

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

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 39 (1985)

Heft: 1-2

Artikel: Wer diese Menschheit zerstört... : zu Han Yu's Frage im Tian Shuo des Liu Zongyuan

Autor: Schumacher, Jörg

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-146728>

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: 04.02.2026

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

WER DIESE MENSCHHEIT ZERSTÖRT...

Zu Han Yu's Frage im *Tian Shuo* des Liu Zongyuan

JÖRG SCHUMACHER

Zu Beginn des 9. Jh. fand, vermutlich in Chinas damaliger Hauptstadt Chang'an, ein denkwürdiges Gespräch statt. Es beginnt mit der ungeheuerlichen, aber schlüssigen Darlegung, dass einer, der die Menschheit zerstört, dafür mit dem Lohn des Himmels rechnen darf. Der Form nach eine Anfrage, ist sie uns nur durch den überliefert, der geantwortet hat. Er muss auf seine Antwort stolz gewesen sein. Jedenfalls ist sie schön und einfach. Der Himmel, stellte er fest, sei nicht mehr als «das Dunkle da oben», von dem aber sei weder Belohnung noch Strafe zu erwarten.

Die Anfrage ist etwas komplizierter, aber zur eigentlichen Herausforderung wird sie vor allem durch den, der sie gestellt hat: Han Yu (768–824), steinerne Symbolfigur der konfuzianischen Staatsdoktrin, zu Lebzeiten nicht von allen ernst genommener Lehrer der Nation¹ und erklärter Buddha- und Laozi-Gegner². Seine besondere Stellung hat es mit sich gebracht, dass man nicht mit allen Aspekten seines Schaffens gleich gut vertraut war. Seine Untersuchungen *Über das Dao*³, *Über die menschliche Natur*⁴ und dergleichen erfuhren während Jahrhunderten alle erdenkliche offizielle Förderung. An unterhaltsameren Sachen war die *Trauerklage für das Krokodil*⁵ verbreitet, während etwa die *Beschreibung eines Bildes*⁶, oder die *Biographie des Wang Chengfu*⁷ bereits weniger grosse Auflagen erzielten. Das eine verdankt man übrigens Han Yu's Spielleidenschaft⁸, das andere seinem gänzlich unorthodoxen Interesse⁹ an einem Maurer.

Wieder andere Schriften gingen entschieden über das Mass von dem hinaus, was selbst liberale Denker für gesellschaftsfähig hielten und blieben eigentliche Liebhabersache. Hierher gehört die sarkastische *Biographie des Herrn Mao Ying*¹⁰, eines Unbekannten, der sich bei näherem Betrachten als Herr Pinsel entpuppt, bereit, mit seinen drei Freunden: Papier, Tuschestift und Tuschestein, eine ungewöhnliche Reise durch Chinas Geschichte zu unternehmen. Hierher gehört wohl auch unser *Tian Shuo* (Eine Theorie über den Himmel). Schliesslich hat auch vielen Gedichten Han Yu's seit jeher der Ruf des Sonderbaren angehaftet, darunter den beiden Meditationen über den *Zahnausfall*¹¹ und das *Schnarchen*¹². Und dann sind da auch noch die niemals verstummtten Gerüchte über sei-

ne Kontakte mit buddhistischen Mönchen¹³ sowie über seine Versuche, das Leben mithilfe von Pharmaka zu verlängern¹⁴.

Das *Tian Shuo* ist durch Han Yu's Freund und Gegenspieler Liu Zongyuan (773–819) überliefert. Liu ist ebenfalls ein Literat erster Güte, als Denker fortschrittlicher, aber insgesamt, wohl auch nach eigenem Ermessen¹⁵, weniger bedeutend als Han Yu. – Zurück zu Han Yu. Wie immer man seinem Werk inhaltlich gegenüberstand, dass er einer der Sprachgiganten der chinesischen Geschichte war, ist niemals ernsthaft in Frage gestellt worden¹⁶, zumindest seit der Wiederentdeckung seines Werks durch den eminenten Song-Prosaisten Ouyang Xiu¹⁷. Han Yu wird in China bis heute emsig gelesen, wobei es nicht ohne Ironie bleibt, dass noch immer jene Stücke im Vordergrund stehen, für deren Ideologie man eigentlich nichts mehr übrig hat. Sie sind einfach am bekanntesten. Als Denker ist Han Yu dagegen weniger Aufmerksamkeit zuteil geworden. Man interessiert sich mehr für Liu Zongyuan und macht allenfalls ihn zum Ausgangspunkt einer Diskussion über Han Yu. Im Fall des *Tian Shuo* ist dies allerdings einigermassen naheliegend, da es wie gesagt nur in den Werken Liu's erscheint.

Die wichtigste neuere Auseinandersetzung über das kleine Werk findet man in Hou Wailu's *Geschichte des chinesischen Denkens*, und dort nimmt es einen recht wichtigen Platz ein. Zunächst einfach deshalb, weil *Eine Theorie über den Himmel*, wenn auch in aller Kürze, tatsächlich eine Theorie darstellt¹⁸. Das ist in China ja durchaus ungewöhnlich. Die meisten bedeutenden Leistungen chinesischen Denkens sind aus einem äusseren Anlass entstanden und mit diesem in irgendeiner Weise verflochten. Der Form nach handelt es sich um Briefe, Memoranden, Nachrufe usw.¹⁹ Im übrigen ist es Hou's erklärte Absicht, am Beispiel des *Tian Shuo* zu zeigen, dass Philosophie nur «die Fortsetzung und Erweiterung eines politischen Kampfes» war²⁰. Denn zur fraglichen Zeit hatte ein Umsturz stattgefunden. Während sich Han Yu von der sog. Wang Shuwen-Fraktion distanzierte, machte Liu Zongyuan mit. Der Umsturz scheiterte, Liu und seine Freunde wurden ins Exil abgeschoben. Liu's Standpunkt im *Tian Shuo* soll beweisen, dass er und seine Freunde sich nicht beeindrucken liessen und den eingeschlagenen Weg weiterverfolgten²¹. Hou führt seine Untersuchung bis hierher, was aufschlussreich war, aber nicht weiter, was schade ist. An der Argumentation Han Yu's ist er nicht interessiert. Schon Liu Zongyuan hatte sie sinngemäss auf jenes Stichwort reduziert, das in der modernen marxistischen Kritik des Konfuzianismus zum Reizwort schlechthin geworden ist: *tianming*, das Schicksal. Liu lehnte das *tianming* ab, und präziserte, was er ablehnte: die «Vorbestimmung

des Menschen durch den Himmel»²². Damit hat er eine neue Definition gegeben, die zugleich eine neue Sicht ist²³. Kein Zweifel: Liu ist nach heutiger Auffassung moderner, und das aufzuzeigen, ist von grossem Interesse.

Mich selber hat am *Tian Shuo* dennoch von Anfang an eher die Seite Han Yu's interessiert, ganz einfach, weil ich die Frage besser finde als die Antwort. Denn über die Antwort ist sich heute mehr oder weniger jedermann einig, während die Frage nichts an Schärfe verloren hat, beinhaltet sie doch, dass menschliche Arbeit (und damit menschliche Zivilisation) notwendigerweise immer auch ein Akt der Zerstörung ist. Anschauungsmaterial hat man ja unterdessen genug. Insoweit hat sich wenigstens die Frage erübrigt, ob Han Yu's Darlegung nur intellektuelle Spielerei sei.

Die wenige Literatur, die aus dem Westen über das *Tian Shuo* vorliegt, scheint sich um solche Aspekte ebenfalls wenig zu kümmern. Im Brennpunkt des Interesses stehen eher Politik und Daten²⁴. Die einzige grössere Arbeit, von H.G. Lamont, gewährt der mittelbaren Vorgeschichte und der unmittelbaren Nachgeschichte den meisten Raum. Diese Nachgeschichte besteht im wesentlichen im *Tian Lun* des Liu Yuxi (772–842). Zwar hielt Liu Zongyuan die Abhandlung seines Freundes nach eingehendem Studium nur für eine lange «Anmerkung zu meinem *Tian Shuo*»²⁵, doch lässt sich das in der Retrospektive kaum aufrechterhalten. In dieser Hinsicht ist Lamonts Studie verdienstvoll. Dagegen bedürfen seine Ausführungen zum Text selber, ebenso wie zu den damit im Zusammenhang stehenden Materialien, der Ergänzung und der Korrektur. Einmal, weil er wichtigste Materialien gar nicht kennt, zum andern, weil jene, die er beibringt, durch zahllose Übersetzungsfehler entstellt sind, im Fall des überaus interessanten Beitrags von Lin Shu (1852–1924) bis zur Unkenntlichkeit²⁶. Dies bedingt wohl mit, dass er Han Yu's Darlegung «bis zu einem gewissen Grad einen Fehlschlag» und überhaupt «etwas unklar» findet²⁷.

Das *Tian Shuo* bedarf einer längeren Untersuchung. Im Hinblick darauf beschränke ich mich hier auf die Übersetzung des Textes und einiger Materialien, nebst Hinweisen, warum sie mir wichtig erscheinen²⁸. Zunächst das *Tian Shuo* selbst²⁹.

EINE THEORIE ÜBER DEN HIMMEL³⁰ (814)³¹ HAN YU/LIU ZONGYUAN

[Frage]:

Han Yu sprach zu mir, Liuzi: «Kennen Sie [schon meine] Theorie über den Himmel? Ich möchte Ihnen [meine] Theorie über den Himmel darlegen. Einer ist sehr krank, erschöpft, beleidigt, hat Hunger, friert. Da schaut er zum Himmel auf und

schreit: «Wer dem Volk schadet, wird üppig gedeihen, doch wer ihm nützt, muss es bereuen³².» Und nochmals schaut er zum Himmel auf und schreit: «Warum lässt [du] es zu solch grenzenlosem Unrecht³³ kommen?» Keiner, der so spricht, vermag den Himmel zu kennen.

Denn [sieh doch]: Wenn die Früchte auf den Bäumen und in der Erde, wenn Getränke und Speisen verderben, werden sie von Ungeziefer belebt; wenn beim Menschen die Zirkulation der Blut- und Energiewege behindert ist oder zum Stillstand kommt und sich Furunkeln, Geschwüre, Lymphdrüsenanschwellungen³⁴ und Hämorrhoiden bilden, wird er von Ungeziefer belebt. Wenn der Baum fault, dringt der Holzwurm ein, wenn das Gras modert, fliegt der Leuchtkäfer daraus hervor³⁵. Wird [das Ungeziefer] etwa nicht immer dann hervorgebracht, nachdem etwas verdirbt³⁶? Wenn die Dinge verderben, wird daraus das Ungeziefer geboren³⁷; wenn der Uratem³⁸ und Yin und Yang verderben, wird daraus der Mensch geboren. Ist das Ungeziefer einmal geboren, so verderben die Dinge immer weiter, sie werden von ihm zerfressen, sie werden von ihm durchlöchert, und das Unheil³⁹, welches das Ungeziefer über die Dinge bringt, wird immer grösser. Falls nun einer imstande ist, [das Ungeziefer] zu beseitigen, so hat er sich gegenüber den Dingen ein Verdienst erworben; falls er es [andererseits] hegt und vermehrt, so ist er der Dinge Feind.

