

with that of the Tang, including the commentary, the Yuan codes, and Ming and Qing codes.

The author points out that in the 1585 revision of the Ming code a large number of "Provisions concerning the Imposition of Punishment", called *Wen xing tiaoli* 問刑條例 (*li* for short) were inserted. Up to this time these *li* 'provisions' had been considered secondary rules, and could only be invoked in conjunction with citing the primary statute (*lü* 律), but Meijer implies that with their insertion into the code in 1585 their force as law was strengthened.

The Qing code, dating from 1646, after having undergone many additions, was finally revised in 1907 by the famous legal scholar Shen Jiaben 沈家本 (1840–1913). Meijer points out that as inconsistent as the Qing code is, given the haphazard way it evolved over 250 years, it still is valuable for the picture it reveals of the development of legal thinking throughout the dynasty (p. 231). Meijer follows up his comments on the increasing stature of the *li* 'provisions' in connection with arguments in regard to self-defense by outlining when such provisions were inserted into the Qing code, where they were first inserted, where they were shifted, and how that affected their impact as law. The author includes long passages in translation, including an appendix of three *li* from the 1873 edition of the code pertaining to self-defense (pp. 243–244).

William G. Boltz, University of Washington, Seattle

Timothy Hugh BARRETT: *Li Ao: Buddhist, Taoist, or Neo-Confucian?* Oxford: Oxford University Press 1992. XIV, 178 S. (London Oriental Series. Bd. 39)

Wer sich mit der chinesischen Geistesgeschichte befaßt, kennt den Namen Li Ao. Zusammen mit seinem Freund und Lehrer Han Yü gilt er als Anhänger des Klassizismus in der Prosa; seine Überlegungen zu Wesen und Aufgabe der Literatur haben ihn auch als Theoretiker bekannt gemacht. Dann findet man ihn in Philosophiegeschichten: wie Han Yü soll auch Li Ao einer der Wegbereiter des Sung-zeitlichen Neukonfuzianismus gewesen sein. Diesen Ruhm hat ihm ein kurzer Traktat verschafft, den er, noch nicht dreißig Jahre alt, um 800 schrieb: das *Fu-hsing shu* (FHS). Dieser Text, zu Deutsch "Über das Zurückgehen zur Natur" (Emmerich), war in der Folge immer wieder Gegenstand höchst unterschiedlicher Interpretationen. Sie entzündeten sich stets an der Frage, ob und in welchem Maße er buddhistisch bzw. taoistisch beeinflusst sei. So schreibt etwa Hsieh Wu-liang 1916 in der ersten chinesischen Philosophiegeschichte, wenn nicht Li Ao, wen könne man denn dann überhaupt als *ju* ("Konfuzianer") bezeichnen? Auch Forke lehnt buddhistischen und taoistischen Einfluß rundum ab. In den fünfziger Jahren behandelt hingegen Carsun Chang ausführlich die buddhistischen Elemente im Denken des

Li Ao; und auch im *Source Book in Chinese Philosophy* spricht Wing-tsit Chan von starkem buddhistischen Einfluß. Die moderne Debatte setzt jedoch nur eine Kontroverse fort, die seit der Sung-Zeit um den kurzen Text des Li Ao und seine Person geführt wird. Hsieh Wu-liang kann Ou-yang Hsiu in seinem Sinne zitieren, und Wing-tsit Chan mag an ein Wort des von ihm hoch verehrten Chu Hsi gedacht haben, daß Li Ao mit seiner Forderung nach "Auslöschung der Gefühle" doch eine buddhistische Haltung einnehme. Ou-yang Hsiu war im Gegensatz zu Chu Hsi kein Neukonfuzianer, sondern ein Gelehrter, der einen weiteren Begriff von gültiger Überlieferung vertrat als Chu Hsi, der ja gerade durch seine enge Fassung der Lehre vom Rechten Weg politisches Unheil auf sich und andere zog. Mit anderen Worten: die Auseinandersetzung um Li Ao verfolgt kein philologisch-historisches Interesse, sondern ist von Anfang an mit der Frage befaßt, wo die Grenzen zwischen rechter Lehre und Abweichungen zu ziehen sind. Es geht um Orthodoxie oder Heterodoxie, damit aber auch um Fragen der Selbstdefinition des Gelehrtentums, das wir konfuzianisch nennen.

