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

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 58 (2004)

Heft: 4

Artikel: Ein Klassiker in einer neuen Welt

Autor: Marchal, Kai

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-147657

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

EIN KLASSIKER IN EINER NEUEN WELT

Kai Marchal, Ludwig-Maximilians Universität München

YU Yingshi 余英時: "Zhu Xis geschichtliche Welt – Studien zur politischen Kultur der song-zeitlichen Gentry" *Zhu Xi de lishi shijie – Songdai shidaifu zhengzhi wenhua de yanjiu* 朱熹的歷史世界 – 宋代士大夫政治文化的研究, "Yunchen congkan" 96/97, Taipei: Yunchen 允晨, 2003 (sowie eine Kurzzeichenedition in der V.R. China, Beijing: Sanlian 三聯, 2003)

Wenige sinologische Fachbücher haben in den letzten Jahren eine ähnliche Reaktion ausgelöst wie Yu Yingshis *magnus opus* über den Denker Zhu Xi 朱熹 (1130–1200). Im Sommer 2003 in Taipei erschienen, zirkulierten Auszüge schon seit Monaten im Internet und wurden in den einschlägigen Departments der *Peking University* und anderswo lebhaft diskutiert. Seither hat sich eine vielstimmige Debatte zwischen taiwanischen und festländischen Forschern entwickelt, die noch lange nicht zu Ende scheint.[1] Im folgenden deshalb eine

1 Von Liu Shuxian 劉述先 liegen bislang zwei Wortmeldungen vor, seine ursprüngliche Rezension "Ping Yu Yingshi 'Zhuzi de lishi shijie – Songdai shidaifu zhengzhi wenhua de yanjiu' 評余英時『朱子的歷史世界 – 宋代士大夫政治文化的研究』," *Jiuzhou xuelin* 2003 (1:2), S. 316–334 (dazu gibt es Yu Yingshis *rebuttal* "'Chouli', 'huizhuan' yu 'neisheng waiwang' – da Liu Shuxian xiansheng 「抽離」,「回轉」與「內聖外王」 – 答劉述先先生," *Jiuzhou xuelin* 2004 (2:1), S. 301–310) und Liu Shuxians zweiter Debattenbeitrag wenig später, "Dui yu Yu Yingshi jiaoshou de huiying 對於余英時教授的回應," *Jiuzhou xuelin* 2004 (2:2), S. 294–296 (dazu ein Nachwort Yu Yingshis mit deutlich programmatischen Zügen, "Shi shuo rujia de zhengti guihua – Liu Shuxian 'huiying' duhou 試說儒家的整體規劃 – 劉述先『回應』讀後," *Jiuzhou xuelin* 2004 (2:2), S. 297–312). Eine gewisse Berühmtheit hat die Position Yang Rubins 楊儒賓 erlangt, von dem bisher zwei Artikel vorliegen: "Ruguo zai huizhuan yi ci 'Gebainishi de huizhuan' – du Yu Yingshi xiansheng de 'Zhuzi (sic!) de lishi shijie – Songdai shidaifu zhengzhi wenhua de yanjiu' 如果再回轉一次「哥白尼式的回轉」– 讀余英時先生的『朱子的歷史世界 – 宋代士大夫政治文化的研究』," *Dangdai* 195 (2003:11), S. 125–141 (die Antwort Yu Yingshis auf diesen Artikel: "Wo cuihui le Zhu Xi de jiazhi shijie ma? – da Yang Rubin xiansheng 我摧毀了朱熹的價值世界嗎? – 答楊儒賓先生," *Dangdai* 197 (2004.1), S. 54–73); und der zweite Beitrag Yang Rubins, "Women xuyao geng duo dianfan de zhuanyi – jingda Yu Yingshi xiansheng 我們需要更多典範的轉移

kurze Zusammenfassung der wichtigsten Thesen dieses Buches, ein Überblick über Schwerpunkte der Kontroverse und der erste Versuch einer kritischen Würdigung.[2]

Inhalt und Argumentation

Yu Yingshis Studie ist keine Biografie Zhu Xis, sondern ein *close reading* seiner "geschichtlichen Welt", deren Ursprünge bis in die Nordsong (960–1127) zurückreichen, die Hunderte historischer Persönlichkeiten einschließt und die weit über den Zeitraum seines eigentlichen Wirkens (zwischen 1162, dem Jahr seiner ersten Throneingabe, und 1196, dem Jahr seines endgültigen Rückzuges ins Privatleben) hinausgreift. Im Laufe der Analyse zeigt sich, daß Zhu Xi sowohl als Vertreter der Gentry 士大夫, wie als Repräsentant der *daoxue* (der "Lehre vom rechten Weg" 道學), im Zentrum der politischen Geschichte der Südsong (1127–1279) steht. Diese Perspektive ermöglicht eine Reinterpretation seiner philosophischen Lehren.

In einem *Vorwort* wird der Grund für die zentralen Thesen bereitet. Einer eindringlichen Kritik an der bislang insbesondere die chinesischsprachige Forschung dominierenden *philosophischen* Interpretation der *daoxue* folgt das Plädoyer für eine *rekontextualisierende, politisch-historische* Lesweise. In mehreren Einzelstudien führt Yu Yingshi diesen Ansatz durch, um quasi die Sprengsätze anzubringen, die im folgenden das traditionelle Bild Zhu Xis (und

– 敬答余英時先生," *Dangdai* 198 (2004.2), S. 97–105. Auch Ge Zhaoguang 葛兆光 in Peking hat eine Kritik verfaßt, "Chai le menlan bian wu nei wu wai: zai zhengzhi, sixiang yu shehuishi zhi jian – du Yu Yingshi xiansheng 'Zhuzi de lishi shijie – Songdai shidaifu zhengzhi wenhua de yanjiu' ji xiangguan pinglun 拆了門檻便無內無外:在政治,思想與社會史之間 – 讀余英時先生《朱子的歷史世界 – 宋代士大夫政治文化的研究》及相關評論," *Dangdai* 198 (2004:2), S. 86–96. Ebenfalls haben sich zu Wort gemeldet Chen Lai 陳來 mit dem Artikel "Cong 'sixiang shijie' dao 'lishi shijie' – Yu Yingshi 'Zhuzi de lishi shijie – Songdai shidaifu zhengzhi wenhua de yanjiu' shuping 從「思想世界」到「歷史世界」– 余英時《朱子的歷史世界 – 宋代士大夫政治文化的研究界》述評," *Ershiyi shiji* 79 (2003:10), S. 130–139, und Huang Jinxing 黃進興, "Yi xu wei shu 以序為書," *Dushu*, 2003.9, S, 80–84. Außerdem liegt eine (chinesische) Rezension von Hoyt C. Tillman vor, Tian Hao 田浩, "Ping Yu Yingshi de 'Zhu Xi de lishi shijie' 評余英時的《朱熹的歷史世界》," *Shijie zhexue* 2004:4, S. 103–107.