Die Menschen ihrerseits verderben den Uratem und Yin und Yang immer weiter: sie machen sich Felder urbar, sie holzen die Wälder ab, sie bohren Quellen an, um aus Brunnen zu trinken, sie graben Gräber, um den Toten das Geleit zu geben, ja sie höhlen [die Erde] zu Latrinen aus; sie errichten Schutzwälle, Stadtmauern, Hochpavillons, Erholungsstätten; sie stechen Flüsse, Bewässerungsgräben und Reservoirs; sie nehmen sich Feuer vom Holz, um zu kochen, sie schmelzen Metall, um es in Formen zu gießen, sie brennen [Ton] und schleifen [Jade]. Es ist ein Jammer: niemals lassen sie die zehntausend Dinge auf Himmel und Erde zu sich selber finden⁴⁰. Ihr zorniges Klopfen nimmt kein Ende; unaufhörlich greifen sie an, beschädigen, zerstören, stiften Unordnung. Übersteigt denn das Unheil, welches sie über den Uratem und Yin und Yang bringen, nicht alles, was das Ungeziefer tut?

Wenn es einen gibt, der diese Menschen zu schädigen vermag, so dass sie Tag um Tag spärlicher⁴¹, Jahr um Jahr weniger werden, und das Unheil, welches sie über Uratem und Yin und Yang bringen, stetig abnimmt, so hat sich dieser nach meiner Ansicht gegenüber Himmel und Erde ein Verdienst erworben; wenn er sie [dagegen] hegt und vermehrt, so ist er des Himmel und der Erde Feind. Nun vermag aber [wie gesagt] keiner den Himmel zu kennen. Deshalb schreien sie zu ihm und klagen ihn an. Ich bin der Ansicht, dass der Himmel ihr Schreien und ihre Anklage hören wird und dass diejenigen, welche sich ein Verdienst erworben haben, darauf umso reicher belohnt, während diejenigen, welche Unheil gestiftet haben, noch härter bestraft werden. Was halten Sie von meinen Worten?»

[Antwort]:

Ich, Liuzi, spreche: «Das haben Sie doch sicherlich im Affekt⁴² geschrieben? Dabei argumentieren Sie mit Geschick und Schönheit. Lassen Sie mich jedoch Ihre Überlegungen zu Ende bringen.

Jenes Dunkle da oben nennt man gemeinhin⁴³ den Himmel; jenes Gelbe da unten nennt man gemeinhin die Erde; das Unbestimmte, welches zwischen beiden wohnt, nennt man gemeinhin den Uratem; Kälte und Hitze [in ihrem jährlichen Wechsel]⁴⁴

nennt man gemeinhin das Yin und Yang. Obwohl diese alle gross sind, unterscheiden sie sich [ihrer Art nach] nicht von Früchten, Furunkeln oder Bäumen⁴⁵. Angenommen, jemand sei imstande, diejenigen zu beseitigen, die sie angreifen und aushöhlen, könnten sie es ihm, da es doch Dinge sind, vergelten? Und wenn einer [jene Angreifer] hegen und vermehren würde, könnten sie etwa Wut empfinden? Himmel und Erde sind die grosse Frucht, der Uratem das grosse Furunkel, Yin und Yang der grosse Baum. Wie sollten sie Verdienst belohnen und Unheil bestrafen? Das Verdienst ist von sich aus Verdienst, das Unheil von sich aus Unheil⁴⁶. Dafür auf Belohnung oder Strafe zu hoffen, ist aberwitzig. [Zum Himmel] zu schreien und ihn anzuklagen, um [schliesslich] auf sein Erbarmen und seine Güte zu hoffen, ist noch aberwitziger. Auch wenn Sie auf Ihre Güte und Rechtschaffenheit vertrauen, und dass diese im Innern [von Himmel und Erde] walten:⁴⁷ [schlussendlich bleiben nur] das Leben und der Tod. Was setzen Sie also Existenz und Untergang, Erfolg und Misslingen auf Früchte, Furunkel und Bäume?»

Han Yu's Frage ist auf Zerstörung ausgelegt und daher im Grunde undiskutierbar. Doch ist ihre Entwicklung von Interesse, der Wendepunkt, von dem aus das Argument seinem fatalen Ende zugeführt wird: «Wird Ungeziefer etwa nicht immer dann hervorgebracht, nachdem etwas verderbt? Wenn die Dinge verderben, wird daraus das Ungeziefer geboren, wenn Uratem und Yin und Yang verderben, wird daraus der Mensch geboren.» Hou Wailu hat zu Recht auf die Mengzi'sche Manier dieser Stelle hingewiesen⁴⁸. Mit Mengzi'scher Manier will man etwa sagen: die Vorgabe ist akzeptabel, was nachher kommt, ist Ansichtssache, und von einer zwingenden Folge kann keine Rede sein. Nun lässt sich Han Yu's «Theorie über den Himmel» aber zwanglos nacherzählen ohne sich auf logisch dermassen anfechtbares Terrain zu begeben. Nur muss man dann in Worten sagen, was Han Yu mit grösster Zurückhaltung nur impliziert: Schau dir die Sache einmal vom Standpunkt des Himmels an. Sei selber einmal Himmel: dann siehst du eine Menschheit, die dieser Erde, einem Schwarm Insekten gleich, durchlöchert, aushöhlt und zerstört.

Vor dieser Art Planspiel mit dem Schicksal hatte Xunzi bereits über ein Jahrtausend früher gewarnt, ebenfalls in einer *Abhandlung über den Himmel*. «Der Edle», sagt Xunzi, «respektiert, was ihm zusteht, statt sich nach dem zu sehnen, was dem Himmel zusteht⁴⁹». Dabei hat er Liu Zongyuan's Standpunkt bereits in aller Klarheit vorweggenommen: «Kommen Ordnung und Unordnung vom Himmel? Ich antworte, dass Sonne, Mond und Sterne sich zur Zeit des Yu und zur Zeit des Jie⁵⁰ auf die gleiche Art gedreht haben. Yu hat Ordnung gebracht, Jie Unordnung. Ordnung und Unordnung kommen also nicht vom Himmel⁵¹.» Der Himmel, um es nun in Liu's Worten zu sagen, ist nicht mehr als «das Dunkle da oben». Doch Xunzi kann das nur akzeptieren, weil er Himmel und Menschen je

eine beider Veranlagungen entsprechende Domäne zusichert. Die Methode stammt von Meister Meng: der rät dem *junzi*, welcher zwar essen muss, aber kein Blut sehen will, sich der Küche fernzuhalten⁵². So bleibt der Konflikt auf Distanz. Liu hat ihn dagegen, über ein Jahrtausend später, in Worte gefasst. Nicht im *Tian Shuo* selbst, aber an anderer Stelle, angesichts des Todes, und gleich zweimal:⁵³

ZHANG HOUYU BEWEINEND (808)

LIU ZONGYUAN

[Nach der biographischen Einleitung]:

Als [Zhang] Houyu starb, waren alle von Schmerz ergriffen, und sagten: «Wenn der Himmel die Guten beschützt, warum hat er dann diesen getötet?» Und jene, die erregt waren⁵⁴, sagten: «Wenn der Himmel tötet, so sind es stets die Guten; die Missratenen beschützt er.» Bei Zhuang Zhou heisst es, wenn einer den Menschen als Edler gelte, so sei er dem Himmel ein Gemeiner. Aber wäre denn Herr Zhang einer, den der Himmel einen Gemeinen nennen würde? Beide Auffassungen sind unangemessen. Ich sage, dass Gut und Böse, früher Tod und hohes Alter, hohes Ansehen und bescheidene Stellung verschiedenen Prinzipien gehorchen⁵⁵, und dass darin weder für Freude noch für Zorn ein Platz ist. Wo viele Prinzipien im Spiel sind, werden sie nur selten aufeinander treffen. Deshalb sind dem Edlen kaum hohes Ansehen *und* hohes Alter beschieden. Im Alter trägt Houyu's Mutter ihren guten Sohn zu Grabe, und jeder, der gerade vorbeigeht, hilft ihr weinen, von seinen Freunden gar nicht zu reden. Und dennoch ist Houyu nicht so angesehen wie [mancher] Heuchler oder Abenteurer, noch ist er so alt geworden wie [mancher] Feigling oder Unruhestifter. Aber wenn einer mit sich selbst im Reinen ist⁵⁶ und im Wissen um den Weg stirbt⁵⁷, so [kann er in Ruhe sterben], selbst wenn keiner da ist, ihn zu beweinen. [Stirbt er aber] im Wissen um den Weg und war ausserdem auch alt und angesehen, ist etwa die Frage, ob einer eine glänzende Stellung innehatte, [angesichts des Todes] nicht unbedeutend⁵⁸, und könnte man sich dann etwa seines Schmerzes erwehren?

[Es folgt der abschliessende Trauergesang].

TOTENKLAGE FÜR LÜ WEN⁵⁹ (814)

LIU ZONGYUAN

[Nach der biographischen Einleitung]:

Ach Himmel! Was hat der Edle Übles getan, dass der Himmel ihm feind ist. Was haben die gewöhnlichen Leute verbochen, dass der Himmel ihnen feind ist? Wenn einer klug ist und aufrecht, wenn er sich wie ein Edler benimmt, so kann man sicher sein, dass ihn der Himmel alsbald sterben lässt. Wenn einer tugendhaft ist und gerecht, wenn er entschlossen ist, den Leuten zu helfen, so kann man sicher sein, dass der Himmel ihm ein frühes Ende bereiten wird. Auch wenn ich es weiss: dass es ins Blaue [da oben] kein Vertrauen, und im Unsichtbaren [um mich herum] keine Geister gibt, aber angesichts des Todes von Huaguang [Lü Wen] wächst mein Unmut, und mit ihm das Gift in mir, so dass ich von neuem den Himmel anrufe: «Ach Himmel. . . .»

Dass Liu den Konflikt hier offen darlegt, hat manchen irritiert. Zhang Shizhao, dessen umfangreiches Alterswerk über Liu Zongyuan mitten in der Kulturrevolution erschien, spricht von einer «völlig widersprüchlichen Auffassung zum *Tian Shuo*», nennt die Trauerklagen «grenzenlos gewunden», ja «literarische Spielerei». Nur um das Gesagte dann, mit einem für jene Zeit geradezu subtilen Ansatz⁶⁰, zu relativieren: «Es ist gesagt worden, dass menschliches Denken durch den Widerspruch vorangetrieben wird, dass es, wo kein Widerspruch da ist, stillsteht. Allein vor diesem Widerspruch steht der Einfältige im Dunkel, während der Kluge daraus Klarheit gewinnt. Indessen er sich, auch wenn er Klarheit gewonnen hat, nicht selten frohen Herzens in die Einfalt begibt, nur um sich unversehens und ohne es selber zu wissen, im Grenzbereich von Dunkel und Klarheit zu befinden. Von dieser Art ist es, wenn [Liu] Zihou den Himmel anruft, den er doch verneint hat⁶¹.» Die Ablehnung des Himmels, schliesst Zhang, ist Sache des Kopfes, seine Anrufung dagegen Sache des Herzens. Grosse Literatur aber brauche stets beides.

