

Aspekte der konfuzianischen Herrschaft

Bemerkungen zu einem amerikanischen Buch: „Chinese Thought and Institutions“

Von Tilemann Grimm

(Hamburg)

Die wissenschaftliche Disziplin, Sinologie genannt, sei „die mit philologischer Methode betriebene Erforschung Chinas, seiner Geschichte und Kultur aus den chinesischen Quellen“. Seit Herbert Franke vor mehr als zehn Jahren unter dieser Definition einen Querschnitt von ihr gegeben hat¹, ist sie gleichsam um ein Zeitalter weitergeschritten. Damals ließen sich die eineinhalb Jahrzehnte von 1935 bis 1950 bequem zusammenfassen, überall waren noch die Fäden sichtbar, die die ältere Generation hatte liegen lassen müssen, man brauchte sie nur aufzugreifen, um sie dem neuen Gewebe einzufügen. Seitdem hat sich viel verändert: in China sind Zeitschriften, Autoren und Verlage verschwunden und haben neuen Platz gemacht; mit unüberhörbarem Anspruch auf Priorität entwickelt sich eine neue, einheimische Sinologie. Ein Teil der früher nur chinesisch zu zitierenden Autoren ist ausgewandert und heute oft durch das Medium des Englischen zugänglich. Die Folgen davon sind überall zu spüren, wo man sich mit China beschäftigt, in Amerika zuerst, selbst in Japan und endlich auch in Europa. Ein neues Zeichen ist das Heraufkommen einer russischen Sinologie, die wenigstens zur Kenntnis genommen werden will.

Wenn im folgenden anhand eines ausgewählten Beispiels aus der amerikanischen sinologischen Forschung neue Themenstellungen und Blickrichtungen aufgezeigt werden sollen, so geschieht es nur resümierend, in Form und Inhalt „unwissenschaftlich“ und nicht als kritische Rezension im klassischen Stil, sondern gleichsam als Gespräch in der Arbeitspause. Es geschieht, um zu zeigen, daß auch im engeren Bereich der historischen Sinologie neue Ansätze erkennbar sind, die sich nicht nur auf andere Gebiete beschränken. Daß zum Beispiel die Archäologie unser Bild vom ältesten China zu revolutionieren beginnt, daß die Linguistik das Chinesische in seiner Verflechtung mit den anderen Sino-tibetischen Sprachen und als einzelne Sprache neuen Betrachtungsweisen zuführt, sei nur am Rande erwähnt.

Chinese Thought and Institutions ist nicht von einem Autor geschrieben, sondern ein Sammelband² und nicht der erste Versuch in den Vereinigten Staaten, eine Gruppe von Spezialisten an einen Tisch und in ein Buch

¹ Herbert Franke, *Sinologie (Orientalistik I. Teil)*, Bern 1953, S. 9 im Vorwort, und passim.

² John K. Fairbank ed., The University of Chicago Press, 1957, 438 S., Index mit chinesischen Zeichen.

hinein zu bekommen. *Studies in Chinese Thought*³ ging ihm voraus, und zwei weitere sind inzwischen gefolgt: *Confucianism in Action*⁴ und *The Confucian Persuasion*⁵. Und doch scheint der hier zu besprechende Band eine Sonderstellung einzunehmen, er ist in einer glücklichen Stunde entstanden, kluge Organisation hätte allein nicht ausgereicht. Die Themen fügten sich ineinander als wäre das von vornherein geplant gewesen. Jeder Autor kam aber mit einer eigenen und von den anderen unabhängigen Forschungsarbeit zum gemeinsamen Werk. Daß so viele Individualitäten eine solche Geschlossenheit des Ausdrucks und der Aussage gefunden haben, ist das Bemerkenswerte.

An sich ist die Sammlung vieler Autoren in einem Band nicht neu, „Festschriften“, in denen das immer geschah, sind ein alter Bestandteil wissenschaftlicher Publizistik. Aber hier hatte man das Thema vorher gestellt: *The Relationship between Ideas and Institutions in China*. Die Referate waren allen Teilnehmern an einer Konferenz vorher bekannt, die Konferenz begann mit der Diskussion, eingeleitet von je einem Koreferenten, ein Rapporteur stellte die Bemerkungen zusammen, ein Soziologe hatte schon beim Zustandekommen der Referate geholfen und war auch bei der Konferenz anwesend, jeder konnte seine aus zum Teil langer Arbeit gewonnenen Erkenntnisse im freien Gespräch bewähren oder abwandeln. Im Laufe einer Woche waren, nach den Worten des Herausgebers, von 13 Teilnehmern „die Arbeit mehrerer einzelner Jahre und das Wissen vieler Generationen zusammengebracht“⁶. Die Kosten hatten die Unterstützung eines Gelehrten für ein Jahr nicht überschritten.