2 Ich danke Hans van Ess für die kritische Lektüre einer Vorfassung dieser Rezension, sowie Liu Shuxian 劉述先 und Qiu Pengsheng 邱澎生 von der Academia Sinica für Hinweise und erhellende Diskussionen.

der *daoxue*) zum Kollabieren bringen. Zuerst dekonstruiert er die drei Zentralbegriffe (1) *daotong* 道統 und (2) *daoxue* 道學 und (3) *daoti* 道體:

(1) Zhu Xi bezeichne mit *daotong* primär eine vorhistorische, alle Lebensbereiche umfassende Ordnung: die Einheit von ethisch-individueller und politisch-aktiver Sphäre, von einer Existenz als "Weiser im Inneren" 內聖 und einer als "König im Äußeren" 外王 – nicht aber, gemäß der äußerst wirkmächtigen Interpretation von Zhu Xis Schüler Huang Gan 黃幹 (1159–1221), eine ununterbrochene, eine spirituelle Botschaft weiterreichende Überlieferungskette (I 39).

(2) *Daoxue* bezeichne nun die *daotong* folgende Epoche, die nach dem Scheitern der politischen Ambitionen des Konfuzius ganz im Zeichen einer Konzentration auf die innere (einzelmenschliche) Sphäre stand; wichtig ist nun Yu Yingshis Hinweis, daß die Unterscheidung von *daotong* und *daoxue* Zhu Xi um das Jahr 1185 dazu diente, Chen Liangs 陳亮 (1143–1194) Theorie des autoritären Souveräns ein zweistufiges, normatives Modell der Herrschaft gegenüberstellen zu können (I 40 ff.) – diese wesentlich politische Funktion der beiden Begriffe ist in Zhu Xis "Vorwort zum *Zhongyong*" 中庸序 von 1189 jedoch in den Hintergrund getreten.

(3) Unter *daoti* faßt Zhu Xi schließlich die geistige Entität, die das ganze All durchdringt, weder räumlich, noch zeitlich begrenzt ist und welche die Harmonie aller Dinge und Lebewesen gewährleistet (I 53). Mit anderen Worten, alle drei Begriffe dienten Zhu Xi dazu, mittels einer reinen Wertesphäre die "bloße faktische Macht" 勢 in Schranken zu weisen.

Diese Analyse und die folgenden, höchst aufschlußreichen Detailstudien über das Verhältnis der *daoxue* zur "Guwen-Bewegung" 古文運動, zu Wang Anshis 王安石 (1021–1086) "Neuen Lehren" 新學 und zum Buddhismus, über Zhang Zais 張載 (1020–1077) "Westinschrift" 西銘, Cheng Yis 程頤 (1033–1107) "Kommentar zum *Yijing*" 程氏易傳 und Zhu Xis Theorie des Souveräns werfen die Verhandlungsmasse ab, mit der Yu Yingshi die folgende grundstürzende Reevaluation der *daoxue* unternimmt.

In den ersten drei Kapiteln umreißt Yu Yingshi die Grundzüge der "politischen Kultur" 政治文化 der Song-Dynastie. Das *erste Kapitel* identifiziert als einen spezifischen Zug in der Mentalität der songzeitlichen Gentry die Sehnsucht nach einer Rückkehr in ein archaisches Zeitalter, den "drei Dynastien" 三代. Obzwar dieses Phänomen unter anderem Ergebnis der spezifischen kulturellen Mission Taizongs 太宗 (reg. 976–998) war, entwickelte es sich ursprünglich fern des Kaiserhofes (I 267) und gewann erst unter Kaiser Renzong

仁宗 (reg. 1023–1064) eine größere Sichtbarkeit in Gestalt von Autoren wie Li Gou 李覯 (1009–1059), Ouyang Xiu 歐陽修 (1007–1072) u.a. Sowohl Wang Anshi, als auch wenige Jahre später Cai Jing 蔡京 (1147–1226) betrieben ihre Politik unter dem Motto einer Restauration der archaischen Idealordnung.

Das *zweite Kapitel* geht dem spezifischen politischen Status der songzeitlichen Gentry-Klasse nach, der definiert war durch die Vorgaben der Dynastiegründer (die sogenannten "Familienregeln" 家法 der Herrscherfamilie Zhao 趙, festgehalten in Gestalt von Taizongs "Schwurtafel" 誓碑: kein Gelehrter oder Dissident dürfe getötet werden (I 280)), durch das kulturelle Selbstverständnis des Hofes und das neue System der staatlichen Examina.

Das *dritte Kapitel* entwickelt bisherige Einsichten weiter zu der These, daß die Gentry-Klasse spätestens unter Renzong als politisches Subjekt erwacht sei und von nun an ein kollektives Bewußtsein ihrer Verantwortung für die Geschicke des Reiches besessen habe – den berühmten Worten Fan Zhongyans 范仲淹 (989–1052) zufolge sah die Gentry die Reichspolitik als "eigene Mission" 己任 an (I 30 f.). Yu Yingshi beschreibt nun diese neue Gentry ausführlich: sie ist von einer moralischen, intellektuellen Redlichkeit und einer politischen Mündigkeit erfüllt, die sie deutlich von der Gelehrtenschicht der Tang-Dynastie abheben; die Überwindung der Entfremdung zwischen Hof und Gelehrten hat zudem frühere eskapistisch-nihilistische Züge aus der gesellschaftlichen Grundströmung gelöscht (I 291 ff.). Direkte Konsequenz der neuen Mentalität war die Forderung nach paritätischer Herrschaft: der Kaiser "legt" idealerweise "gemeinsam (mit der Gentry) die politische Agenda des Reiches fest" 共定國是 (I 302). Dieses Modell sollte zum ersten Mal Wirklichkeit annehmen in dem Zusammenwirken Wang Anshis und Shenzongs 神宗 (reg. 1068–1086) (I 305).

Das *vierte Kapitel* zeigt, wie der Erfolg Wang Anshis die Machtstruktur am Hof nachhaltig transformiert hat: ein Zeichen für die Vergrößerung der Macht des Kanzlers war es, daß dieser ab der Ära Xining 熙寧 (1068–1078) die Posten der Zensoren und Berater (*tai jian* 臺諫) nach freier Wahl besetzen konnte (I 333). Diese neue Machtstruktur hielt sich bis in die Südsong durch, so daß nicht nur Cai Jing, sondern auch noch so autokratische Kanzler wie Qin Gui 秦檜 (1090–1155) oder Han Tuozhou 韓侂胄 (1152–1207) sich derselben gestaltenden Macht bedienten, die Wang Anshi dem Kanzleramt injiziert hatte. Nicht zuletzt sollte auch die *daoxue* ihre Macht über den Zugriff auf diese beiden Ämter ausbauen (II 270–304). Wir blicken hier mit anderen Worten auf den Januscharakter der politischen Geschichte des 11. und 12. Jahrhunderts: denn daß diese Ämter in den Einflußbereich des Kanzlers und damit der Gentry

fielen, hatte eine gefährliche Politisierung der "öffentlichen Sphäre" 公論 am Hof zur Folge – wie Su Dongpo 蘇東坡 (1036–1101) hellsichtig schrieb: von nun an sollten "die Standpunkte über die Dinge" am Hof "hochkochen" 物論沸騰 (I 333).