Ein ganz anderes Motiv, sich an Liu's Text zu irritieren, könnte daraus erwachsen, dass Liu den Ahnentempel seines Freundes zum Forum einer philosophischen Auseinandersetzung macht. Auch Han Yu hat sich ausserhalb des *Tian Shuo* zum Himmel geäussert, in seinem *Brief an Cui Qun*. In diesem Brief aber vermag er den persönlichen Anlass in unvergleichlich tieferer Weise mit seiner philosophischen Fragestellung zu verbinden als Liu Zongyuan:⁶²

BRIEF AN CUI QUN (802)

HAN YU

Seit Sie die Östliche Hauptstadt [Luoyang] verlassen haben, haben Sie mich schon zwei Mal mit einem Schreiben beehrt, und nun erfahre ich neuerdings, dass Sie bereits in Xuanzhou angekommen sind. Wo der Hausherr⁶³ gütig und weise ist, und jene mit Ihnen⁶⁴ lauter edle Menschen sind, lassen sich die Tage überstehen, selbst im Wissen, dass man im Exil dient. Für den Edlen gibt es keine Situation, in der er nicht er selbst bleibt⁶⁵. Mit dem Los zufrieden sein, das der Himmel einem zugeteilt hat:⁶⁶ das ist, womit die um Vervollkommenung Bedachten⁶⁷ der Vergangenheit ihre Lebensbedingungen⁶⁸ gemeistert haben. Wie könnten Sie also, angesichts dieser tausend Generationen vor Ihnen, Ihre Seelenruhe um der Distanz ihres gegenwärtigen Aufenthalts willen verlieren. Auch wenn man sagt, dass Xuanzhou angenehm frisch und kühl sei: es liegt im Süden des Langen Flusses; mit dem Norden kann man das dortige Klima⁶⁹ nicht vergleichen⁷⁰. Nun besteht aber die Methode, körperliches Wohlbefinden zu erlangen⁷¹, darin, zuerst sein Herz in Ordnung zu bringen. Wenn das Herz gelöst ist und unbekümmert, finden äussere Plagen keinen Eingang. Eine bekömmliche Atmosphäre bedarf auch der Umsicht und Fürsorge; dann stellen sich all die kleinen [Beschwerden] gar nicht erst ein. Und da Ihnen die Weisheit jener eigen ist, an deren Frohmut sich selbst in grösster Dürftigkeit und Einschränkung nichts ändert⁷², wieviel besser

[werden Sie sich da mit Ihrer jetzigen Situation abfinden]: wo Sie [der Hauptstadt doch recht] nahe sind, ein angesehenes, reichlich entlohntes Amt versehen, und die Ihrigen zur Seite haben. Ich sage dies alles in der Überzeugung, dass jemandem von Ihrer Weisheit ein hohes Amt gebührt, dass das Gouverneursamt, dem man Sie zugeteilt hat, nicht der angemessene Ort ist. Sie sehen, ich spreche zu Ihnen als zu einem der mir nahe steht, und nicht [weil ich billige] wie man Sie behandelt.

Von Jugend an bin ich jeder Tätigkeit stets im Umgang mit Freunden nachgegangen, siebzehn Jahre sind es [jetzt] schon, also nicht eben eine kurze Zeit. Die Zahl derer, mit denen ich Bekanntschaft pflegte, geht in die Aberhunderte, ist also nicht eben gering. Auch diejenigen, mit denen mich enge Freundschaft verband, als ob wir leibliche Brüder gewesen wären, waren nicht wenige: sei es, dass man dieselbe Aufgabe hatte; sei es, dass man von des andern Fertigkeiten lernen konnte; sei es, dass man eine vorzügliche Eigenschaft des andern bewunderte; sei es, dass man sich schon sehr lange kannte; sei es, dass man sich anfangs nur oberflächlich kannte, sich dann immer näher kam, und schliesslich, da sich auch später nie besondere Unstimmigkeiten einstellten, nicht mehr voneinander trennte; sei es, dass einem der andere, auch wenn sich nicht alles zum Guten entwickelte, doch schon so sehr ins Herz geschlossen hatte, dass man sich nicht mehr [von ihm trennen] konnte, auch wenn man bereute. Was die oberflächlichen [Bekanntschaften] betrifft, lohnt es sich gar nicht erst, Worte zu verlieren, und über die tieferen habe ich gesagt, was darüber zu sagen ist. Kommen wir nun aber zu jenen, denen man von ganzem Herzen ergeben ist, deren Rede und Tun man geprüft und nicht das kleinste Fehl gefunden hat, in deren verborgenes Innerstes man geschaut und keine Grenze zwischen Ich und Du erkannt hat, deren Wesen hell und rein ist, und deren [Tugend] sich unaufhörlich erneuert, dann bleiben allein Sie, mein Herr Cui. Ich kann nicht für mich in Anspruch nehmen, etwas [Wesentliches] verstanden zu haben, aber die Schriften der Heiligen habe ich ohne Ausnahme gelesen, und wenn ich auch nicht alles kenne, was es dort gibt an Verdichtetem und Gewöhnlichem, an Ausführlichem und Detailliertem, an Vagem und Präzisem, an Deutlichem und Dunklem, so kann ich doch in Anspruch nehmen, den Strom einmal überquert zu haben [und von seinen Tiefen und Untiefen zu wissen]. Von da aus ist es, wo ich folgere, von da aus ist es, wo ich ermesse, um dann mit Sicherheit zu wissen: dass Sie ein Mensch sind, der über andere hinausragt, der sich vor allen andern auszeichnet. Fragen Sie mich also nicht, wie ich dazu gekommen sei! So wie meine Gefühle zu Ihnen stehen, was braucht es da der Worte, sie zu erklären! Warum ich dennoch [so viel] Worte gemacht habe, ist, weil ich fürchtete, Sie denken, dass ich in meinem Innern gar schlecht Weiss und Schwarz zu setzen wisse, dort, wo es um mein Verhältnis zu denen geht, die mir teuer sind. Doch da ich Sie schon ein wenig zu kennen in Anspruch genommen habe, wäre es sicher falsch, zu fürchten, dass Sie mich Ihrerseits verkennen.

Nun hat neulich jemand zu mir gesagt, Sie seien ein Mensch von vollendeter Güte und Schönheit, dennoch habe er gewisse Zweifel. «Was für Zweifel?» sagte ich zu ihm. Der Zweifelnde sprach: «Einem Edlen sollte es Dinge geben, die er liebt, und solche, die er verabscheut⁷³. Es geht nicht an, keinen Unterschied zu machen zwischen dem, was man liebt und dem, was man verabscheut. Doch von jemandem wie Qinghe [Cui Qun]⁷⁴ sagen alle nur Gutes und bewundern ihn, ganz gleich ob es Narren oder Weise sind. Daher rühren meine Zweifel.» Ich antwortete ihm: «Nimm den Phönix oder das heilige Kraut⁷⁵: die Weisen halten beides für ebenso schön und

glückverheissend wie die Narren. Nimm den blauen Himmel und die strahlende Sonne: auch ein Sklave weiss, wie hell und klar sie sind. Nimm nun Speisen zum Vergleich: Für seltene Rezepte aus fernen Gegenden finden sich Liebhaber, aber auch solche, die sie nicht zu schätzen wissen. Geht es [jedoch] um Reis, Korn, Aufschnitt oder Röstfleisch, hat man jemals davon gehört, dass einer sie nicht mag?» Der Zweifelnde war befriedigt. Befriedigt oder nicht: an Ihnen, mein [verehrter] Cui Qun, ändert sich damit freilich nicht das Geringste.

Von alters her waren die Würdigen wenige und die Unwürdigen viele. Seit ich angefangen habe, selber zu denken, sehe ich, dass die Würdigen immer ohne Erfolg bleiben, während die Unwürdigen sich, mit schwarzen und purpurnen Siegelschnüren⁷⁶ geschmückt, Schulter an Schulter reihen; dass die Würdigen sich Zeit ihres Lebens um die eigene Existenz sorgen müssen, während die Unwürdigen in Selbstgefälligkeit gedeihen; dass die Würdigen, selbst wenn sie einmal eine bescheidene Stellung erlangt haben, diese, kaum konnten sie sie ausüben, schon dahinsterven, während die Unwürdigen ein hohes Alter erreichen. Ich weiss nicht, was dabei des Schöpfers Absicht ist, ob das, was ihm gefällt und das, was er verabscheut, nicht etwas anderes ist, als was Menschenherzen [unterscheiden können]. Und ich weiss auch nicht, ob es sich nicht so verhält, dass er alles ohne Überlegung und Plan tut, dass er Leben und Sterben, hohem Alter und Tod in der Jugend einfach freien Lauf lässt. Wir werden es wohl niemals wissen. Nun gibt es aber bekanntlich Menschen, die hohes Amt und Ansehen geringschätzen und mit dem Topf der Armen zufrieden sind⁷⁷. Diese sind, auch wenn sie sich in dem, was sie lieben, und in dem, was sie verabscheuen, in einem derartigen Ausmass unterscheiden, noch immer nur Menschen. Umso mehr müsste doch der Himmel gegenüber den Menschen einen Unterschied machen zwischen dem, was er liebt und dem, was er verabscheut, und ohne dabei einen Zweifel offenzulassen. Denn wenn einer mit dem Himmel eins [sein kann], was tut es, wenn ihn die Menschen nicht mögen. Und manchmal gibt es sogar solche, die beides [auch die Zuneigung der Menschen], erlangen. Herr Cui, oh Herr Cui! Geben Sie nicht auf! Geben Sie nicht auf!

Selber weiss ich kaum, womit ich mich ans Ende meiner Tage schleppen soll⁷⁸. Mit meinem Amt hier ist die Bedrängnis so gross geworden, dass ich mich am liebsten zu den oberen Regionen von Yi und Ying zurückziehen möchte⁷⁹; schlussendlich wird es wohl soweit kommen. In letzter Zeit sind die [Anzeichen von] Verfall und Erschöpfung besonders deutlich geworden: ohne einen Grund hat der zweite Zahn des linken Zahnbetts zu wackeln begonnen und ist ausgefallen, es flimmert mir vor den Augen, häufig geschieht es, dass ich die Gesichter der Leute nicht mehr auseinanderhalten kann; die Schläfenhaare sind zur Hälfte weiss, auch eines von fünf Kopfharen ist weiss geworden, und am Schnurrbart zeigen sich schon ein oder zwei weisse Fäden. Meine Familie ist glücklos gewesen: in meines Vaters Generation und auch in meiner eigenen sind alle in ihren besten Jahren gestorben, was soll da einer wie ich auf ein langes Leben hoffen! Die Zeit drängt⁸⁰, ich sehne mich danach, Sie zu sehen, Ihnen mein ganzes Herz auszuschütten. Doch da sind all die Kinder. Ich muss mich um sie kümmern. Wenn Sie nur nach Norden zurückkehren könnten! Ich kann mich des Südens nicht erfreuen, wenn mein Amt erfüllt ist, werde ich mein Leben am Fuss des Song Shan beschliessen. Ihnen wäre es doch möglich, zu kommen, während ich nicht weg kann. Behüten Sie sich, achten Sie auf Essen und Trinken, sorgen Sie sich nicht zu viel, dies sind meine Wünsche. Han Yu grüsst Sie.

Anders als nach Liu's Totenklage bleibt nach diesem Brief kein leises Unbehagen zurück. Da findet sich keine Spur von intellektueller Propaganda⁸¹, nur Schmerz; da regiert keine Lust am Fabulieren, nur Zweifel. Dieser Zweifel beherrscht jedes einzelne der kunstvoll ineinander verwobenen Themen. Die «Schriften der Heiligen»: Man kann ihre Bedeutung höchstens ermessen, indem man sie wie einen Strom mit seinen Tiefen und Untiefen überquert. Die Freundschaften: sie sind im ganzen eher durch Zufall entstanden als durch Neigung. Vor einer kritischen Prüfung bleibt schlussendlich wenig bestehen. Wenig jedenfalls, worüber zu reden sich lohnt. Denn worüber man redet, ist zumeist, worüber man sich ohnehin einig ist: ein jeder findet die Sonne hell; oder es ist wie mit seltenen Speisen: die unterschiedlichen Ansichten sind belanglose Geschmacksache. Mit solchen Argumenten hat Han Yu die Zweifel eines andern Zweiflers beruhigt. Die eigenen sind geblieben.

