

Ein Philosoph in der Krise? – Meng Ke und die Zeitenwende

Dorothee Schaab-Hanke

Eschatologisches, d.h. auf eine Endzeit hin ausgerichtetes Denken birgt in sich grundsätzlich das Risiko einer Krise. Der kritische Moment kommt dann, wenn ein lange vorausberechneter Zeitpunkt, zu dem sich eine unerfreuliche Gegenwart zugunsten einer besseren verabschieden sollte, nicht eintrifft oder sich zumindest verzögert. Betrachtet man den Anfang der christlichen Kirche aus dem Blickwinkel der jüdischen Eschatologie, so war deren Abspaltung vom „mainstream“ absehbar, sobald Mitglieder der jüdischen Gemeinde in ihrer Mitte einen solchen Messias für gekommen hielten. Da mit der Ankunft des Messias die Vorstellung von einem unmittelbar bevorstehenden Weltende verbunden war, mußte in dem Moment, in dem letzteres nicht eintrat, auch der „Messias“ von den Juden als falsch entlarvt werden. Da die ersten Christen wiederum davon ausgingen, daß der auferstandene Heiland noch zu ihren Lebzeiten wiederkommen und sie in das neue Jerusalem holen werde, bahnte sich hier bereits die nächste Krise an, die jedoch durch die Lehre der Verheißung, mit der die Verzögerung des Weltendes erklärt werden konnte, langfristig aufgefangen werden konnte.

Auf eben dieses Phänomen kommt Reinhart Koselleck (1979, S.33) in seinem Buch „Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten“ zu sprechen, wo er über die eschatologische Prägung der christlichen Geschichtsschreibung schreibt: „Das ausbleibende Weltende hatte die Kirche konstituiert und in eins damit eine statische Zeit, die als Tradition erfahrbar ist.“ Gerade die Verzögerung eines erwarteten Zeitpunkts kann insofern als Chance zur Krisenbewältigung aufgefaßt werden, indem der erfahrungsgemäß längere Zeitraum, in dem sich ein erwarteter *terminus ad quem* verzögert, genutzt wird, um eine die „Zeit dazwischen“ überbrückende Lehre zu etablieren.

In der chinesischen Tradition finden sich ähnliche Vorstellungen, die jedoch entgegen der linearen Ausrichtung auf einen einzigen Endpunkt hin überwiegend von sich zyklisch wiederholenden Zeitenwenden ausgehen.¹ Die Vorstellung, die im Mittelpunkt dieses Beitrags steht, propagiert eine sich in Abständen von rund fünfhundert Jahren wiederholenden Herrschaft eines weisen Königs, der eine Zeit des „Höchsten Friedens“ *taiping* 太平 herbeiführt. Dieser ersuchte Zustand wird in der chinesischen Terminologie auch als der einer „wohlgeordneten Regierung“ *zhi* 治 bezeichnet, während sein Gegenstück, dessen Maximum zeitlich der Ankunft eines weisen Königs polar entgegengesetzt ist, als Zeit des Nicht-Geordnetseins *luan* 亂 gesehen wird. In zahlreichen Texten, deren Abfassung ins 5.-3. Jahrhundert v.Chr. datiert wird, findet man dieses Konzept eines vom Himmel vorgegebenen zyklischen Wechsels von idealer bis hin zu miserabler Herrschaft. Eine ebenfalls verbreitete Erweiterung dieses Konzepts, dessen früheste Propagierung dem Gelehrten

¹ Als einführende Literatur zu Berechnungen auf der Basis tausendjähriger, fünfhundertjähriger sowie weiterer Zyklen und zu den aus ihnen resultierenden Aufstandsbewegungen in der Geschichte Chinas seien empfohlen: Bauer (1971), Zuncke (1993), Kohn (1998) sowie Ownby (1999).

Zou Yan 騶衍 (ca. 350-270 v. Chr.) aus Qi zugeschrieben wird, geht von einem zyklischen Wechsel ganzer Dynastien aus, der seiner Doktrin zufolge wiederum mit dem System der „Fünf Elemente“ *wuxing* 五行 korreliert sei.²

Himmelsbeobachtungen als Hintergrund der Zyklenlehre

Sowohl die Lehre vom zyklischen Dynastiewechsel entsprechend den „Fünf Elementen“ als auch die von der alle fünfhundert Jahre zustandekommenden Herrschaft eines weisen Königs gehen möglicherweise auf die Beobachtung ein und derselben Himmelserscheinung zurück: Alle 516,33 Jahre sind die fünf Planeten Jupiter, Mars, Saturn, Venus und Merkur, manchmal jedoch auch nur drei der fünf, gleichsam wie in einer Reihe hintereinander stehend am Himmel zu sehen.³

Solche Konjunktionen, die mit dem bloßen Auge erkennbar sind, wurden in China bereits sehr früh beobachtet und, teilweise in mythologischer Form, festgehalten. Der Grund für das besondere Interesse chinesischer Himmelskundiger sowohl an Planetenkonjunktionen als auch an Sonnen- und Mondfinsternissen liegt dabei, wie es auch für andere frühe Hochkulturen bekannt ist, auf der Hand: Man deutete solche außergewöhnlichen Erscheinungen als schriftliche Botschaften des Himmels an die Menschen. Da man von einer unmittelbaren Gebundenheit des menschlichen Schicksals an den Himmelswillen ausging, lag es wiederum nahe, einschneidende Veränderungen wie etwa Dynastiewechsel mit dem Geschehen am Himmel kausal zu verknüpfen und als Botschaft des Himmels aufzuzeichnen.

Seit den 80er Jahren haben mehrere Arbeiten amerikanischer Sinologen Aufsehen erregt, die sich mit der frappierenden Übereinstimmung zwischen der überlieferten Chronologie der dynastischen Übergangszeiten und tatsächlich dokumentierten Planetenkonjunktionen befaßt haben. So konnte David Pankenier (1981-82) zeigen,

² Bei der Übersetzung des Ausdrucks *wuxing* mit „Fünf Elemente“ (gemeint: Holz, Feuer, Erde, Metall, Wasser) folge ich dem Vorschlag von Michael Friedrich (1985), der in einem gemeinsam mit Michael Lackner verfaßten Brief an die Herausgeber der Zeitschrift *Early China* vom 25. März 1985 unter Verweis auf die griechisch-römische Tradition des Konzepts der „Elemente“ angesichts der um die Frage der treffendsten Bezeichnung entbrannten Diskussion empfiehlt, die traditionelle Übersetzung beizubehalten. Die früheste Propagierung der Idee von zyklisch wechselnden Dynastien entsprechend der Abfolge der sie bestimmenden Elemente wird im *Shiji*, der ersten Universalgeschichte Chinas, Zou Yan zugeschrieben. Seine Lehre wird dort mehrfach unter der Bezeichnung „Ende und Wiederbeginn der Fünf Tugenden“ *wude zhongshi* 五德終始 erwähnt. Wang Meng'ou 王夢甌 (1966) hat die auf Zou Yan bezogenen Texte in einer Monographie zusammengestellt. Zur Rekonstruktion der Lehre Zou Yans siehe auch Nathan Sivin (1995), bes. S.17ff.

³ Die chinesischen Bezeichnungen der fünf Planeten sind: „Holzstern“ (Jupiter), „Feuerstern“ (Mars), „Erdstern“ (Saturn), „Metallstern“ (Venus) und „Wasserstern“ (Merkur). Eine unmittelbare Korrelation mit den „Fünf Elementen“ liegt auf der Hand, wobei unklar ist, ob sich die Namen der letzteren, wie überwiegend vermutet wird, von den Bezeichnungen für die Planeten herleiten könnten, da *wuxing* auch „Fünf Wanderer“ bedeutet, oder ob man zuerst fünf auf der Erde wirkende Elemente zu einem System zusammenstellte und dieses dann mit den fünf am Himmel mit bloßem Auge erkennbaren Planeten korreliert hat. Jedenfalls läßt sich gut vorstellen, daß das am Himmel zu beobachtende Schauspiel der sich zu einer Reihe zusammenfügenden und wieder auseinandertretenden Planeten die Idee angeregt haben könnte, daß darin die Botschaft vom Antritt einer neuen Dynastie unter einem anderen beherrschenden Element symbolisiert sei.

daß sowohl der Wechsel von der Shang- zur Zhou-Dynastie im 11. vorchristlichen Jahrhundert, als auch bereits der Xia-Shang-Übergang im 16. Jahrhundert v. Chr., die beide Male laut Aussagen in frühen chinesischen Quellen durch Planetenkonjunktionen angekündigt worden sein sollen, mit Planetenanhäufungen in den Jahren 1576 v.Chr. sowie 1059 v.Chr. korrelierbar seien, die sich per Computersimulation rekonstruieren lassen.⁴ Und nicht genug damit: Pankenier (1983-85) vertritt gar die These, daß der Beginn der Xia-Dynastie in der für das Jahr 1953 v.Chr. dokumentierten Planetenkonjunktion in den chinesischen Quellen verschlüsselt sei.⁵

Auch wenn Vorsicht geboten ist in der Frage, wie verlässlich diese Daten für die Rekonstruktion der frühchinesischen Chronologie sind, so machen diese Untersuchungen doch deutlich, wie exakt die astronomischen Beobachtungen bereits damals gewesen sein müssen.

