

War für Konfuzius eine Frau kein Mensch?

Einige offene Fragen bei der Lektüre von *Lun-yü* 8.20

Hans Stumpfheldt (Hamburg)

Einer der liebenswürdigsten Texte über Konfuzius stammt von Margarete Steffin (1908–1941), einer der zahlreichen Gefährtinnen von Bertolt Brecht (1898–1956), deren literarische Talente er bedenkenlos ausbeutete: „Konfutse versteht nichts von Frauen“.¹ – Über das Verhältnis des Konfuzius zu den Frauen ist mancherlei spekuliert worden. Dem soll jedoch hier nicht nachgegangen werden; denn der Konfuzius des kurzen Textes von M. Steffin war nicht dieser alte chinesische Weisheitslehrer, sondern ihr Liebhaber Bert Brecht. Was immer sie bewegen haben mag, diesen Vergleich vorzunehmen – in Brechts Wohnung in Berlin hing jedenfalls zeitweise eine ansehnliche Steinabreibung mit einem Idealporträt des Konfuzius.

Ein geschätzter Kollege, Harro von Senger, hat mich bei manch einer beiläufigen Begegnung auf einen Abschnitt aus dem *Lun-yü* 論語, den „Gesprächen“, die als die einzig authentische Quelle zu den Lehrmeinungen jenes „Meisters“ gelten, angesprochen. Hiermit verband er die Frage: „Hat Konfuzius denn die Frauen nicht als Menschen angesehen?“ Ich antwortete stets ausweichend: „So einfach läßt sich das nicht sagen.“ Das ist in der Tat so. – Bei diesem Abschnitt handelt es sich um *Lun-yü* 8.20.²

Auch jetzt will ich diese Frage nur vorläufig beantworten. Einige weitere Erwägungen sollen jedoch andeuten, daß dieser Abschnitt in den „Gesprächen“ nicht leicht zu verstehen ist – was auch für die meisten anderen der ungefähr 500 Abschnitte des *Lun-yü* gilt. Sie bedürften, um sie interpretierbar zu machen, philologischer Bemühungen, die bisher nicht aufgewendet wurden, und da die Art dieser philologischen Bemühungen je nach Anlage und Problematik des jeweiligen Abschnitts eine andere sein könnte, liegen Annäherungen an ein Verständnis der Lehrmeinungen des Konfuzius, als eine historische Gestalt verstanden, noch in weiter Ferne, sofern sie nicht nur auf Annahmen beruhen sollen.

Mit solchen Annäherungen sind Versuche gemeint, wenigstens bruchstückhaft des Konfuzius Lehren im Rahmen seiner Lebenswirklichkeit und seines historischen Umfeldes zu erschließen, auch der Sprache seiner Zeit – und zwar ohne Ansehen der Aneignungen, welche seine Kommentatoren beziehungsweise die chinesische Tradition vorgenommen haben, in zahlreichen Ausprägungen. In zumindest einer weiteren Brechung haben die unterschiedlichen Übersetzer des *Lun-yü* in westliche Sprachen sich dessen Texte angeeignet. Einige weitverbreitete Übersetzungen in die deutsche und die englische Sprache verstehen *Lun-yü* 8.20 wie folgt:³

- 1 Dieser kurze Text gab einem ganzen Band nachgelassener Schriften den Titel: Margarete Steffin: *Konfutse versteht nichts von Frauen* (Berlin: Rowohlt 1991).
- 2 Einige terminliche Notwendigkeiten und andere Umstände haben vereitelt, daß die nachfolgenden Erwägungen rechtzeitig für eine Veröffentlichung in der Harro von Senger zugeordneten Festschrift geschrieben werden konnten. Ihre Veröffentlichung hier sei ihm umso herzlicher zugeeignet, obwohl sie ihm nur das Ausbleiben einer endgültigen Antwort auf seine Frage zu erklären versucht. Nachträglich zu seinem 65. Geburtstag am 8. März 2009 wünsche ich ihm Glück, Wohlergehen und weitere Freuden an den „Strategemen“.
- 3 *Lun-yü* 8.20: 舜有臣五人而天下治。武王曰：「予有亂臣十人。」孔子曰：「才難，不其然乎？唐虞之際，於斯為盛。有婦人焉，九人而已。三分天下有其二，以服事殷。周之德，

Richard Wilhelm (1910):

Die heiligen Herrscher des Altertums III: Yau, Schun, Wu und Wen

Schun hatte an Beamten fünf Männer, und der Erdkreis war in Ordnung. König Wu sprach: „Ich habe an tüchtigen Beamten zehn Menschen.“ Meister Kung sprach: „Genies sind schwer zu finden: ist das nicht ein wahres Wort? Die Zeit des Zusammentreffens von Yau (Tang) und Schun (Yü) ist dadurch so blühend.“ Doch war eine Frau darunter, so daß es im Ganzen nur neun Männer waren.

„Von den drei Teilen des Erdkreises zwei zu besitzen und dennoch dem Hause Yin treu zu bleiben: das war die Tugend des Gründers des Hauses Dschou. Von ihm kann man sagen, daß er die höchste Tugend erreicht hat.“

Hans O. H. Stange (1964):

Schun hatte fünf Minister und das Reich war wohl regiert. König Wu-wang sprach: „Ich habe zehn tüchtige Minister zur Seite.“ Konfuzius sagte: „Ist es nicht ein wahres Wort, wenn man sagt, Begabung ist schwer zu finden? Doch zu den Zeiten Yao's und Schun's blühten die Begabungen viel zahlreicher als in unseren Zeiten, denn in Wirklichkeit war unter den zehn Minister (sic!) eine Frau, so daß es nur neun waren. Als die Tschou schon zwei Drittel des Reiches besaßen, dienten sie noch treu den Yin. Deshalb kann man ihre Tugend wirklich vollkommen nennen.“

Ralf Moritz (1982):

(Der alte Kaiser) Shun hatte fünf Beamte, und unter dem Himmel war Ordnung.

König Wu sprach: „Ich verfüge über zehn tüchtige Beamte.“

Konfuzius sagte: „Es heißt, fähige Leute seien schwer zu finden. Ist es denn nicht so?

Doch als (die Kaiser) Yao und Shun lebten, entfalteten sich die Fähigkeiten, blühten die Talente auf. Was die zehn Beamten des Königs Wu betrifft: Hier war eine Frau darunter, so daß es nur neun tüchtige Männer waren.

Wen, König der Zhou, hatte bereits zwei Drittel des Reiches, als er immer noch der Dynastie Yin diente.

Die Tugend der Zhou – das ist wahre Sittlichkeit.“

Ernst Schwarz (1985):

Fünf Würdenträger hatte Schun, und Ordnung herrschte überall im Reich. König Wu sprach: Ich habe der Würdenträger zehn, die im Reich für Ordnung sorgen.

Meister Kung sprach: Wenn es heißt: Schwer ist es, fähige Männer zu finden, stimmt das etwa nicht? Nur zur Zeit der weisen Herrscher Yau und Schun gab es reichlicher Fähige als unter diesem Herrscherhaus (den Dschou-Königen). Und doch war eine Frau unter den zehn, so waren es nur neun fähige Männer.

其可謂至德也已矣。』 Bei den angeführten Übersetzungen gebe ich auch die typographische Anordnung der einzelnen Passus ungefähr wieder. – Wilhelm, Richard: *Kunghfutsse. Gespräche (Lun Yü)* (Jena: Eugen Diederichs, 1910). – Stange, Hans O.H.: *Die Weisheit des Konfuzius* (Frankfurt: Insel Bücherei Nr. 830, 1964). – Moritz, Ralf: *Konfuzius. Gespräche (Lun-yü)* (Leipzig: Reclam-Verlag, 1982). – Schwarz, Ernst: *Konfuzius. Gespräche des Meister Kung (Lun Yü)* (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985). – Legge, James: *The Chinese Classics, Volume I: Confucian Analects, The Great Learning, and The Doctrine of the Mean* (Erstausgabe: London: Trübner, 1861; verwendete Ausgabe: Nachdruck der Hongkong University Press, 1983). – Waley, Arthur: *The Analects of Confucius* (London: George Allen & Unwin 1938). – Lau, D.C.: *Confucius. The Analects (Lun-yü)* (Erstausgabe: London: Penguin, 1979; verwendete Ausgabe: Hongkong: The Chinese University Press 1992).

Mit zwei Dritteln des Reiches in seiner Hand diente Wen von Dschou immer noch dem König von Yin. Die Tugendhaftigkeit des Hauses Dschou – der Tugend Gipfel kann man sie nur nennen.

