Jīng* stehen und dann diejenigen zum *Shū Jīng*. Bei Liang Qichao werden nun genau dieselben Titel der selben Autoren zitiert, wenn auch in anderer Reihenfolge und ohne Rücksicht auf die Klassiker, auf die sie sich beziehen. Liang nennt zuerst Feng Dengfu, dann Chen Shouqi, dann alle vier Werke Chen Qiaocongs und zum Schluss den bei Zhou Yutong an den Anfang gerückten Ze Heshou (Liang S.75–76; Übers. Hsü: S. 89). Nun könnte man annehmen, dass sich die gesamte Forschungsrichtung aus lediglich diesen vier Autoren und den zitierten acht Werken zusammensetzt, dass mithin sowohl Zhou wie auch Liang alle relevanten Werke zitierten, doch dem ist nicht so. Im dritten Band des *Zhōngguó Cóngshū*

Zōnglù 中國從書綜錄 werden die Werke einzelner Autoren aufgelistet und dort ist Ze Heshou mit nur dem einen zitierten Werk verzeichnet (S. 569). Feng Dengfu aber wird mit 23 Titeln aufgelistet, darunter Rekompilationsversuche des *Lún Yǔ* und weiterer Klassiker (S. 540). Chen Qiaocong und sein Vater Chen Shouqi werden mit 16 bzw. 24 Titeln genannt (S. 733 u. 740), darunter auch Versuche, andere Klassiker zu rekompilieren, was Zhou Yutong m.E. erwähnen müsste.

Schluss

Aus dem Vergleich zwischen der Studie *Qīngdài Xuéshù Gàilùn* und dem Vorwort/Aufsatz Zhou Yutongs lassen sich einige Punkte festhalten: Die Einschätzungen Zhous gegenüber der qingzeitlichen Gelehrsamkeit basieren in einem starken Masse auf denjenigen Liang Qichaos, die Beispiele entsprechen sich und in keinem der betrachteten Fälle geht Zhou über Liang hinaus, weder was das Zitieren von Buchtiteln oder Parolen noch die Gewichtung einzelner Gelehrter angeht. Die Aussagen des zweiten Teils des Aufsatzes von Zhou Yutong liegen mit anderen Worten innerhalb des Rahmens der Aussagen Liang Qichaos. Selbstverständlich kann damit Zhou nicht des Plagiats beschuldigt werden, aber aufgrund des oben zusammengetragenen Materials halte ich es für zulässig, ihm zu unterstellen, dass er sich in der Beurteilung der Gelehrsamkeit der Qingzeit lediglich auf das Werk Liang Qichaos stützte. Er argumentierte in seinem Aufsatz wohl so schlagwortartig, weil er bei einem Grossteil der Leser die Lektüre von Liangs *Qīngdài Xuéshù Gàilùn* voraussetzen konnte und er so bloss die Eckpunkte der Argumentation Liangs zu wiederholen brauchte, um bei seiner Leserschaft ein Wiedererkennen zu evozieren. Leser und Autor wussten ja, was gemeint war, denn sie hatten es beide 13 Jahre zuvor bei Liang Qichao gelesen.

Zhou fasste also Liangs Werk zu einem Aufsatz zusammen, den er dann im Jahr 1933 publizierte. Diesen Aufsatz hat er nach der Gründung der Volksrepublik, als inzwischen respektierter und angesehener Forscher, erneut verwendet, um daraus den ersten Teil eines Vorworts zu fertigen. Wenngleich diese Analyse seines Vorworts nichts über die Gelehrsamkeit Zhou Yutongs im Allgemeinen auszusagen vermag, so ist doch festzuhalten, dass er in diesem einen Fall nicht *ad fontes* ging.

BIBLIOGRAPHIE

Abkürzungen: CBS: Chubanshe 出版社; ISBN: International Standardised Book Number; SSJZS: *Shísān Jīng Zhù Shū* 十三經注疏 (vgl. RUAN, Yuan 1980); ZHSJ: Zhonghua Shuju 中華書局.

Originaltext:

ZHOU, Yutong 周予同 (Ed.) 1964 — . *Hanxue Shicheng Ji* 漢學師承記 (*Aufzeichnungen über die qingzeitlichen Lehrtraditionen der Gelehrsamkeit im Stil der Hanzeit*) — . Hongkong: Shangwu Yinshu Guan, 1964.