In zwei Gruppen sind je sechs Beiträge zusammengeordnet: *The Role of Ideas in the Exercise of State Power* — und: *Thought and Officialdom in the Social Order*. Die erste Gruppe erscheint methodisch geschlossener, ihre Beiträge sind der ideengeschichtlichen Fragestellung zugewandt. Die zweite Gruppe hat es mehr mit der soziologischen und allgemein geistesgeschichtlichen Betrachtungsweise zu tun. Die Dominante ist überall die eigene chinesische Idee von der Herrschaft — und ihre Praxis, das eben, was wir uns als Konfuzianismus zu umschreiben angewöhnt haben.

Wenn wir die Vorbemerkungen des Herausgebers John King Fairbank und die Diskussion zur Methode der Ideengeschichte durch Benjamin Schwartz vorerst beiseite lassen, hat Wolfram Eberhard den ersten Beitrag geschrieben: *The Political Function of Astronomy and Astronomers in Han-China*. Gleich am Anfang wird die wesentliche Frage gestellt: haben wir es im chinesischen Kaisertum mit einer Despotie zu tun? War der konfuzianische Staat eine totalitäre Herrschaft? Es wird deutlich, daß es Begrenzungen der herrscherlichen Autorität doch offenbar gegeben hat, daß Symbole der Legitimität existierten. Sie lassen sich, nach Eberhard, so

³ Arthur F. Wright ed., The University of Chicago Press, 1953.

⁴ David S. Nivison and Arthur F. Wright ed., Stanford University Press, 1959.

⁵ Arthur F. Wright ed., Stanford University Press, 1959.

⁶ John K. Fairbank, *Problems of Method and Content, in Chinese Thought and Institutions* S. 3.

benennen: 1. Es gab ein Gesetz, das der Herrscher nicht willkürlich verändern konnte, es wurde später an die Vorstellung von einer sittlichen Ordnung angepaßt. (Hier sind die Arbeiten Karl Büngers bedeutungsvoll⁷.) 2. Die Vorstellung vom „Himmelssohn“ ist zwar früh belegt, hat aber schon zu Mengtzu's Zeit (4. Jh. v. Chr.) eine mehr figurative Bedeutung erlangt in dem Sinne, daß das Mandat des Himmels wechseln und die „öffentliche Meinung“ einer gebildeten Elite ein Urteil über die Würdigkeit eines Herrschers abgeben konnte. 3. Besondere Voraussetzungen und Zeichen legitimierten den rechten Herrscher. So sind für den ersten Han-Kaiser, den Gründer Kao-tsu, himmlische Zeichen erschienen, er hatte besondere körperliche Merkmale, er hatte einen guten Charakter und er war fähig, die richtigen Gehilfen auszuwählen. 4. Später legitimierte der Besitz des Herrschersiegels — eines der Siegel behielt über 500 Jahre Gültigkeit (etwa 220 v. Chr. bis nach 300 n. Chr.), ein weiteres bestand in der Zeit zwischen dem Ende des 6. Jh. und Anfang des 10. Jh. Die beiden Perioden bezeichnen nicht zufällig die Herrschaft der beiden wichtigsten Dynastien der Frühzeit: Han und T'ang. Und 5. haben seit Wang Mang auch die „Übergabezeremonien“ des abdankenden Kaisers an den neuen Herrscher legitimierende Wirkung erhalten. Es wird weiter unten von noch anderen Voraussetzungen für die Legitimität des Herrschers zu sprechen sein. Eberhard befaßt sich vor allem mit den „Himmelszeichen“.

Er ist nicht neu in der Materie⁸ und auch nicht der einzige, der sich mit ihnen beschäftigt hat⁹. Naturkatastrophen und ungewöhnliche Naturereignisse sind bis in die neueste Zeit, nur zum Teil noch bewußt, als Anzeichen einer kritischen Situation in der Menschenwelt gedeutet worden. (Wenn die Verlautbarungen der Pekinger Regierung vom August 1959 angesichts der katastrophalen Dürre des Jahres von der Gewißheit spricht, daß der Mensch die Natur bestimmt überwinden werde, ist das ein indirekter Hinweis). Entscheidend ist nun, daß die Astronomen und Historiographen am Hof der früheren Han-Kaiser die schlimmen Anzeichen („portents“) als politische Waffe benutzt haben. Sie haben sie bewußt als Zeichen der Kritik an der jeweiligen Regierung gedeutet. Das führt zu einer wichtigen Erkenntnis: „Wissenschaft“ im alten China war vorwiegend „auf Politik angewandte Wissenschaft“. Zu große Genauigkeit im wissenschaftlichen Folgern konnte in einem solchen Zusammenhang von Nachteil sein, es ging ja nicht um die Erkenntnis an sich, sondern um politisch relevante Erkenntnis. Tsou Yen, den man einen der Begründer der „Wissenschaft“ im alten China nennt, hatte schon mit der Kalkulation dynastischer Zyklen begonnen. Man wird also die Entwicklung einer Naturwissenschaft in