Aber man muss hier präzisieren: Han Yu fragt nicht einfach, ob der Himmel Absurdes tut. Auch das wäre zur Not noch Geschmackssache. Die eigentliche Frage ist auch hier nicht völlig offengelegt, sie möchte sonst etwa so lauten: Wenn ich überhaupt etwas wissen kann, wodurch kann ich es wissen? Falls der Himmel mir Unterscheidungsvermögen gegeben hat⁸², wieso setzt derselbe Himmel mir Zeichen, denen dieses Unterscheidungsvermögen überhaupt nicht gewachsen ist, mehr noch, von denen es ad absurdum geführt wird? Ich kann also schliesslich nichts wissen. Wie aber kann ich dann überhaupt existieren?

Zwar gibt Han Yu scheinbar auch darauf noch eine Antwort: «Wenn einer mit dem Himmel eins ist, was tut es, wenn ihn die Menschen nicht mögen?» Aber das ist wohl Formsache. So beschliesst ein Konfuzianer seinen Diskurs über unkonfuzianische Zweifel. Andernorts allerdings hat der Zweifler seine Fragen, wie anders, mit einer Frage aufgehört, z. B. im Gedicht *Die kranke Eule*⁸³.

Ein solches Tier liegt verletzt am Boden. «Was gehst du übrigens mich an?» fragt er, bevor er es wäscht, füttert, pflegt. Aber die Eule ist «noch lange gewissermassen misstrauisch», kommt nur zum Essen und zieht sich, kaum gesättigt, in den Bambushain zurück. Anlass genug zu einer wahrhaft erstaunlichen Rede: «Offenbar denke ich nicht, von dir Dankbarkeit zu fordern und lasse dich in deinen Bewegungen gewähren⁸⁴.» Der Retter reflektiert über seine Tat. Als ob nicht er, sondern etwas in ihm, deren Urheber gewesen wäre. Der Zweifel darüber, was ihm geschieht: seine Zähne, die «ohne Grund» wackeln, seine Haare, die, nach Art und Funktion gesondert, jeweils zu bestimmtem Anteil weiss geworden sind, dieser Zweifel hat ihn schliesslich selber eingeholt: Er zweifelt nun an

dem, was durch ihn selber die Dinge geschehen macht. Xunzi's Ratschlag an den *junzi* ist unbrauchbar geworden. Den Himmel zu kennen, wird zur eigenen Existenzfrage. Was Wunder, dass die «zehntausend Dinge» vor Han Yu's Augen alle zu Personen werden, von der undankbaren Eule zum frechen Krokodil, vom acht Fuss langen Kandelaber, «das sich grundlos seiner Länge rühmt»⁸⁵, zum verletzten Uratem.

Was immer die persönlichen Seiten von Han Yu's Zweifel gewesen sind: ihr philosophisches Produkt ist wie gesagt nahezu ohne Konsequenzen geblieben. Liu Zongyuan's Antwort und deren Weiterentwicklung durch Liu Yuxi ist mehr oder weniger alles, was man hat. Als ob die Frage, einmal in die Welt gesetzt, ihr Leben als eine Art Legende weitergefristet hätte: undiskutierbar, in sich abgeschlossen, höchstens vielleicht durch andere, ähnliche Legenden erweckbar. Für dies letztere gäbe es immerhin Anhaltspunkte, man kann von einigen Bemerkungen ausgehen, die dem *Tian Shuo* in der Gesamtausgabe vorangestellt sind, und in der Song-Zeit verfasst wurden:

VORBEMERKUNGEN ZUM *TIAN SHUO*

[Kommentator] Huang⁸⁶ sagt:

Als Han Wengong [Han Yu] den Hua Shan bestieg und wehklagte, war ihm zumute wie jenem, der über die Seide trauerte, [die, einmal gefärbt, nie wieder weiss wird], oder wie jenem, der an der Weggabelung weinte⁸⁷ [weil ihm der eine der beiden Wege auf immer unzugänglich bleiben würde]. Doch das hat nur Shen Yan⁸⁸ verstanden. [Han Yu] hat nun folgendes gesagt: Wenn die Menschen den Uratem und Yin und Yang schädigen können, so hat sich einer, der den Menschen Schaden zufügt, ein Verdienst erworben. Doch ist dies im Affekt geschrieben. Im Anschluss daran hat Liuzi [Liu Zongyuan] seine [eigene] Auffassung vorgetragen. Danach können Himmel und Erde, der Uratem und Yin und Yang keine Verdienste belohnen, noch Übeltaten bestrafen. Im wesentlichen geht es darum, auf Güte und Rechtschaffenheit bauend, sich selber zu vertrauen. Diese Auffassung ist angemessen⁸⁹, aber wenn er sagt, dass der Himmel Gutes und Schlechtes nicht belohne, bzw. bestrafe, woher kommen dann Förderung und Hinderung⁹⁰? Wenn Han Wengong [Han Yu] sagt, was man heutzutage unter menschlicher Natur verstehe, sei eine Mischung von buddhistischen und daoistischen [Ideen]⁹¹, hat er damit niemand anders als Liu gemeint.

Kommentator Huang, möglicherweise der berühmte Huang Tingjian (1045–1105), gibt der Fragestellung des *Tian Shuo* eine entscheidende neue Dimension: Falls der Himmel Gutes und Böses nicht belohnt, bzw. bestraft, woher kommen dann «Förderung und Hinderung»? Das ist unmittelbar an Liu adressiert, dessen Himmel, nicht anders als ein Baum, eines der «zehntausend Dinge» ist. Was aber hat Huang genau damit gemeint? Darf man vielleicht von der Legende Aufklärung erhoffen, die Hu-

ang's Sätzen scheinbar unmotiviert vorangestellt ist? Der Versuch ist zweifellos ein Stück Gratwanderung, wie die Legende selber. Was man darüber weiss, basiert auf einer kurzen Notiz im *Guo shi bu*⁹². Noch in der Ming-Zeit findet man sie, nicht ohne Ironie, nacherzählt:⁹³

ÜBER HAN YU'S HUA SHAN-BESTEIGUNG

HE MENGCHUN

Li Zhao berichtet in den *Ergänzungen zur Landesgeschichte [der Tang]*, Han Tuizhi [Han Yu] habe eine Neigung zu Aussergewöhnlichem gehabt. Mit Freunden sei er auf den Gipfel des Hua Shan gestiegen, doch habe er nicht mehr hinunter können und vor Angst gezittert. Dem Vorsteher von Hualing sei es schliesslich unter Aufwendung aller Mittel gelungen, ihn herunterzuholen. Jemand hat die ganze Sache in Abrede gestellt, aber vermutlich tat er dies nur, um Han Yus Ruf nicht zu schädigen⁹⁴. Indessen sagt derselbe Mann weiter, die Angelegenheit sei in einem Gedicht von Han Yu tatsächlich erwähnt⁹⁵. Han Yu habe nämlich damit eine Warnung an die Mächtigen aussprechen wollen: sie sollten sich davor hüten, [so hoch] hinaufzuklettern, dass sie nicht mehr herunter könnten⁹⁶. Doch angenommen, Han Yu hätte eine Warnung an die Mächtigen aussprechen wollen, wieso hätte er sich dabei derart in Gefahr bringen sollen⁹⁷: In Wahrheit muss es sich also wohl doch um die Sucht nach Aussergewöhnlichem gehandelt haben.

Die etwas böswillige Notiz im *Guo shi bu* ist schon lange früher zur Kenntnis genommen worden. Am heftigsten fühlte sich ein gewisser Shen Yan betroffen. Er reagierte mit Unwillen. Über Shen Yan's Leben ist kaum etwas bekannt, aber im *Quan Tang wen* sind einige seiner Essays aufgenommen, lauter kurze Stücke, eines davon über Han Yu's Gebirgs-gang. Huang hat es offensichtlich mit grösstem Interesse gelesen:⁹⁸

DER SINN VON [HAN YU'S] HUA SHAN-BESTEIGUNG

SHEN YAN

Ich habe einst in Li Zhao's *Ergänzung zur Landesgeschichte* folgendes gelesen: Han Wengong [Han Yu] sei auf die Spitze des heiligen Bergs Hua gestiegen. Als ihm dann ein Blick in die Runde die äusserste Gefährlichkeit des Berges vor Augen geführt habe, habe er sich sehr gefürchtet und sich gesagt, dass er wohl nicht mehr hinunterkomme. Da habe er vor Entsetzen bitterlich geweint und einen letzten Brief in die Tiefe geworfen⁹⁹. Damit habe er sich verabschieden und auch die Sucht nach Aussergewöhnlichem anprangern wollen.

Über derartiges kann ich, Shenzi, nur seufzen, denn hier bleibt Han Yu's Absicht unverstanden. Als Zhongni [Konfuzius] wegen des Einhorns trauerte¹⁰⁰ [denn die es erlegt hatten, wussten nicht, dass es der Kündler einer glücklichen Zukunft war], ging es ihm nicht um das Einhorn; als Mo Di wegen der Seide trauerte¹⁰¹ [die, einmal gelb oder schwarz gefärbt, nie wieder weiss wird], ging es ihm nicht um die Seide; als Ruan Ji seinem Gespann überliess, welche Strasse [es einschlagen wollte] und jedes Mal wehklagte, wenn sie [plötzlich] zu Ende war¹⁰², war es da etwa seine Hauptsorge, dass er nicht [am Ziel] anlangte? [All dies] heisst doch: eine Begebenheit zum Anlass neh-

men, seine Zeit zu kritisieren, und sich auf diese Weise verständlich zu machen. Und hätten sich etwa die Weisen von früher so völlig anderer Methoden¹⁰³ bedient als die Weisen nach ihnen? Wengong [Han Yu] hat sich über jene entrüstet, welche nach Macht und Ehre gieren, welche Felsüberhänge und Gebirgsklippen besteigen, ohne die Gefahr sehen zu wollen. Bis sie schliesslich straucheln: dann erst fragen sie, wo man ihnen die Pferde, [welche sie so zahlreich vor ihren Wagen gespannt haben], wieder abgeschirrt¹⁰⁴. Oh weh! Wengong's Absicht ist verhüllt. Fast wäre sie [auch] mir, Shenzi, dunkel geblieben!

Han Yu's Besteigung des Hua Shan wird hier mit Sinn versehen. Von den fünf Bergen, welche das chinesische Reich mit den Gesetzen des Himmels in Übereinstimmung bringen (vier davon markieren die Himmelsrichtungen, der fünfte die Mitte), ist der Hua Shan der gefährlichste. Von seinem Gipfel aus ist der Blick frei auf das Tal des Wei-Flusses. In dieser Gegend hatte sich chinesische Geschichte, noch bis zur Zeit Han Yu's, im wesentlichen abgespielt. Insoweit ist seine Bergbesteigung selber schon paradigmatisch.

Shen Yan bringt weitere Paradigmata bei: Konfuzius vor dem erlegten Einhorn, Mo Di vor der gefärbten Seide, Yang Zhu an der Weggabelung, Ruan Ji in der Sackgasse. Doch bei Shen bleibt das *Tian Shuo* unerwähnt. Ein Zusammenhang besteht nur durch das Zitat Huang's und auch da nur durch die Stelle, an der es zitiert wird. Man kann also annehmen, zumindest bis weitere Belege vorliegen, dass Huang diesen Zusammenhang selber hergestellt hat, insbesondere, da Shen den Legenden persönliche oder politische Motive unterlegt, während Huang sich für den rein philosophischen Aspekt zu interessieren scheint.