Das *fünfte Kapitel* vertieft die bisherigen Einsichten und zeigt, wie alle politischen Konflikte jener Jahre um die "politische Agenda des Reiches" *guoshi* 國是 (manchmal auch *guolun* 國論) kreisten. Mit dieser "Agenda" wurden die grundsätzlichen Orientierungsmarken der Hofpolitik festgeschrieben, die nach 1127 im wesentlichen das Verhältnis des Reiches zu den Dschurdschen betrafen: über die drei möglichen Optionen "militärische Konfrontation" 戰, "Verteidigung des *status quo*" 守 oder "Friedensschluß" 和, entschied der Kaiser in Übereinstimmung mit dem Kanzler, bedurfte dabei jedoch auch der Zustimmung der Gentry, eine Verständigung zwischen Kaiser und Kanzler allein stieß dagegen auf erheblichen Gegendruck aus der Hoföffentlichkeit – Gaozong 高宗 (reg. 1127–1162) und Qin Gui stießen im Jahr 1138 auf eben dieses Problem (I 372).

In der Südsong nahm die "Agenda" einen immer immobileren Charakter an; so verlosch der Einfluß der auf Appeasement mit den Dschurdschen gestimmten "Agenda" Gaozongs und Qin Guis weder mit dem Tod des Kanzlers, noch mit dem Thronverzicht des Kaisers und behielt ihre lähmende Wirkung durch die längste Zeit der Herrschaft von Gaozongs Sohn Xiaozong 孝宗 (reg. 1162–1189) – erst nach Gaozongs Tod 1187 konnte Ye Shi 葉適 (1150–1223) zum ersten Mal in einer Throneingabe die "Agenda" wieder *expressis verbis* erörtern (I 442). Paradoxerweise mußte diese immer stärker ins Zentrum der Hofpolitik rücken, je mehr das Ideal einer paritätischen Herrschaft von Kaiser und Gentry an Energie gewann. Insofern kam es zu einer deutlichen Schwächung des politischen Willens des Souveräns, der gezwungen war, sich in der Formulierung einer "Agenda" zu binden, und der andererseits seinen Willen nur noch *innerhalb* der in der Auseinandersetzung um die "Agenda" sichtbar werdenden "öffentlichen Sphäre" ausdrücken konnte (I 434).

Yu Yingshi widmet dem Begriff des "Wiederaufbaus der (politischen) Ordnung" 秩序重建 ein langes *sechstes Kapitel*, in dem er ein neues Porträt der nordsong-zeitlichen Konfuzianer zeichnet. Insistierte die Forschung bisher meist darauf, daß die *daoxue*-Gelehrten der Südsong direkt zu tang-zeitlichen Konfuzianern wie Han Yu 韓愈 (768–824) oder Li Ao 李翱 (772–841) aufgeschlossen hätten und deren metaphysische Themen fortsetzten, arbeitet Yu Yingshi ihre Beziehung zu nordsong-zeitlichen Konfuzianern wie Sun Fu 孫復 (992–1057), Shi Jie 石介 (1005–1045) und Hu Yuan 胡瑗 (993–1059) her-

aus; diese legten in ihrer Klassikerexegese das Schwergewicht auf die "Propagierung des Daos der Ordnungsgebung" 推明治道, sprich die politische Nutzanwendung der Klassikertexte. Wenn dann Wang Anshi in seiner eigenen Klassikerexegese (insbesondere in seinem Kommentarwerk "Neue Bedeutung der drei Klassiker" *Sanjing xinyi* 三經新義) Hu Yuan als intellektuelle Leitfigur heranzieht und die "Riten der Zhou" *Zhouli* 周禮 als einen *blueprint* für seine institutionelle Reform betrachtet, verkörpert er einen breiten Konsens über die Dringlichkeit und Möglichkeit einer Neugestaltung der gesamten Lebenswelt des 11. Jahrhunderts (I 417). Mit anderen Worten, Wang Anshis Reformen sind Ausdruck einer tiefen Modernisierungstendenz der songzeitlichen Gesellschaft, die sich ebenso wiederfinden läßt in den Ansätzen zu einer Landreform, in der Bildung von "community compacts" 鄉約, wie in der Forderung nach einer von der Lokalverwaltung ausgehenden Neuordnung des Reiches (vgl. I 299 f.).

Das nächste *siebte Kapitel* widmet sich noch einmal der Funktion der "politischen Agenda des Reiches" in den politischen Auseinandersetzungen zur Zeit Wang Anshis und in den Jahren danach, bis zur Lebzeit Zhu Xis. Paradoxerweise fiel den Höflingen mit der "Agenda" ein machtvolles Instrument in die Hand, um Dissidenten zuerst auszumachen und hernach politisch totzustellen (I 431 f.). Kanzler wie Zhang Dun 章惇 und Cai Jing bedienten sich ihrer, wenn sie gegen die Gegner Wang Anshis vorgingen, und auch noch der Kanzler Wang Huai 王淮 (1127–1189) brauchte in der großen Anti-*daoxue*-Bewegung des Jahres 1183 nur Cai Jings Strategie zu wiederholen (I 445). Zhu Xi, dessen Vater selbst Opfer einer solchen Kampagne geworden war, schrieb hellsichtig, daß die "Agenda" zu einer Waffe geworden sei, "um die ungehorsamen Münder der Gentry gefügsam zu machen" 劫制士大夫不齊之口 (I 383).

Das *achte Kapitel* steht am Anfang des zweiten Teils, der sich nun ganz auf die politischen Ereignisse zur Lebzeit Zhu Xis konzentriert. Nach einer Analyse der Antriebskräfte für Zhu Xis politisches Engagement beschreibt Yu Yingshi die Petitionstätigkeit Zhu Xis, Lu Jiuyuans 陸九淵 (1139–1193), Zhang Shis 張栻 (1133–1180) und Lü Zuqians 呂祖謙 (1137–1181); so wird deutlich, daß die Throneingabe und die zahllosen Versuche, mit dem Kaiser in direkten Kontakt zu treten, Ausdrucksformen der Suche nach einem idealen Souverän waren, der wiederum die eigentliche *conditio sine qua non* war für die Neuordnung der individuellen, wie der politischen Sphäre. Die Einflußnahme auf den Kaiser wird sichtbar als ein kollektives Projekt sämtlicher *daoxue*-Gelehrten (II 55).

Das *neunte Kapitel* vertieft die Analyse der Beziehung zwischen der "imperialen Macht" 皇權 und *daoxue*-Gelehrten wie Zhu Xi, Lu Jiuyuan, aber

auch weniger bekannten Akteuren wie Liu Qingzhi 劉清之 (1139–1195) und Zhou Bida 周必大 (1126–1204). Deutlich wird, daß diese keineswegs rein intellektuelle Dissidenten waren, sondern eine mächtige strukturelle Alternative im politischen Prozeß verkörperten. In diesem Sinne weist Yu Yingshi nach, daß die Verbannung Lu Jiuyuans vom Hof im Jahr 1186 eine direkte Reaktion konservativer Kräfte auf dessen politische Intervention am Hof war (der Vorwand, mit dem Lu Jiuyuans Verbannung begründet wurde – er besitze "ein ungestümes Auftreten und [spreche] ohrenbetäubend laut" 燥進強聒 –, ist also kein Detail von bloß anekdotischem Wert, sondern Indiz für einen *politischen Kampf,* II 117).