⁷ Unter anderem *Die Rechtsidee in der chinesischen Geschichte* in Saeculum Bd. 3, 2 (1952), 192—217; ferner *Quellen zur Rechtsgeschichte der T'ang-Zeit*, Peking 1946.

⁸ W. Eberhard, *Beiträge zur kosmologischen Spekulation der Chinesen der Han-Zeit*, in Baessler-Archiv XVI, 1—2 (1933) S. 1—100; *Beiträge zur Astronomie der Han-Zeit*, in Sitzungsberichte der Preuß. Akad. d. Wiss. 1933 Teil II; u. a.

⁹ unter anderem, H. Bielenstein, *An Interpretation of the Portents in the Ts'ien Han Shu*, in BMFEA 22 (1950), 127—143.

China immer unter dieser Voraussetzung sehen müssen¹⁰. Es handelt sich um ein Vor-urteil im Sinne des Wortes. Das Weltbild dieser Zeit ist „glaubensmäßig“ prädisponiert: Naturereignisse sind Reflexe von Vorgängen im Bereich der Kultur, indem eine übergeordnete Macht, der „Himmel“, sich kritisch äußern kann.

Unter der Bestimmung, daß Ideologie eine Gruppe von Maximen und Symbolen sei, die entstehende Macht stützen und die Zustimmung des Volkes wecken sollen, zeigt Arthur F. Wright am Beispiel des Kaisers Sui Wen-ti (581—604), welche Anstrengungen ein Herrscher auf sich nehmen mußte, um aus dem Chaos durcheinander geratener Vorstellungen Glaubwürdigkeit, also Legitimität zurück zu gewinnen. (*The Formation of Sui Ideology, 581—604*). Es ist der Herrscher, der parallel zu dem „Ersten Kaiser“ (Shih-Huang) das Ganze Chinas wieder zusammenfaßte, das in seinen Teilen verschiedene Entwicklungen durchgemacht hatte. Drei Gruppen von Ideen boten sich an: Taoismus, Buddhismus und Konfuzianismus. Er hat jede von ihnen zu nützen, jeder ihr Recht zu geben versucht, weniger wie ein zynischer Rationalist als wie ein behutsamer und ängstlicher Hausvater. Während aber die Begünstigung der Anhänger des Taoismus kaum ideologischen, vielmehr realpolitischen Erwägungen zuzuschreiben ist — er wollte verbreitete taoistische Sentimente für sich gewinnen — boten sich im Buddhismus der Zeit Elemente, die sehr wohl politisch-ideologische Bedeutung besaßen. Der Buddhismus erscheint nicht herrschaftsfeindlich, eher gleichgültig, und er steht demjenigen positiv gegenüber, der ein „Schützer des Glaubens“ zu sein verspricht. Gerade die straff zentralisierte Macht scheint günstige Voraussetzungen dafür zu bieten. Wen-ti hatte eine buddhistische Erziehung durchgemacht und war als Herrscher bestrebt, der Vielheit der Schulen und Richtungen die Einheit eines Systems überzuordnen, die er in der T'ien-t'ai-Schule zu finden hoffte. Das oft beschworene Vorbild ist König Aśoka, nicht so sehr Yao, Shun und Yü! Aber Wen-ti war weise genug, nicht auf den Titel eines *Tatāgatha* Anspruch zu erheben wie die vergangenen Herrscher der Toba-Dynastie (Pei-Wei), sondern sich nur als *Cakravartin Mahā Dānapati* ehren zu lassen („Wender des Rades, Großer Almosenspender“). Damit nahm er Rücksicht auf die Gefühle der südlichen Schulen. Es sei am Rande vermerkt, daß Wen-ti soweit ging, den Buddhismus für die Kriegstüchtigkeit seiner Armee auszunützen, Trostversprechen nach dem Tode sollten die Tapferkeit fördern helfen. Indem der Buddhismus offenbar als einigende Kraft eingeschätzt wurde, bildete er doch nur ein Zweites neben den altüberkommenen Vorstellungen des Konfuzianismus.