In allen vier Legenden wird getrauert. Aber worüber? Wie verschieden die Auslegung im einzelnen sein kann, hat Holzman im Fall der Ruanji-Legende erwähnt¹⁰⁵. Das Spektrum reicht von der simplen Allegorie (Ruan Ji hat keinen Erfolg im Leben, Ruan Ji landet in der Sackgasse) bis zur Trauer darüber, dass die vielfältigen Wege der Zivilisation schliesslich alle im Sand enden. Wie versteht nun der Song-Denker Huang die Legenden? Darf man seine oben zitierte Frage im weitesten Sinn so auslegen: dass ein Himmel, der nicht zwischen Gut und Böse unterscheidet, dem völligen Stillstand allen Geschehens gleichkommt. Sagt doch Mo Di (Watson, S. 79), dass dort, wo keine Rechtschaffenheit sei, der Tod sei. Hätte derselbe Mo Di, in Huang's Sicht, darüber getrauert, dass jene «Förderung und Hinderung» stets nur in einer Richtung möglich ist, sei der gangbare Weg nun gelb oder schwarz gepflastert?

Es gibt noch eine andere Legende zum existentiellen Konflikt, der am Anfang des *Tian Shuo* steht. Diese Legende geht von einem Mythos aus,

von einem Wesen, das schon da ist, aber in einer Art Urzustand, noch bevor es sich immer neu zu Schwarz oder Gelb bekennen muss. Eine der Möglichkeiten, den Konflikt sichtbar zu machen, ist, zu zeigen, dass es ein solches Wesen nicht geben kann:

DAS WESEN «CHAOS»

ZHUANGZI

Shu war der König des Südmeers, Hu war der König des Nordmeers, und Huntun [Chaos] war der König der Mitte¹⁰⁶. Shu und Hu trafen sich oft mit Huntun, auf dessen eigenem Boden, und jedesmal wurden sie von Huntun grosszügig empfangen. Da überlegten sich Shu und Hu, wie sie seine Tugend vergelten könnten. Sie sagten: «Alle Menschen haben sieben Öffnungen, damit sie sehen, hören, essen und atmen können, nur dieses [das Huntun] hat keine. Und sie versuchten, ihm [die Öffnungen] zu bohren. Jeden Tag bohrten sie eine Öffnung, am siebten Tag aber war das Huntun tot.

Die Geschichte steht bei Zhuangzi, wo sie die Inneren Kapitel abschliesst. Mit dem *Tian Shuo* in Zusammenhang gebracht hat sie Lin Shu, der grosse Übersetzer und Gelehrte am Ende der Qing-Zeit¹⁰⁷. Auch er hat damit indirekt eine Interpretation von Han Yu's Auffassung gegeben. Denn bei Zhuangzi wird der Mythos durchbrochen. Die einzige Alternative zur Zivilisation wäre der Tod. Das Huntun kann niemals Mensch werden; der nach der Welt geöffnete, also die Welt verändernde Mensch kann deshalb auch niemals Huntun sein. Die Diskussion von Han Yu's verheerender Zivilisationskritik wird von hier aus wieder möglich. – Ich lasse zum Schluss Lin Shu's vollständigen Text über das *Tian Shuo* folgen. Er ist nicht nur Analyse, sondern zugleich Würdigung jener aussergewöhnlichen Auseinandersetzung zwischen Han Yu und Liu Zongyuan, in Chang'an, am Anfang des neunten Jahrhunderts¹⁰⁸.

ÜBER DAS *TIAN SHUO*

LIN SHU

Das *Tian Shuo* ist äusserst merkwürdig. Liu zitiert zunächst die Worte Han [Yu]'s, um sich anschliessend damit auseinanderzusetzen. Dabei bezichtigt er Han, im Affekt geschrieben zu haben. In der Tat hatte Han behauptet, dass der Himmel mit Bewusstsein handelt und nicht nur das, sondern dass er dabei Strafe und Belohnung pervertiert. Als ob er die Menschen dafür tadeln wollte, dass sie ihre Fähigkeiten¹⁰⁹ dazu brauchen, dem Huntun Körperöffnungen zu bohren¹¹⁰ [und es damit umbringen], und er sie deswegen bestraft. Was die Worte Liu's angeht, so sind sie nicht im Affekt geschrieben, aber dafür fast verächtlich, verächtlich indem sie dem Himmel ein Bewusstsein absprechen. Ausserdem sagt Liu, dass er nicht an Belohnung und Strafe glaube, dass Belohnung und Strafe nur aus der Sicht der Menschen als solche erschienen, während der Himmel davon überhaupt nichts wisse. Dies scheint er offensichtlich-

lich [zu schreiben], um Han's Unmut zu besänftigen und seine Trauer zu trösten¹¹¹. Doch unwillkürlich spricht er dabei dem Schöpfer¹¹² jedwede Unterscheidung von Gut und Böse ab¹¹³. Seine Worte entspringen damit noch mehr [als diejenigen Han's] dem Affekt. Man könnte es mit jemand vergleichen, der Jie und Zhou beschimpft, die menschliche Ordnung auf den Kopf gestellt¹¹⁴, dem [niederträchtigen] Elai Glück und dem [edlen] Bigan Unglück gebracht zu haben¹¹⁵. Solche Worte sind der Sache immerhin noch angemessen. Viel weiter geht [jedoch] einer, der Jie und Zhou Giftschlangen nennt oder wilde Bestien, die ohne jedes Bewusstsein sind, andern stets nur Unheil bringen können, und dabei nicht einmal Freude oder Zorn, Mitleid oder Hass fühlen. Denn während solche Worte nachsichtiger scheinen, beschimpfen sie den Himmel in Wahrheit nur umso mehr. Man kann also ohne weiteres sagen, dass beide, [Han und Liu], im Affekt geschrieben haben.

Im Text heisst es, dass «der Mensch dadurch hervorgebracht wird, dass Yin und Yang verderben». Ich weiss nicht, worauf sich eine solche Aussage gründet. Bewundernswert ist [dagegen] die Stelle, [wo es heisst]: «Derjenige, welcher [das Ungeziefer bzw. die Menschen] vermehrt und hegt, ist der Dinge Feind.» Hier werden Menschen und Dinge miteinander auf eine einzige Ebene gestellt¹¹⁶: Das Ungeziefer ist der Feind der Dinge, die Krankheit ist der Feind der Menschen, und damit ist der Mensch der Feind des Himmels. [Denn] wie Ungeziefer und Krankheit Menschen und Dinge umbringen können, so kann auch der Mensch die Dinge des Himmels umbringen. Wenn also der Himmel dem Menschen feind ist, dann aus dem gleichen Grund, wie Mensch und Dinge dem Ungeziefer und der Krankheit feind sind. Dem Himmel feind sein und gleichzeitig seinen Segen erbitten geht aber nun wirklich nicht an, und deshalb erhält man dafür auch die grössere Strafe.

Das obige erklärt hinreichend¹¹⁷, wieso der Himmel seine Strafe zum Zeichen setzt¹¹⁸, hingegen erhellt daraus schlussendlich nicht, wieso das Übel, das ein Mensch anrichtet, vom Himmel wie ein Verdienst behandelt wird. Deshalb der Satz: «Wenn es einen gibt, der diese Menschen zu schädigen vermag, so dass sie Tag um Tag spärlicher, Jahr um Jahr weniger werden, so hat sich dieser nach meiner Ansicht gegenüber Himmel und Erde ein Verdienst erworben.» Das darf man nicht wörtlich nehmen¹¹⁹. Han richtet sein Augenmerk ausschliesslich darauf, dass gute Menschen vom Himmel nicht gesegnet werden; nur deshalb spricht er so. Seine Theorie [über den Himmel] findet sich aber nicht in den Gesammelten Werken. Er wollte damit [ja nur] seine Entrüstung über Liu's Verbannung zum Ausdruck zu bringen, um ihn zu trösten. Liu hat ihm dann seinen eigenen Standpunkt erklärt. Dabei deutete er an, dass sein Unglück nichts mit dem Himmel zu tun hat. [Ihm zufolge verhält es sich so]: Zwischen Himmel und Erde sind der Uratem sowie Yin und Yang. Da er aber den Uratem das Unbestimmte genannt hat, ist [diesem Uratem, in Liu's Konzeption] auch alles gleichgültig: was ihm gegenüber Verdienstvolles geschieht, weiss er nicht zu danken, den Schaden, der ihm zugefügt wird, nicht zu vergelten. Denn der Segen ist ihm so zufällig widerfahren wie das Unheil. Niemals könnte man es als Belohnung oder Strafe auffassen. Und die, welche es so nennen, reden aberwitzig.

Die Auffassungen beider, [Han und Liu], weichen grundlegend von der Auffassung ab, dass der Heilige den Willen des Himmels fürchten müsse¹²⁰. Aber ihre Schrift ist so bemerkenswert wie verführerisch. Han und Liu sagen, was keiner vor ihnen gesagt hat; ihr Werk ist von komplexer Schönheit¹²¹.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Han Yu: *Shi Shuo* (Über die Lehrer), *HCLJ* III/75 [kurz für: Teil III / Seite 75]. In einem Brief an Wei Zhongli mokiert sich Liu Zongyuan über Han Yu, der sich in seinem Lehreifer «für die Sonne von Sichuan halte», [wo sie nämlich selten scheint], und sich dafür in Chang'an «den Ruf eines Verrückten» eingehandelt habe. (*Da Wei Zhongli lun shi dao shu*, aus dem Jahr 813, *LZYJ*, S. 871).
- 2 Vgl. das berühmte *Fo gu biao* (Memorandum über die Buddhareliquie), aus dem Jahr 819, *HCLJ* VII/34. Es erboste Kaiser Xianzong derart, dass Han Yu's Freunde nur mit Mühe eine Umwandlung der Todesstrafe in eine Verbannung erwirken konnten. Im übrigen besteht Grund zur Vermutung, dass Han Yu zutiefst vom Buddhismus beeinflusst war, den er so wortgewaltig anprangerte; s. dazu Guo Moruo, S. 373 und den speziell diesem Thema reservierten Aufsatz von Li Deyong.
- 3 Margouliès, S. 177, oder Chan S. 454.
- 4 Chan S. 451.
- 5 Margouliès S. 217. Han Yu's leicht neurotische Einstellung zu Tieren fällt auch bei vielen Gedichten auf.
- 6 *Tang Song ba da jia wenxuan* S. 72.
- 7 Margouliès S. 195.
- 8 Er hatte das Bild beim Spiel gewonnen, doch erwies sich später, dass es gestohlen war. Han Yu fühlte sich erst imstande, es dem Besitzer zurückzugeben, nachdem er es sich durch eine präzise Beschreibung zu eigen gemacht hatte.
- 9 Über den *junzi* und die Handwerker vgl. *Lun Yu*; Legge Bd. I S. 341.
- 10 Liu Zongyuan hatte Han Yu dieser Schrift wegen selbst vor seinen eigenen Freunden (Liu Yuxi) in Schutz nehmen müssen. Text mit ausführlichem Kommentar s. Nienhauser.
- 11 v. Zach S. 104.
- 12 v. Zach S. 295.
- 13 Z.B. Yuan Hongdao (Ming), in *HYZZ* Bd. II S. 826.
- 14 *fu dan yao*^a; z.B. Hu Zhenheng (Ming), in *HYZZ* Bd. II S. 836.
- 15 Eines der ungewöhnlichsten Zeugnisse für die Bewunderung, die Liu Zongyuan Han Yu entgegenbrachte, ist ein Vermerk im *Yun xian za ji* (Song-Zeit), dass Liu sich jeweils die Hände in Rosenwasser wusch, bevor er ein Gedicht las, das Han Yu ihm geschenkt hatte. Vgl. *HYZZ* Bd. I S. 57. Auch Needham, Vol. V:3, S. 159.
- 16 Han Yu war Initiator der sog. *Guwen*-Bewegung, welche die Schriftsprache auf Basis der Vor-Qin- und Han-Prosa zu erneuern versuchte. Die Bewegung hat die ganze spätere Schriftsprache beeinflusst. Vgl. auch A. Waleys originelle Skizze zu Han Yu: *China's Greatest Writer*, im angegebenen Sammelband.
- 17 s. Ouyang Xiu: *Ji jiu ben Han wen hou* (Nach Durchsicht der alten [und verlotterten] Ausgabe von Han Yu's Prosa); in *Tang Song ba da jia wenxuan* S. 263.
- 18 Dies scheint hier wegen der deutschen Übersetzung des Titels (s. Anm. 30) evident, als es in Wirklichkeit ist.
- 19 Z.B. hat Han Yu seine berühmte Theorie zur Ästhetik, zusammengefasst in der Formel *Bu ping ze ming*^b (Alles, was aus dem Gleichgewicht ist, gibt Laute von sich), in seinem *Abschied von Meng Dongshu [Meng Jiao]* dargelegt; s. *HCLJ* V/7.
- 20 Hou Wailu, S. 356.
- 21 Hou Wailu S. 355.