Im *zehnten Kapitel* (ebenso wie im zwölften Kapitel) entwickelt Yu Yingshi die eigentliche Hauptthese seines Buches: der späte Xiaozong habe nach dem Tod Gaozongs zurückgefunden zu seinen ursprünglichen, gegen den Einfluß seines Vaters jedoch nicht durchführbaren Ambitionen, und zwischen Ende 1187 und Anfang 1189 – dem Zeitpunkt seines Thronverzichtes – weitreichende Reformen eingeleitet. Durch die Anstellung des *daoxue*-freundlichen Kanzlers Zhou Bida einerseits und die Bildung einer "Allianz" 聯盟 (II 16) mit den *daoxue*-Gelehrten andererseits habe er die Grundlage für einen Neuanfang der Hofpolitik mit dem Ziel einer raschen Wiedereroberung Nordchinas schaffen wollen. Doch die Reformen stoßen auf den Widerstand konservativer Hofkreise, die erfolgreich den Thronfolger Guangzong 光宗 (reg. 1189–1194) als Gegengewicht zu Xiaozong aufbauen. Nachdem letzterer zum Rücktritt überredet worden ist, wendet sich sein Nachfolger schnell von den Reformen ab. Als auch der *daoxue*-freundliche Kanzler Zhao Ruoyu 趙若愚 (1140–1196) unter unklaren Umständen ums Leben kommt, versinkt der Reformversuch Xiaozongs ins Vergessen und wird zu dem "verlorengegangenen Glied" 遺失的環節 der politischen Geschichte des 12. Jahrhunderts (II 18).

Im *elften Kapitel* geht Yu Yingshi noch einmal detailliert den Gegnern der *daoxue* nach und beschreibt die verborgene Logik hinter den Attacken gegen Zhu Xi und die *daoxue* (insbesondere sind das der "Fall" Tang Zhongyou 唐仲友 1183, die Angriffe durch den Beamten Lin Li 林栗 im Jahr 1188 und das Verbot der *daoxue* 1196).

Das *zwölfte Kapitel* ist ganz der imperialen Macht und der "moralischen Autorität des Souveräns" 皇極 gewidmet. Abgesehen von einer subtilen Analyse der Diskussionen um den Begriff der "moralischen Autorität" (bekannt sind die Eingabe Zhou Nans 周南 (1159–1213) und Zhu Xis kurzer, aber umso wichtigerer Text "Analyse (des Begriffes der) moralischen Autorität des Souveräns" 皇極辨) widmet sich Yu Yingshi hier einer biographischen und psycho-

logischen Analyse der Persönlichkeiten des Gaozong, Xiaozong und Guangzong. Die Vater-Sohn-Beziehung zwischen Gaozong und Xiaozong, die Wandlungen in Xiaozongs Psyche nach dem Tod des Vaters und die Geisteskrankheit Guangzongs werden sichtbar als Erscheinungsformen des spezifischen Dispositivs der songzeitlichen Macht.

Diskussion und Perspektiven der Kritik

Es steht zu erwarten, daß "Zhu Xis geschichtliche Welt" unseren zukünftigen Blick auf diesen Denker und die *daoxue* entscheidend prägen wird. In diesem Buch wird das Geschehen im 12. Jahrhundert – zwischen *intellectual history*, institutioneller und politischer Geschichte – so radikal neu ausgeleuchtet, daß die Details des historischen Prozesses eine für das traditionelle Verständnis oft irritierende Bedeutung annehmen.[3] Die Energie, mit der Yu Yingshi den "Kontext" 事境 einer lange verlorengegangenen Welt in der Tradition eines Quentin Skinner rekonstruiert, ist selbst für die an großen Werken nicht arme Rezeptionsgeschichte Zhu Xis einmalig. Daß der Autor die politische Geschichte des 12. Jahrhunderts mittels einer Studie über gerade diesen Denker neu aufrollt, wird im Verlauf als die eigentliche methodologische Pointe Yu Yingshis sichtbar: der sonst oft als unweltlicher Denker beschriebene Zhu Xi stand tatsächlich im Zentrum eines dichtgeknüpften, hochmodernen Nachrichtennetzes, das sich aus den persönlichen Berichten von Hofbeamten, aus Gerüchten und "Hofgazetten" 小報 (II 585) zusammenfügte – zu Recht kann also argumentiert werden, daß sich in Zhu Xis souveräner Informationspolitik das System im Luhmann'schen Sinne selbst anschaut.[4] Dieser Perspektivwechsel erweist sich nun heuristisch gesprochen als äußerst fruchtbar.

3 Z.B. war Zhu Xis Treffen an der "Sechseckigen Pagode" 六和塔 außerhalb Hangzhous mit den Gelehrten der Yongjia-Schule im Jahr 1194 kein müßiges Gelehrtengespräch, sondern ein "politisches *meeting*" 政治座談會 (II 208) mit dem Zweck, die neuen Verhältnisse am Hof mitzugestalten; der sonst in düsteren Farben als "Henkersknecht" der *daoxue* dargestellte Han Tuozhou erfüllte eine wesentliche makrohistorische Funktion (I 471 f.); und der Konflikt zwischen Gaozong und Xiaozong kann Yu Yingshi zufolge mit Erik H. Eriksons Gegensatz von "Ego-ideal" und "Ego-identity" erklärt werden (II 478).

4 Man lese nur Zhu Xis messerscharfe Analyse der tagespolitischen Funktion der "politischen Agenda des Reiches" in einem Brief an Chen Junqing 陳俊卿 aus dem Jahr 1165 (zitiert in I 381 f.).

Neu ist nun nicht die These, daß Zhu Xi auch über seine kurze Hofkarriere hinaus immer politisch engagiert war;[5] auch seine politischen Ideen sind schon öfters beschrieben worden.[6] Doch wurde von Chen Chun 陳淳 (1159–1223), dem Autoren des ersten "Handwörterbuches der *daoxue*", dem *Beixi ziyi* 北溪字義, bis zu modernen Forschern wie z.B. Tomoeda Ryūtarō 友枝龍太郎, Qian Mu 錢穆, Zhang Liwen 張立文, Chen Lai 陳來 oder Liu Shuxian 劉述先, aber auch Wm. Theodore de Bary oder Wing-tsit Chan, nie grundsätzlich in Frage gestellt, daß die *genuine Problematik* Zhu Xis seine Lehren über den "Herz-Geist" 心, die "menschliche Natur" 性, "die Ordnungsprinzipien" 理, den "Äther" 氣, usw. sind.[7] Yu Yingshi fordert diese jahrhundertealte Tradition heraus, wenn er Zhu Xi als einen Denker entwirft, für den die Rekonstruktion der politischen Ordnung primär, Erkenntnisse über die Welt und das Selbst aber sekundär waren. Der Begriff des *dao* 道 habe mit anderen Worten zuallererst einen sozio-politischen Charakter besessen und sei erst in einem zweiten Schritt zu einem Begriff mit kosmologischer Bedeutung weiterentwickelt worden (I 202). Zhu Xi nicht als *metaphysisch-spekulativer*, sondern als *politischer Denker*: damit vollendet Yu Yingshi eine der westlichen Forschung in den letzten Jahren inhärente Tendenz, Zhu Xis politischen und kulturalistischen