James Legge (1893):

1. Shun had five ministers, and the empire was well governed.
2. King Wu said, „I have ten able ministers.“
3. Confucius said, „Is not the saying, that talents are difficult to find, true? Only when the dynasties of T'ang and Yü met, were they more abundant than in this of Chau, yet there was a woman among them. The able ministers were no more than nine men.
4. King Wan possessed two of the three parts of the empire, and with those he served the dynasty of Yin. The virtue of the house of Chau may be said to have reached the highest point indeed.“

Arthur Waley (1938):

Shun had five ministers and all that is under Heaven was well ruled. King Wu said, I have ten ministers. Master K'ung said, True indeed is the saying that 'the right material is hard to find'; for the turn of the T'ang and Yü dynasties was the time most famous for this. (As for King Wu,) there was a woman among his ten, so that in reality there were only nine men. Yet of all that is under Heaven he held two parts in three, using them in submissive service to the dynasty of Yin. The moral power (te) of Chou may, indeed, be called an absolutely perfect moral power!

D.C. Lau (1979):

Shun had five officials and the Empire was well governed. King Wu said, „I have ten capable officials.“

Confucius commented, „How true it is that talent is difficult to come by! The period of T'ang and Yü was rich in talent. With a woman amongst them, there were, in fact, only nine men. The Chou continued to serve the Yin when it was in possession of two-thirds of the Empire. Its virtue can be said to have been the highest.

Keine von diesen Übersetzungen, die doch maßgebliche sind, läßt sich verstehen – und woher haben einige Übersetzer den König Wen 文王 von Chou 周? Manchen Übersetzungen sind einige Anmerkungen beigegeben, doch keine davon ist erhellend. Am ausführlichsten annotiert der „alte“ James Legge seine Übersetzung, und er stellt abschließend kurz und bündig fest: „The whole is obscure.“ Dem ist nichts hinzuzufügen.

Klar scheint einzig die Struktur dieses *Lun-yü*-Abschnitts zu sein. Konfuzius kommentiert einen ihm vorliegenden Text, der aus je einem Satz über den legendären Herrscher Shun 舜 und den ersten Herrscher der Chou-Dynastie, König Wu 武王, besteht. Solche Kommentierungen des Konfuzius zu etwas Vorliegendem finden sich auch sonst im *Lun-yü*. Vielleicht äußert Konfuzius sich in diesem Falle über einen schriftlich vorliegenden Text, vielleicht aber auch über eine mündliche Äußerung oder sonst etwas. Jedenfalls gibt dieser *Lun-yü*-Abschnitt Anlaß zu Erwägungen, von denen einige zur Klärung der Problematik dieses Abschnitts ange deutet werden sollen.

1. Richard Wilhelm stellt diesen Abschnitt durch seine Zwischenüberschrift vor *Lun-yü* 8.20 – „Die Heiligen Herrscher des Altertums: Yau, Schun, Wen und Wu III“ – in einen gemeinsamen, größeren Zusammenhang, der die Abschnitte *Lun-yü* 8.18 bis 8.21 umfaßt. Als erklärende Lesehilfe für den nicht sinologisch vorgebildeten Leser, seiner Zeit und heute, ist so etwas wohl geeignet, aber vielleicht meinte er auch, daß diese vier Abschnitte nicht isoliert voneinander be-

trachtet werden sollten, sondern daß sie in irgendeinen Zusammenhang gehören. Die vier Abschnitte lauten – in der Übersetzung von D.C. Lau:⁴

子曰：「巍巍乎！舜禹之有天下也，而不與焉。」

Lun-yü 8.18 The Master said, „How lofty Shun und Yü were in holding aloof from the Empire when they were in possession of it.“

子曰：「大哉，堯之為君也！巍巍乎！唯天為大，唯堯則之。蕩蕩乎！民無能名焉。巍巍乎！其有成功也；煥乎，其有文章！」

Lun-yü 8.19 The Master said, „Great indeed was Yao as a ruler! How lofty. It is Heaven that is great and it was Yao who modelled himself upon it. He was so boundless that the common people were not able to put a name to his virtues. Lofty was he in his successes and brilliant was he in his civilized accomplishments!“

舜有臣五人而天下治。武王曰：「予有亂臣十人。」孔子曰：「才難，不其然乎？唐虞之際，於斯為盛。有婦人焉，九人而已。三分天下有其二，以服事殷。周之德，其可謂至德也已矣。」

Lun-yü 8.20 siehe oben

子曰：「禹，吾無間然矣。菲飲食，而致孝乎鬼神；惡衣服，而致美乎黻冕；卑宮室，而盡力乎溝洫。禹，吾無間然矣。」

Lun-yü 8.21 The Master said, „With Yü I can find no fault. He ate and drank the meanest fare while making offerings to ancestral spirits and gods with the utmost devotion proper to a descendant. He wore coarse clothes while sparing no effort to enhance the splendour of his robes and caps on sacrificial occasions. He lived in lowly dwellings while devoting all his energy to the building of irrigation canals. With Yü I can find no fault.“

Hiermit endet das Kapitel 8 des *Lun-yü*. Diese Gruppe von vier Abschnitten sieht nicht so aus, als halte sie irgend etwas zusammen. Aber was soll die zweimalige Versicherung in *Lun-yü* 8.21, Konfuzius habe bei Yü 禹, dem legendären Gründer der ersten Dynastie, der Hsia 夏, nichts einzuwenden? Hat er gegen die anderen Herrscher – die gleichfalls legendären und gemeinhin als überaus vorbildhaft geltenden – Herrscher Yao 堯 und Shun sowie König Wu, den Gründer der Chou-Dynastie – etwas vorzubringen, gegen sie oder die Überlieferungen über sie? Das rastlose Streben und Tätigsein des Yü, das zahlreiche Überlieferungen mit diesem verbinden, mag ihn beeindruckt haben, und vielleicht klingen die Wendungen über Yao beispielsweise gar nicht so hochtönend, wie es scheint. Allein schon die beiden Dopplungen *tang-tang* 蕩蕩 und *wei-wei* 巍巍, von D.C. Lau mit „great“ and „lofty“ übersetzt, lassen sich bisher nur andeutungsweise, und den frühen Bedeutungsumschreibungen früher Kommentatoren folgend, verstehen. Die Determinative der Schriftzeichen für sie legen Konnotationen mit einer weitläufigen Steppenwelt, vielleicht auch Meerwelt, beziehungsweise einer schroffen Bergwelt nahe, und diese mögen in Zusammenhang mit einem sonst durchaus geschätzten Herrscher nicht in jeder Hinsicht positiv geklungen haben. Beiden Ausdrücken müßte, um solchen Differenzierungen auf die Spur zu kommen, wohl eine genauere Betrachtung gelten.⁵ Außerdem sind die „Bilder“ der später legen-

4 Ich benutze hierfür diese Übersetzung, weil sie in der Sinologie inzwischen maßgeblich geworden ist oder maßgeblich sein sollte – dank ihrer zahlreichen Vorzüge im Vergleich mit älteren Übersetzungen. – Über diese Herrscher der Frühzeit und Äußerungen des Konfuzius zu ihnen vergleiche auch Anm. 6.

5 Dabei wären aber nicht nur die Feinheiten der Bedeutung solcher Ausdrücke zu bedenken, sondern mehr noch die Zusammenhänge, in denen sie begegnen. Zu dem angesprochenen *tang-tang* wäre, ganz vorläufig, zunächst festzuhalten, daß *Lun-yü* 8.18 und 8.19 in *Meng-tzu* 孟子 21/3A/4 als ein (!) *dictum*

dären Frühherrscher Yao und Shun in der frühkonfuzianischen Überlieferung und vergleichbaren Lehrtraditionen nicht so eindeutig, wie man meinen möchte.⁶ Der Kompilator dieses *Lun-yü*-

des Konfuzius zitiert werden, mit „K'ung-tzu yüeh 孔子曰“ eingeführt. In *Lun-yü* 7.37 kennzeichnet dieses *tang-tang* 蕩蕩 einen Edlen (*chün-tzu* 君子), *Hsün-tzu* 荀子 3/9/8 und 6/24/18 ähnlich. In *Han-shih wai-chuan* 韓詩外傳 9.29/71/13 äußert sich der Konfuziussschüler Tzu-chang 子張 so über Konfuzius und verwendet dann auch gleich das *wei-wei* 巍巍. Auch in taoistischen Texten findet sich *tang-tang*. In *Chuang-tzu* 莊子 29/12/15 wird damit die „Tugend eines (wahren) Königs“ (*wang-te* 王德) umschrieben, in 37/14/14 hingegen die Majestät des Gelben Kaisers. *Hwai-nan-tzu* 淮南子 7/57/12 sagt über die Idealgestalt eines *chen-jen* 真人, eines „wahren Menschen“, dieser sei *hao-hao tang-tang* 浩浩蕩蕩.