- 22 In einem Brief an Liu Yuxi, über dessen *Tian Lun*. *LZYZ* Bd. III S. 816.
- 23 Liu braucht den Ausdruck *tianming* selber an dieser Stelle nicht, aber das ist offensichtlich, was gemeint ist. Wie weit der Weg zu solcher Luzidität gewesen sein muss, ermisst man u.a. an *Lunyu*, Legge Bd. I S. 253, 356 und *Zhongyong*, Legge Bd. I S. 383 u. 418, sowie den Anmerkungen Legge's zu diesen beiden letzten!
- 24 Pulleyblank, S. 333; Nienhauser et al., S. 49; *The Cambridge History of China*, S. 601 ff.
- 25 S. Anm. 22.
- 26 Am Anfang von Part II. Die wichtigsten Versehen Lamonts sind an den entsprechenden Stellen meiner Übersetzung angemerkt.
- 27 Part II, S. 43 f.
- 28 Für die Durchsicht meiner Übersetzungen und zahlreiche Hinweise bedanke ich mich bei Frau Cao Kejian, derzeit Universität Zürich.
- 29 *LZYZ* Bd. II S. 441.
- 30 *shuo*:^c eigentlich keine Theorie, sondern nur eine Auffassung, neben möglichen andern, durchaus wohlüberlegt, aber vielleicht nicht der Weisheit letzter Schluss. Modern Chinesisch überlebt diese freundliche Art, anderer Leute Meinung wahrzunehmen, noch immer als *shuofa*,^d während mir auf Deutsch nichts einfällt. Neben dem *Tian Shuo* gibt es zwei Abhandlungen mit dem Titel *Tian Lun* (Abhandlung über den Himmel), eine frühe von Xunzi, und die erwähnte von Liu Yuxi.
- 31 Datierung von Hou Wailu. Lamont weist darauf hin, dass mehr Belege nötig sind, um sicherzugehen (Part II, S. 38 ff.). Hou's Datierung stützt im wesentlichen auf Liu Zongyuan's datierbare *Diskussion mit Han Yu über das Amt eines Historikers* (*LZYZ* Bd. III S. 807; erwähnt bei Wu Wenzhi, S. 209) ab, weil Liu in diesem Brief den Han mit ähnlichen Argumenten angreift, wie im *Tian Shuo*. Ich kann allerdings nicht sehen, wie Hou in diesem Fall der frappanten Übereinstimmung zwischen Han Yu's Brief (aus dem Jahr 802; gestützt auf ein *nianpu* der Song-Zeit) an Cui Qun (vgl. unten) und seiner Anfrage im *Tian Shuo* gegenübersteht.
- 32 *Can ming zhe chang, you mingzhe yang*.^e Das ist offenbar sprichwörtlich; vgl. den Anfang des berühmten Briefes von Mei Sheng (gest. 140 v.Chr.) an König Wu (s. Wang Li, Bd. III S. 897): *Chen wen 'De quan zhe chang, chi quan zhe wang'*.^f – Im Hinblick auf das folgende hätte Han zweifellos eher *ren* (Mensch) gesetzt als *min* (Volk). Man würde eigentlich ohnehin *ren* erwarten, da *min* wegen eines kaiserlichen Namens (Li Shimin) tabu war.
- 33 *li*:^g wörtl. «pervers», «verkehrt».
- 34 Gestützt auf *Shuo wen* (s. Anm. in *LZYZ*) und *Ci Yuan*.
- 35 *Shi qi bu yi huai er hou chu ye*?^h
- 36 Nach der antiken Überlieferung (*Li Ji*; vgl. Couvreur, Bd. I S. 366) gehen Leuchtkäfer durch eine Wandlung aus faulem Gras hervor.
- 37 *sheng*ⁱ heisst sowohl «leben», «beleben» (weiter oben), als auch «geboren werden» (hier). Durch diese Begriffsbreite kann sich Han Yu der heiklen Frage, was zuerst da ist: Fäulnis oder Ungeziefer, ohne Sprachnot entziehen.
- 38 *yuanki*:^k Uratem. Ich folge Masperos «Souffle Originel». Liu Zongyuan braucht den Begriff im *Tian Dui* (Der Himmel antwortet), vgl. *Tian wen tian dui zhu*, S. 2, wo er in einer eigenen Anmerkung das *Li Ji* zitiert. Danach können die Drei: das Yin, das Yang und der Himmel, nur miteinander, durch die Kraft des Einen: des Uratems, geboren werden. Der Uratem ist also schon vor den Dingen da. Indessen wirkt er

noch immer mit, wenn diese aus der Wirkung von Yin und Yang entstehen. Er liegt jetzt über der Erde, und der Himmel schwimmt darauf (vgl. Needham, Bd. III S. 211 und S. 223). Eine spätere, hier vermutlich nicht anwendbare Vorstellung verbindet diese kosmologische Konzeption des Uratems mit einer physiologischen, medizinischen. Maspero (S. 504) zitiert ein *Yuanqi lun* (Abhandlung über den Uratem) aus der Song-Zeit, das auf die Tang oder früher zurückgeht.

- 39 *huo*:¹ Ich ziehe «Unheil» dem gebräuchlicheren «Unglück» vor, widerspiegelt doch der Unterschied beider Wörter Han Yu's Problematik in unmittelbarer Weise: *huo* (Unheil, Unheil verursachen) ist im Grunde das vom Himmel verursachte Unglück; der Radikal des Schriftzeichens, *shi*^m (Zeichen des Himmels) zeigt es noch an. Im *Shuo wen jie zi* (etymolog. Wörterbuch aus dem Jahr 100) wird *huo* definiert als *hai*; *shen bu fu*ⁿ (schädigen; Ausbleiben der Hilfe des Himmelsgeists); *fu* ist *you*,^o und dieses *shen zhu*.^p «Unterstützung durch den Himmelsgeist». «Unglück» ist demgegenüber, ohne hier auf die etymologischen Probleme des deutschen Begriffs einzugehen, durch den Zufall (oder, wenn man will, durch einen zufällig agierenden Himmel) verursacht. Zweifellos ist die ursprüngliche Bedeutung im Sinn der *Shuo wen*-Definition zur Tang-Zeit nicht mehr voll wirksam. (Während sie in *lu*:^q «Beamtenentlohnung», ursprünglich als «Lohn des Himmels» angesehen, vgl. *Shuo wen*: *fu*, vergessen sein dürfte). Andererseits wäre Han Yu ein «neutraleres» Wort wie *hai* zur Verfügung gestanden.
- 40 *wan wu bu de qi qing*.^r Vgl. dazu *Xunzi*, S. 222: *Wan wu ge de qi he yi sheng*.^s
- 41 Lamont (Part II, S. 67) vermutet hinter dem harmlosen Ausdruck eine Sonnenfinsternis (wegen *ri*:^t «Tag», «täglich», aber auch: «Sonne»).
- 42 Für *ji*^u gibt es keine befriedigende Entsprechung. Ursprünglich bedeutet es: «Wasser in seinem freien Lauf einschränken», daraus: «schnell fließen» als Folge dieser Einschränkung, und schliesslich (im vorliegenden Fall): «agieren als Folge einer Erregung, Reizung, Behinderung etc.» (Wang Li, Bd. IV S. 1616). Lamont gibt «hasty», «on the spur of the moment» (hastig, voreilig, unbedacht; Part II, S. 37, 39, 68) und basiert auf die falsche Übersetzung allerlei unnötige Schlüsse. – Die Stelle ist in späteren Kommentaren zum *Tian Shuo* immer wieder hervorgehoben worden und ist möglicherweise von Bedeutung in der Datierungsfrage, da sich derselbe Ausdruck in einem Brief von Liu Zongyuan wiederfindet (s. unten).
- 43 Wörtl.: «Was die Welt . . . nennt.»
- 44 *shu*^v und *han*^w werden häufig für Sommer und Winter gebraucht.
- 45 In diesem Rückgriff auf die Diktion Han Yu's verwendet Liu drei Zweisilber. Ich verstehe diese als generische Begriffe und übersetze nur «Frucht», «Furunkel», «Baum». Dabei gehen allerdings schöne Analogien verloren: *guo*,^x die Frucht auf dem Baum, wird dem Himmel zugeordnet, *luo*,^y die Frucht im Boden, der Erde; der Baum gehört der Sonne (Yang), das Gras (oder kleinere Gewächs) dem Schatten (Yin). Selbst dem Uratem scheint eine «obere» und eine «untere» Krankheit zugeordnet zu sein.
- 46 «The benefactors benefit themselves; the destroyers destroy themselves» (Lamont, Part II, S. 68) ist Unsinn. Falls man *gongzhe*^z und *huozhe*^{aa} personenbezogen sehen will, ergibt sich etwa: «Wenn sich einer verdient gemacht hat, dann durch sein eigenes Verhalten, wenn einer sich Unheil zugezogen (!) hat, dann ebenfalls durch sein eigenes Verhalten.»