5 Schon Li Xinchuan 李心傳 verteidigte bekanntlich Zhu Xi gegen den Vorwurf, er sei nur ein "Einsiedler" 素隱者 gewesen (Li Xinchuan, *Jianyan yilai chaoye zaji* 建炎以來朝野雜記, Beijing: Zhonghua shuju, 2000, S. 632–637). Ein wichtiger Aufsatz zu Zhu Xis Beamtenkarriere ist immer noch Conrad Schirokauer, "Chu Hsi's Political Career: A Study of Ambivalence," in: Arthur F. Wright und Denis Twitchett (Ed.), *Confucian Personalities*, Stanford: Stanford University Press, 1962.

6 Conrad Schirokauer, "Chu Hsi's Political Thought," *Journal of Chinese Philosophy* 5.2 (June 1978), S. 127–159. Song Xi 宋晞, "Zhu Xi de zhengzhi lun," in: *Songshi yanjiu ji*, Nr. 10 (1978), S. 355–369; Zeng Chunhai 曾春海, "Zhu Xi de zhengzhi sixiang," in: Zhong Caijun, Zhang Jilin (ed.), *Guoji Zhuzixue huiyi lunwenji*, Taipei: Academia Sinica, 1993, S. 1017–1048.

7 Tomoeda Ryūtarō 友枝龍太郎, *Shushi no shisō keisei* 朱子の思想形成, Tokyo: Shunjūsha, 1969; Qian Mu 錢穆, *Zhuzi xin xue'an* 朱子新學案, Taipei: Sanmin shuju, 1971; Zhang Liwen, *Zhu Xi sixiang yanjiu* 朱熹思想研究, Beijing: Zhongguo shehui kexue, 2001; Chen Lai, *Song Ming lixue* 宋明理學, Shenyang: Liaoning jiaoyu chubanshe, 1991; Liu Shuxian, *Zhuzi zhexue sixiang de fazhan yu wancheng* 朱子哲學思想的發展與完成, Taipei: Xuesheng shuju, 1982; de Bary, William Theodore, *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*, New York: Columbia University Press, 1981; Wing-tsit Chan, *Chu Hsi. New Studies*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1989.

Diskurs gegenüber seinem metaphysisch-spekulativen aufzuwerten.[8] Doch für die chinesischsprachigen *Zhu Xi Studies* bedeutet dieser Schritt nichts weniger als eine "kopernikanische Wende" 哥白尼式的回轉.[9]

Die Konsequenzen sowohl für unser Bild von Zhu Xi, als auch der *daoxue*-Gemeinschaft sind in der Tat erheblich. Yu Yingshi schließt an einen schon einige Jahre andauernden Prozeß der *Historisierung* der *daoxue* und damit der Destruktion ihrer traditionellen Hagiographie an,[10] treibt ihn aber auch noch einmal weiter voran: in der Vergangenheit galt die *daoxue* als eine Gemeinschaft

8 Siehe Hoyt C. Tillmans berühmten Aufsatz "A New Direction in Confucian Scholarship: Approaches to Examining Differences between Neo-Confucianism and Tao-hsüeh," *Philosophy East and West* 42.3 (July 1992), S. 455–474; vgl. auch Tillman (1992), S. 9 f.

9 Angesichts der Tatsache, daß der politische Kern von Zhu Xis Denken in den letzten 800 Jahren übersehen wurde, scheint dieser Term durchaus angemessen. Die Gründe für diese "Verwindung" des ursprünglichen Zhu Xi innerhalb der chinesischen Überlieferung sind hochkomplex: eine Rolle spielt sicher die Tatsache, daß Zhu Xis Briefe an Hofbeamten und seine zahlreichen Throneingaben nie mit derselben Aufmerksamkeit gelesen wurden, wie seine Briefe an Schüler oder sein Kommentar zu den *Vier Büchern* 四書; die post-songzeitliche politische Geschichte mit der zunehmenden Verabsolutierung der imperialen Macht hat die eher politischen Segmente Zhu Xis wahrscheinlich ebenso in den Hintergrund treten lassen (vgl. hierzu Tang Qinfus Überlegungen, in Tang Qinfu 湯勤福, *Zhu Xi de shixue sixiang* 朱熹的史學思想, Jinan: Qilu chubanshe, 2000, S. 43 f.). Eher nachrangig wirkt dagegen das Argument Yu Yingshis, die moderne Forschung habe das ursprüngliche Anliegen Zhu Xis unter dem Einfluß westlicher Forschungsprämissen verfälscht (I 33), da ja – wie Yang Rubin zu Recht hervorhebt – die Tendenz zu einer spekulativen Lektüre von Zhu Xis Schriften schon lange vor westlichen Einflüssen z.B. im *Beixi ziyi* zu sehen ist (Yang Rubin (2003:11), S. 137). Es mag sein, daß das besondere Verhältnis von exoterischer und esoterischer Lehre bei Zhu Xi ebenfalls eine Rolle gespielt hat: seine politische Lehre ist zwar vordergründig keine "Geheimlehre" (wie etwa seine Interpretation des *Taiji*, deren esoterischen Charakter kürzlich Julia Ching klar gemacht hat, siehe ihren Aufsatz: "*Taiji lun*: Zhu Xi de michuan xueshuo 太極論:朱熹的祕傳學說," in: *Zhuzixue de kaizhan – xueshu pian*, hrsg. von Zhong Caijun, Taibei: Hanxue yanjiu congkan, 2002, S. 197–217), doch wäre zu fragen, ob dem *daotong*-Gedanken (vgl. die "Transmission der Lehre des Herz-Geistes" *chuanshou xinfa* 傳授心法, im Vorwort zum *Zhongyong* 中庸), Zhu Xis stark verinnerlichter Theorie des idealen Herrschers und seinen Interventionen in der Tagespolitik nicht durchaus eine esoterische Intention eigne, die sich in anderen Bereichen seines Denkens so nicht wiederfindet.