Die Legitimität eines Herrschers ist von sehr frühen Zeiten her durch Vollzug bestimmter ritueller und Opferhandlungen festlegbar gewesen. Der Sinn des rituellen Umganges in der „*Ming-t'ang*“, dem kosmischen Haus,

¹⁰ Man vergleiche hierzu Needham's Anschauungen, vor allem in *Science and Civilization in China* bisher 3 Bde., Cambridge 1954 bis 1959. Technische Erfindungen haben freilich wenig damit zu tun, sie sind immer *sui generis*.

war eine alte Herrschaftsmagie, die Inbesitznahme des Reiches, die Darstellung der charismatischen Macht des Kaisers, der die „fünf Elemente“ und die „vier Jahreszeiten“ in die Ordnung nahm¹¹. Genaue Vorschriften sind in den alten Ritentexten bewahrt, die Wen-ti mit Aufmerksamkeit zur Kenntnis nahm, aber nicht befolgte, als er spürte, daß ihre Auslegung strittig blieb. Symbole der Legitimität müssen eindeutig sein. Den rituell richtigen Ahnendienst im Ahnentempel der Herrscher, dem „*l'ai-miao*“, führte er hingegen mit Sorgfalt durch. Er vollzog die Opferhandlung am Altar des Lokalgottes in seinem Heimatdorf, und eine Reihe weiterer alt überlieferter Zeremonien. Aber nur nach langem Zögern machte er sich auf, die Himmelsopfer auf dem T'ai-shan zu vollziehen, offenkundig in dem Glauben befangen oder wenigstens mit einem weit verbreiteten Glauben daran rechnend, daß hier die „dramatischste“ Form der Legitimitätszeremonie vollzogen wurde: die Antwort an den Himmel, der den Auftrag erteilte. Eine Dürre in Zentralchina begleitete den kaiserlichen Zug und zwang den Kaiser, seine Fehler dem Himmel und den Völkern einzugestehen. Aber das Unternehmen als solches zeugte von dem Vertrauen in sein eigenes Mandat und half die Herrschaft sichern. Hier greift der Beitrag von Yang Ch'ing-k'un ein: *The Functional Relationship between Confucian Thought and Chinese Religions*. Er gehört seiner Zuordnung nach zum zweiten Teil des Buches, der das konfuzianische Element in der sozialen Umwelt untersucht. Aber die Gedanken, die er enthält, schließen an die bereits ausgesprochenen an. Welche religiösen Elemente sind im Konfuzianismus vorgegeben, die legitime Herrschaftssymbole möglich machen? Zunächst „der Himmel“ (wie auch Eberhard von anderer Seite her folgert s. o.), dann „das Geschick“ (*ming*, oft mit „Auftrag“ übersetzt), dessen religiöse Bedeutung auch darin zum Ausdruck kommt, daß man seine Bestimmung im voraus zu erfahren sucht, wie die bis in die Moderne weit verbreitete Sitte der Orakelbefragung zeigen kann. Ferner gehören dazu der spekulative Umgang mit den kosmischen Kräften, den „fünf Elementen“, die sich im Leben der Welt manifestieren innerhalb eines größeren Zusammenhangs der beiden Seinsformen oder Wirkkräfte, Yin und Yang. Auch zählen Himmelsopfer und Ahnendienst zu den religiösen Elementen im Konfuzianismus. Der so gern als agnostisch und rational bezeichnete Konfuzianer suchte in der geistigen Zubereitung auf den Tag des Ahnendienstopfers jenen „*dreamy slate of mind*“ (*huang-wu*), der so bezeichnend ist für den Zustand mystischer Erfahrung und Kommunion mit jenseitigen Mächten. Zugleich darf nicht übersehen werden, daß die religiöse Praxis deutlich in zwei sozialen Sphären sich vollzog: säkulare Zeremonie in der Oberschicht, Magie im Volk. Dennoch hat es gewiß auch religiöse „Gläubigkeit“ in beiden Bereichen gegeben. Aber aus dieser sozialen Schichtung ergab sich, wie der Autor zeigt, die Fähigkeit des Konfuzianismus, selber religiös zu sein und andere Religionen zu führen. Seine Ethik und seine religiösen Elemente

¹¹ Marcel Granet, *La Pensée Chinoise*, Paris 1934, besonders S. 178 ff. u. passim.