Zumindest die Konjunktionen von 1576 und 1059 v.Chr. waren, wie die Arbeiten von Pankenier und eine darauf Bezug nehmende Untersuchung von David S. Nivison (1999)⁶ überzeugend darlegen, mit Sicherheit in Spezialistenkreisen bekannt. Dieses Ergebnis legt wiederum nahe, daß auch die nächste Konjunktion, die sich im Jahr 543 v.Chr. ereignet hat, beobachtet wurde. Doch Pankenier (1995, S.134, Anm.19) äußert sich hierzu mit den Worten: „I know of no record of the potentially observable but less impressive clustering of all five planets in the same 517-year series which occurred in November/ December of 543 B.C. (when Confucius was presumably a youngster).“

Auch wenn es sein mag, daß das Ereignis dieser Konjunktion selbst, aus welchen Gründen auch immer, offiziell nicht verzeichnet wurde, so lassen sich jedoch aus einem Text, der häufig genug als früheste Belegstelle für die Anwendung der 500-Jahres-Zyklen-Lehre auf die Geschichte angeführt wird, der Schrift *Mengzi*, Rück-

⁴ Pankenier (1981-82) schreibt, die Konjunktion habe, wie die Computer-Rekonstruktion zeige, Ende Mai 1059 in einem Zusammentreffen von Jupiter, Saturn und Mars, das kurz von Merkur und Venus ergänzt wurde, bestanden (S.5). Im frühen November 1576 v.Chr. seien ebenfalls alle fünf Planeten in einer Reihe zu sehen gewesen (S.19). Sowohl den Hinweis auf die Planetenkonjunktionen als auch die Errechnung des Datums entnimmt Pankenier der im Grab des 296 v.Chr. gestorbenen Herrschers von Wei gefundenen Chronologie, die in Jixian 281 n.Chr. entdeckt wurden und die unter dem Namen *Jinben zhushu jinian* 今本竹書紀年, „Neutext-Bambusannalen“ tradiert wurden, ergänzt durch Angaben aus dem *Yi Zhou shu* 逸周書, „Hinterlassene Texte der Zhou“.

⁵ Nach Auffassung von Pankenier (1983-85) lassen sowohl Angaben in *Jinben Zhushu jinian* als auch mythologisch verschlüsselte Textstellen im überlieferten Text *Mozi* eine Wahrnehmung der für das Jahr 1953 v.Chr. belegten Konjunktion erkennen. Somit sei, laut Pankenier, auch die Abdankung Shuns (in dessen 14. Jahr) zugunsten des Yu in der Chronologie mit einer Konjunktion korreliert worden.

⁶ Nivison (1999) bestätigt die Korrektheit der astronomischen Berechnungen Pankeniers und vermutet, daß die Unstimmigkeiten in der durch das *Zhushu jinian* gegebenen Datierungen durch Synchronisationsfehler zustande gekommen seien (S.10-11, 51-53). Seine Methode, die Unstimmigkeiten in den zur Verfügung stehenden Chronologien anhand der „gesicherten“ astronomischen Daten zu korrigieren und auf diese Weise die „tatsächliche Chronologie seit Beginn der Xia rekonstruieren zu wollen, halte ich andererseits für sehr riskant, weil sie zu einem exzellente astronomische Kenntnisse für eine derart frühe Zeit voraussetzt und andererseits außer Betracht läßt, daß möglicherweise eben doch zu einem viel späteren Zeitpunkt Spezialisten mit exzellenten astronomischen Kenntnissen ihre Version des dynastischen Wechsels passend zu den von ihnen errechneten Daten retrospektiv zu einer Chronologie zusammengesetzt haben könnten.

schlüsse darauf ziehen, daß zur Zeit der Niederschrift dieses Textes eben jene Konjunktion zumindest als errechnetes, wenn nicht gar als beobachtetes Ereignis einem bestimmten Personenkreis bekannt war.⁷ Dieses Ereignis war spätestens zu diesem Zeitpunkt, vermutlich aber bereits früher, mit der Person des Konfuzius (trad. 551-479 v.Chr.) in Verbindung gebracht worden.⁸

Das Nichterscheinen des weisen Königs, dessen Kommen aufgrund der vorgegebenen Zyklusdaten vorausberechnet werden konnte, löste, wie ich im folgenden aus dem Text zu belegen versuche, eine Krise aus, die sich bis in die Zeit der Niederschrift des *Mengzi*-Textes erstreckt haben muß, da sie in Aussagen über die Erwartung eines „Königlichen“ *wangzhe* 王者⁹ im Zusammenhang mit der 500-Jahres-Zykluslehre im Text zum Ausdruck kommt. Meng Ke selbst hat dabei, wie aus dem Text ebenfalls hervorgeht, in der Frage, ob ein solcher „Königlicher“ zu seinen Lebzeiten noch kommen werde, in zweierlei Weise geäußert. Die scheinbare Widersprüchlichkeit dieser Aussagen erklärt sich dabei, so meine These, aus zwei unterschiedlichen Haltungen, die Meng Ke in verschiedenen Phasen seiner Selbstpositionierung eingenommen hat.

Der Niederschlag der Zykluslehre im *Mengzi*

Der Text *Mengzi* 孟子 enthält Aussprüche des Gelehrten Meng Ke (ca. 385-303 v.Chr.) sowie zahlreiche Gespräche, die er teils mit seinen Schülern, teils mit Kollegen führte, sowie mit Herrschern verschiedener Territorialstaaten, die er auf seinen ausgedehnten Reisen besuchte. Obwohl gewiß auch bei diesem Text bezweifelt werden muß, daß er, wie im *Shiji* am Ende seiner Biographie behauptet wird, von Meng

⁷ Michael Friedrich (1990, S.3) erwähnt die Ergebnisse von Pankenier in seinen Überlegungen zu frühen Deutungen der Planetenkonjunktionen als himmlische „Schriftzeichen“ und schreibt dazu: „Spätestens nach dem Ereignis von 1059 v.Chr. und dem anschließenden Sieg der Zhou wird dann die Konjunktion als „Übertragung des Rufes (*geming*), also der legitimen Herrschaft, erst von den Xia und die Shang, dann von diesen an die Chou verstanden worden sein. Ebenso darf wohl angenommen werden, daß die später weitverbreitete Vorstellung einer Erneuerung der Herrschaft etwa alle fünfhundert Jahre aus dieser Zeit rührt.“ (...) „Im Jahr 543 v.Chr. hätte also ein neuer „Ruf“ erfolgen müssen; die äußeren Bedingungen waren gegeben.“

⁸ Durchaus denkbar ist, daß bereits zu Lebzeiten des Konfuzius in einem bestimmten Personenkreis das Auftreten eines „weisen Königs“ aufgrund vorheriger Berechnungen erwartet wurde. Die Frage, ob Konfuzius von Angehörigen dieser Gruppe als der vom Himmel Auserwählte angesehen hat bzw. ob er selbst sich als solcher gesehen hat, wurde bereits von Hu Shi 胡適 in seinem 1934 verfaßten Beitrag *Shuo Shuo Ru* 說儒, „Über die Ru-Gelehrten“, zitiert von Wang Junlin (1998, S.82-83), im Zusammenhang mit dem christlichen Messias-Gedanken aufgeworfen und mußte vor dem Hintergrund dessen, daß im Jahr 543 v.Chr. in China tatsächlich eine Planetenkonjunktion beobachtet werden konnte, neu bedacht werden.

⁹ Der Ausdruck *wangzhe* 王者 besteht aus dem verbal verwendeten *wang*⁴ 王 in seiner intransitiven Bedeutung „als König wirken“, nominalisiert durch die Partikel *zhe* 者. Durch die Verwendung dieser komplizierten Zusammensetzung statt des normalerweise verwendeten Nomens *wang*² soll vermutlich hervorgehoben werden, daß nicht einfach ein „König“, sondern ein König mit idealen „königlichen“ Eigenschaften, ein „Königlicher“ eben, gemeint ist. Auf die Bedeutung der Erwartung eines Idealkönigs in der Lehre Meng Kes als einen seine Mission unterstützenden Faktor hat bereits Robert Eno (1990, S.116-118) in einem kurzen Abschnitt mit dem Titel „Mencius’ Millenary Beliefs and the ‘Four Sprouts’“ hingewiesen.

Ke selbst verfaßt wurde, so scheint doch wegen der inneren Konsistenz des Textes weitgehend Einigkeit darüber zu bestehen, daß er von einer einzigen Person niedergeschrieben wurde, daß dies bald nach dem Tod des Meisters erfolgte und daß sich im Text wohl das Denken des Gelehrten in seiner späten Lebensphase widerspiegelt.¹⁰

Eine explizite Erwähnung der 500-Jahres-Zyklenlehre findet man an zwei Stellen des *textus receptus*: *Mengzi ICS* 4.13/24/21-26 (tradit. Kapitelzählung: 2B13) und *Mengzi ICS* 14.38/78/22-26 (tradit. Kapitelzählung: 7B38).¹¹ Letztere steht, wie mir erwähnenswert zu sein scheint, ganz am Ende des *Mengzi*-Textes, an exponierter Stelle also, als solle damit nochmals auf die besondere Bedeutung der Zyklenberechnung für die mengzische Lehre hingewiesen werden. Beide Textstellen sollen, zusammen mit weiteren Aussagen im *Mengzi* im folgenden auf die Frage hin untersucht werden, welche Rückschlüsse sich aus ihnen hinsichtlich der Bedeutung der 500-Jahres-Lehre im Denken Meng Kes ziehen lassen.