- 47 Man wünscht sich, Liu wäre hier etwas deutlicher. Wenn spätere Kommentatoren (s. unten die Einleitung zum *Tian Shuo* aus der Song-Zeit, und die Besprechung Lin Shu's) die ironische Seite von Liu's Antwort («Ihrer Güte und Rechtschaffenheit») zu übersehen scheinen, darf man dies wohl ihrer konservativen konfuzianischen Gesinnung zuschreiben. Eine neuere modernchinesische Übersetzung (*Liu Zongyuan lunwen xuandu*, S. 42) sieht demgegenüber nichts als Ironie: «... dann leben und sterben Sie ruhig für Ihre Güte und Rechtschaffenheit». Mir scheint, dass Liu's Unterton vor allem auf jene doktrinaire Auffassung von *ren*^{bb} und *yi*^{cc} abzielt, wie sie Han Yu in seinem berühmten *Yuan dao* (Untersuchung über das Dao; HCLJ III/59) dargelegt hat. Im *Tian jue lun*, LZJY Bd. I S. 79, hat er die beiden Begriffe deutlich entmystifiziert. Daneben ist er an anderer Stelle (s. unten: *Zhang Houyu beweined*) der Ansicht, dass einer, «der mit sich selbst im Reinen ist und im Wissen um den Weg stirbt, in Ruhe sterben kann, selbst wenn keiner da ist, ihn zu beweinen.» – Betreffend *yi you qi nei*.^{dd} mit *you* ist das Wirken von *ren* und *yi* gemeint, nicht (wie Lamont und andere meinen; vgl. seine Fussnote 205) das Wirken von Han Yu. Man sieht dies z.B. aus folgender Parallelstelle: *Shan chuan zhe, te tian di zhi wu ye. Yin yu yang zhe, qi er you hu qi jian zhe ye*.^{ee} (*Fei Guo Yu*, LZJY Bd. IV S. 1269).
- 48 S. 357f.
- 49 S. 226.
- 50 Yu^{ff} und Jie:^{gg} der notorisch vorbildliche erste, bzw. schändliche letzte Kaiser der halblegendären Xia-Dynastie.
- 51 S. 225. Übersetzung gestützt auf Watson.
- 52 Mengzi, s. Legge Bd. II S. 141.
- 53 LZJY Bd. III S. 1076 bzw. 1052.
- 54 *jizhe*.^{hh} ich übersetze hier etwas anders als bei der vielbeachteten Stelle, mit der Liu Zongyuan im *Tian Shuo* seine Antwort an Han Yu beginnt.
- 55 *dao zhi chuzhe duo*.ⁱⁱ
- 56 Mengzi; s. Legge, Bd. II S. 364.
- 57 *Lunyu*; s. Legge, Bd. I S. 168.
- 58 *qi xian yong ye yuan yi*.^{kk}
- 59 Der berühmte Schriftsteller Lü Wen^{ll} (? 774–814) gehörte mit Liu Zongyuan und Liu Yuxi zur Wang Shuwen^{mm}-Faktion, die 805 erfolglos einen Umsturz versucht hatte. Vgl. *Cambridge History* S. 602.
- 60 Im Ringen um ein neues Geschichtsbild war Han Yu gerade zum reaktionären Erzfeind eines fortschrittlich-verklärten Liu Zongyuan avanciert. Man stellte erstaunt fest, dass Zhang sich um derlei nicht kümmern musste und trotzdem publiziert wurde. Er war allerdings damals 90 Jahre alt und hatte ein erstaunliches Leben hinter sich. (*Biographical Dictionary*).
- 61 Heft 4, S. 499.
- 62 HCLJ IV/69.
- 63 Gemeint ist Cui Yuan, Cui Qun's Vorgesetzter in Xuanzhou,ⁿⁿ wohin Cui Qun verbannt worden war.
- 64 In der gleichen Situation wie Cui Qun ist Li Bo. Dieser, Han Yu und Cui Qun hatten zusammen die *Jinshi*-Prüfung abgelegt.
- 65 Die Stelle ist aus dem *Zhongyong* (Legge, Bd. I S. 395), wo u. a. auf die Situation des *junzi* unter Barbaren angesprochen wird. Sie enthält auch das bekannte: *shang bu yuan tian, xia bu you ren*^{oo} ([Der Edle] klagt den Himmel nicht an, ebensowenig wie er den Menschen Vorwürfe macht).

- 66 *Yi Jing, Xici*.^{pp}
- 67 *xiuzhe*.^{qq}
- 68 *wai wu*: die äusseren Dinge.
- 69 *fengtu*.^{rr}
- 70 Xuanzhou ist das heutige Xuancheng, Provinz Anhui, lag also in verhältnismässig «zivilisiertem» Gebiet. Offensichtlich betrachtete man das Klima südlich des Langen Flusses zu dieser Zeit noch generell als ungesund.
- 71 *jiangxi zhi dao*:^{ss} die «Methode, seinen Atem zu kontrollieren».
- 72 *Lun Yu*: Konfuzius über den Charakter seines Lieblingsschülers Yan Hui.
- 73 Was der *junzi* hasst: *Lunyu*, Legge Bd. I S. 329f.
- 74 *Qinghe* ist das sog. *junwang*^{tt} (Name der «ersten Familie» eines Distrikts) Cui Qun's. Han Yu's *junwang* ist *Changli*.^{uu}
- 75 *zhi cao*.^{vv}
- 76 Mit diesen Farben waren die höchsten Zivil- bzw. Militärbeamten dekoriert.
- 77 Es gibt eine ähnliche Stelle in Xunzi's *Tian Lun*, der Reiche ist dort der König von Chu, der Arme ein ungenannter *junzi*. Xunzi gesteht keine bestimmte Ursache für das ungleiche Schicksal zu und rät dem *junzi*, zu respektieren, was ihm zusteht, statt sich nach dem zu sehen, was dem Himmel zusteht. S. 225.
- 78 *quan huo*.^{ww}
- 79 Die beiden Flüsse kommen sich in der Gegend des Song Shan (s. weiter unten) am nächsten. In diese Region hatte sich Xu You zurückgezogen, als ihm die mythischen Idealkaiser Yao und Shun das Reich abtreten wollten. Vgl. Anm. zum Gedicht *Ich will in die Heimat zurückkehren*, *HCLJ* II/60.
- 80 *huhu*.^{xx}
- 81 Die Totenklage wurde normalerweise im Ahnentempel vorgelesen und nachher als Opfergabe verbrannt (Lin Yutang's *Chinese-English Dictionary*, S. 1332a).
- 82 Vgl. *Lun Yu*, Legge Bd. I S. 202: *tian sheng de yu yu*^{yy} (Das Vermögen in mir ist durch den Himmel geboren).
- 83 *HCLJ* II/64; v. Zach S. 161.
- 84 *liang wu zhai bao xin, gu yi ting suo wei*.^{zz}
- 85 *Das Lied vom kurzen Lampenleuchter*, *HCLJ* II/61; v. Zach S. 156.
- 86 In der Liste der Kommentatoren, *LZYZ* Bd. IV S. 1493, findet man drei Mitarbeiter dieses Namens, alle aus der Song-Zeit: Huang Tingjian, Huang Han, Huang Tang. Lamont, Part I, S. 42, vermutet irrtümlich Liao Yingzhong, doch stand ihm die *LZYZ*-Ausgabe noch nicht zur Verfügung. Sie unterscheidet sich im vorliegenden Fall nicht im Text, gibt aber Namen und setzt eine moderne Interpunktion. – Dem Kommentar des Huang folgt ein weiterer von Han [Chun] (*LZYZ* Bd. IV S. 1499), der aber nur die erwähnte, nicht eben hohe Einschätzung Liu Zongyuan's vom *Tian Lun* des Liu Yuxi zitiert.
- 87 *Huainanzi*, Kap. *Shuo lin*,^{aaa} (s. den letzten Eintrag dieses Kapitels), ist vermutlich die früheste Version. Die beiden Anekdoten erscheinen u.a. auch bei *Liezi*, *Mozi* und im *Lunheng*. Später zitiert sie Juan Ji, im *Yonghuai*^{bbb}-Gedicht Nr. 23 (*Ciyuan* irrtümlich Nr. 20). Die berühmte Anekdote aus Ruan Ji's eigenem Leben (s. den Text von Shen Yan) ist gewissermassen eine Variante.
- 88 Shen Yan, aus Wu (einem der *Zehn Länder*, die der Tang-Zeit folgen), hat in den letzten Jahren der Tang-Zeit seine *Jinshi*-Prüfung bestanden, und ist in der Periode *Shunyi*, des Landes Wu, 921–27, gestorben. (Angaben aus *Zhongguo renmin da zidian*, S. 501). Vgl. unten: *Der Sinn von [Han Yu's] Hua Shan-Besteigung*.

- 89 Nach der modernen Interpunktion der *LZYY*-Ausgabe gehören diese Worte zum vorangehenden Satz, wodurch dieser üblicherweise als Konditionalsatz verstanden würde: «Falls man ... sich selber vertraut, ist diese Auffassung angemessen.»
- 90 *quanju*.^{ccc}
- 91 S. Han Yu: *Yuan Xing* (Über die menschliche Natur), *HCLJ* Bd. III S. 65.
- 92 S. *Tang guo shi bu*, S. 38.
- 93 S. *HYZL* Bd. II S. 722.
- 94 Wörtl.: «um Han Yu's Tabu zu schützen».
- 95 Es handelt sich wohl um ein Gedicht in einem Gedicht; vgl. *Antwort an Zhang Che*, *HCLJ* I/42. Dieses ist in der Han Yu-Biographie von Hong Xingzu (Song-Zeit) erwähnt (vgl. *Han Liu nianpu*, S. 26). Dort wird übrigens Shen Yan's «absurde» Schrift über Han Yu's Hua Shan-Abenteuer zurückgewiesen, während ein späterer Herausgeber Shen Yan's Text zitiert und fragt, ob Hong nicht von etwas anderem rede. Es gibt daneben ein weiteres Gedicht, das mit der Hua Shan-Besteigung in Zusammenhang steht; vgl. *HCLJ* II/7 und dort u.a. den Kommentar von Zhu Xi.
- 96 *neng shang er bu neng xia*^{ddd} (sich hinaufwagen und nicht mehr hinunterkönnen) ist zur Zeit ein beliebtes Zitat, wenn es um politische Karrieren während der «zehn bösen Jahre» (1966–1976) geht.
- 97 Wörtl.: «die Selbstliebe bis zu diesem Punkt aufgeben wollen».
- 98 *Quan Tang wen*, S. 11463 (Kap. 868, S. 6b).
- 99 *zhui*.^{eee} wörtl. «abgeseilt».
- 100 *Kongzi jia yu*.^{fff} Kap IV/16, S. 21. Von Han Yu gibt es ein *Huo lin jie*^{ggg} (Über das erjagte Einhorn). Der kurze Text war später populär, erscheint er doch im *Gu wen guan zhi*.^{hhh} s. dort; Bd. II S. 650.
- 101 S. oben, Anm. 87.
- 102 Für die Quellen s. Holzman S. 223.
- 103 *dao*: Wege.
- 104 *shui jia*.ⁱⁱⁱ
- 105 S. Anm. 103.
- 106 Alle drei Namen sind symbolisch; generell symbolisieren *shu*^{kkk} und *hu*^{lll} Bewegung, und *huntun*^{mmm} Trägheit. Neuerdings gibt es die Studie von Girardot, die ausschliesslich dem Huntun gewidmet ist; s. dort S. 81, und v.a. S. 21 das Gedicht von Han Shan.
- 107 Lin Shu hat in der Volksrepublik trotz seiner grossen Leistungen (s. *Biographical Dictionary*) einen etwas schlechten Ruf, weil er sich gegen die Einführung der modernen Hochsprache an der Vierten-Mai-Bewegung von 1919 gestellt hatte.
- 108 S. Bibliographie: Lin Shu.
- 109 *zhi li*.ⁿⁿⁿ
- 110 Vgl. oben, *Zhuangzi*. Lamont (Part II, S. 37) hat die Anspielung nicht verstanden und lässt böse Menschen ruinöse Löcher bohren.
- 111 Vgl. weiter unten: «[Han Yu] wollte damit seine Entrüstung über Liu's Verbannung zum Ausdruck bringen und ihn trösten.»
- 112 *zaohua*.^{ooo} eigentlich: die Schöpfungskraft; hier eher für *zaohuazhe*: der Schöpfer.
- 113 *man wu zhang dan chu*.^{ppp}
- 114 *shun ni*.^{qqq} wörtl.: gehorchen und Widerstand leisten.
- 115 Jie und Zhou waren die übelbeleumdeten letzten Kaiser der Xia- bzw. Yin-Dynastie; vgl. Anm. 50. Bigan^{rrr} und Elai^{sss} sollen ein Verwandter, bzw. ein Minister des Zhou

gewesen sein (vgl. z. B. Lun Heng, Bd. I S. 32, Anm. 17 u. 22). Dem ersten wird Gutes mit Bösem, dem zweiten Böses mit Gutem vergolten. Lamont erkennt in seiner Übersetzung (a.a.O), dass Elai («Durch den das Unglück kommt») ein Personenname ist und schreibt entsprechend Verwirrendes.