10 Vgl. Studien wie Hoyt C. Tillman, *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1992; Ichiki Tsuyuhiko 市来津由彦, *Shushi monjin shodan keisei no kenkyū* 朱熹門人集團形成の研究, Tokyo: Sōbunsha, 2002; Tsuchida, Kenjirō 土田健次郎, *Dōgaku no keisei* 道學の形成, Tokyo: Sōbunsha, 2002; und Hans van Ess, *Von Ch'eng I zu Chu Hsi. Die Lehre vom Rechten Weg in der Überlieferung der Familie Hu*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003.

von intellektuellen Dissidenten, fern des Hofes, aber attraktiv für Song-Literaten, weil diese mit der zunehmenden Zahl an Mitbewerbern ihre Chancen auf eine Beamtenkarriere schwinden sahen und deshalb ihren Elitenstatus nur noch mit dem Rekurs auf die *daoxue*-typischen moralischen Lehren verteidigen konnten; doch unter dieser Prämisse mußte letztlich unverständlich bleiben, warum sie zu einem solchen Problem für die Machthaber wurde: Yu Yingshi bemerkt zu Recht, daß das "Parteienverbot der Ära Qingyuan (1195–1201)" 慶元黨禁 wie ein sinnloser *grand guignol* erscheinen muß, solange man die *daoxue* nicht als ein *politisches Subjekt* und ihre Mitglieder nicht als *politische Aktivisten* begreift, die eine spezifische politische Agenda durchzusetzen suchten (I 12).[11] Die von Conrad Schirokauer benannte Scheu, mit der sich Zhu Xi jedem Engagement am Hof zu entziehen schien, müßte mithin als Ausdruck eines verborgenen "Willens zur Macht" verstanden werden.

Wenn sich diese Interpretation Yu Yingshis in der Forschung durchsetzen sollte, würde in der Tat ein Paradigmenwechsel vollzogen: fraglich erschiene dann T.C. Lius berühmte These eines "inward turn", den China nach 1127 vollzogen habe, da sie eine Distanznahme der südsongzeitlichen *daoxue* von der Zentralmacht impliziert; ebenso würde die in der amerikanischen Sinologie verbreitete, sozialgeschichtlich orientierte These, daß sich die Gentry der Südsong zunehmend von einem nationalen Engagement abgewandt und immer stärker in lokale Kontexte eingeschrieben habe, deutlich an Plausibilität einbüßen.[12] Ebenso ist es nach dieser Studie nicht mehr ohne weiteres möglich, im neokonfuzianischen Voluntarismus den Kern für einen autokratischen Herrschersbegriff wiederzufinden oder Zhu Xis politische Theorie gar als ein Beispiel für die widerstandslose Unterwerfung der Gentry unter die Autokratie zu

11 Auch Schirokauers berühmter Aufsatz über die Verfolgung der *daoxue*-Gelehrten bot keinen Aufschluß über die tieferen Gründe der staatlichen Repressionen, siehe ders., "Neo-Confucians under Attack: The Condemnation of *Wei-hsueh*," in: *Crisis and Prosperity in Sung China*, hrsg. von John Winthrop Haeger, Tucson: 1975, S. 163–198. Vgl. auch die Darstellung derselben Epoche bei Hoyt C. Tillman (Tillman 1992, S. 133–144).

12 T.C. Liu zufolge habe sich die *daoxue* wegen der Verfahrenheit der Reichspolitik ganz auf Fragen der persönlichen Selbstkultivation und abstrakten Spekulation konzentriert, siehe *China Turning Inward: Intellectual-Political Changes in the Early Twelfth Century*, Cambridge: Council of East Asian Studies, Harvard University, 1988. Für die These einer Lokalisierung siehe beispielhaft Robert Hymes, Conrad Schirokauer (Hrsg.), 1993, *Ordering the World, Approaches to State and Society in Sung Dynasty China*, University of California Press.

verstehen – Argumente, die in Studien zur Geistesgeschichte der Ming und Qing immer wieder als leicht bedienbare *stock phrases* dienen.[13]

Angesichts des Nachdrucks, mit dem Yu Yingshi diese seiner Meinung nach bislang übersehene *ursprüngliche Gestalt* des Zhu Xi'schen Denkens restaurieren möchte, überrascht es nicht, daß seine Studie oftmals aus einer leicht als einseitig kritisierbaren Perspektive um die politischen Facetten der *daoxue*-typischen Begriffe kreist, andere Nuancen aber vernachlässigt.[14] Eine Detailkritik ist im Rahmen dieser Rezension unmöglich, es soll im folgenden nur darum gehen, die Validität einiger Analysekriterien zu diskutieren, einige Perspektiven der Kritik aufzuzeigen und damit den Erkenntnisstand der bisher erschienenen Rezensionen zu erarbeiten.

(1) Eine entscheidende Strebe in Yu Yingshis Interpretation ist der Nachweis, daß Zhu Xi und seine Zeitgenossen sich als Fortsetzer eines gemeinsamen Projektes verstanden, an dem Wang Anshi gescheitert ist: alle ihre Versuche, am Hof eine Reform zu initiieren, bezogen sich auf das *annus mirabilis* 1069 zurück, so daß Yu Yingshi von dem 12. Jahrhundert als von einem "Post-Wang-Anshi-Zeitalter" 後王安石時代 spricht. Diese These ist insofern frappierend, als die *daoxue*-Gelehrten sonst oft als Nachfolger der konservativen Gelehrten der Ära Yuanyou 元祐 (1086–1093) und damit der unmittelbaren Gegner Wang Anshis verstanden worden sind. Yang Rubin hat in seiner Rezension diese These kritisch diskutiert: gültig ist sein Hinweis, daß sich in den Schriften Zhu Xis positive Urteile nur *zur Person*, nicht aber *zum Werk* Wang Anshis finden; und der Einwurf, daß Yu Yingshis These, Cheng Yis und Cheng Haos Denken sei von Wang Anshi wesentlich beeinflußt gewesen (z.B. sei Cheng Yis *Yijing*-Kommentar in Reaktion auf dessen Reformpolitik entstanden (I 218)), unplausibel wirke, da das ursprüngliche Kraftzentrum der Philosophie der beiden

13 Siehe etwa Woei Lien Chong, "Mankind and Human Nature in Chinese Thought," *China Information* 11.2–3 (1996), S. 138–75, oder Fu Zhengyuan, *The Autocratic Tradition and Chinese Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993; und Paul Jiang, *The Search for Mind: Ch'en Pai-sha, Philosopher-Poet*, Singapore: Singapore University Press, 1980, S. xii–iii.

14 So ist seine Interpretation des *daotong*-Gedankens durchaus heikel: Yu Yingshi geht schweigend darüber hinweg, daß Zhu Xi schon Jahre vor dem Briefwechsel mit Chen Liang den Begriff *daotong* in einer Diskussion mit Lu Jiuyuan 1181 verwendet und *daotong* in jenem Kontext (und vielen anderen Kontexten) nur schwerlich in den politischen Diskurs gestellt werden kann (es geht dort um das richtige Verständnis des *Taiji* 太極; Tillman (1992), S. 227; vgl. etwa auch Achim Mittags Rezension von Tillman (1992), *T'oung Pao* 82 (1996), S. 167–184, hier: S. 172 f.).

Brüder schon in Texten wie dem *Dingxing lun* 定性論 lange vor der Begegnung mit dem Reformer geschaffen worden sei.[15] Die These der Südsong als eines "Post-Wang-Anshi-Zeitalter" impliziert zudem die Annahme einer mehr oder weniger nahtlosen Kontinuität von Nord- zu Südsong – in der Forschung durchaus umstritten. So hat Peter Bol erst vor kurzem mit starken Argumenten den Nachweis unternommen, daß der Hof Huizongs 徽宗 (reg. 1101–25) zum letzten Mal die Vision einer aktivistischen Hofpolitik à la Wang Anshi zu verkörpern vermochte, die nach 1127 endgültig zu einer "imperial fiction" verkam.[16] Die Kontinuitätsthese Yu Yingshis müßte sich diesen Einwürfen verstärkt stellen.