Interpretation von *Mengzi ICS* 4.13

Die bereits erfolgte Wende in der Selbstorientierung des Gelehrten spiegelt sich in dem Gespräch, das zwischen Meng Ke und seinem Schüler Chong Yu 充虞 unmittelbar nach dem endgültigen Abschied des Meisters aus dem Staat Qi stattfand. Meng war mehrere Jahre am Hof von Qi in beratender Funktion tätig gewesen, hatte aber nunmehr die Hoffnung aufgegeben, daß der Herrscher von Qi der von ihm so sehnlich erwartete „Königliche“ werden könne. Chong Yu meint nun, daß sein Meister dadurch, daß er einen sorgenvollen Gesichtsausdruck erkennen lasse, gegen die von ihm selbst gesetzten Prinzipien verstoße. Der Lehrer versucht ihm daraufhin zu erklären, was dieser Abschied aus Qi für ihn bedeute:

Als Meister Meng Qi verließ, fragte (ihn) Chong Yu auf dem Weg: „Sie wirken so, als seien Sie mißgestimmt. Als ich Sie zuvor dazu befragte, meinten Sie: „Der Edle hadert nicht mit dem Himmel und grämt sich nicht wegen der Menschen.“¹² (Der Meister) erwiderte: „Jener eine Zeitpunkt entspricht diesem einen Zeitpunkt.“¹³ Alle fünfhundert Jahre erhebt sich ein ‘Königlicher’, und

¹⁰ Die Biographie Meng Kes ist enthalten in *Shiji* 74/234. D. C. Lau (1979, S.xi) scheint allerdings durchaus für möglich zu halten, daß Meng Ke den Text selbst verfaßt habe, wenn er in seiner Einführung schreibt: „If what we have said so far is accepted, then the *Mencius* covers the last years of Mencius’ life. This would mean that the views expressed in the work are his mature views and represent the fruits of a lifetime spent in reflection and teaching. It would also account for the consistency of the work and the authority with which Mencius speaks and, perhaps, for the superb literary skill with which he expresses his ideas.“

¹¹ Im folgenden beschränke ich mich auf die hier an erster Stelle genannten Angaben, die auf der Basis der *ICS Ancient Chinese Text Concordance Series*, abgekürzt *ICS*, erfolgen.

¹² Diese Stelle spielt wohl auf ein in *Lunyu* 14.35 überliefertes Gespräch zwischen Konfuzius und dessen Schüler Zigong an, der wissen will, was sein Meister mit dem Ausruf: „Ach, keiner kennt mich!“ gemeint habe, worauf Konfuzius entgegnet, man solle „nicht mit dem Himmel hadern und sich nicht wegen der Menschen grämen“, mit der Begründung, der Himmel sei es doch wohl, der ihn kenne.

¹³ Ich fasse diesen Satz als Nominalsatz auf, dessen Subjekt *bi yi shi* 彼一時 und dessen nominales Prädikat

dazwischen muß es einen geben, der einer Generation Namen gibt¹⁴. Von den Zhou bis jetzt sind etwa 700 Jahre vergangen: Von den diesbezüglichen Zahlen her ist es bereits vorüber; doch überprüft man den diesbezüglichen Zeitpunkt, so wäre es möglich. Nun ist es aber so, daß der Himmel noch nicht wünscht, daß das Reich in Frieden regiert wird; denn wünschte er, daß das Reich in Frieden regiert wird, wer wäre, nachdem man mich hat gehen lassen, da denn noch? Doch warum sollte ich deswegen mißgestimmt sein!¹⁵ (*Mengzi ICS* 4.13/24/21-26)¹⁶

Der Schüler scheint irritiert durch die ungewöhnlich starke Gefühlsregung seines Lehrers, die er als persönliches Gekränktheit interpretiert. Kennt man die Vorgeschichte, die man zusammenfassend als eine Folge von Enttäuschungen bezeichnen könnte, die der Wandergelehrte hinnehmen mußte, als er versuchte, den Herrscher von Qi zur Annahme seiner Lehre zu bewegen, liegt diese Interpretation auch nahe. Das, was Meng Ke bewegt, ist jedoch offenbar etwas anderes als nur ein persön-

ci yi shi ye 此一時也 ist. Wie P. Ivanhoe (1988, S.153-155, 160) bereits überzeugend begründet hat, ergäbe eine Übersetzung im Sinne eines: „Was damals galt, gilt hier nicht“, wie sie etwa die Übersetzung von D.C. Lau (1984, S.91): „This is one time, that was another time.“ nahelegt, hier wenig Sinn. Schon der Kommentator Zhao Qi (um 200 n.Chr.) verstand die Stelle als Hinweis auf die Übereinstimmung und nicht etwa die Unvergleichbarkeit der Zeiten. (Siehe *Mengzi zhengyi*, S.183). An dieser Stelle folgt vielmehr die Überleitung zur Idee einer etwa alle fünfhundert Jahre anbrechenden Königsherrschaft. Legge (1895, S.232) übersetzt sinngemäß gleich.

¹⁴ Meine Übersetzung des Ausdrucks *you ming shi zhe* 有名世者 weicht bewußt sowohl von der Legges (1895, S.232), „there should be men illustrious in their generation“, als auch von der von D.C. Lau (1979, S.91), „one from whom an age takes his name“, ab. Zhao Qi kommentiert den Begriff *ming shi* 名世 folgendermaßen: „Der, dessen Fähigkeiten dem Weisen nachgeordnet sind und der die Dinge zu benennen weiß, wenn sie kommen, und der somit eine ganze Generation in Ordnung zu bringen vermag, ist einer, der (im Zeitraum) zwischen Weisen geboren wird. Als ‘etwas mehr als 700 Jahre’ bezeichnet man den Beginn des Aufstiegs der Königspur des Zhou-Hauses. Seit den Königen Tai und Wen (gerechnet), so ist es, wenn man deren Zeit prüft, möglich, daß es (einen Weisen) gibt.“ 次聖之才。物來能名。正一世者。生於聖人之間也。七百有餘歲謂周家王跡始興。大王文王以來。考驗其時。則可有也。 (*Shisanjing zhushu*, S.183) Die Aufgabe dessen, der in der Zeit lebt, in der es keinen weisen König gibt, besteht demnach in der Korrekterhaltung bzw. Richtigstellung der Begriffe. Es geht also um weit mehr als nur um die Frage des Ruhms. Hier wird zurückverwiesen auf die Maxime des Konfuzius, die Namen richtigzustellen, *zheng ming* 正名, als wichtigste Voraussetzung einer geordneten Regierung, und der *Zhengyi*-Kommentar verweist denn auch auf die Bedeutung der Richtigstellung der Begriffe als Aufgabe des „Späteren“ Weisen in der Schrift *Xunzi* (*Xunzi* 22; vgl. die Bemerkungen von John Knoblock, Bd.3, bes. S.113-117.

¹⁵ 孟子去齊。充虞路問曰：「夫子若有不豫色然。前日虞聞諸夫子曰：『君子不怨天，不尤人。』」曰：「彼一時，此一時也。五百年必有王者興，其間必有名世者。由周而來，七百有餘歲矣。以其數則過矣，以其時考之則可矣。夫天，未欲平治天下也；如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也？吾何為不豫哉？」

¹⁶ Insbesondere der letzte Satz dieses Passus, von mir übersetzt mit „Warum sollte ich deswegen mißgestimmt sein?“, wurde bereits in frühen *Mengzi*-Kommentaren heftig diskutiert. Seltsamerweise interpretiert Zhu Xi (1130-1200) die Stelle *wu hewei bu yu zai* 吾何為不豫哉 im umgekehrten Sinne: „Wie soll ich da etwa nicht mißgestimmt sein!“ (*Sishu zhangju jizhu*, S.250). Unmittelbar verbunden mit der Frage, wie diese Stelle zu verstehen sei, ist die weitergehende Frage, ob Meng Ke nun mit dem Himmel gehadert habe oder nicht. Ivanhoe (1988, S.156, 158) interpretiert die Stelle dagegen in mir plausibler Weise so, daß Meng Ke gerade betonen möchte, daß sein Glauben an den Himmel ungebrochen sei.

liches Gekränktheit. Es ist das Ergebnis der Schlußfolgerung, die er daraus zieht, daß ihn der Himmel gehen läßt, ohne einzugreifen: Der Himmel „wünscht noch nicht, daß das Reich in Frieden regiert wird“, daß also ein weiser König die Herrschaft über das Reich antritt, wobei diese Schlußfolgerung im übrigen ein nicht geringes Selbstwertgefühl dieses Menschen erkennen läßt. Die Rechtfertigung dafür, daß der Himmel, wenn er denn gewollt hätte, durchaus zum gegenwärtigen Zeitpunkt einen solchen Herrscher hätte herabsenden können, geben zwar nicht die Zahlen, da der Zeitpunkt nach der Zyklentheorie ja längst überfällig wäre, jedoch offenbar die Zeitumstände als solche.

Wang Chongs Deutung der Aussagen in *Mengzi* ICS 4.13

Doch bevor diese Umstände genauer betrachtet werden, soll zunächst ein anderer Gelehrter zu Wort kommen, der just über jene Textstelle bereits im ersten Jahrhundert n.Chr. ausgiebig gegrübelt hat. Wang Chong (27 - ca. 100 n.Chr.), der auf eine oft recht kritische Weise versuchte, mit etlichen zu seiner Zeit verbreiteten Vorurteilen aufzuräumen, bereitete gerade diese Textstelle offenbar besondere Schwierigkeiten. Im dritten Kapitel seiner Schrift *Lunheng* 論衡 übt er heftig Kritik an Meng Ke, wobei er, ausgehend von *Mengzi* ICS 4.13, hauptsächlich drei Argumente anführt.¹⁷

1. Wang Chong moniert das Fehlen jeglicher historischer Evidenz für eine Periodisierung der bisherigen Geschichte nach Zyklen von jeweils etwa 500 Jahren. Er stellt in Abrede, daß es jemals in der Geschichte einen sich im Abstand von etwa 500 Jahren vollziehenden Wechsel von einem zum nächsten Idealkönig gegeben habe, und stellt dieser Auffassung sein eigenes Geschichtskonzept gegenüber:

Di Ku war ein „Königlicher“, und Yao herrschte ebenfalls als König über das Reich. Yao gab es an Shun weiter, und Shun herrschte ebenfalls als König über das Reich. Shun gab es an Yu weiter, und Yu herrschte ebenfalls als König über das Reich. Dies war die Königsherrschaft vierer Weiser über das Reich, und sie erhoben sich unmittelbar nacheinander. Von Yu bis Tang waren es tausend Jahre Abstand, von Tang bis zu den Zhou verhält es sich ebenso, beginnend mit König Wen und endend mit König Wu. Als König Wu verschieden war, haben König Cheng und der Herzog von Zhou gemeinsam das Reich regiert. Von den Zhou bis zum Zeitpunkt des Meisters Meng vergingen wiederum 700 Jahre, ohne daß ein „Königlicher“ erschienen wäre. In welcher Generation also gibt es einen Beweis für einen „sich alle fünfhundert Jahre erhebenden ‘Königlichen’“?¹⁸ (*Lunheng* ICS 30/142/21-24)

¹⁷ Der auf *Mengzi* ICS 4.13 bezogene Abschnitt im Kap. *Ci Meng* 刺孟, „Kritik an Meister Meng“, des *Lunheng* ist bei Forke, Bd.1, S.423-25 übersetzt.