Sekundärliteratur:

CIHAI 辭海 (*Enzyklopädischer Ozean*) (Einbändige Ausgabe der Neuauflage von 1989) — . Shanghai: Shanghai Cishu CBS, 1990.

ELMAN, Benjamin A. 1984 — . *From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China* — . Cambridge, MA. und London: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1984.

FANG, Keli 方克立 (Ed.) 1994 — . *Zhongguo Zhexue Da Cidian* 中國哲學大辭典 (*Grosse Enzyklopädie der chinesischen Philosophie*) — . Beijing: Zhongguo Shehui Kexue CBS, 1994.

GUY, Kent R. 1987 — . *The Emperor's four treasuries: Scholars and the State in the Late Ch'ien-lung Era* (Harvard East Asian Monographs 129) — . Cambridge, MA. u. London: Harvard University Press, 1987.

HUANG, Tsung-hsi 1987 — . *The Records of Ming Scholars : A Selected Translation* / ed. by Julia Ching with the collaboration of Chaoying Fang — . Honolulu: University of Hawaii Press, 1987.

HUMMEL, Arthur W. (ed.) 1943-1944 — . *Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644-1911)* (2 Vol.) — . Washington, D.C.: U. S. Government Printing Office, 1943-1944.

JIANG, Fan 江藩 1983 — . *Guochao Hanxue Shicheng Ji : fu Guochao Jingshi Jingyi Mulu, Guochao Songxue Yuanyuan Ji* 國朝漢學師承記附國朝經師經義目錄、國朝宋學淵源記 (*Aufzeichnungen über die qingzeitlichen Lehrtraditionen der Gelehrsamkeit im Stil der Hanzeit : Anhang: Auflistung der Meister der Klassiker[forschung] und der korrekten Bedeutung der Klassiker [und] Aufzeichnungen über den Ursprung der songzeitlichen Gelehrsamkeit*) — . Beijing: ZHSJ, 1983.

LEGG, James 1963 — . *The I Ching* — . New York: Dover, 1963 (Unveränderter Nachdruck der zweiten Ausgabe des Werkes, wie es 1899 von Clarendon Press als 16. Band der Reihe *The Sacred Books of the East* publiziert wurde).

LIANG, Ch'i-ch'ao (Qichao) 1959 — . *Intellectual Trends in the Ch'ing Period (Ch'ing-tai hsüeh-shu kai-lun)* / Übers. und eingeführt von Immanuel C. Y. Hsü (übers. von Liang Qichao, 1996,) — . Cambridge, MA: Harvard UP, 1959.

LIANG, Qichao 梁啓超 1996 — . *Qingdai Xueshu Gailun* 清代學術概論 (*Generelle Diskussion der qingzeitlichen Gelehrsamkeit*) — . Beijing: Dongfang CBS, 1996 (repr. von 1936).

LOEWE, Michael (Ed.) 1993 — . *Early Chinese Texts : a Bibliographic Guide* — . o. O.: The Society for the Study of Early China, 1993.

QIAN, Mu 錢穆 1937 — . *Zhongguo Jin Sanbai Nian Xueshu Shi* 中國今三百年學術史 (*Eine Geschichte der chinesischen Gelehrsamkeit der jüngsten dreihundert Jahre*) (2 Bd.) — . Beijing: ZHSJ, 1986 (Erstveröffentlichung Shangwu Yinshu Guan, 1937).

WILSON, Thomas A. 1995 — . *Genealogy of the Way : The Construction and Uses of the Confucian Tradition in Late Imperial China* — . Stanford: Stanford UP, 1995.

YANG, Xiangkui 楊向奎 1994 — . *Qing Ru Xuean Xinbian* 清儒學案新編 (*Eine neu verfasste Beurteilung der qingzeitlichen Gelehrsamkeit*) Band 8 — . Jinan: Qilu Shushe, 1994.

ZHONGGUO CONGSHU ZONGLU 中國叢書綜錄 (*Generalindex zu den Congshu-Sammlungen Chinas*) 3 Bde. — . Shanghai: Shanghai Guji CBS, 1986.

ZHU, Weizheng 朱維錚 1983 — . *Zhou Yutong Jingxue Shi Lunzhu Xuanji* 周予同經學史論著選集 (*Ausgewählte Schriften Zhou Yutongs zur Geschichte der Klassiker-gelehrsamkeit*) — . Shanghai: Shanghai Renmin CBS, 1983.