Solche Vorkommen könnten alle von dem Konfuzius-Wort abhängen. Bei den zahlreichen Vorkommen von *tang-tang* im *Lun-heng* später ist das dann ganz deutlich, doch für die früheren Vorkommen von *tang-tang* mag ein anderer Bezugstext wahrscheinlicher sein. *Shang-shu* 尚書 1/1//17 bietet zum Beispiel die Charakterisierungsfolge *t'ang-t'ang* 湯湯, *tang-tang* 蕩蕩, *hao-hao* 浩浩, und – noch aufschlußreicher – in *Shang-shu* 32/27/21, der berühmten Schrift *Hung-fan* 洪範, „Der Große Plan“, wird der „Weg eines (wahren) Königs“ (*wang-tao* 王道) eben mit *tang-tang* beschrieben, und dieser Satz des *Hung-fan* wird öfter zitiert: *Tso-chuan* 左傳 255/Hsiang 3/fu, *Lü-shih ch'ün-ch'ün* 呂氏春秋 1.4/4/7, *Shuo-yüan* 說苑 14.1/111/15, *Hsin-hsiü* 新序 1.5/2/10; in *Mo-tzu* 墨子 27/16/16 als *Chou-shih* 周詩, „Lied der Chou“.

Offensichtlich stehen die Vorkommen von *tang-tang* und der ihm parallelen Ausdrücke wie *wei-wei*, *hao-hao*, *t'ang-t'ang* in Formulierungszusammenhängen, die sich auf ältere Quellen beziehen. Solche mögen das Konfuziuswort oder das *Hung-fan* gewesen sein, aber nicht unbedingt. Für entsprechende Untersuchungen könnte auch aufschlußreich werden, daß bekanntlich ein Vorfahr des Konfuzius eine Vorliebe für das *Hung-fan* gehegt haben soll.

Wenn nicht anders vermerkt, zitiere ich alle Texte nach den ICS-Konkordanzen (The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series. Hong Kong: Commercial Press, ab 1992). In Anbetracht der Schwächen der mit ihnen verbundenen Texteditionen ist jedoch stets ratsam, zusätzlich einen traditionellen Standardtext zu konsultieren.

- 6 Überhaupt ist schon bemerkenswert, daß sich Konfuzius, dem *Lun-yü* zufolge, selten über Yao und Shun äußert. Von dem ominösen *Lun-yü* 20.1 abgesehen, tut er das vor allem in *Lun-yü* 15.5, einem Zitat ohne Einbettung: 子曰:「無為而治者其舜也與?夫何為哉?恭己正南面而已矣。」„War das nicht Shun, der ohne Tun regierte? Was hat er denn getan? Er achtete nur auf sich und blickte geradewegs nach Süden.“ – Das ist die dem Herrscher gebührende Blickrichtung, doch sehr „konfuzianisch“ klingt diese Aussage nicht, und von besonderer Tatkraft des Shun zeugt sie ebenfalls nicht.

Besonders eng hängt sie jedoch mit zwei weiteren Äußerungen über Yao und Shun zusammen: In *Lun-yü* 6.30 sagt Konfuzius auf eine Frage des Tzu-kung, Yao und Shun hätten sich um die Menschlichkeit (*jen*) gesorgt, denn:「夫仁者,己欲立而立人。」„Ein Menschlicher will sich fest aufstellen und dann andere fest aufstellen.“ Auf eine Frage des Tzu-lu nach dem Edlen (*chün-tzu*) antwortet er in *Lun-yü* 14.42, ein solcher, „vervollkommnet sich, um anderen Ruhe zu stiften“ (*ch'ü-ch'ü ch'ü-an*), wie Yao und Shun das getan hätten. – Das scheint eher zu den Grundhaltungen seiner Lehre zu passen, doch nach viel Aktivität klingt auch das nicht.

Desungeachtet bedarf das „ohne Tun“ (*wu-wei* 無為) des Shun hier in *Lun-yü* 15.5 ebenfalls weiterer Untersuchung, als die bekannte taoistische allgemeine Verhaltens- und dann auch Herrschaftsmaxime, zumal wenige Abschnitte später (*Lun-yü* 15.10) sich der Ausdruck *li ch'ü ch'ü* 利其器, „seine Instrumente schärfen“, natürlich an das *kuo ch'ü li-ch'ü* 國之利器, „die scharfen Instrumente des Staates“ des taoistischen Klassikers *Tao-te ching* 道德經 erinnert (*Tao-te ching* 36, ed. Chu-tzu chi-ch'eng). Auch in *Lun-yü* 15.10 steht der Ausdruck in Zusammenhang mit der Regierung. Solche Bezüge zwischen Texten der konfuzianischen und der taoistischen Lehrtradition sind häufiger als allgemein bewußt. Da sie sich meist auf zwei, drei Zeichen beschränken, weisen ältere und jüngere chinesische Kommentatoren sie selten nach, und Übersetzungen wird dafür ohnehin nicht der notwendige Platz eingeräumt. Für genauere Erwägungen zu den Konfuzius-

Kapitels – so läßt sich wenigstens vorstellen – könnte die Zusammenstellung dieser vier Abschnitte durchaus absichtsvoll vorgenommen haben, um eine vielleicht sogar abgestufte Wert-schätzung der frühen Herrscher durch Konfuzius anzudeuten.

2. Die beiden Wendungen über Shun und König Wu von Chou am Anfang von *Lun-yü* 8.20 lassen sich in ihrem Verhältnis zueinander nur schwer verstehen. Sie mögen einfach nebeneinander stehen, doch denkbar wäre auch, die Äußerung von König Wu beziehe sich auf die voranstehende Überlieferung über Shun. Dann könnte sie stolz besagen: Shun hatte fünf Würdenträger in seinen Diensten, ich habe sogar zehn. Genauso gut könnte sie besagen: „Shun hatte nur fünf – ausgezeichnete – Würdenträger; ich aber brauche schon zehn!“ – Und dann kommt noch deren Charakterisierung durch *luan* (siehe unten Seite 67f.) hinzu!

Das Verhältnis dieser beiden Wendungen zueinander wird nicht klarer dadurch, daß das Zitat von König Wu mit hinreichender Sicherheit auf das *Shu-ching* 書經, „Buch der Schriften“, zurückgeht: auf dessen Kapitel „T'ai-shih“ 泰誓, „Die große Verlautbarung“.⁷ Schon die ersten

Überlieferungen läßt sich auch hierauf schwerlich verzichten. Wojciech Simson neigte in seinem schönen Aufsatz „Zur Methodologie der Trennung von Textschichten in der altchinesischen Literatur (in: *Asiatische Studien* LIV (2000), S. 403), der Auffassung zu, diesen „ohne Tun“-Abschnitt im *Lun-yü* als „späteren Einschub oder irgendeine Art von Entstellung“ anzusehen. Aber dieses *mu-wei* im *Lun-yü* muß ja nicht auf diesen taoistischen Begriff anspielen, sondern kann eine „freie“ eigene Kennzeichnung sein. *Shuo-yüan* 1.2 läßt beispielsweise den Yin Wen-tzu 尹文子 sagen, zu den Aufgaben eines Fürsten zähle, 「人君之事，無為而能容下。」 „ohne Tun zu sein und sich den Unteren anpassen zu können“. In einer sehr ungefähren Parallele zu seinen Ausführungen heißt es in *Han-shih nai-chuan* 3.1/, mit *chuan* 傳, „Überlieferung“, eingeleitet, in Zusammenhang mit Shun, ein weiser Mann „tut wenig“ (*keua wei* 寡為). Erst eine Untersuchung der „Bilder“ dieser Frühherrscher in der klassischen Literatur, mit allen ihren Unterschiedlichkeiten, ließe diesen *Lun-yü*-Passus interpretierbar machen.

- 7 *Shang-shu* 28/24/11: 「受有億兆夷人，離心離德；予有亂臣十人，同心同德。雖有周親，不如仁人。」 James Legge übersetzte: „Show has hundreds of thousands and millions of ordinary men, divided in heart and divided in practice; – I have of ministers capable of government ten men, one in heart and one in practice. Although he has his nearest relatives with him, they are not like my virtuous men.“ (Legge, *Shu* S. 292) Diese Worte werden König Wu von Chou zugeschrieben, und das Kapitel gilt als nicht „authentisch“. Das besagt nicht viel, festgehalten sei aber, daß das Textverständnis auch hier nicht über jeden Zweifel erhaben ist. Der letzte Satz erscheint auch mit Bezug auf König Wu in *Lun-yü* 20.1, wird aber dort ganz anders verstanden, so Richard Wilhelm: „Obwohl Dschou Verwandte hat, (stehen sie ihm) nicht so (hoch) wie gute Menschen.“ Er und andere verstehen das *chou* 周 hier nicht wie Legge als „nearest“, sondern als die dynastische Bezeichnung Chou. Demnach hätte deren letzter Herrscher im *Shang-shu* gesagt: „Ich habe Verwandtschaft mit den Chou (...)“, und das *i* 夷, von Legge als „ordinary“ verstanden, könnte auch das vertraute „Barbaren“ bedeuten. – In Zusammenhang mit diesem Satz in *Lun-yü* 20.1 ist dann auch auf *Mo-tzu* (zitiert nach *Mo-tzu yin-te*, Peking 1948) 24/15/40 zu verweisen, wo dieser Satz mit *chou-ch'in* 周親 ebenfalls als Äußerung von König Wu begegnet und überdies als *chuan*, „Überlieferung“, gekennzeichnet ist. Die mohistische Lehrtradition hat sich die Überlieferungen über die Frühherrscher in besonderem Maße angeeignet, und so sollten manche Äußerungen in der frühkonfuzianischen Lehrtradition über diese Frühherrscher, vor allem im *Meng-tzu*, wohl auch unter dem Blickwinkel der Auseinandersetzung zwischen beiden gelesen werden. – Nebenbei bemerkt, dieses Kapitel „T'ai-shih“ weist so viele intertextuelle Bezüge zu anderen Textsammlungen auf, daß ohne deren Analyse keine Aussage in ihm ohne weiteres verständlich ist.