¹⁸ 帝嚳王者，而堯又王天下；堯傳於舜，舜又王天下；舜傳於禹，禹又王天下。四聖之王天下也，繼踵而興。禹至湯且千歲；湯至周亦然。始於文王，而卒傳於武王。武王崩，成王、周公共治天下。由周至孟子之時，又七百歲而無王者。五百歲必有王者之驗，在何世乎？

Schon mit seiner irrigen Herleitung zeige Meng Ke, so die Schlußfolgerung Wang Chongs, daß er nichts vom Himmel verstehe. Und er beendet diesen Punkt seiner Argumentation mit der Frage, wer denn dieses Gerücht überhaupt in die Welt gesetzt habe – das sei doch bestimmt alles nur seichtes Geschwätz. Und die Tatsache, daß Meng Ke eine enttäuschte Miene gezeigt habe, weil er Qi habe verlassen müssen, ohne ans Ziel seiner Bemühungen zu kommen, offenbare nicht etwa die besondere Würdigkeit des Meisters Meng, sondern vielmehr, daß er sich „in nichts von gewöhnlichen Scholaren unterschieden“ habe! (*Lunheng ICS 30/142/21-26*)

2. Wang Chong hält die von Meng Ke angeführte Unterscheidung, wonach es den „Zahlen“ *shu* 數 zufolge „bereits vorüber“ sei, doch vom „Zeitpunkt“ *shi* 時 her möglich wäre, daß das Kommen eines weisen Königs bevorstehe, für unsinnig. Seiner Ansicht nach seien beide Aspekte – Zahlen und Zeitpunkt – unmittelbar aneinander gekoppelt. Sein Kommentar hierzu lautet:

Was bedeutet „von den Zahlen her ist es vorbei“, was bedeutet „[vom Zeitpunkt her her]“¹⁹ wäre es möglich“? Aus den Zahlen ergibt sich der Zeitpunkt, und aus dem Zeitpunkt ergeben sich die Zahlen! (Die Aussage), „von den Zahlen her ist es vorbei“, bezieht sich auf das Vorbeigehen von fünfhundert Jahren. Von den Zhou bis jetzt sind es etwas über siebenhundert Jahre – das sind zweihundert Jahre darüber hinaus. Gesetzt, es käme zu einem „Königlichen“, so hätte (der) den Zeitpunkt verpaßt. Wenn er dennoch sagt, „vom Zeitpunkt her wäre es möglich“, was besagt das?²⁰ (*Lunheng ICS 30/143/6-8*)

Mehr Verständnis für Meng Ke als Wang Chong brachte in der Song-Zeit Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) auf, der in seinem Kommentar zu *Mengzi* anmerkt: „Mit ‘Zahlen’ ist die Spanne von fünfhundert Jahren gemeint; mit ‘Zeitpunkt’ ist der Tag gemeint, an dem das Nicht-Geordnetsein sein Maximum erreicht hat und es (somit) zur ersehnten wohlgeordneten Regierung kommen kann.“²¹ (*Sishu zhangju jizhu*, S.250) Demnach interpretiert Zhu Xi die Aussage Meng Kes so, daß dieser aus den aktuellen politischen Mißständen, die zu jener Zeit herrschten, ableitete, daß es in baldiger Zukunft zu einer grundlegenden Veränderung der Lage kommen müsse. Auf die Frage, ob sich dieser Gedanke auch bei Meng Ke tatsächlich nachweisen läßt, wird gleich näher einzugehen sein.

3. Besonders zu beschäftigen scheint Wang Chong die Aussage, wonach es neben dem weisen König *shengwang* 聖王, der jeweils im Abstand von 500 Jahren erscheint, „dazwischen einen geben müsse, der einer Generation Namen gibt“ *qi jian bi you ming shi zhe* 其間必有名世者, gebe. Seine Argumentation ist dabei:

¹⁹ Hier und im folgenden sind Worte, die von den Kompilatoren der *ICS*-Ausgabe aufgrund von Textparallelen ergänzt wurden, in der Übersetzung wie im Text in eckige Klammern [] gesetzt.

²⁰ 何謂「數過」? 何謂「(時)可」乎? 數則時, 時則數矣。「數過」, 過五百年也。從周到今, 七百餘歲, 踰二百歲矣。設或王者, 生失時矣, 又言「時可」, 何謂也?

²¹ 數, 謂五百年之期。時, 謂亂極思治可以有為之日。

Wenn es heißt: „Alle fünfhundert Jahre erhebt sich ein ‘Königlicher’“, und wenn es ferner heißt, „dazwischen muß es einen geben, der einer Generation Namen gibt“, ist der mit einem „Königlichen“ gleichzusetzen, unterscheidet er sich von diesem? Wenn er gleichzusetzen ist, [warum] ihn dann ein zweites Mal erwähnen; wenn er sich unterscheidet, welchen Rang hat dann der, der „einer Generation Namen gibt“? Ist damit einer aus der Gefolgschaft des Meisters Kong, einer vom Schläge eines Meisters Meng gemeint – Leute, die die Spätergeborenen unterrichten und die Unwissenden und Uneinsichtigen zum Erwachen bringen? Meister Kong hat bereits gelebt, und auch (Meng Ke) selbst war schon geboren – sollte er gleichermaßen als weiser Minister zu bezeichnen sein? (Ein solcher) sollte zeitgleich mit einem weisen [König] sein: „Wenn der weise König herauskommt, sieht (ihn) der weise Minister.“²² Wenn nur von fünfhundert Jahren die Rede ist, was meint man dann mit dem, was „dazwischen“ ist? Wenn nicht die Fünfhundert-Jahres-Spanne gemeint ist, ist dann das, was dazwischen liegt, gemeint? Wenn es das ist, was mit der Spanne von zwei- bis dreihundert Jahren gemeint ist, so tritt der weise [Mann] nicht zugleich mit dem weisen König der Fünfhundert-Jahres-Spanne auf. Wenn dem aber so ist, wen meint Meister Meng mit „dem, der dazwischen einer Generation Namen gibt“ eigentlich?²³ (*Lunheng* ICS 30/143/10-15)

Interpretation von *Mengzi* ICS 14.38

Die Frage nach der Identität dessen, der sich neben dem weisen König, der regelhaft alle 500 Jahre erscheint, zusätzlich noch erheben soll, scheint Wang Chong ganz besonders zu beschäftigen, wohl deswegen, weil die unausgesprochen dahinterstehende Problematik die nach der Selbstpositionierung Meng Kes ist. Sah dieser denn sich selbst als Minister eines (noch zu erwartenden) weisen Königs oder in der Rolle dessen, der in der dazwischen liegenden Zeitspanne seine Wirkkraft entfaltet? Dabei verwendet Wang Chong hier als Pendant zum Begriff des weisen Königs den des weisen Ministers *shengchen* 聖臣. Dieser Begriff ist zwar im gesamten *Mengzi* nicht belegt, doch ergibt er sich zwangsläufig als Gegenüber, wenn man die zweite der beiden Schlüsselpassagen, in denen die 500-Jahres-Lehre unmit-

²² Forke (1907, S.425) übersetzt den Passus 聖王出，聖臣見矣 mit: „[...] and a wise minister appear [sic], when a wise emperor arrises [sic].“ Die Frage ist, ob hier 見 in der Lautung *xian*⁴, „erscheinen“, „sichtbar werden“ oder aber als *jian*⁴, „sehen“(mit implizitem Objekt) gemeint ist. Trotz des grammatischen Arguments für Forkes Auffassung, daß hier der Begriff intransitiv, parallel zu *chu*¹ 出, „herauskommen“, gebraucht ist, erscheint mir der semantische Bezug zu dem in *Mengzi* ICS 14.38 beschriebenen Phänomen des „Jemanden vom Augenschein Kennens“ (noch wörtlicher: des „Jemanden durch Sehen Kennens“) für die transitive Auffassung zu sprechen.

²³ 云「五百年必有王者興」，又言「其間必有名世」，與「王者」同乎？異也？如同，（何）為再言之？如異，「名世」者，謂何等也？謂孔子之徒，孟子之輩，教授後生，覺悟頑愚乎？已有孔子，已又以生矣。如謂聖臣乎？當與聖（王）同時，聖王出，聖臣見矣。言「五百年」而已，何為言「其間」？如不謂五百年時，謂其中間乎？是謂二三百年之時也，聖（人）不與五百年時聖王相得。夫如是，孟子言「其間必有名世者」，竟謂誰也？

telbar erwähnt wird, in die Untersuchung einbezieht. Da heißt es:

Meister Meng sprach: „Von Yao und Shun bis hin zu Tang vergingen etwas mehr als fünfhundert Jahre; was Yu und Gaoyao betrifft, so kannten sie (Yao und Shun) vom Augenschein; was Tang angeht, so kannte er (Yao und Shun nur) vom Hörensagen. Von Tang bis hin zu König Wen vergingen etwas mehr als fünfhundert Jahre; was Yi Yin und Lai Zhu angeht, so kannten sie (Tang) vom Augenschein; was den König Wen angeht, so kannte er (Tang nur) vom Hörensagen. Von König Wen bis hin zu Meister Kong vergingen etwas mehr als fünfhundert Jahre; was Taigong Wang und San Yisheng betrifft, so kannten sie (König Wen) vom Augenschein; was Meister Kong angeht, so kannte er (König Wen nur) vom Hörensagen. Von Meister Kong an bis heute vergingen etwas mehr als hundert Jahre. Der Abstand zur Generation des Weisen Mannes zu jetzt ist noch nicht groß,²⁴ und die Nähe des Aufenthaltsorts des Weisen Mannes zu hier ist beträchtlich; doch da gab es keinen, und folglich gibt es da wiederum keinen!²⁵ (*Mengzi* ICS 14.38/78/22-26)²⁶

²⁴ Der genaue Zeitpunkt, zu dem Meng Ke Qi endgültig verließ, ist unbekannt. Nach Ansicht von Lau (1979, S.313) müsse sich dieser „irgendwann nach 314 n.Chr. vollzogen haben, was wiederum darauf schließen läßt, daß Meng Ke damals bereits über 70 Jahre alt war.