(2) Der Reformversuch Xiaozongs ist in den offiziellen historischen Quellen nicht dokumentiert; Yu Yingshi ist deshalb auf eine indirekte Beweisführung angewiesen, wobei er außerdem immer wieder bisher übersehene Texte erschließt, wie z.B. Zhu Xis kurze "Elegie auf Kaiser Xiaozong" 孝宗皇帝挽歌詞 (II 590–601) oder Zhou Bidas Tagebuch, das *Siling lu* 思陵錄. Eins seiner entscheidenden Argumente ist die konvergierende Entwicklung von *daoxue* und Hofpolitik, die sich ihm zufolge wie zwei Parabeln zu Beginn von Xiaozongs Reformversuch treffen. Zwei wichtige Indizien für diese Konvergenz sind die Entscheidungen des Kaisers, eine dreijährige Trauerzeit für Gaozong (anstelle der sonst üblichen drei Monate) anzuordnen und den Dauphin (den späteren Kaiser Guangzong) an den tagespolitischen Prozessen teilhaben zu lassen (II 384 ff.) – in zweifelloser Übereinstimmung mit Forderungen der *daoxue*-Gelehrten. So kann Yu Yingshi behaupten, daß Xiaozong nach jahrelanger Passivität im Sommer 1188 einen plötzlichen Sinneswandel vollzogen und seinen ursprünglichen Reformwillen wiedergefunden habe: Zhu Xi habe sodann in seinem bekanntem "Siegelmemorandum aus dem Jahr *wu shen* (1188)" 戊申封事 Xiaozongs "weisen Sinn" 聖意 getroffen und dessen Reformagenda intuitiv benannt (II 186 ff.). Eine wesentliche Argumentationslinie Yu Yingshis kristalliert sich nun in der Analyse der Kommunikationskanäle zwischen *daoxue* und Kaiser; hier liegt aber auch ein strukturelles Problem vor, nämlich die Schwierigkeit, den Willen des Kaisers tatsächlich zu lokalisieren. Seine Reaktion auf die Verlesung einer Throneingabe bleibt uns heute, genau wie den damaligen *daoxue*-Gelehrten, weitgehend verborgen und ist auf Interpretationen

15 Yang Rubin (2003:11), S. 128 ff.

16 Peter Bol, "Whither the Emperor? Emperor Huizong, the new Policies and the Tang-Song Transition," *Journal of Sung-Yuan Studies* 31 (2001), S. 103–134.

angewiesen. So beschreibt, in Gegensatz zu Yu Yingshi, Su Jingnan 束景南 Xiaozong als zynischen Herrscher, der Zhu Xis Throneingabe 1188 überängstlich und ohne Aufmerksamkeit für den Inhalt bloß abgenommen hat.[17] Ebenso verbirgt sich hinter der Audienz, als dem wirkmächtigsten Instrument der Einflußnahme auf den Kaiser, ein Problem, das man als *bottleneck*-Effekt der politischen Kommunikation bezeichnen könnte: je höher der Ansprechpartner in einer Hierarchie steht, desto geringer sind die Aussichten, daß ein von außen kommender Akteur eine in den politischen Prozeß übersetzbare Forderung übermitteln kann. Zu leicht konnte die Aufmerksamkeit des Kaisers im Laufe einer Audienz gestört werden, zu schnell war die engere Umgebung zur Stelle, um die Wirkung einer Eingabe auf die Psyche des Kaisers abzufedern, ja zu zerreden. – In einer zweiten Argumentationslinie versucht Yu Yingshi außerdem, im Charakter Xiaozongs eine tiefere Ursache für die politische Reform wiederzufinden. Hier spürt er zweifellos frappierende biographische Evidenz auf; doch inwieweit sich diese in dem politischen Prozeß selbst niedergeschlagen hat, ist ein anderes. Hier ist durchaus Raum für weitere Diskussionen über die Natur des Xiaozong'schen Reformversuches. So unternahm John W. Chaffee zufolge der Kanzler Zhao Ruoyu, dem Yu Yingshi in seiner Studie eine zentrale Rolle zuschreibt, in seiner Amtszeit 1194/1195 keinerlei Initiativen zu einer politischen Reform, ja besaß nicht einmal ein politisches Programm.[18] Bedauerlicherweise verknüpft Yu Yingshi auch nirgendwo Zhu Xis ausführliche Diskussionen über historische Institutionen, über das *Zhouli* 周禮 und seine durchaus skeptische Haltung zu Wiederherstellung der vorhistorischen Ordnung (z.B. das "Brunnenfeldsystem" 井田) mit seinem tagespolitischen Engagement.

(3) Yu Yingshi hat mit dieser Studie eine heftige Kontroverse unter chinesischsprachigen Forschern ausgelöst, ja sogar virulente Kritik provoziert (Yang Rubin ist so weit gegangen, Yu Yingshi die Zerstörung der von Zhu Xi mühsam aufgebauten "Wertesphäre" 價值世界 vorzuwerfen).[19] Offenbar ist nun das eigentliche Skandalon dieses Buches, daß in ihm eine bestimmte Vorstellung

17 Su Jingnan 束景南, *Zhuzi dazhuan* 朱子大傳, Beijing: Shangwu yinshuguan, 2003, S. 677–687. Zur allgemeinen Situation am Hof Xiaozongs vgl. auch Wang Deyi 王德毅, "Song Xiaozong ji qishidai 宋孝宗及其時代," in: *Songshi yanjiu ji*, Nr. 10 (1978), S. 264–283, und Lao Nap-yin, "The Absolutist Reign of Sung Hsiao-tsung (r. 1163–1189)," Ph.D Dissertation, Princeton University, 1986.

18 John W. Chaffee, "Chao Ju-yü, Spurious Learning, and Southern Sung Political Culture," *Journal of Sung-Yuan Studies* 22 (1990–1992),S. 23–61, hier: S. 51.