Testimonien dieses Textes werfen weitere Probleme auf.⁸ Wenig weiter hilft auch, die gemeinten fünf oder zehn Personen namhaft zu machen, wie das bereits die frühen Kommentatoren versuchten.⁹ Als beachtenswerter erscheint auch hier ein strukturelles Problem: Warum bezieht Konfuzius – beziehungsweise die Überlieferung seines *dictums* – ausgerechnet zwei Aussagen über Shun und König Wu aufeinander? Naheliegender wäre wohl gewesen, in den Vergleich auch andere frühe Herrscher einzubeziehen.

- 8 Allein im *Tso-chuan* (zitiert nach *Ch'un-ch'ü ching-chuan yin-te* 春秋經傳引得, Shanghai: Ku-chi ch'ü-p'an she 1983, Nachdruck der Harvard-Yenching-Konkordanz, Pei-p'ing 1937) wird dreimal auf diesen Passus aus dem *Shang-shu* angespielt, direkt oder indirekt. Ich zitiere jeweils die Übersetzung von James Legge: *Tso-chuan* 217/Ch'eng 2/10 *tso*: 君子曰: 「眾之不可已也。大夫為政, 猶以眾克, 況明君而善用其眾乎? 《大誓》所謂商兆民離, 周十人同者, 眾也。」 The superior man will say, „Numbers cannot be dispensed with. Great officers, having the authority in their hands, could overcome by numbers; – how much more must an intelligent ruler who uses his numbers well do so! What ‘The great Declaration’ (Shoo, III.i. Pt.ii.6) says, about Shang’s having millions of people, divided in heart and Chow’s having ten men united, illustrates the value of numbers(?).“ (Legge 349, Fragezeichen von ihm) *Tso-chuan* 323/Hsiang 28/fu 7: 叔孫穆子曰: 「必得之。武王有亂臣十人, 崔杼其有乎? 不十人, 不足以葬。」 When Shuh-sun Muh-tsze heard of this he said, „They are sure to find it. King Woo had ten capable ministers; and did not Ts'uy Ch'oo have as many servants? Less than ten would not have been enow to bury him.“ (Legge 542) *Tso-chuan* 412/Chao 24/fu 1: (Der Chou-Würdenträger Ch'ang Hung 襄弘 sagt: 「同德度義。《大誓》曰: 『紂有億兆夷人, 亦有離德; 余有亂臣十人, 同心同德』, 此周所以興也。君其務德, 無患無人。」 „It is only those who have virtue in common that can concert righteous measures. (See the Shoo, V.i.Pt. i.8, where the characters, however, have a diff. meaning), The Great Declaration says (Shoo, V.i Pt. ii.6), ‘Chow has hundreds of thousands and millions of ordinary men, but they are all divided in their ways. I have of ministers, capable of government, ten men, one in heart, and one in practice.’ It was through this that Chow arose. Let your lordship’s care be about virtue, and do not be concerned about men.“ (Legge 702)

Natürlich kann ein Zitat eine andere Bedeutung haben als der gleiche Satz im Bezugstext, aus dem das Zitat stammt, und überdies sind auch diese Zitate, wie die Einfügungen und das von Legge hinzugefügte Fragezeichen andeuten, nicht leicht zu verstehen. Aber sowohl im Bezugstext (siehe Anm. 7) als auch in wenigstens zwei dieser Testimonien werden die zehn Gefolgsleute des Königs Wu den Heerscharen seines Gegners gegenübergestellt – in dem Sinne „ich habe nur wenige Gefolgsleute in meinem Kampf um die Herrschaft, aber das sind zehn herausragende.“ Damit wäre diese Aussage aber nicht ohne weiteres der in *Lun-yü* 8.20 über Shun zu vergleichen, denn diese wird gemeinhin als Aussage über seine Helfer bei der Regierung verstanden. Gibt es vielleicht eine Überlieferung über ihn, die eine Fünffzahl von Helfershelfern auch bei ihm auf seinen Sieg über die Shang-Dynastie bezieht?

Hinzu kommt ein philologisches Problem: Manchen *Tso-chuan*-Editionen (siehe bei *Tso-chuan* 323/Hsiang/fu 4) fehlt bei *luan-ch'ên shih-jên* 亂臣十人 das Wort *ch'ên* 臣. Das gilt auch für frühe Bezeugungen von *Lun-yü* 8.20 (vgl. *Lun-chu chu-shu* 論語注疏, ed. Ssu-pu pei-yao, 8.8b). Nach altem chinesischem Editoren-Brauch mögen hier die Wortlaute einander angeglichen worden sein, um eine *lectio facilior* zu gewinnen. Dieser tadelnswerten Übung folgen in überaus zahlreichen Fällen auch noch die Editoren der ICS-Konkordanzen, obwohl sie vorgeben, kritische Editionen vorlegen zu wollen. Die Formulierung *luan-ch'ên shih-jên* ist also in allen Fällen ungesichert, *luan shih-jên* 亂十人 wäre zumindest für *Lun-yü* 8.20 vorzuziehen, aber damit wäre dessen Aussage über König Wu derjenigen über Shun noch weniger vergleichbar.

- 9 Schon frühe Kommentatoren haben diese Personen namhaft gemacht, vgl. *Lun-yü chu-shu* 8.4a. Deren Nennung beruht natürlich auf dem jeweiligen Textverständnis; bei einem abweichenden ließen sich auch andere Namen nennen.

Ein Teilkapitel im *Lü-shih ch'un-ch'iu*, „Der Frühling und Herbst des Lü Pu-wei“, das der Suche von fähigen Personen durch Herrscher gewidmet ist, verweist dabei auf Yao und die Anfänge der Shang, um dann lang und breit das Wirken des Yü darzustellen und am Ende festzuhalten:

得陶、化益、真窺、橫革、之交五人佐禹，故功績銘乎金石、著於盤盂。

Er gewann Kao-yao, Hua-i, Chen-kuei, Heng-ko und Chih-chiao, fünf Männer, die Yü halfen. So wurden seine Verdienste in Metall und Stein eingeschnitten und auf Schalen und Becken bekanntgemacht.¹⁰

An anderer Stelle sagt das *Lü-shih ch'un-ch'iu*, auch König Wu habe – mit dem gleichen Begriff – fünf solcher „Gehilfen“ (*tsu* 佐) gehabt, während *Huai-nan-tzu* überliefert, Yao habe neun Gehilfen (*tsu*) gehabt, Shun sieben, König Wu fünf.¹¹ Im *Yü-tzu* wird sogar ausführlich dargestellt:

禹之治天下也，得...七大夫以佐其身，以治天下，以天下治。湯之治天下也，得...七大夫佐以治天下，而天下治。

Als Yü das Reich regierte, bekam er (...) sieben Würdenträger, die seiner Person halfen, um das Reich zu ordnen, und das Reich war geordnet. Als T'ang das Reich regierte, bekam er (...) sieben Würdenträger, die halfen, das Reich zu ordnen, und das Reich war geordnet.¹²

An den ausgelassenen Stellen werden lediglich die Namen dieser Würdenträger-Helfer genannt. Von den sonstigen Eigenheiten solcher „Gehilfen-Texte“, die in der klassischen Literatur ein eigenes Genre bilden, abgesehen, kommen hierbei offensichtlich auch zahlenmystische Erwägungen hinzu, welche die Zahl der Gehilfen abhängig von der Glorie des Herrschers machen. Zwar sind die eben angeführten Überlieferungen späteren Datums, doch nichts spricht dagegen, daß sie auf ältere Überlieferungen zurückgehen – und auch Konfuzius scheint zahlenmystischen Festlegungen nicht abgeneigt gewesen zu sein.¹³

Ohne umfangreiche weitere Nachforschungen läßt sich nicht mit hinlänglicher Sicherheit sagen, wie die beiden Eingangssätze von *Lun-yü* 8.20 zueinander stehen und in ihrem Verweis aufeinander zu verstehen sind. Zwei kleinere Probleme kommen hinzu, von denen wenigstens eines hier eine kurze Betrachtung verdient: König Wu sagte, er habe zehn *luan-ch'en* 亂臣 gehabt. Das *ch'en* 臣 als „Würdenträger, Gefolgsmann, Beamter, Untertan“ oder ähnlich zu verstehen, mag hinreichend gesichert sein, obwohl auch bei ihm eine Wortuntersuchung einige Nuancierungen erbrächte, aber was ist mit dem Wort *luan* 亂? Gemeinhin bedeutet das Wort bekanntlich „Aufruhr, Wirrsal“ und ähnliches, und wie mutiert es zu genau gegenteiliger Bedeutung: ordnungsstiftende Würdenträger! Solche Bedeutungsumwandlung ist zwar auch sonst nicht unbekannt, aber abgesehen davon, daß ihm schon die frühen Kommentatoren diese Bedeutung „zuerkennen“, verdiente auch das doch einige Umsicht.¹⁴ Die beiden Brooks

10 *Lü-shih ch'un-ch'iu* 22.5/148/3.