²⁵ 孟子曰：「由堯舜至於湯，五百有餘歲，若禹、皋陶，則見而知之；若湯，則聞而知之。由湯至於文王，五百有餘歲，若伊尹、萊朱則見而知之；若文王，則聞而知之。由文王至於孔子，五百有餘歲，若太公望、散宜生，則見而知之；若孔子，則聞而知之。由孔子而來至於今，百有餘歲，去聖人之世，若此其未遠也；近聖人之居，若此其甚也，然而無有乎爾，則亦無有乎爾。」

²⁶ Noch wörtlicher wäre zu übersetzen: „Doch es war nicht der Fall, daß es da einen gab, und folglich ist es wiederum nicht der Fall, daß es da einen gibt.“ Gemeint ist wohl, daß es weder zu Zeiten des Konfuzius noch zu Meng Kes eigenen Lebzeiten einen König gab. Zur Übersetzung von „da gab/ gibt es einen“ komme ich durch die Auffassung von *hu* 乎 als Lokativverb und *er* 爾 als Personal- bzw. Demonstrativpronomen („du“, „dies“) als dessen Objekt, wörtlich „im Verhältnis zu dir/ diesem befindlich“. Die ganz andere Übersetzung dieser Textstelle bei Legge (1895, S.502): „In these circumstances, is there no one to transmit his doctrines? Yea, is there no one to do so?“ geht offenbar von der – meiner Ansicht nach irreführenden – Bemerkung des Zhao Qi-Kommentars aus, der die Kombination *hu'er* 乎爾 als „Ausdruck eines Seufzers, ohne zu grollen“ erläutert. *乎爾者歎而不怨之辭也*. Während eine *hu'er*-Kombination als Markierer eines fragenden Ausdrucks am Satzende im *Mengzi* ansonsten nicht belegt ist, läßt sich als Parallele für die Verwendung von *hu* als Lokativverb mit *er* als dessen Objekt, jeweils angehängt an intransitive Verben als lokale Satzergänzung, folgender Satz anführen: 出乎爾者反乎爾者也 „Das, was von diesem/dir ausgeht, kehrt zu diesem/ dir zurück.“ (*Mengzi* ICS 2.12/12/14) D.C. Lau (1979, S.304) übersetzt: „... yet if there is no one who has anything of the sage, well then, there is no one who has anything of the sage.“ Auch er faßt demnach *hu* 乎 als Lokativverb und *er* 爾 als Demonstrativpronomen auf, doch erscheint mir die Übersetzung mit „etwas vom Weisen haben“ einerseits grammatisch zu „westlich“ gedacht, andererseits semantisch unwahrscheinlich zu sein, da man entweder zur Kategorie der Weisen gehört oder aber nicht. Zhu Xi wiederum faßte, wie im *Zhuzi yulei* zu lesen ist, diese letzten Sätze des *Mengzi* so auf: 然而已無有見而知之者，則五百歲之後，又豈復有聞而知之者乎！ „Doch wenn es bereits jetzt keinen gibt, der ihn persönlich kannte, wie sollte es dann 500 Jahre später wiederum einen geben, der ihn vom Hörensagen kennt!“ Diese Interpretation, die grammatisch übrigens ebenfalls *you hu er* als zusammengehörigen Ausdruck betrachtet und nicht etwa Zhao Qis Erläuterung zugrundelegt, interpretiert jedoch die Aussage bezogen auf die Zyklentheorie wiederum in seltsamer Weise. Er geht nämlich offenbar – wie an späterer Stelle noch eingehender diskutiert wird – von Konfuzius als dem eigentlichen

Der Inhalt dieses Passus ist nicht leicht verständlich und wegen seiner zahlreichen Auslassungen ebenfalls bereits sehr unterschiedlich interpretiert worden. Meine Interpretation geht von zwei Reihen bzw. Kategorien aus, von denen ich, ohne daß diese beiden Begriffe in dem Passus explizit genannt würden, die eine als die der „weisen Könige“ *shengwang* 聖王 und die andere als die der „weisen Minister“ *shengchen* 聖臣 bezeichne, wie dies Wang Chong in seiner Interpretation als Begriffspaar verwendet hat. Innerhalb beider Kategorien werden nun im Text einander Namen zugeordnet. In der Reihe der Könige wird eine Abfolge von weisen Königen genannt, beginnend mit den mythischen Herrschern Yao und Shun, sodann (Cheng) Tang, der Begründer der Dynastie Shang und schließlich König Wen der Zhou. In der Reihe der Minister erscheinen Yu, der spätere Begründer der Xia-Dynastie, hier offenbar nur in der Rolle des von Shun zur Bekämpfung der Flut eingesetzten Unterstützers, sowie Gaoyao, ein weiterer Gehilfe Shuns, sodann Yi Yin und Lai Zhu, beide Minister des (Cheng) Tang, und schließlich Taigong wang und San Yisheng, Ratgeber und spätere Minister des Königs Wen von Zhou.

Es stellt sich die Frage, in welche der beiden Kategorien nun Konfuzius einzuordnen ist. Folgt man dem hier offenbar zugrundeliegenden logischen Muster, liegt es nahe, ihn derjenigen der Könige zuzurechnen. Dessen Struktur scheint vorzusehen, daß den Vertretern der Gruppe „weise Könige“ jeweils Vertreter der Gruppe „weise Minister“ beigegeben werden, welche „ihn (i.e. ihren König) vom Augenschein erkannt, bzw. persönlich gekannt“ *jian er zhi zhi* 見而知之 haben. Sodann wird, wiederum ausgehend von der Reihe der weisen Könige, diesen ein weiterer Vertreter der Königsreihe zugeordnet, der „sie (i.e. den bzw. die früheren Könige) nur vom Hörensagen erkannt bzw. gekannt“ *wen er zhi zhi* 聞而知之 habe. Auf jeder Ebene der (laut *Mengzi* im Abstand von etwa 500 Jahren) aufeinander folgenden Könige ist diesen je ein bzw. ein Paar zeitgenössischer weiser Minister beigegeben; auf ihn bezieht sich wiederum der jeweils zum nächsten Zyklus gehörige weise König, der von seinem Vorgänger lediglich durch Hörensagen erfuhr. Da es nun von Konfuzius heißt, er habe (König Wen) nur vom Hörensagen gekannt, liegt der Schluß nahe, daß auch Konfuzius hier zur Gruppe der Könige gezählt wird.

Reicht jedoch der durch das logische Muster implizierte Analogieschluß aus, um eine verlässliche Entscheidung treffen zu können, welcher der beiden Kategorien Meng Ke den Konfuzius zugerechnet hat? Offensichtlich war es genau dieser Punkt, der bereits Wang Chong stutzen ließ, weswegen er dann die Überlegung anstellte, ob die von Meng Ke im Gespräch mit Chong Yu erwähnten Mittler der Zwischenzeit etwas mit der hier gemeinten Position des Konfuzius oder auch des Meng Ke zu tun haben könnten.

König aus, dem seinerseits ein Berater (Einer, der ihn persönlich kannte) fehlte, und schließt, analog zu dem im vorausgehenden Text enthaltenen Schema, von daher auf das Fehlen eines 500 Jahre später lebenden Königs, der seinen Vorgänger durch Hörensagen hätte kennen können! Vgl. *Zhuzi yulei* 61/17b. Yang Zhao (1999, S.39) umschreibt in einer Untersuchung zur Geschichtsauffassung im *Mengzi* und *Xunzi* diese Stelle interpretierend mit den Worten: „Doch unerwarteterweise gibt es keinen Menschen, der als Erbe antreten könnte.“ *que jingran meiyou chengji de ren le* 卻竟然沒有承繼的人了.

Ziehen wir in der Frage, ob Meng Ke Konfuzius als zu den weisen Königen oder aber zu den weisen Ministern gehörig ansah, andere Textstellen im *Mengzi* hinzu. Da heißt es:

Als die Generationen verfielen und der Weg geschwächt war, erhoben sich Irrlehren und Despoten. Es kam dazu, daß Minister Mord an ihrem Fürsten begingen und Söhne ihren Vater ermordeten. Meister Kong erschrak (darüber) und schrieb die Annalen „Frühling und Herbst“. „Frühling und Herbst“ ist eine Angelegenheit des Himmelssohnes. Das war der Grund, warum Meister Kong sagte: „Die, die mich erkennen werden, werden dies wohl wegen ‘Frühling und Herbst’. Die, die mich beschuldigen werden, werden dies wohl (auch) wegen des ‘Frühling und Herbst.’“²⁷ (*Mengzi ICS 6.9/34/26f*)