116 *ren wu he bing er yan.*^{ttt}

117 *zhu.*^{uuu}

118 *shi*, vgl. oben, Anm. 39.

119 Wörtl.: Dies ist mit leerem Pinsel geschrieben. *xu bi*^{vvv} ist natürlich durchaus positiv zu verstehen, als Antonym von *shi bi*.^{www} Mit «empty phrases» (Lamont; a.a.O.) hat das nichts zu tun.

120 «Der Edle hat Ehrfurcht vor Dreierlei: vor dem Willen des Himmels (*tianming*), vor bedeutenden Menschen (*da ren*), vor den Worten der Heiligen (*shengren*).» *Lunyu*; Legge, Bd. 1 S. 313.

121 Der Ausdruck beschreibt ursprünglich die wunderbar ineinandergreifende Architektur des *Efang*^{xxx}-Palastes (vgl. den bekannten Essay von Du Mu; Margouliès S. 172). Eine spätere Konnotation bezieht sich auf den Zweikampf mit unfairen Methoden.

GLOSSAR

a 服丹藥

b 不平則鳴

c 說

d 說法

e 殘民者昌, 佑民者殃

f 臣聞 = 得全者昌, 失全者亡

g 矣

h 是豈不以壞而後出耶?

i 生

k 元氣

l 禍

m 示

n 害; 神不福

o 祐

p 神助

q 祿
 r 萬物不得其情
 s 萬物各得其和以生
 t 日
 u 激
 v 暑
 w 寒
 x 果
 y 蔬
 z 功者

aa 禍者
 bb 仁
 cc 義
 dd 人游其內
 ee 山川者，特天地之物也。陰與陽者氣而游乎
 ff 禹
 gg 桀
 hh 激者
 ii 道之出者多
 kk 其顯庸（用）也遠矣
 ll 呂溫
 mm 王叔文
 nn 宣州
 oo 上不怨天，下不尤人
 pp 易經，繫辭

qq 修者
 rr 風土
 ss 將息之道
 tt 郡望
 uu 昌黎
 vv 芝草
 ww 全活
 xx 忽忽
 yy 天生德于予
 zz 亮天責報心，固以聽所為

aaa 說林
 bbb 永懷
 ccc 勸沮
 ddd 能上而不能下
 eee 鯁
 fff 孔子家語
 ggg 獲麟解
 hhh 古文觀止
 iii 稅駕
 kkk 儵
 lll 忽
 mmm 渾沌
 nnn 智力
 ooo 造化
 ppp 漫無彰瘡

qqq 順逆
 rrr 比干
 sss 惡來
 ttt 人物合并而言
 uuu 主
 vvv 虛筆
 www 實筆
 xxx 阿房

Bibliographie

I. WERKAUSGABEN

HCLJ: *Han Changli ji*.
 LZYJ: *Liu Zongyuan ji*.
 HYZL: *Han Yu ziliao huibian*.

II. WERKE IN WESTLICHEN SPRACHEN

Biographical Dictionary of Republican China. 4 Bde. New York: 1967–71.
 CHAN W.-T.: *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: 1963/69.
 COUVREUR, S.: *Li Ki*. 2 Bde. 2. Aufl. Ho Kien Fou (Missionspresse): 1913.
The Cambridge History of China. Vol. III: Sui and T'ang China. Twitchett, D.C. und Fairbank, J.K. ed. Cambridge: 1979.
 GIRARDOT, N.J.: *Myth and Meaning in Early Taoism. The Theme of Chaos (Hun-t'un)*. Berkeley: 1983.
 HOLZMAN, D.: *Poetry and Politics (Über Ruan Ji)*. Cambridge: 1976.
 LAMONT, H.G.: «An Early Ninth Century Debate on Heaven», in: *Asia Major*, Vol. XVIII/2 (1973), S. 181–208 [Part I]; und Vol. XIX/1 (1974), S. 37–85 [Part II].
 LEGGE, J.: *The Chinese Classics*. 5 Bde. 2. rev. Aufl. Hongkong: 1893/1960.
 MARGOULIÈS, G.: *Le Kou-wen Chinois (Der chinesische Essay)*. [Übersetzungen klassischer Prosa]. Paris: 1926.
 MASPERO, H.: *Le Taoïsme et les religions chinoise*. Paris: 1950.
 NEEDHAM, J.: *Science and Civilisation in China*. Cambridge, ab 1954.
 NIENHAUSER, W.H.: «An Allegorical Reading of Han Yu's «Mao Ying Chuan»», in: *Oriens Extremus*, Vol. XXIII 1976, S. 153–174.
 NIENHAUSER, W.H. et al.: *Liu Zongyuan*. New York: 1973.

- PULLEYBLANK, E.G.: «Neo-Confucianism and Neo-Legalism in T'ang Intellectual Life, 755-805», in: Wright, A., ed.: *The Confucian Persuasion*. Stanford: 1960.
 WALEY, A.: *The Secret History of the Mongols*. London: 1963.
 WATSON, B.: *Basic Writings of Mo Tzu, Hsün Tzu and Han Fei Tzu* (Übersetzungen). New York: 1963/67.
 V. ZACH, E.: *Han Yü's poetische Werke*. Hightower, J.R. ed. Cambridge, Mass.: 1952.

III. WERKE IN CHINESISCHER SPRACHE

(alte nach Titel, neue nach Autor)

- Gu wen guan zhi* 古文观止. (Die Kunst des klassischen Essays). Wu Chucai und Wu Tiaohou, ed. Erste Ausgabe aus der Kangxi-Periode. Neuausgabe in 2 Bde, mit Kommentar und modernchin. Übersetzung von Xu Xiaotian 许啸天. Tianjin (Guji): 1981.
- Guo Moro 郭沫若: *Zhongguo shi gao* 中国史稿 (Entwurf einer Geschichte Chinas). [Bisher 5 Bde, ab Bd. 4 von einem Kollektiv verfasst]. Peking (Renmin), ab 1976.
- Han Liu nianpu* 韩柳年谱 [Vier verschiedene Jahresbiographien zum Leben Han Yu's bzw. Liu Zongyuans, aus der Song-Zeit, mit einem Nachwort von Zhang Xuecheng]. Ed. Zhou Kangxie 周康燠. Hongkong (Longmen): 1969.
- Han Changli ji* 韩昌黎集 (Han Yu's Werke). 1 Bd. Hongkong (Shangwu): 1964.
- Han Yu shi xuan* 韩愈诗选 (Ausgewählte Gedichte von Han Yu). Chen Erdong 陈尔冬, ed. Peking (Renmin Wenxue): 1984.
- Han Yu wenxuan* 韩愈文选 (Ausgewählte Prosa von Han Yu). Tong Dide 童第德, ed. Peking (Renmin): 1980.
- Han Yu ziliao huibian* 韩愈资料汇编 (Gesammelte Materialien zu Han Yu). 4 Bde. Wu Wenzhi 吴文治, ed. Peking (Zhonghua): 1983.
- Hou Wailu 侯外庐: *Zhongguo sixiang tongshi* 中国思想通史 (Geschichte des chinesischen Denkens), Bd. 4/1. Peking (Xinhua): 1959.
- Kongzi jia yu* 孔子家语 (Konfuzius: Die inoffizielle Überlieferung). In: *Kanbun taikei* 漢文大系, Bd. 20. Tokyo (Fuzanbô): 1915/1977.
- Li Deyong 李德永: «Han Yu, Liu Zongyuan yu Fojiao de guanxi» (Das Verhältnis Han Yu's und Liu Zongyuan's zum Buddhismus); in: *Zhongguo Zhexue* 中国哲学 Nr. 7 Peking (San Lian): 1982.
- Lin Shu 林纾: «Du Tian Shuo» (Nach der Lektüre des «Tian Shuo»); in: *Han Liu wen yanjiu fa* 韩柳文研究法 Zhou Kangxie, ed. Hongkong (Lungmen): 1969.
- Liu Hedong ji* 柳河东集 (Liu Zongyuan's Werke). 2 Bde. Shanghai (Zhonghua): 1961.
- Liu Zongyuan ji* 柳宗元集 (Liu Zongyuan's Werke). 4 Bde. [Wu Wenzhi, ed]. Peking (Zhonghua): 1979.
- Liu Zongyuan lunwen xuandu* 柳宗元论文选读 (Ausgewählte Lektüre von Abhandlungen Liu Zongyuan's). Universität Peking, ed. Peking (Renmin): 1975.
- Lun Heng zhu shi* 论衡注释 (Wohlausgewogene Abhandlungen, erklärt und mit Anmerkungen). 4 Bde. Universität Peking. Peking (Zhonghua): 1979.
- (Qin ding) *Quan Tang wen* 钦定全唐文 (Gesammelte Prosa der Tang-Zeit). 1814 in Auftrag gegeben. Photomech. Nachdr. in 20 Bden. Tainan: 1965.
- Sun Yikai 孙以楷: «Lun Liu Yuxi de «Tian Lun»» (Zu Liu Yuxi's «Tian Lun»); in: *Zhongguo Zhexue* Nr. 7. Peking (San Lian): 1982.

- Tang guo shi bu* 唐国史补 (Ergänzungen zur Landesgeschichte der Tang). Li Zhao 李肇, comp. Shanghai (Guji): 1957/1983. [Zusammengeb. mit: Zhao Lin: *Yin hua lu*].
- Tang Song ba da jia wenxuan* 唐宋八大家文选 (Auswahl aus den acht grossen Meistern der Tang und Song). Niu Baotong 牛宝彤, ed. Lanzhou (Gansu Renmin): 1984.
- Tian wen tian dui zhu* 天問天对注 ([Liu Zongyuan's] Antworten zu [Qu Yuan's] «Fragen an den Himmel». Mit Anmerkungen). Universität Fudan, ed. Shanghai (Renmin): 1973.
- Wu Wenzhi 吴文治: *Liu Zongyuan pingzhuan* 柳宗元评传 (Eine kritische Biographie Liu Zongyuan's). Peking (Zhonghua): 1962.
- Xunzi jian shi* 荀子简释 (Xunzi, mit einfachen Erläuterungen). Liang Qixiong 梁启雄 ed. 1955. Neuausgabe Peking (Zhonghua): 1983.
- Zhang Shizhao 章士钊: *Liu wen zhi yao* 柳文指要 (Anweisung zu Liu Zongyuan's Prosa). 14 Ce. Peking (Zhonghua): 1971.
- Zhuangzi ji shi* 庄子集释 (Gesammelte Erläuterungen zu Zhuangzi). 4 Bde. Guo Qingfan 郭庆藩, ed. Peking (Zhonghua): 1961/1978.

Nach Abschluss dieses Manuskripts ist eine weitere Übersetzung des *Tian Shuo* erschienen, nebst einer eher erstaunlichen Interpretation: Hightower, J.R.: «Han Yu as humorist», in: *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 44/1, 1984. Ausserdem gibt es neuerdings eine sorgfältig edierte Ausgabe der Gedichte: *Han Changli shi xi nian ji shi*, ed. Qian Zhonglian; 2 Bde., Shanghai 1984.