11 *Lü-shih ch'un-ch'iu* 25.4/163/4; *Huai-nan-tzu* 127108/5.

12 *Yü-tzu* 鬻子 2.4/2/27.

13 www.stumpfeldt.de: „Hamburger China-Notizen“, Artikelreihe: „Annäherungen an Konfuzius“, *passim*.

14 Zur Erklärung dieses Bedeutungsansatzes und zur Lesung des Zeichens vgl. Karlgren, Bernhard: *Grammata Serica Recensa* (BMFEA 29, 1957), Nr. 180c. – Der Ausdruck *luan-ch'en* ist in der ganzen klassischen und spätklassischen Literatur selten, ebenso der vergleichbare *luan-jen* 亂人. Bei allen diesen Vorkommen ist jedoch zweifelsfrei, daß *luan* 亂 im Sinne von „aufrehrerisch“ zu verstehen ist, vor allem in *Meng-tzu* 25/3B/9, vgl. aber auch *Kuan-tzu* 管子 11.1/82/15 und 11.1/84/18, *Han Fei-tzu* 26/58/9, 34/105/26 + 27, 48.3/143/4, *Yen-t'ieh lun* 鹽鐵論 5.5/33/17, *Shuo-yüan* 13.6/103/4 und *Hsin-hsü*

ziehen sich bei einer kurzen Notiz über *Lun-yü* 8.20 hierbei einfach – und beinahe schon erfreulich – nonchalant aus der Affäre: „By context the word must here mean ‘able, order-producing’, and so we assume that it does.“¹⁵ Muß es?

Sie und alle oben angeführten Übersetzungen versagen sich den Hinweis darauf, daß dieser Ausspruch von König Wu in der älteren Literatur gut dokumentiert ist (vgl. Anm. 8). Er gibt ihn von sich, als er sich anschickt, der Vorgänger-Dynastie Shang 商 den Garaus zu machen. Da wäre doch wohl angebracht zu sagen: „Ich habe zehn aufrührerische Gefolgsleute!“ Von hieraus gewönne der Anfang von *Lun-yü* 8.20 eine wieder andere Dimension: „Shun hatte fünf Gehilfen für die Ordnung des Reiches, ich aber habe zehn Aufrührer-Gehilfen bei mir, die gegen eine verbrecherische Herrschaft kämpfen.“ – Diese „Große Verlautbarung“ von ihm soll schließlich seinen Gefolgsleuten Mut machen und sie an sich binden. Konfuzius stellt nicht betulich fest, König Wu habe zehn verdienstvolle Gehilfen bei der Ordnung des Reiches gehabt, sondern stellt den – notwendigen? – Aufruhr gegen einen als Schreckensfürsten angesehenen Herrscher heraus: eine weitere Facette der Erwägungen zu diesem Abschnitt. Vielleicht bedeutet *luan* im Kontext dieses Zitates aus dem *Shang-shu* auch nur „Tatkräftige/Zupackende“ oder ähnliches, ohne die negative Konnotation des Aufrührerischen. In noch einmal anderer Wendung ließe sich in *Lun-yü* 8.20 dieser Ausspruch des Königs Wu auch als „ich hatte zehn Aufrührer (gegen mich)“ verstehen. Der Verfasser dieser „Großen Verlautbarung“ könnte sich das Konfuzius-Wort angeeignet und in einen neuen Zusammenhang gestellt haben.

Klarheit darüber, wozu sich Konfuzius in *Lun-yü* 8.20 geäußert hat, könnte allein eine Untersuchung des „Gehilfen-Motivs“ in Zusammenhang mit Herrschern der Frühzeit und jüngerer Zeiten vermitteln. Es gehört – aus naheliegenden Gründen – zu den zentralen Motiven des politischen Denkens in der klassischen und spätklassischen Literatur.

3. Klarheit über das, was Konfuzius in *Lun-yü* 8.20 dann gesagt haben soll, läßt sich ebenfalls nicht ohne weiteres erzielen. Die Problematik dabei ist allerdings eine ganz andere.

Zunächst ist festzuhalten, daß er hier nicht wie meistens als *tzü* 子, „Meister“, bezeichnet wird, sondern als K’ung-tzu 孔子, „Meister K’ung“. Dieser Unterschied sollte nicht überbewertet werden, doch ein Blick auf die *Lun-yü*-Abschnitte, in denen er sonst so genannt wird, zeigen doch einige Auffälligkeiten.¹⁶ Der Anfang der ihm zugeschriebenen Worte erscheint dann als vollkommen unverständlich:

7.27/42/14. Einzig in *I Chou-shu* 逸周書 61/37/24 könnte es eine Bedeutung wie „ordnen/tatkräftig mitwirken“ haben, doch um hier Sicherheit zu schaffen, müßte abermals das ganze Kapitel sorgfältig analysiert werden.

15 Brooks, E. Bruce/Brooks, A. Taeko: *The Original Analects. Sayings of Confucius and His Successors* (New York: Columbia University Press 1998), S. 177. – Trotz der begrüßenswerten Neuansätze bei der Analyse des *Lun-yü*, die diesem anspruchsvollen Werk zugrunde liegen, läßt es sich – insgesamt und in Einzelheiten – schwerlich diskutieren, da es weitgehend auf Annahmen beruht, die philologisch nicht nachvollziehbar sind, und dann die vorausgesetzten Annahmen durch immer neue ergänzen.

16 Abgesehen von *Lun-yü* 16.1–16.11 wird Konfuzius im *Lun-yü* nur vereinzelt als K’ung-tzu bezeichnet, in ungefähr 35 Abschnitten. Dieser Umstand hat verschiedentlich Beachtung erfahren, entzieht sich aber vorerst anscheinend einer weitergehenden Interpretation. W. Simson, a.a.O. S. 404, schätzt den Wert dessen, aufgrund der Vorkommen von „K’ung-tzu“ im *Lun-yü* auf verschiedene Textschichten des Werks zu schließen, vernünftigerweise als eher gering ein. Trotzdem ist in diesem Zusammenhang festzuhalten, daß Konfuzius in dieser Weise nur in Gesprächen mit Personen, die außerhalb seiner Lehrtradition stehen, Fürsten und Würdenträgern vor allem, so bezeichnet wird, auch in einigen ähnlichen allgemeinen Aussagen.

- *Ts'ai nan* 才難 wird gemeinhin als „Talente sind schwer zu bekommen“ verstanden, im Gefolge des dem K'ung An-kuo 孔安國 (ca. 156 – ca. 74) zugeschriebenen Kommentars, dem spätere Kommentare folgten. Was dasteht, läßt sich vielleicht als „Talente sind schwierig“, mit allen Ausdeutungsmöglichkeiten, verstehen. In der gesamten klassischen Literatur sind beide Zeichen in solcher Fügung nicht wieder anzutreffen. Sollte König Wu jedoch von Aufzählern, gegen andere oder gegen sich, gesprochen haben, dann klinge die Bemerkung vernünftig, doch auch andere Erwägungen sind möglich.¹⁷
- *Pu ch'i jan hu* 不其然乎 versteht ebenfalls schon K'ung An-kuo paraphrasierend als *ch'i pu jan hu* 豈不然乎, „ist das etwa nicht so“, und spätere Kommentatoren paraphrasierten ebenso,¹⁸ aber die Zeichenfolge im *Lun-yü* ist nun einmal eine andere. *Pu* 不 müßte ihr zufolge nicht als Negation, sondern als Verb angesehen werden. Das ist zwar nicht ausgeschlossen, doch die

Eine Ausnahme hiervon bilden lediglich die beiden Abschnitte, die ihn im Gespräch mit seinem Schüler Tzu-chang darstellen (*Lun-yü* 17.5, 20.2), doch beide Passus weisen auch weitere Besonderheiten auf. Interessant ist hier, daß *Lun-yü* 18.1 seine Äußerung zu einem ähnlichen vorgegebenen Text wie in *Lun-yü* 8.20 mit diesem „K'ung-tzu *yüel*“ einführt.