Die „Angelegenheit des Himmelssohnes“ ist es demnach, um die es im *Chunqiu*, „Frühling und Herbst“, vorrangig geht. Es stellt sich nun die Frage, ob Meng Ke, wenn er Konfuzius als Autor der Annalen bezeichnet, damit zugleich herausstreichen will, daß er der eigentlich zum Himmelssohn Berufene sei. Diese Fragestellung ist von einiger Brisanz, insbesondere vor dem Hintergrund der in der Literatur der Han-Zeit verbreiteten Vorstellung des *suwang* 素王. Dieser Begriff wird in der Sekundärliteratur meist mit „ungekrönter König“ wiedergegeben, bedeutet möglicherweise aber auch: „jemanden zum König im voraus bestimmen/ designieren“, oder auch: „inoffiziell als König tätig sein“.²⁸ Der Begriff wird übrigens bereits bei Wang Chong in folgendem Zusammenhang verwendet: „Meister Kong verfaßte ‘Frühling und Herbst’, um die Bedeutung des Königtums aufzuzeigen. Folglich war ‘Frühling und Herbst’ des Meisters Kong das Geschäft dessen, der inoffiziell als König tätig ist.“²⁹ (*Lunheng ICS 39/188/8*) An anderer Stelle heißt es jedoch im *Lunheng*: „Meister Kong war nicht König. Die Aufgabe dessen, der inoffiziell als König tätig ist, ist im ‘Frühling und Herbst’ enthalten.“³⁰ (*Lunheng ICS 80/349/12*)

Im *Mengzi*-Text selbst wird der Begriff „Ungekrönter König“ an keiner Stelle erwähnt, und zwei weitere Textstellen lassen den Gedanken zudem eher als fragwürdig erscheinen, daß Meng Ke selbst bereits Konfuzius in die Kategorie der Könige eingeordnet haben könnte. An einer Stelle nennt Meng Ke seinem Schüler Wan Zhang 萬章 den Grund dafür, warum Konfuzius kein Himmelssohn geworden sei:

²⁷ 世衰道微，邪說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，作春秋。春秋，天子之事也，是故孔子曰：『知我者，其惟春秋乎；罪我者，其惟春秋乎。』

²⁸ Auf die Möglichkeit, daß auch im Ausdruck *suwang* 素王 das Wort *wang* verbal gemeint sein könnte (*wang*⁴: „zum König machen“, bzw. „König sein“, vgl. Anm. 9), mit vorgeschaltetem adverbialen *su* im Sinne von „im voraus“ oder auch „inoffiziell“, statt des üblichen Verständnisses von *wang* als Nomen mit vorgeschaltetem adnominalen *su* im Sinne von „ungekrönter König“, hat mich kürzlich Hans van Ess hingewiesen.

²⁹ 孔子作春秋，以示王意。然則孔子之春秋，素王之業也。

³⁰ 孔子不王，素王之業，在於春秋。

„Wer als gewöhnlicher Mann die Reichsherrschaft übernehmen will, dessen Tugendkraft muß der von Shun und Yu entsprechen, und zudem muß ihn ein Himmelssohn empfehlen. Aus diesem Grund hat Zhongni die Herrschaft über das Reich nie erhalten.“³¹ (*Mengzi ICS 9.6/49/12*)

An anderer Stelle wird Konfuzius neben Bo Yi, Yi Yin und Liuxia Hui genannt, drei Weisen, von denen Bo Yi als der Reinste, Yi Yin als der Tüchtigste, Liuxia Hui als der Harmonischste und Konfuzius als der zeitlich Passendste unter den Weisen“ bezeichnet wird. (*Mengzi ICS 10.1/51/10-11*)³² Da alle drei niemals Könige, sondern lediglich Minister bzw. Berater ihrer Herrscher waren, spricht auch dieses Indiz eher dafür, daß Meng Ke Konfuzius nicht als Herrscher, sondern lediglich als Berater betrachtet hat.

Führt man sich nun unter der Prämisse, daß Meng Ke in Konfuzius nicht, wie dies in der späteren Konfuzius-Rezeption dann der Fall war³³, einen zum König Berufenen, sondern lediglich den gegebenenfalls zum Berater bzw. Minister eines solchen Berufenen sah, nochmals die beiden aus *Mengzi ICS 14.38* ableitbaren Reihen vor Augen, so ergibt sich folgende Besonderheit: Mit Konfuzius ist in diesem Fall das bisherige logische Muster unterbrochen, da er, obwohl er nicht in die Reihe der Könige zählt, nur als „Einer, der vom Hörensagen“ von König Wen von Zhou erfahren hat, bezeichnet wird (vgl. die beigefügte Grafik). Doch selbst wenn man an diesem Punkt noch schwankt, ob man aufgrund der bereits erwähnten strukturellen Parallelen doch annehmen müsse, daß Konfuzius hier unter die Könige eingereiht wurde, so bestätigen die nachfolgenden Bemerkungen sogleich die Gegenthese: Diese beiden Bemerkungen, mit denen zugleich der Text *Mengzi* schließt, weichen nämlich völlig vom bisherigen Muster ab: „Doch da gab es keinen“ *ran'er wu you hu er* 然而無有乎爾, womit nur der Idealkönig gemeint sein kann, dem er – nämlich Konfuzius – gerne gedient hätte, wenn ihm das Schicksal dies denn erlaubt hätte. Der Abschnitt schließt mit der fast völlig parallel konstruierten Wendung: *ze yi wu you hu* 則亦無有乎爾 „und folglich gibt es da wiederum keinen“, womit logischerweise nur die Gegenwart Meng Kes gemeint sein kann, in der sich offenbar wiederum kein solcher König blicken läßt.³⁴ Da es absurd wäre anzunehmen, daß

³¹ 匹夫而有天下者，德必若舜禹，而又有天子薦之者，故仲尼不有天下。

³² 伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之時者也。Lau (1979, S.203) übersetzt den Ausdruck 孔子聖之時者也 mit: „Confucius was the sage whose actions were timely.“ Fraglich ist, ob das verbal verwendete und durch *zhe* 者 nominalisierte *shi* 時 hier transitiv (im Sinne von „abpassen“) oder intransitiv (im Sinne von „zeitlich passend sein“) zu verstehen ist. Die transitive Verwendung ist etwa in *Lunyu* 17.1 belegt, wo Konfuzius dem Usurpator Yang Huo gezwungenermaßen einen Höflichkeitsbesuch abstattet, jedoch zuvor „abpaßt“, daß dieser zu dem betreffenden Zeitpunkt nicht zuhause ist: 孔子時其亡也。Die intransitive Deutung erscheint mir jedoch hier plausibler.

³³ Zum Prozeß der zunehmenden Sakralisierung des Konfuzius siehe auch die Untersuchung von Li Dongjun (1997).

³⁴ Daß Meng Ke den Umstand bedauert hat, selbst kein Zeitgenosse des Konfuzius zu sein, geht auch aus folgender Textstelle hervor, in der er sagte: „Mir ist es nicht vergönnt, ein (direkter) Schüler *tu* 徒 des

Meng Ke sich hier selbst unter die zum König Berufenen gezählt haben könnte, aber andererseits aus der Interpretation beider Bemerkungen klar hervorgeht, daß hier eine Parallele zwischen Meng Ke und Konfuzius hergestellt wird, bleibt nur die Schlußfolgerung, daß in diesem Passus sowohl strukturell als auch inhaltlich auf einen Bruch in der Tradition hingewiesen wird, der mit Konfuzius einsetzt und der seine Fortsetzung sodann mit Meng Ke erfährt.³⁵

Wenn die Interpretation dieser Stelle richtig ist, so stellt sich jedoch nun eine weitere Frage: Wie lassen sich andere Aussagen im Text *Mengzi* interpretieren, die ganz und gar nicht in das Bild eines abgeklärten Weisheitslehrers passen, der davon ausgeht, nach dem Vorbild des Konfuzius in Abwesenheit eines „Königlichen“ die Lehre an Schüler nachfolgender Generationen weiterzuvermitteln. Legt man die eingangs von mir aufgestellte These von zwei verschiedenen Phasen im Denken Meng Kes zugrunde, so müssen die hier zum Ausdruck kommenden Überlegungen der späteren Phase angehören.

Die Phase „davor“:

In Erwartung eines – wenn auch verzögert auftretenden – Idealkönigs

Was aber mag dieser Phase vorausgegangen sein? Meine eingangs aufgestellte These besagt, daß Meng Ke im Zusammenhang mit der Zyklenlehre scheinbar widersprüchliche Aussagen gemacht habe, die in Wirklichkeit aus zwei unterschiedlichen Phasen seines Denkens heraus verstanden werden müssen. Im folgenden sollen nun Indizien dafür herangezogen werden, wonach Meng Ke bis zu seinem Abschied aus Qi offenbar noch durchaus Hoffnung hatte, daß die Ankunft eines Idealkönigs unmittelbar bevorstehen könnte.

Wie bereits eingangs erwähnt wurde, stößt man an etlichen Stellen der Schrift *Mengzi* auf das Modell vom zyklischen Wechsel von Phasen politischen Geordnetseins einerseits und des Niedergangs andererseits. So erläutert Meng Ke in einem Gespräch mit Meister Gongdu 公都子 das Prinzip des Wechsels zwischen Ordnung und Chaos anhand eines geschichtlichen Abrisses, beginnend mit Yao, in dessen Regierungszeit die große Flut, Symbol für das erste Chaos, fiel, die wiederum durch Yu, den späteren Begründer der Xia-Dynastie, überwunden wurde. (*Mengzi ICS*

Meisters Kong zu sein, aber ich habe indirekt durch andere von ihm gelernt.“ (*Mengzi ICS* 8.22./42/27f.).

³⁵ Michael Friedrich (1990, S.3) versteht den hier angedeuteten Bruch mit der Tradition in dem Sinne, daß, beginnend mit Konfuzius, anstelle „berufener Könige“ nurmehr „Berufene“ im Rahmen des Zyklus aufgetreten seien. Er schreibt hierzu: „Wenn das ‚Schriftzeichen‘ von 543 v.Chr. nicht sichtbar wurde, entspricht es der inneren Logik, daß diesmal nicht der Gründer einer sichtbaren, politischen Herrschaft berufen wurde, sondern derjenige einer inneren, verdeckten.“ Meiner Ansicht entspricht diese Interpretation, auch wenn sie in der späteren Konfuzius-Rezeption vorherrschend sein mag, nicht zwingend der mengzischen Auffassung. Eher erscheint mir plausibel, daß Meng Ke nach wie vor von einem König-Minister-Paar ausgeht, das im idealen Fall zeitgleich auftritt. Dadurch, daß zur Zeit des Konfuzius kein idealer König erscheint, bleibt dieser Platz zwar unbesetzt; der des (ebenfalls potentiellen) Ministers ist jedoch insofern ausgefüllt, als er in Form eines Weisheitslehrers das Wissen um das wahre Königtum auch alleine bewahren und weitervermitteln kann, bis zu dem Zeitpunkt, zu dem Angehörige zukünftiger Generationen dieses Wissen bei der Unterstützung des zu ihrer Zeit auf den Thron kommenden Königs anwenden können.