gehen nebeneinander her. Das habe die Koexistenz der „drei Religionen“ möglich gemacht. Der entscheidende Vorgang, der die religiöse Lage in China in durchaus eigenartiger Weise kennzeichnet, ist dann die Durchsetzung aller Religionen mit dem konfuzianischen System ethischer Werte (Islam und Christentum ausgenommen, wenn auch dort Anpassungsformen üblich sind). Die andere Seite dieses „universistischen“ oder „sinistischen“ Vorganges (Begriffe von de Groot und Creel)¹² ist die organisatorische Schwäche der chinesischen Religionen, den Buddhismus eingeschlossen. Ihre Priesterschaft blieb beschränkt. Ihre Tempel, so zahlreich sie mitunter waren, blieben wirtschaftlich und institutionell unabhängig, sie wurden nicht Teil eines kirchlichen Systems. Ihre Laienwelt kannte keine Organisation. Der einzelne Gläubige ging gleichsam „auf dem religiösen Markt einkaufen“ (Verf.). Nahmen die Religionen den Charakter halb oder ganz geheimer Bruderschaften an, wurden sie dem Staat und der politischen Gesellschaft gefährlich und gegebenenfalls unterdrückt. Dennoch hat es immer wieder religiöse Bewegungen gegeben, die aus tief in der chinesischen Gesellschaft wurzelnden religiösen Antrieben stammten.

Vor einem solchen gedanklichen Hintergrund sind die mehr historischen Beiträge zu verstehen: die Arbeit James T. C. Liu's über den Sung-Reformer Fan Chung-yen, dann Charles O. Hucker, *The Tunglin Movement of the Late Ming Period*, W. T. de Bary, *Chinese Despotism and the Confucian Ideal: A Seventeenth-Century View*, und die Arbeit von E. A. Kracke, Jr., *Region, Family, and Individual in the Chinese Examination System*, die gleichwohl im systematischen zweiten Teil des Buches eingeordnet ist.

Weniger über dem letztgenannten, aber über den drei ersteren könnte die Überschrift aus *Lun-yü* 14,41 stehen: „K'ung, ist das nicht jener, der weiß, daß es nicht geht und es dennoch tut?“ Fan Chung-yen, der große Mann der frühen Sung-Zeit, scheiterte mit seinen Reformideen ebenso wie die Opposition der Tung-lin-Konservativen, und der Umbau eines konfuzianischen Staates nach den Ideen Huang Tsung-hsi's („*A Seventeenth-Century View*“) mündete wieder in die Grundstruktur, die seine Schwäche bildete: es gibt nur eine unteilbare Wahrheit, über die die Gelehrten in den Schulen wachen, überkommen von den mythischen weisen Königen und Konfuzius, deren vorbildliche Verwirklichung das harmonische Gleichgewicht in der Welt der Menschen garantieren soll.

Fan's historische Bedeutung ist nichtsdestoweniger groß¹³. Seit seinem Wirken hat sich das „konfuzianische System“ entwickelt, das in der Dreiheit „Schulung“, „Prüfung“, „Empfehlung“ bestand. Er hat das überhandnehmende „Yin-System“ (die Privilegierung hoher Beamter mit Pfründen

¹² J. J. N. de Groot, *Universismus*, Berlin 1918; und H. G. Creel, *Sinism*, Chicago 1929.

¹³ Hierzu P. Buriks, *Fan Chung-yen's Versuch einer Reform des chinesischen Beamtenstaates in den Jahren 1043/44*, in OE 3, 1 und 2 (1956).

und Posten für ihre Familie) beschränkt und auf den Stand gebracht, der bis in die Neuzeit gültig blieb. Und gut die Hälfte seiner Reformvorschläge zur Lokalregierung wurden Wirklichkeit während der nachfolgenden acht Jahrhunderte! Aber letzten Endes blieben die Bürokraten erfolgreich. Seine große Konzeption einer konfuzianischen, politischen Körperschaft durch die gegenseitige Verantwortung im Empfehlungssystem blieb in den Anfängen stecken, die chinesische Version des „Elite“-Gedankens hat sich gegen die „Bürokratie“ nicht durchsetzen können. Die konfuzianische Beamtenschaft ist kein Orden gewesen.

Der gleiche Vorgang über 500 Jahre später: eine lose Gruppe konfuzianischer Idealisten, die sogenannte „*Tung-lin*-Partei“, opponierte gegen die zentralisierte Gewalt der Verwaltungsspitze im Kaiserpalast, suchte wieder moralische Grundsätze gegen einseitig politisches Handeln zu stärken, stand nahe vor dem Erfolg und wurde doch endlich unterdrückt und vernichtet von einem der berüchtigten Eunuchen-Diktatoren der Epoche. Das Ergebnis des jahrzehntelangen Kampfes, zwischen 1580 und 1620, war die Niederlage eines ernstgenommenen Konfuzianismus vor der Diktatur.