- 17 B. Karlgren weist (in *Grammata Serica recensa* 152d) für *nan* 難 zwei interessante frühe Bedeutungsebenen nach, beide für das *Shih-ching* 詩經: „difficult to obtain, rare“ und „ample“, letzteres als Lehnbeschreibung in *Mao* 228, wo *nan*, Blätter, die Blätter des Maulbeerbaumes beschreibt, aber *nan*, „ample“, oder „Fülle“, kann in diesem Zusammenhang natürlich auch anderes heißen. Das *nan* in *Mao* 299 bezieht sich auf ein Lebensalter, wohl ein hohes, das – in dem Sinne, daß es „schwer zu erlangen ist“ – wie Karlgren denn auch übersetzt –, eben „selten“ und somit besonders ist.

Die anscheinend einzige Stelle in der klassischen und spätklassischen Literatur, in der *ts'ai nan* 才難 noch einmal begegnet, ist *Huai-nan-tzu* 19/205/15. Hier werden ungewöhnliche körperliche Merkmale von neun legendären Personen der Vergangenheit, so die doppelten Pupillen von Shun, oder ungewöhnliche Geburtsumstände genannt und sodann ihre Verdienste oder Befähigungen kurz geschildert. Anschließend wird dieser Passus zusammengefasst: 若此九賢者，千歲而一出，猶繼踵而生。今無五聖之天奉，四俊之才難，欲棄學而循性，是猶釋船而欲躡水也。 „Wenn neun Würdige wie diese alle tausend Jahre einmal auftreten, dann ist das so, als würden sie ununterbrochen geboren. Sollte man jetzt, da es die Himmelsgaben der fünf Weisen und die *ts'ai-nan* der vier Herausragenden nicht mehr gibt, vom Lernen ablassen und nur seiner Wesensart folgen wollen, dann wäre das so, als wolle man, das Boot (zurück)lassend, einen Fluß durchwaten.“

Das *t'ien-feng* 天奉, „Himmelsgaben“, kann sich auf diese fünf Weisen, einzeln oder insgesamt, beziehen, die dann in ihrer Person als solche Himmelsgaben erschienen. Näher aber läge wohl, *t'ien-feng* als deren jeweilige „natürliche Gaben“ anzusehen. Das parallele *ts'ai-nan* sollte dann auf die „Schwierigkeiten“, im Sinne von Besonderheiten, der Talente, d.h. Anlagen, bei den vier anderen verweisen. Da eine von diesen, um nur ein Beispiel zu nennen, die verunstaltete linke Schulter des berühmten Schützen I 羿 ist, paßte ein solches Verständnis dieser *Huai-nan-tzu*-Stelle ganz gut. „Besonderheiten der Talente“ ließe sich auch als Satzthema in *Lun-yü* 8.20 vorstellen, aber auch „ample“ und „rare“ – je nachdem, was eine umfassende Analyse ergäbe, bleiben geeignete Deutungsansätze. – In diesem Zusammenhang ist auch *Ch'ien-fu lun* 潛夫論, Kapitel 5, zu beachten, dessen Titel „Hsien-nan“ 賢難 ist. Es grenzt ausdrücklich *nan*, „schwer“, und *nan-te*, „schwer zu bekommen“, gegeneinander ab.

- 18 Vgl. *Lun-yü chu-shu* 8.4a, vor allem den *shu*-Kommentar. – Irgendeine Form der Textkorruption ließe sich vermuten, aber deren Behebung müßte begründet werden. Leider ist das *Lun-yü*-Manuskript aus Ting-chou 定州 ausgerechnet an dieser Stelle schadhafte; vgl. *Ting-chou Han-mu chu-chien Lun-yü* 定州漢墓竹簡論語 (Peking: Wen-wu ch'u-pan she, 1997), S. 40. Vom Rest des Abschnitts sind immerhin einige Zeichen gesichert. So ist klar, daß der Abschnitt schon zu frühen *Lun-yü*-Versionen gehörte und nicht ohne weiteres, wie durch die beiden Brooks, aus den „Original Analects“ ausgeschieden werden kann.

Möglichkeiten hierfür müßten wohl untersucht werden, denn auch *pu ch'i jan hu* läßt sich anscheinend sonst nicht nachweisen.

- Tang Yü *chih chi yü ssu wei sheng* 唐虞之際於斯為盛 ließe sich am leichtesten als „was die Zeiten/Bereiche von Tang und Yü (die dynastischen Bezeichnungen für die Urkaiser Yao und Shun) angeht, (sie) waren hierbei reich/am reichsten“ verstehen. Ein Vergleich mit den Chou und König Wu ist in diesem Satz nicht angelegt. Er ergibt sich allenfalls aus dem nachfolgenden Satz, der sein Thema nun wiederum allein aus der Nachrechnung der Zehn im Eingangstext bezieht. In welcher Hinsicht wären aber Yao und Shun „am reichsten“ gewesen? Dem Eingangspassus zufolge hatte Shun doch nur fünf herausragende Berater, während König Wu dem herkömmlichen Verständnis von *Lun-yü* 8.20 zufolge zehn hatte. Am Ende des zitierten Ausspruchs von Konfuzius scheint er doch die frühen Chou-Herrscher über die legendären Urkaiser zu stellen. Was vergleicht er tatsächlich nach der Bemerkung über die Talente?

Vielleicht ist auch bei diesem Passus zu unterstellen, daß er Textverluste erfahren hat. Denkbar wäre auch, daß Konfuzius hier nicht „ordentlich“ argumentiert, sondern gleichsam nur in Wortfetzen. Aber auch die übliche Interpungierung dieses Teils seiner Äußerung ließe sich bedenken. – Immerhin deutet das Vorkommen des Demonstrativpronomens *ssu* 斯 an, daß die Konfuzius zugeschriebenen Äußerungen authentisch sein könnten. Es gehört jedenfalls zu dem von Bernhard Karlgren erschlossenen „Dialekt“ seines Heimatstaates Lu 魯.

4. Dann folgt der im Hinblick auf die eingangs angedeutete Frage wichtigste Teil dieses *Lun-yü*-Abschnitts, der über die neun Männer und die eine Frau. (Durch die Setzung der Anführungszeichen deutet R. Wilhelm an, daß er diesen als späteren Einschub ansieht.) Er ist eigentlich der am wenigsten problematische, doch er hängt mit Problemen zusammen, welche die Sinologie, auch die chinesische, bisher kaum bedacht hat. Den Kern des Problems hier bildet das Wort *jen* 人, gemeinhin als „Mensch“ verstanden. Im älteren Chinesisch hat es jedoch nicht den Menschen als anthropologisches Wesen bezeichnet, die Bezeichnung dafür war *min* 民, später „Volk“.¹⁹ Vielmehr bezeichnete *jen* Menschen in irgendeiner Form der sozialen oder ethnischen Abgrenzung, soviel ist sicher.

Robert H. Gassmann hat diesem grundlegenden Problem grundlegende Untersuchungen gewidmet. Er meint:

Ren und Min bezeichnen Verwandtschaftsverbände bzw. Klans innerhalb eines territorial definierten Rahmens, also z.B. eines Fürstentums, und zwar aus der Perspektive des jeweils anderen. Der regierende Klan, so könnte man den Sachverhalt interpretieren, versteht sich gewissermassen als „wir, die Menschen“, (...). Min sind dann eben „die anderen“.²⁰

Zwar kann auch diese Deutung nicht alle hiermit verbundenen Probleme lösen, aber von ihr läßt sich allemal bei der Analyse von einzelnen Textpassus ausgehen. Problematisch bleibt unter anderem weiterhin, wann *jen* diese einschränkende Bedeutung verlor – möglicherweise in sozialen Prozessen, die jedenfalls zu Lebzeiten des Konfuzius wirkten. Ebenso ist aber damit zu rech-

19 In seinem *Glossar des Klassischen Chinesisch* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1989), S. 35 und S. 70 weist Ulrich Unger durch seine Bedeutungsansätze für *jen* – „Mensch; jemand; ein anderer“ – und *min* – „Mensch(en); (Staats-)Bürger; Volk; Bevölkerung“ –, auf diese Problematik hin.

20 Gassmann, Robert H.: *Verwandtschaft und Gesellschaft im Alten China*. Bern: Peter Lang 2006, S. 307. – Entsprechend versteht Gassmann dann die moralische Kategorie der Menschlichkeit zunächst als „Renkonformes Verhalten“.

nen, daß diese eingeschränkte Bedeutung auch in zahlreichen späteren Formulierungen noch mitklang oder nachwirkte.