6.9/34/15) Ausgehend von diesem Denkansatz lassen sich Aussagen Meng Kes finden, die von der Erwartung getragen sind, daß der Moment des Umschwungs und das Kommen eines Königs unmittelbar bevorstehe. So erläutert der Meister in einem Gespräch mit Gongsun Chou 公孫丑 auf dessen Frage, was ihn zu der Überzeugung veranlaßt habe, daß der Staat Qi in baldiger Zukunft einen Idealkönig hervorbringen werde:

Das Sich-Nicht-Erheben eines wahren Königs währte niemals länger als zu diesem Zeitpunkt; das Gequältsein des Volkes durch eine grausame Regierung war niemals schlimmer als zu diesem Zeitpunkt. Es fällt leicht, Hungernde zum Essen und Dürstende zum Trinken zu veranlassen. Meister Kong sprach: „Die Ausbreitung der Tugendkraft geschieht rascher, als Befehle zu den Stationsposten hin übermittelt werden!“³⁶ Wenn zum gegenwärtigen Zeitpunkt ein Staat von tausend Kriegswagen eine menschliche Regierung praktizierte, dann wäre die Begeisterung des Volks hierüber so, wie wenn man erlöst würde vom Kopf-unter-Aufgehängt-Sein. Die Tatsache, daß man mit halb so viel Anstrengung wie die Menschen des Altertums doppelt so viel erreichen könnte, ist in der besonderen Beschaffenheit dieses Zeitpunkts begründet.³⁶ (*Mengzi ICS 3.1/14/26-29*)

Die dem Modell des zyklischen Wechsels von Phasen geordneter Regierung einerseits und des politischen Chaos andererseits zugrundeliegende Vorstellung, daß eine Zeit größter Misere geradezu eine Garantie für eine baldige Besserung der Situation enthalte, könnte kaum besser formuliert werden als in diesem Passus. Und im selben Kontext wird im *Mengzi* ein Sprichwort aus Qi zitiert, das man geradezu als programmatisch für die hier dargelegte Botschaft bezeichnen könnte. Es lautet: „Auch wenn man wissend und scharfsinnig sein mag, so kommt nichts an das „Sich-Zunutze-Machen der Umstände heran; auch wenn man eine Hacke hat, so kommt nichts an das Warten auf den Zeitpunkt heran.“ (*Mengzi ICS 3.1/14/24*)³⁷

Meng Ke ist offenbar überzeugt davon, daß die Ankunft eines „Königlichen“ unmittelbar bevorstehen müsse. Festzuhalten ist aber vor allem, daß diese Aussage ausdrücklich mit Bezug auf den Staat Qi überliefert ist. Im gleichen Zusammenhang erwähnt der Meister zwei weitere Faktoren, die diesen Staat seiner Ansicht nach geradezu prädestinierten, einen Reichsherrscher hervorzubringen: Zum einen könne Qi, im Unterschied zu den Dynastien Xia, Shang und Zhou, bereits ein ausgedehntes Territorium vorweisen, zum anderen habe Qi auch eine größere Bevölkerungszahl. (*Mengzi ICS 3.1/14/24-26*)³⁸

folgt man der Reihenfolge der Ereignisse, wie wir sie in der überlieferten Form des

³⁶ 且王者之不作，未有疏於此時者也；民之憔悴於虐政，未有甚於此時者也。飢者易為食，渴者易為飲。孔子曰：『德之流行，速於置郵而傳命。』當今之時，萬乘之國行仁政，民之悅之，猶解倒懸也。故事半古之人，功必倍之，惟此時為然。』

³⁷ 雖有智慧，不如乘勢；雖有鎡基，不如待時。

³⁸ 而齊有其地矣；雞鳴狗吠相聞，而達乎四境，而齊有其民矣。地不改辟矣，民不改聚矣，行仁政而王，莫之能禦也。

Mengzi vor uns haben, fällt auf, daß gerade der Aspekt der Erwartung einer unmittelbar bevorstehenden Endzeit und damit eines Neubeginns tatsächlich ausschließlich mit Bezug auf den König von Qi genannt wird.³⁹ Zwar belehrt Meng Ke auch andere Könige darüber, wie sie zu „Königlichen“ werden können. Dem König Hui von Liang verspricht er, daß er sich nur an die von ihm, Meng Ke, gelehrten Prinzipien, halten müsse, dann könne er durchaus auch als Herrscher eines kleinen Landes ein „Königlicher“ werden. (*Mengzi ICS 1.5/2/25-30*) Dem König Xiang von Liang traut er, wie er einem anderen gegenüber bemerkt, schon bei der ersten Begegnung nicht zu, daß er zum „Menschenherrscher“ taugte, auch wenn er ihm routinemäßig von den moralischen Grundlagen der Reichseinigung erzählt. (*Mengzi ICS 1.6/3/4-18*) Wieder einem anderen, dem Herzog Wen von Teng, macht Meng Ke nur insoweit Hoffnung, daß sich, wenn er nur Gutes tue, in der Generation seiner Kinder und Kindeskinde mit Sicherheit ein „Königlicher“ erheben werde. (*Mengzi ICS 2.14/12/26*) Demgegenüber betont Meng Ke speziell gegenüber dem König von Qi zweimal, daß es für ihn geradezu ein Leichtes sein könnte, als „Königlicher“ die Herrschaft über das ganze Reich zu erlangen. Im einen Fall verspricht Meng Ke dem König, daß er, sofern er sowohl die jungen als auch die alten Menschen seiner eigenen Familie wie die anderer Familien mit dem gebührenden Respekt behandle, das ganze Reich „in seiner Handfläche werde kreisen lassen können“ *yun yu zhang 運於掌*. (*Mengzi ICS 1.7/5/6*) Im andern Fall verspricht der Meister dem König gleich zu Beginn ihres Gesprächs, ihn zu einem „Königlichen“ zu machen, sei so einfach „wie das Umdrehen der Hand“ *you fanshou 由反手*. (*Mengzi ICS 3.1/14/15*)

Fragt man dabei nach der Rolle, die sich Meng Ke dabei selbst beimaß, so liegt die Vermutung nahe, daß zu der Zeit, als er noch von einer unmittelbar bevorstehenden Zeit der Wende und des Neubeginns ausging, auch seine eigene Selbsteinschätzung eine andere war. Er muß sich selbst zur Gruppe derer gezählt haben, die sich auf die Suche nach ihrem König begeben, die ihren König – nach dem Schema von *Mengzi ICS 14.38* formuliert – „vom Augenschein kennen“, also zur Gruppe der weisen Berater in der Tradition etwa eines Yi Yin gehören, von dem es an anderer Stelle im *Mengzi ICS* übrigens heißt: „Das Verhältnis des (Königs) Tang zu Yi Yin war folglich: Erst lernte er von ihm, und danach machte er ihn zu seinem Minister. So wird man mühelos König.“⁴⁰ (*Mengzi ICS 4.2/20/10*) Gewiß ist es kein Zufall, daß der Berater hier zugleich als der „Königsmacher“ erscheint – eine Tradition, in die sich auch Meng Ke gewiß gerne eingereiht hätte.

³⁹ Etwas unsicher bleibt dabei, welchen König von Qi eigentlich Meng Ke als seinen Kandidaten auserwählt hatte, da an denjenigen Stellen im *Mengzi*, an denen auf das Idealkönigtum Bezug genommen wird, nur vom „König von Qi“ die Rede ist. Doch wird in der Biographie Mengs in *Shiji 74/1234* ausdrücklich gesagt, daß er zunächst König Xuan von Qi 齊宣王 (Reg. 342-324 lt. *Shiji*-Chronologie, lt. „Bambus“-Annalen 319-301) diene und sich danach, weil jener keine Verwendung für ihn hatte, in den Staat Liang zu König Hui begab. Da im *Mengzi* insgesamt 14-mal der Name König Xuan von Qi vorkommt, davon 5-mal als Fragender im Zwiegespräch mit Meng Ke, dürfte wohl dieser Herrscher gemeint sein.

⁴⁰ 故湯之於伊尹，學焉而後臣之，故不勞而王。

Der Verlust der Hoffnung auf einen bevorstehenden Umschwung
als Basis für eine Lehre der Zwischenzeit?