19 Yang Rubin (2003:11), S. 140.

von neokonfuzianischem Denken destruiert wird, die nicht zuletzt unser Verständnis des vormodernen Chinas entscheidend geprägt hat. Kritiker haben es ausgelegt als einen Versuch, die "*grand narrative* des *daotong*" 道統大敘述 und damit *das* zentrale neokonfuzianische Paradigma (eine Grundfeste chinesischen Philosophierens im 20. Jahrhundert) zu destruieren.[20] Dieser Tradition zufolge bezeichnet *daotong* 道統 eine "Raum und Zeit überwindende geistige Entität" 超時空的精神實體, die sich wesentlich erschließt in einer prononcierten Fassung menschlicher Innerlichkeit und einem semi-religiösen Bewußtsein, wie sie von den unterschiedlichsten Autoren und in der Gegenwart besonders wirkmächtig von Mou Zongsan 牟宗三 (in den Begriffen einer Subjektphilosophie nach Immanuel Kant) nobilitiert wurden.[21] Zhu Xis Reflexionen zur inneren Sphäre (*neisheng* 內聖) spielen hier eine entscheidende Rolle. Obwohl Yu Yingshi erklärt, daß seine Studie diese *narrative* keineswegs in Frage stellt, wirkt sein Ansatz – wie die Rezensionen überdeutlich belegen – in der Tat äußerst aggressiv zurück auf Versuche gegenwärtigen Philosophierens in China und Taiwan. Seine Kritiker sind nun kaum je auf seine im engeren Sinne *historischen* Thesen eingegangen – insbesondere Zhu Xis Rolle in Xiaozongs Reformversuch; Gegenstand ihrer Kritik ist die von Yu Yingshi betriebene Anbindung zentraler Begriffe wie *dao*, *tianli* oder *taiji* an die unmittelbare Handlungsebene der Reformen, sowie sein radikal neuer Blickwinkel, der Zhu Xi als an einer Rekonstruktion politischer Ordnung interessiert zeigt.[22] Offensichtlich unterminiert diese Akzentuierung der äußeren (politischen) Sphäre bisherige Versuche, ausgehend von Zhu Xis Theorie der inneren Sphäre eine abstrakt-spekulative, neokonfuzianisch entworfene "Philosophie" zu etablieren. So hat die Kritik auf das "ontologische Interesse" 本體論的關懷 Zhu Xis verwiesen, das vorrangig auf den Kosmos und nachrangig auf eine Polis abziele.[23] Ein philosophisches Paradigma politischer Ordo (*renjian zhixu* 人間秩序), wie es Yu Yingshi vorzuschlagen scheint, ist dagegen in großen Teilen der chinesischen Gelehrtenwelt nicht akzeptabel. Ironischerweise kann er jedoch durchaus

20 Yang Rubin (2003:11), S. 125 ff.

21 Meine Überlegungen folgen dem bedeutungsvollen, aber offenbar willentlich im Text verborgenen methodischen Exkurs Yu Yingshis, siehe Yu Yingshi (2003:1), S. 155–159.

22 Nachdem der Eindruck entstanden ist, er reduziere Zhu Xi auf die äußere (politische) Sphäre, hat er in einer Antwort auf seine Kritiker klargemacht, daß sich innere und äußere Sphäre bei Zhu Xi in einer Balance befinden, wobei der "ultimate concern" 終極關懷 dennoch der äußeren Sphäre als der eigentlichen Vollendung des konfuzianischen Ideals gegolten habe (Yu Yingshi (2004:1), S. 55 f.; Yu Yingshi 2004 (2:1), S. 304 f.).

23 Yang Rubin (2003:11), S. 136.

für sich in Anspruch nehmen, durch die unablässige Vernetzung von innerer und äußerer Sphäre, von Ideengeschichte und politischer Geschichte ein zentrales Credo der *daoxue* zum ersten Mal wissenschaftlich eingeholt zu haben: das Dao werde stets in Worten *und* Taten sichtbar.

Schluß und Ausblick

In den letzten Jahren, insbesondere vor und nach seinem 800. Todestag, hat die Zhu-Xi-Forschung deutlich an Dynamik gewonnen.[24] Yu Yingshi ist nun eine bahnbrechende Studie gelungen, die trotz ihrer Monumentalität offen für Fortsetzungen bleibt: weder hat er die politischen Ideen Zhu Xis systematisch erschlossen, noch seine "geschichtliche Welt" in allen Facetten dargelegt, und was die philosophische Arbeit aus diesem historisierten Zhu Xi macht, ist eine ganz andere Frage. Es wird in den kommenden Jahren darum gehen, aus der "historischen Welt Zhu Xis" neue Erkenntnisse über unser Verständnis des "Neokonfuzianismus" zu erzeugen.[25] Doch klar ist bereits heute, daß Yu Yingshis Buch das chinesische Denken als solches auf die Probe gestellt hat; die Polemik zeigt noch einmal, wie aktuell für chinesischsprachige Gelehrte das eine Ideal Zhu Xis noch immer ist: die "Bildung des Selbst" 修心養性, der Gedanke, daß uns jenseits der Worte der geistige Raum der Tradition vorliege, in den man nur durch langjährige Exerzitien und nach Ablegung eines Bekenntnisses eindringen kann.[26]

24 Zwei Meilensteine der neueren Forschung sind die *Ausführliche Edition der Jahreschronik Zhu Xis* 朱熹年譜長編, hrsg. von Su Jingnan, Shanghai: Huadong shifan daxue chubanshe, 2001, und die neue kritische 27-bändige Gesamtausgabe der Werke Zhu Xis, an der die meisten Zhu-Xi-Spezialisten der chinesischsprachigen Welt mitgearbeitet haben (*Zhuzi quanshu* 朱子全書, hrsg. von Zhu Jieren 朱傑人, Yan Zuozhi 嚴佐之 und Liu Yongxiang 劉永翔, Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2002).

25 Yu Yingshi hat dies bereits selbst mit einem Nachfolgeband versucht, siehe Ders., *Song Ming lixue yu zhengzhi wenhua* 宋明理學與政治文化, Taipei: Yunchen, 2004. Man vergleiche auch die in vieler Hinsicht Yu Yingshi verpflichtete Studie von He Jun 何俊, *Nansong ruxue jiangou* 南宋儒學建構, Shanghai: Shanghai renmin chubanshe, 2004.

26 Die Verteidigung Yu Yingshis gegen die Angriffe Liu Shuxians am Ende seiner Erwiderung spricht Bände: er weigert sich, ein solches Bekenntnis abzulegen, und beharrt auf seiner Absicht, sich mit einem Platz "außerhalb" der neokonfuzianischen Selbstbildungstradition zu begnügen (Yu Yingshi 2004 (2:1), S. 309 f.).

Außer Frage steht, daß auch Yu Yingshi einem starken Traditionalismus verhaftet ist: in einer Schlüsselpassage erinnert er uns daran, daß, wenn das "Confucian project" im 21. Jahrhundert noch einmal wichtig werden will, es sich der Song-Dynastie stellen muß, die bessere Bedingungen für eine Realisierung des "konfuzianischen Ideals und seiner Werte" 儒家的理想和價值 bereithielt, als jede andere Dynastie (I 390). Der Autor verhehlt dennoch nicht die Ambivalenz der konfuzianischen Utopie: nur durch eine Sonderbeziehung zur imperialen Macht wird sie politisch relevant, doch diese Macht ist – man lese nur die Beschreibung von Ningzongs 寧宗 Thronbesteigung (II 586 f.) – von einer grundsätzlichen Gestaltungsschwäche. Gerade wegen ihrer historischen Tiefenschärfe ist nicht auszuschließen, daß sich Yu Yingshis Hinweise für die zukünftige Neudefinition des "Confucian Project" und seiner möglichen Beziehung zur chinesischen Staatsmacht als äußerst fruchtbar erweisen werden. Sein Buch hat zweifellos das Verdienst, Zhu Xi als einen moderneren und wesentlich tieferen Denker darzustellen, als der er bisher, wenigstens im Westen, oft wahrgenommen worden ist.