Hier spielt diese Problematik aber nur am Rande eine Rolle. In dem Text/den Texten, dem/denen Konfuzius seine Bemerkung widmet, mag *jen* in dem angedeuteten eingeschränkten Sinne verwendet worden sein, aber in dem Shun *yu ch'ên wu jen* 舜有臣五人 ist seine Funktion die eines nachgezählten Zählworts, dessen Bedeutung sicher anders zu werten ist als die eines Nomens. Es mag geklungen haben wie „Personen“/„Mann“. Je nachdem, wie Konfuzius das *jen* verstand, mag seine urteilende Formulierung eher raunzend geklungen haben: „War eine Frau dabei ... nur neun Männer!“ Für die Beantwortung der Eingangsfrage, ob er Frauen nicht als solche angesehen habe, ist das jedoch unerheblich.

Konfuzius schließt zwar ganz augenscheinlich eine Frau aus der Gruppe der zehn Personen aus, von denen König Wu sprach, auch augenscheinlich wegen ihres Frauseins, aber seine Bezeichnung für diese Frau ist *fu-jen* 婦人. Er bezeichnet sie also eindeutig und ausdrücklich als *jen*, spricht ihr keineswegs das „Menschsein“ ab, kennzeichnet sie nur näher als eben *fu-jen*. *Fu* allein bezeichnete wohl eine verheiratete Frau und kommt in diesem Sinne häufig genug vor, *fu-jen* wäre demnach als „verheiratete/angeheiratete/ingeheiratete *jen* zu verstehen. Was aber sollte das bedeuten? Robert H. Gassmann hat auch diesem Begriff einige Bemerkungen gewidmet. Demzufolge war *fu-jen* als *terminus technicus* die Bezeichnung für die Gattin eines *shih* 士, der am unteren Ende der adligen Rangordnung innerhalb eines *jen*-Verbandes stand. Leider hat er seine Darlegung überwiegend auf „systematische“ Texte gegründet. Sonst kann *fu-jen* wohl auch „Fürstin“, „niederrangige Konkubine eines Fürsten“, „in eine *jen*-Gruppe eingeheiratete (einfache) Frau“ bedeuten.²¹

Auch diese Unterscheidung ist jedoch hier unerheblich, denn in beiden Fällen wäre die in *Lun-yü* 8.20 gemeinte Frau²² die Angehörige eines *jen*-Verbandes, in den sie – aus einem anderen *jen*-Verband, wegen des Exogamie-Gebots aber auch aus einem anderen Sippenverband – durch Heirat gekommen ist. Mit dem allgemeinen Menschsein dieser Frau hat diese Formulierung gar nichts zu tun.

5. In wieder anderer Weise ergeben sich bei dem Ende des Konfuzius-Worts einige Probleme. Das erste zeigt sich bei einer Parallele im *I Chou-shu* 逸周書:²³

21 Gassmann, Robert H.: aa.O., S. 478ff. – Der Ausdruck *fu-jen* ist in der klassischen Literatur überraschend selten, sogar im *Tso-chuan*. Im *Lun-yü* steht er nur an dieser Stelle, im *Meng-tzu* fehlt er, im *Hsün-tzu* begegnet er zweimal, im *Lü-shih ch'un-ch'ün* in vier Zusammenhängen, erst in *Mo-tzu* und *Han Fei-tzu* wird er dann häufiger, dann vor allem in den spätclassischen Textsammlungen wie *Huai-nan-tzu* und *Shuo-yüan*. Wenn man dann *fu-jen* nicht wie gewohnt einfach als „Frau“ versteht, sondern als „Frau eines *shih*“ oder „niederrangige Konkubine eines Fürsten“, dann lassen sich verblüffend neue Einblicke in die Sozialordnung jener Frühzeit gewinnen.

22 Meistens wird die Wen-mu 文母, auch T'ai-ssu 太姒 genannt, als diese Frau verstanden; sie war die Mutter des Königs Wu. Vgl. *Lun-yü chü-shu* 8.4b und 5a. Natürlich ließen sich auch andere nennen, zum Beispiel seine Gemahlin. Auch für seine neun Helfershelfer lassen sich andere Namen in Erwägung ziehen als die von den Kommentaren genannten, doch das lohnte sich erst, wenn die anderen mit *Lun-yü* 8.20 verbundenen Probleme geklärt sind.

23 *I Chou-shu* 64/40/16. – Nicht übersehen in diesem Zusammenhang sollte auch sein, daß laut *Shang-shu* 31/26/19 auch König Wu sein Gebiet (土) dreigeteilt habe. An dieser Stelle im Kapitel „Wu-ch'eng“ 武成 des *Shang-shu* werden die ersten Maßnahmen des Königs Wu nach seiner Machtübernahme zusammengefaßt, in einer katalogartigen Aufzählung, die dann weitere Parallelen in der klassischen und spätclassischen Literatur hat. Der Bezugsrahmen des Konfuzius-Wortes in *Lun-yü* 8.20 könnte ein längerer Text ge-

如文王者，其大道仁，其小道惠，三分天下而有其二，敬人無方，服事於商...此之謂仁。
 Einer wie König Wen – sein großer Weg war die Menschlichkeit, sein kleiner Weg die Milde; dreifach teilte er das Reich und besaß zwei Teile davon, er achtete die Menschen ohne Einseitigkeit, er diente ergeben den Shang (...) das ist mit Menschlichkeit gemeint.

Rechtverstanden sollte *jen* 仁, Menschlichkeit – als von jenem *jen* 人, „Mensch“, abgeleiteter Begriff – auch unter Berücksichtigung von dessen eingeschränkter Bedeutung verstanden werden, keineswegs als ein die gesamte Menschheit umfassendes Konzept, und bei *Meng-tzu* wird ihr sozialer Bezugsrahmen sogar noch weiter eingeschränkt werden. – Aber was soll hier der andeutende Verweis von Konfuzius auf König Wen, denn Konfuzius äußert sich doch zu einer Aussage über König Wu?

Aus diesem Passus des *I Chou-shu* stammt also der in den Übersetzungen oben aufscheinende König Wen, durch die chinesischen Kommentatoren vermittelt! Aber dieses Kapitel des *I Chou-shu*, „Hinterlassene Schriften der Chou“, stellt diese Aussage in einen Zusammenhang. Ein altkluger sehr jugendlicher Prinz gibt offenbar wieder, was er gelernt hat: Er charakterisiert zunächst Shun, der bloß „an seinem Ort verweilt sei“ (居其所) und charakterisiert ihn als *t'ien* 天, „himmlisch/göttlich“; dann behandelt er in vergleichbaren Wendungen Yü, der sich „plagte und nicht verweilte“ (勞而不居), und kennzeichnet ihn als *sheng* 聖, „weise“. Nach König Wen ist auch König Wu an der Reihe:

義殺一人而以利天下，異姓同姓，各得其所，是之謂義。

(...) in Rechtllichkeit tötete er einen einzigen Menschen/den einen Mann (nämlich den letzten Shang-Herrscher) und nutzte so dem Reich; die aus anderen Geschlechtern und die aus dem gleichen Geschlecht fanden jeder ihren Ort. Das ist mit Rechtllichkeit gemeint.

Wie immer dieses Kapitel des *I Chou-shu* zu datieren und literarhistorisch einzuordnen sei – klar ersichtlich ist, auch unter Berücksichtigung einiger voranstehender Bemerkungen hier, daß es auch sonst in einem Zusammenhang mit *Lun-yü* 8.20 zu sehen ist, mit diesem zusammen und zahlreichen weiteren Passus in der klassischen und spätklassischen Literatur einen größeren Überlieferungszusammenhang bildet, der sich bei umfassenderer Nachforschung gewiß näher beschreiben läßt. Bei der Untersuchung solcher Überlieferungszusammenhänge ist zunächst auch weitgehend unerheblich, wie die Textsammlungen, die zu einem solchen Überlieferungszusammenhang beitragen, zu datieren sind. Für alle gilt, daß sie in allen möglichen Formen älteres Überlieferungsgut aufgenommen haben, und besonders gilt das für das *Shuo-yüan* 說苑 des Liu Hsiang 劉向 (79–8). Sein Wirken als Hofbibliothekar, der einige der überlieferten Textsammlungen zusammenstellte, hat ihn gewiß mit einer Fülle von weit älterem Überlieferungsgut ausgestattet, das er sonst nicht nutzen konnte.

Die vorstehenden Bemerkungen sollten lediglich einige Fragen und Probleme andeuten, welche die beiläufige Lektüre von *Lun-yü* 8.20 nahelegte. Antworten und Lösungen setzen, wie vielleicht zu erkennen, sehr umfassende Untersuchungen voraus. Gleiches ließe sich für zahlreiche weitere Abschnitte im *Lun-yü* aufzeigen, doch wenigstens die Ausgangsfrage im Hinblick auf *Lun-yü* 8.20 ließ sich einigermaßen sicher beantworten. Vielleicht hat Konfuzius tatsächlich nicht viel von Frauen verstanden, doch *jen*, „Mensch“, war für ihn und damals natürlich jede Frau, die

wesen sein, in dem die Bemerkungen über Tang bzw. Shun und König Wu lediglich den Anfang und das Ende dieses Textes bezeichneten. In dem ausgelassenen Zwischenteil könnten dann Bemerkungen gestanden haben, die sich besser als Gegenstand der Kommentierungen durch Konfuzius geeignet hätten.

zu einem solchen *jen*-Verband gehörte, und tat sie das nicht, dann war sie immer noch *min*, was zunächst eben die allgemeinere Bezeichnung für das Wesen „Mensch“ war.