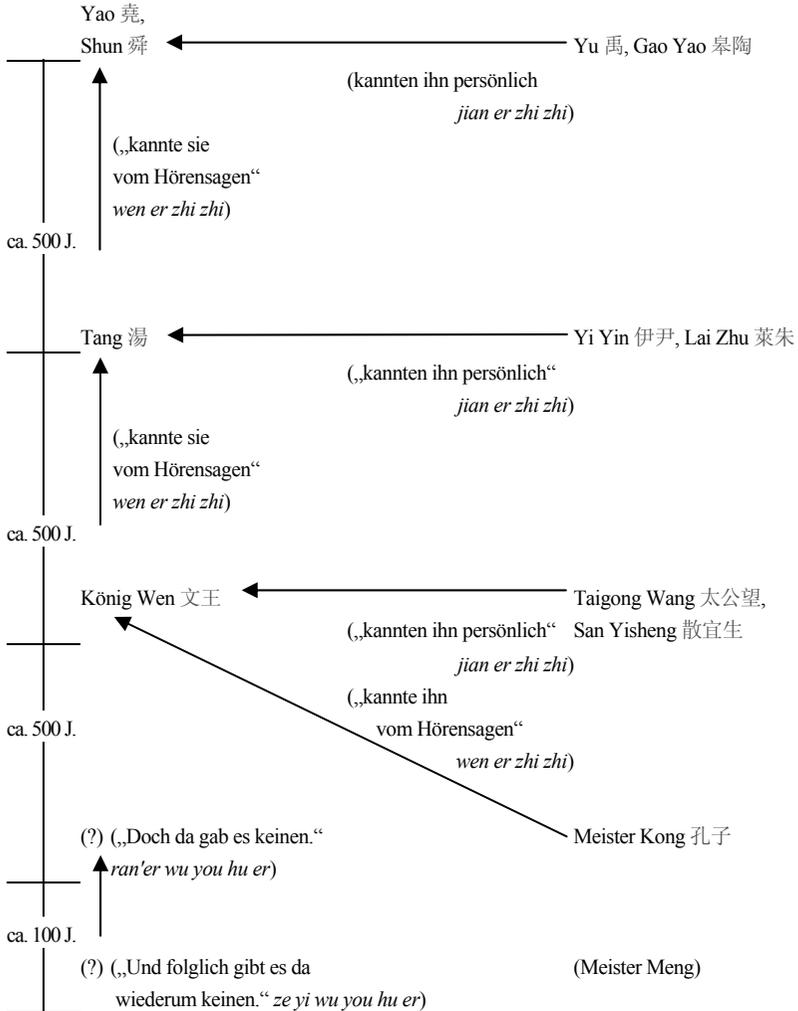
Sofern es zulässig ist, die herangezogenen Textstellen zwei unterschiedlichen Phasen im Denken und in der Lehre Meng Kes zuzuordnen, so kann man zusammenfassend diejenige Phase, die dem engültigen Abschied Meng Kes aus Qi vorausging, als die bezeichnen, in der er die Hoffnung, daß der Himmel noch zu seinen Lebzeiten einen weisen König schicken werde, noch nicht verloren hatte, wohingegen die zweite Phase, wie aus dem Gespräch zwischen Meng Ke und seinem Schüler hervorgeht, geprägt ist von einem Sich-Abfinden damit, daß der Himmel offenbar nicht oder noch nicht gewillt ist, einen solchen König zu schicken. Die Zyklusberechnungen hatten sich somit als unzuverlässig erwiesen, bzw. der Himmel hatte sich über die von den Kundigen aus früheren „Botschaften“ abgeleiteten Gesetzmäßigkeiten schnöde hinweggesetzt. Für Meng Ke persönlich bedeutete dies die Notwendigkeit eines Umdenkens. Während er zuvor davon ausgegangen war, daß er zu Lebzeiten auf den vom Himmel gesandten „Königlichen“ treffen und sodann gewiß zu dessen persönlichem Berater gemacht werden würde, sah er nunmehr seine Aufgabe darin, gewissermaßen die Zeit, in der vom Himmel kein „Königlicher“ vorgesehen war, zu überbrücken, indem er als Weisheitslehrer die Idee des Idealkönigtums hochhalten und an die nachkommenden Generationen weitervermitteln würde.

Somit rückt Meng Ke nun in die Position des Bindeglieds zwischen den Herrschaften zweier weiser Könige, wobei nach wie vor der Zeitpunkt, zu dem erneut ein solcher König vom Himmel geschickt wird, völlig im Ungewissen bleibt. Die mengzische Lehre definiert sich selbst auf diese Weise als in einer Zwischenzeit angesiedelt, deren Legitimation gerade durch das Ausbleiben des noch oder auf der Basis neuer Berechnungen wieder erwarteten „Königlichen“ stets neu untermauert werden kann. Konfuzius wiederum wird von Meng Ke zur Leitfigur und zum Ausgangspunkt einer Tradition erhoben, die ihre Aufgabe darin sieht, das „wahre Königtum“ hochzuhalten und auf diese Weise die Voraussetzungen dafür zu schaffen, daß Mitglieder dieser „Bruderschaft“ während jener Zwischenzeit kontinuierlich das Handwerkszeug zu bewahren, dessen der Unterstützer eines „Königlichen“ bedarf.

Grafische Umsetzung von *Mengzi* 14.38

(Weise Könige *shengwang*)

(Weise Minister *shengchen*)



Literatur

- Bauer, Wolfgang (1971): *China und die Hoffnung auf Glück. Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen in der Geistesgeschichte Chinas*. München: Hanser (dtv-Ausgabe 1974.)
- Eno, Robert (1990): *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery*. New York 1990.
- Forke, Alfred (1907 bzw. 1911): *Lun-Heng: Philosophical Essays of Wang Ch'ung*. 2 Bde (1. Bd. 1907, 2. Bd. 1911, Nachdruck New York: Paragon, 1962).
- Friedrich, Michael, und Michael Lackner (1985): „Once again: The Concept of Wu-hsing“, in: *Early China* 9-10/1983-85, S.218-219.
- Friedrich, Michael (1990): „Tradition und Intuition: Zur Vorgeschichte von Chu Hsi“, in: Helwig Schmidt-Glintzer (Hg.): *Lebenswelt und Weltanschauung im frühneuzeitlichen China*. Stuttgart: Steiner.
- Ivanhoe, Philip J. (1988): „A Question of Faith: A New Interpretation of Mencius 2B.13“, in: *Early China* 17/1988, S.153-165.
- Knoblock, John (1988, 90, 94): *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*. 3 Bde. Stanford: Stanford University Press, 1988 (Bd.1), 1990 (Bd.2), 1994 (Bd. 3).
- Kohn, Livia : The Beginnings and Cultural Characteristics of East Asian Millenarianism“, in: *Japanese Religions* 23/1998 (1&2), S.29-51.
- Koselleck, Reinhart (1979): *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt: Suhrkamp, 1989.
- Lau, D.C.: *Mencius* (1979). Chinese Classics: Chinese-English Series. 2 Bde. Hongkong: Chinese University Press.
- Legge, James (1895): *The Works of Mencius*. Chinese Classics, Bd. 2. Oxford: Clarendon Press.
- Li Dongjun 李冬君 (1988): „Rujia fenhua yu Kongzi shenghua“ 儒家分化與孔子圣化 [Die zunehmende Aufsplittung der konfuzianischen Schulrichtungen und die Sakralisierung des Meisters Kong], in: *Nankai xuebao* 3/1988, S.1-7.
- Mengzi* 孟子. Sofern nicht anders angegeben, erfolgen die Angaben nach: *Mengzi zhuzi suoyin* 孟子逐字索引. ICS Ancient Chinese Text Concordance Series. Hongkong: Shangwu, 1995.
- Mengzi zhengyi* 孟子正義. *Zhuzi jicheng*-Ausgabe.
- Nivison, David S. und Kevin D. Pang (1990): „Astronomical Evidence for the ‘Bamboo Annals’ Chronicle of Early Xia“, in: *Early China* (The Early China Forum) 15/1990, S.87-95.
- Nivison, David S. (1999): „The Key to the Chronology of the Three Dynasties: „The ‘Modern Text’ Bamboo Annals“, in: *Sino-Platonic Papers* 93/1999, S.1-68.
- Ownby, David (1999): „AHR Forum: Chinese Millenarian Traditions: The Formative Age“, in: *American Historical Review*, Dezember 1999, S.1513-1530.
- Pankenier, David William (1981-82): „Astronomical Dates in Shang and Western Zhou“, in: *Early China* 7/1981-82, S.2-37.

- Pankenier, David William (1983-85): „Mozi and the Dates of Xia, Shang, and Zhou“, in: *Early China* 9-10/1983-85, S.175-183.
- Pankenier, David W. (1995): „The Cosmo-Political Background of Heaven’s Mandate“, in: *Early China* 20/1995, S.121-176.
- Shiji* 史記, von Sima Tan 司馬談 (? - 110 v. Chr.) und Sima Qian 司馬遷 (ca. 145 - ca. 86 v. Chr.). *Ershisi shi*-Ausgabe. Beijing: Zhonghua shuju, 1997.
- Shisanjing zhushu* 十三經注疏, von Ruan Yuan 阮元. (hg. 1829). Beijing: Zhonghua shuju, 1984.
- Sishu zhangju jizhu* 四書章句集注, von Zhu Xi 朱熹. *Xinbian zhuzi jicheng*-Ausgabe. Beijing: Zhonghua shuju, 1983.
- Sivin, Nathan (1995): „The Myth of the Naturalists“, in: *Medicine, Philosophy and Religion in Ancient China: Researches and Reflections*, hg. von Nathan Sivin. Aldershot: Variorum.
- Wang Junlin 王鈞林: *Zhongguo ruxue shi* 中國儒學史. [*Geschichte der Ru-Lehre*], Xian Qin juan 先秦卷 [Band: Vor-Qin]. Guangzhou: Guangdong jiaoyu, 1998.
- Wang Meng’ou 王夢甌 (1966): *Zou Yan yishu kao* 騶衍遺書考 [*Untersuchung zu den hinterlassenen Schriften des Zou Yan*]. Taipei: Shangwu.
- Xunzi 荀子. Sofern nicht anders angegeben, erfolgen die Angaben nach: *Xunzi zhuzi suoyin* 荀子逐字索引. *ICS Ancient Chinese Text Concordance Series*. Hongkong: Shangwu, 1996.
- Yang Zhao (1999) 楊釗: „Shuo Mengzi Xunzi de lishi guan“ 說孟子荀子的歷史觀. [„Über die Geschichtsauffassung im Mengzi und im Xunzi“], in: *Shixueshi yanjiu* 1/1999, S.32-39.
- Zhu Wengong wenji* 朱文公文集. *Sibu congkan*-Ausgabe.
- Zhuzi yulei* 朱子語類, hg. von Li Jingde 黎靖德 (um 1263). Kyoto/ Taipei: Zhongwen, 1970.
- Zuncke, Christoph (1993): Eschatologie und historische Wirklichkeit in der frühen chinesischen Tradition [Unveröffentlichte Magisterarbeit: München].