Huang Tsung-hsi (1610—1695), einer der großen Männer des Übergangs von der Ming- zur Ch'ing-Dynastie, schrieb einen „Plan für den Fürsten“ (freie Übertragung des Autors für *Ming-i tai-fang lu*), um seiner Generation und den nachfolgenden ein Vermächtnis für wahre konfuzianische Politik zu hinterlassen. Es gibt einige für einen Konfuzianer erstaunliche Gedanken: 1. Der Herrscher soll „Gast“ bei dem Volk sein, dem „Gastgeber“, der nach altem Brauch den Gast zu versorgen hat. Der Gast seinerseits übt die gute Sitte, die Vornehmheit, die Zurückhaltung, die einem Gast wohl anstehen. 2. Die Herrschaft soll sich in einer Art „positivem Recht“ auswirken (eigentlich bestimmte „Grundgesetze“), das freilich in den kanonischen Schriften schon niedergelegt ist. Es geht ihm um ein „gutes“, der Volkswohlfahrt dienendes Recht, das den sittlichen Grundsätzen nahesteht. Er weiß also um die Bedeutung eines „Dritten“ zwischen Regierung und Regierten. 3. Die Minister sollen dem Herrscher dienen und seine Gewalt begrenzen. Eunuchen sollen drastisch vermindert werden, zu diesem Zweck soll der Herrscher seinen Harem verkleinern. Das war freilich immer schon ein Anliegen konfuzianischer Kritik. 4. Ein allgemeines, aber ideenmäßig festgelegtes Erziehungssystem soll die sittliche Ordnung und Bildung überall im Reich schaffen und festigen und im lokalen Bereich für das harmonische Miteinander aller sorgen. Für die Prüfungen wollte er Hsün-tzü, die Han-, T'ang- und Sung-Philosophen, Lao-tzü und Chuang-tzü sowie die historische Literatur hinzugezogen wissen. Huang suchte einen idealen konfuzianischen Staat, der in mancher Hinsicht geradezu an heutige kommunistische Maßnahmen erinnert, mehr als an demokratische und verfassungsmäßige Formen des Westens. Sein „Plan für einen Prinzen“ erscheint so als die nachhaltigste konfuzianische Kritik an der Despotie, die je geschrieben wurde.

Kracke zeigt, wie allmählich, etwa seit dem Ende des 7. Jh., die Amtskandidaten aus dem Südosten, also dem Yangtse-Mündungsgebiet, an Zahl

und Einfluß zunahmen. Wenn unter den nördlichen Sung das Hauptstadtgebiet um K'ai-feng noch einmal wichtig wurde, verlagerte sich das Schwergewicht während der südlichen Sung (seit 1127) endgültig nach dem Süden. Dort waren die reichen und volkreichen Handelsstädte. Vielleicht, folgert der Autor, sei die Verstärkung das bestimmende Moment in der gesellschaftlichen Bewegung jener Zeit. Die Yüan- und Ming-Zeit sah einen langsamen Übergang zur lokalen Quote, wenn auch gerade für die Ming-Zeit festgestellt werden muß, daß eine Bevorzugung einzelner Provinzen gerade des Südostens bis in das 16. Jh. hinein erkennbar bleibt (Rez.). Diese Studie zeigt, daß das Ideal der gleichen Chance für alle nicht einfach verleugnet, sondern von Zeit zu Zeit der sozialen und politischen Wirklichkeit angepaßt wurde. Die gleiche Chance kam nicht nur dem Individuum in seiner Familie, sondern auch der sozialen Gruppe oder der lokalen Einheit zu, der letzteren am längsten. Gerade die Sung-Zeit aber zeigt eine deutliche Umschichtung in der Zusammensetzung der führenden Schicht.