Und noch etwas: Die Konfuzius zugeschriebene Äußerung endet mit diesem: 周之德，其可謂至德 „die Tugend/Wirkungskraft der Chou kann eine vollkommene Tugend/Wirkungskraft genannt werden.“ Soweit ist dieser Satz klar verständlich und hätte auch so enden können. Dann aber folgt noch eine Häufung von drei Finalpartikeln: *ye i i* 也已矣. Diese modifiziert die Aussage – möglicherweise auch in einer Weise, die sich in einer Übersetzung nicht darstellen läßt. Die Grammatiker haben ihr, da eine solche Häufung verhältnismäßig selten ist – neben dem häufigen *erb i (i)* 而已矣 – kaum Beachtung geschenkt. Vielleicht deutet ihr Vorkommen hier in *Lun-yü* 8.20 darauf hin, daß dieses Konfuzius-Wort in all seiner Problematik und mit allen möglichen Auslassungen und vielleicht Korruptelen einigermaßen authentisch überliefert ist.²⁴ Dann wären die beiden Brooks, als sie es ihren „additions“ zuwiesen, wieder nur einer Annahme gefolgt.

Diese Bemerkungen zu *Lun-yü* 8.20 sollten andeuten, wie komplex die Verständnisschwierigkeiten bei zahlreichen dieser *dicta* des Konfuzius und sonstiger Überlieferungen über ihn in diesem Hauptwerk der konfuzianischen Lehrtradition sind. Ihr herkömmliches Verständnis – und die westliche Rezeption dieses Werkes – wurden durch Kommentare geprägt, die länger als ein halbes Jahrtausend nach dem mutmaßlichen Zustandekommen dieser *dicta* und Überlieferungen entstanden. Der Sprachwandel in diesen Jahrhunderten scheint dramatisch gewesen zu sein, und die – über das Textverständnis hinausgehenden – Zielsetzungen dieser Kommentatoren liegen einstweilen noch im Dunklen. Hinzu kommen ein paar allgemeine Probleme.

Die Überlieferungen über das frühe China, das vor der Reichseinigung 221 v. Chr., sind vor allem durch drei Dinge geprägt: Rekonstruktion, Fragmentisierung, Intertextualität. Den historischen Rahmen rekonstruierte Su-ma Ch'ien 司馬遷 (um 100 v. Chr.), kaiserlicher Hofastronom und -astrologe, in seinem monumentalen *Shih-chi* 史記, „Aufzeichnungen des Geschichtsschreibers“. Später stellte der gelehrte Hofbibliothekar Liu Hsiang (79–8) mehrere Konvolute zu den Denkern dieser Frühzeit zusammen; andere anonyme Kompilatoren hatten – früher oder später – gleiches getan. Auch Liu Hsiang zählt zu den großen frühen Rekonstruktoren des chinesischen Altertums. Die Zeugnisse, die sie zu Geschichte und Geistesgeschichte des älteren China zusammenstellen, bestehen oft nicht aus längeren systematischen Darstellungen oder Argumentationen, sondern sind zusammengesetzt aus kurzen Notizen, deren Herkunft meistens unklar, wenigstens unerforscht, ist. Bei diesen „Fragmenten“ ist allerdings unübersehbar, daß sie in den unterschiedlichsten Formen aufeinander verweisen. Sie scheinen also weitgehend dem gleichen „Überlieferungs-Horizont“ anzugehören. Dieser läßt sich jedoch nicht leicht definieren, und bei der Betrachtung der Textkonvolute, ihrer Unterteilungen und der noch kleineren Texte in diesen sollte wohl unterstellt werden, daß in deren Hintergrund auch politische Bestrebungen standen, in den unterschiedlichsten Formen des Verständnisses dieses Wortes „politisch“.

24 Für einige Bemerkungen zu dieser Partikelfolge *ye i i*, die nicht mit *erb i i* zu verwechseln ist, vgl. Pulleyblank, Edwin G.: *Outline of Classical Chinese Grammar* (Vancouver: UBC Press, 1995), S. 20 und S. 118. Öfter kommt sie – in der erweiterten oder einfachen Form – lediglich im *Lun-yü* vor. In den umfangreichen Textsammlungen *Chuang-tzu* und *Mo-tzu* fehlt sie ganz, auch im *Tso-chuan*, in *Meng-tzu* (33/4B/28) erscheint sie lediglich im Zitat eines Edlen, in *Hsün-tzu* (23/115/2) ebenfalls nur einmal, in der Polemik gegen Meng K'o 孟軻; in anderen Texten begegnet sie dann wieder in dem Konfuzius zugeschriebenen Äußerungen, so *K'ung-tzu chia-yü* 孔子家語 33/59/9. In der erweiterten Form *ye i i* kommt sie anscheinend nur im *Lun-yü* vor.

Zwei weitere Prägungen bei der Betrachtung, Übersetzung und Interpretation dieser Überlieferungen aus dem frühen China kommen hinzu. Sie sind weitgehend durch die frühe – oder später auch die orthodoxe, also amtlich anerkannte – Kommentarliteratur geprägt, die aber auch ihren je eigenen „politischen“ Vorgaben folgte. Das ist der eine Aspekt, und ein weiterer ist: Die Sprache dieses Alten China ist bisher so unzulänglich erforscht, daß sich bei genauerem Bedenken ein ohne weiteres kaum lösbares Übersetzungsproblem an das andere reiht.

Für das *Lun-yü* bedeutet das: Eine wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Übersetzung in eine westliche Sprache liegt noch in weiter Ferne. Manche mit seiner Analyse verbundenen Probleme sind, in China und außerhalb Chinas, längst noch nicht allen Wissenschaftlern vertraut, die sich für die Lehrmeinungen des Konfuzius interessieren. Deren Rekonstruktion erfordert Forschungen, die ein Einzelner schwerlich leisten kann. Voraussetzung dafür ist aber eine Deonstruktion der tradierten Konfuzius-„Bilder“, auch der im *Lun-yü* vermittelten, die auf der älteren chinesischen Kommentarliteratur fußen. Schätzens- und beachtenswert bleiben diese Kommentare, doch sie entstanden in Zeiten und unter Gegebenheiten, die viele Jahrhunderte von den Zeiten des Konfuzius entfernt waren. Die meisten dieser frühen Kommentatoren dürften nicht über eine Bibliothek verfügt haben, die alle die Texte und Textsammlungen umfaßte, die heute selbstverständliche Teile einer sinologischen Seminarbibliothek sind – von den Erträgen der Archäologie während der letzten Jahrzehnte und neuen Wegen der auf das Alte China gerichteten Philologie ganz zu schweigen.

Auch heute interessieren die Lehren des Konfuzius in mancherlei Zusammenhängen jenseits der sinologischen Altertumswissenschaft. Aus der Vielfalt des schon früh Überlieferten eine rekonstruierende Annäherung an diese Gestalt und deren Lehre zu schaffen, das überstiege die Möglichkeiten eines einzelnen Wissenschaftlers weit. Aber auch schon für das *Lun-yü*, diese schmale Schrift, die nur einen kleinen Teil der frühen Überlieferungen über ihn wiedergibt, gilt das. Eine solche, die sowohl die Verständnisprobleme hinreichend aufzeigt, als auch die Lösungsvorschläge der alten Kommentatoren in deren jeweiligem Interessenspektrum in die Betrachtung einbezieht, müßte wohl mehr als tausend Seiten umfassen. Vielleicht findet sich ja einmal eine Forschergruppe zu diesem Zweck zusammen. Bis dahin läßt sich über die Lehre des Konfuzius nur in Annäherungen, Annahmen und individuell geprägten Selbstaneignungen reden. Die vielbeschworene „Menschlichkeit“ (*jen*), ein Zentralbegriff seiner Lehre gewiß, wäre – Gassmanns Verständnis von *jen*, „Mensch“, folgend – ursprünglich lediglich eine Verhaltensnorm in einer definierten sozialen Gruppe gewesen. Dafür spräche tatsächlich einiges, doch wer weiß: Vielleicht hat Konfuzius, in einer Zeit der Auflösung dieser überkommenen sozialen Strukturen lebend, diese Verhaltensnorm durch ein neues Verständnis von „Menschlichkeit“ transzendiert? Die Frauen, jedenfalls, hat er von dieser Forderung an das Individuum, sich dem anderen wohlgesinnt zuzuwenden, wenngleich unter dem einschränkenden Gesichtspunkt der „Rechtllichkeit/Angemessenheit“, nicht ausgeschlossen, sondern auch als „angeheiratete“ ausdrücklich einbezogen.