Allerdings macht Ch'ü T'ung-tsu klar, daß zum reibungslosen Ablauf des Prüfungssystems über die Jahrhunderte der Glaube an seine Gerechtigkeit gehörte, der dazu half, „die Diskrepanz zwischen dem wahren Maß gesellschaftlicher Veränderlichkeit und dem erstrebten Ideal als unbedeutend erscheinen zu lassen“ (*Chinese Class Structure and its Ideology* op. cit. p. 244). Er zeigt ferner, daß die Vorstellung von nur zwei Klassen für das alte China zunächst sicher zu eng ist. Die herkömmliche Einteilung in Gelehrte, Bauern, Handwerker und Kaufleute hat einiges für sich, wenn man ihr nach oben die „Bürokraten“, die „hohen Herren“ (*shih-ta-fu*) und nach unten das „niedere Volk“ hinzufügt. Dieses bestand aus Sklaven, Prostituierten, Gastwirten, Amtsboten, in einigen Gegenden kamen Musiker, Schauspieler, Boots- und Dienstleute dazu. Sie waren spiegelbildlich zu den *shih-ta-fu* die „negativ privilegierten“ Gruppen: vom Examenssystem prinzipiell ausgeschlossen, waren sie zu einer sehr einfachen Lebenshaltung gezwungen, zu Zeiten durch eine besondere Kleidung als deklariert gekennzeichnet, ein einfaches schwarzes, blaues oder grünes Gewand. Die Tötung des Sklaven durch einen Mann des gewöhnlichen Volkes wurde weniger schwer bestraft als umgekehrt, das gleiche galt für uneheliche Beziehungen, und zwar nach allen Strafgesetzbüchern von der T'ang-Zeit an. Da jedoch auf der anderen Seite der Skala eine positive Privilegierung der Beamenschaft einen weiten Abstand zu allen anderen schuf, läßt sich, etwas vergrößert, von einem Zweiklassensystem sprechen. Wahrscheinlich ist aber, daß die Kaufleute und Großhändler sehr viel mehr Einfluß besaßen als die Quellen erkennen lassen.

Daß die Gegenseitigkeit das Grundgesetz der zwischenmenschlichen Beziehungen in China ausmachte, zeigt Yang Lien-sheng (*The Concept of Pao as a Basis for Social Relations in China*). Der Gedanke ist sehr alt. Kollektive Verantwortlichkeit ist ur-taoistisch, später glaubte man an die göttliche Vergeltung im Rahmen der Sippe durch mehrere Generationen.

Der *Pao*-Begriff, etwa: Vergeltung, und zwar im positiven Sinn, hat das Familienleben gestaltet, die Weltanschauung beeinflußt (der Himmel wird der Erde gleichgestellt) und zu einer sittlichen Einzelbewertung geführt. *I* „Rechtlichkeit“ ist „Rechtlichkeit mit Bezug auf den konkreten Fall“. Es gab eine Zeit vor dem Entstehen der konfuzianischen Monarchie, da die „fahrenden Ritter“ durchaus eine allgemein gültige Ethik vertraten. Nur der „Gelehrte“ besaß den Mut, feige zu sein und nicht „Satisfaktion zu geben“, und wurde zum „Schwächling“ gestempelt — *ju*, der stehende Ausdruck für den konfuzianischen Gelehrten. Er hat schließlich den an sich allgemeinen Vergeltungsbegriff für den Einzelfall herausgelöst: so waren zum Beispiel der Herrscher oder das Familienhaupt nicht wie jedermann, ihnen stand Autorität zu. Aber im breiten Volk galt, was immer gegolten hatte. Daß auch die führende Schicht den Begriff im Umgang mit dem Volk anerkannte, gibt ihm seine Bedeutung.

In zwei Beiträgen werden die schon angeschnittenen Fragen von der Literatur und Kunst her beleuchtet. Hellmut Wilhelm (*The Scholar's Frustration: Notes on a Type of „Fu“*) verbindet die „*fu*“-Prosagedichte der Han- mit der Tradition der politischen Redner der ausgehenden Chou-Zeit. Literarhistorisch kaum haltbar, ist doch der Ton der Klage in diesen Dichtungen ohne Zweifel ein Kennzeichen der konfuzianischen Gesellschaft, die sich neu bildete. War in früheren Zeiten die legistische Despotie der Grund, bildete später der bürokratische Apparat den Gegenstand resignierender Klage (deren früheste Formen wir aus dem *Shih-ching* kennen!). Joseph R. Levenson zeichnet ein lebendiges Bild von dem Gentleman-Ideal der spätesten Zeit (Ming, Ch'ing), *The Amateur Ideal in Ming and Early Ch'ing Society: Evidence from Painting*. Man war Amateur aus Lebensart, der Dilettant war allein gesellschaftsfähig, der Spezialist im Grunde unfein. Dabei ergibt sich stilgeschichtlich eine Vermischung des nördlichen „akademischen“ mit dem südlichen „spontanen“ Malstil. Das Dilettanteneideal entspricht der sozialen Wirklichkeit, die dem Beamten das Privileg der Muße sicherte, so daß er in der gleichen Manier „Kunsttheorien formulieren wie Steuern und Renten festsetzen“ konnte. Am besten war es, „die Alten nachzuahmen“ — ein Ideal, das in dem Augenblick zerstört werden mußte, da aus dem in sich ruhenden Weltreich die dynamischere „Nation“ entstand.

Wie sich das historisch vollzog, zeigt John K. Fairbank. (*Synarchy under the Treaties*). Zum Weltreich gehörten außer den Chinesen auch die Fremdvölker in einer Doppelrolle als tributpflichtige Vasallen oder als Herrscher auf dem Thron. In diesem Falle herrschten sie gewöhnlich mit und durch chinesische Beamte als „Synarchie“ (Begriff v. Verf.). Das wiederholte sich in der zweiten Phase der chinesisch-europäischen Berührung: die Europäer in den Vertragshäfen übten in ihrem Bereich Hoheitsrechte aus, die sie mit Einheimischen teilten. Das Paradebeispiel für diese Herrschaftsteilung ist der Seezolldienst. Die Synarchie funktionierte solange, bis der nationale Gedanke, von dem einen Teilhaber eingeführt, den anderen jede fremde Einmischung als Aggression empfinden ließ. Steckt in der Gegenwart

auch eine Art synarchischer Tradition, die sich heute zusehends abschwächt — um vielleicht dem nationalen und schließlich wieder dem universalen Gedanken zum Durchbruch zu verhelfen?

Vor alle die verschiedenen Aspekte über Form und Wesen der konfuzianischen Herrschaft hat Benjamin Schwartz eine selbstkritische Besinnung gestellt. (*The Intellectual History of China, Preliminary Reflections*). Ideengeschichte sei die Darstellung allen bewußten Verhaltens (*"conscious response"*) der Menschen zu ihrer Lebenswelt. Der Betrachter solle so weit als möglich das Innerste seines Gegenstandes erfassen und „Theorien“ nur gelten lassen, insoweit sie den Hintergrund erhellen. Dieses „bewußte Verhalten“ der Menschen sollte aber immer auch auf andere Lebensbereiche bezogen werden, es genügt sich nicht selbst. Der Betrachter sollte immer bemüht bleiben, nicht nur die fremde Gedankenwelt, also die jeweils andere Art eines bewußten Verhaltens, sondern auch die Natur der eigenen Befangenheit dem Gegenstand gegenüber zu verstehen. Was das auf die moderne chinesische Geistesgeschichte angewendet bedeuten kann, zeigt Schwartz am Ende seines Essays. Da wir am Beginn einer langen geistigen Auseinandersetzung stehen, deren Dauer und Phasen noch gar nicht abgeschätzt werden können, ist es sinnvoll, den Standort der eigenen geistigen Arbeit zu bestimmen. Es könnte sein, daß die Leidenschaft, das Andere *und* sich selber aus ihrer Spannung zueinander verstehen zu wollen, einmal als die geistige Maxime unserer Generation erkannt werden wird.

Um zur Ausgangsfrage zurückzukehren: die Einheit der politischen Ordnungen Chinas und die Legitimität ihrer Herrschaft gründet sich doch wohl auf die Voraussetzung, daß China die Trennung von göttlicher und irdischer Welt und später von Denken und Leben niemals vollzogen hat. Es gibt keine zwei Gewalten, keinen irdischen Arm der göttlichen Gerechtigkeit und kein Gottesgnadentum. Da das Sittliche immer zugleich auch das „Göttliche“ sein konnte, die irdischen Gesetze also den Gesetzen und Ordnungen des Kosmos entsprachen, wie dies gerade im Neo-Konfuzianismus betont wird, ist die politische Herrschaft unter bestimmten nachweisbaren Voraussetzungen sakrosankt gewesen. Man konnte das in Zweifel ziehen aber nicht leugnen, daß „Gültigkeit“ an sich immer möglich war. Die Welt ist schlechthin vollendbar, das ist der Glaube, es bleibt ihr nicht das Odium des Vorläufigen, ein höherer Wille ist nur vorstellbar als Spiegelung menschlichen Wollens und Handelns. Damit kann Verantwortung gefordert werden, aber zugleich ist Raum für despotische Gewalt. Sie wird durchschaut, aber nicht institutionell unmöglich gemacht. Der Konfuzianismus ist keine Religion im herkömmlichen Sinne, aber er ist religiös durchzogen und baut auf Erwartungen auf, die durchaus religiöser Natur sind.

Es ist wohl kein Zufall, daß das übereinstimmende Ergebnis der verschiedenen Ansätze in diesem Sammelwerk so sehr auf dem Feld des Politischen zu suchen ist. Daß die chinesische Kultur so starke politische Impulse entwickelt hat, wird uns nicht zufällig gerade jetzt wieder stärker bewußt.

Wir geraten damit in eine Phase des Gespräches, die die europäischen Geister schon vor mehr als 200 Jahren bewegt hat — auch das kein Zufall: damals wie heute stehen wir nicht nur einer Kultur im engeren ästhetisch-philosophischen Sinn gegenüber, sondern einer Weltmacht, deren politische Ansprüche mit den geistigen eine Einheit bilden.