Diese Frage nach der Einschätzung von Li Ao stellt auch der Titel eines bemerkenswerten Buches des inzwischen an der Universität von London lehrenden Professors für Ostasiatische Geschichte, T.H. Barrett. Nach *Li Ao (ca. 772-ca. 841). Ein chinesisches Gelehrtenleben* von Reinhard Emmerich (Wiesbaden 1987, rez. in TP 75, 1989 und MS 39, 1990-1991) liegt damit nun die zweite Monographie zu jenem umstrittenen Autor vor. Sie beruht auf der Dissertation von Barrett, *Buddhism, Taoism, and Confucianism in the Thought of Li Ao*, mit der er 1978 in Yale promoviert wurde. Aus der Überarbeitung ist ein völlig neues Werk hervorgegangen; geblieben ist einzig der Text der Übersetzung des *FHS*, um das es hauptsächlich geht. Abgeschlossen wurde das Buch offensichtlich noch in den achtziger Jahren; die jüngsten Einträge in der vor allem auch japanische Sekundärliteratur umfassenden Bibliographie sind die Monographie von Charles Hartman (*Han Yü and the T'ang Search for Unity*, Princeton 1986) sowie das Werk von Emmerich. Die gewichtigen Bände seiner Lehrer Stanley Weinstein (*Buddhism under the T'ang*, Cambridge 1987) und David McMullen (*State and Scholars in T'ang China*, Cambridge 1988) hat Barrett nicht mehr einarbeiten können, vor allem letzteres sollte aber zusätzlich konsultiert werden, da es größere Zusammenhänge herstellt. Barretts Werk stellt eine wichtige Ergänzung zur Arbeit von Emmerich dar, der seine Leser bezüglich des *FHS* für eine gründliche Auseinandersetzung auf die Dissertation von 1978 verweist. Sie ist durch das neue Buch allerdings keinesfalls obsolet geworden, ganz im Gegenteil wird man sie auch in Zukunft wegen ihrer breiteren Materialgrundlage für Detailfragen heranziehen müssen.

In seiner rund zwanzigjährigen Auseinandersetzung mit Li Ao ist Barrett zu Ergebnissen gelangt, über die man noch länger wird sprechen müssen. In seiner Einleitung gibt er als ursprüngliches Motiv seiner Arbeit an, Li Ao "aus den

Lehrbüchern der Philosophie zu retten und ihn in der chinesischen Geschichte zu orten". Dies, das sei vorab bemerkt, ist gelungen: immer mit dem *FHS* im Auge, führt Barrett den Leser nicht nur in das Milieu von Li Ao und seinen Freunden ein, sondern stellt ihm auch die allgemeinen Bedingungen vor, unter denen im späten 8. Jh. gesellschaftlicher Umgang gepflegt, geschrieben und gedacht wurde. Der Haupttext gliedert sich in fünf Teile: im ersten, "Li Ao und Geschichte", skizziert Barrett die geistesgeschichtliche Entwicklung von den Han bis in die Zeit des Li Ao sowie dessen Nachwirkung im Urteil Späterer. Es folgt "Li Ao und Zen", ein Meisterstück historisch-philologischer Kritik: in kritischer Sichtung der Quellen, die Li Ao mit Zen-Mönchen zusammen erwähnen, wird gezeigt, daß sie der historischen Grundlage entbehren und im besten Falle das Bild vom strikten Antibuddhisten Li Ao bestätigen. Li Ao hat sich niemals zum Buddhismus bekehrt, und schon gar nicht zum Zen; die Analyse der betreffenden Texte zeigt vielmehr, daß sie bereits selbst literarische Werke darstellen. "Li Ao und Freunde" ist der dritte Teil überschrieben, in mancher Hinsicht das Kernstück des Buches. Barrett macht hier die zunächst anstößig klingende These glaubhaft, das *FHS* sei keinesfalls einer philosophischen Intention entsprungen. Geschrieben worden sei der Text vielmehr, um seinem Autoren eine Anstellung zu verschaffen. Unter den T'ang war es ein übliches Mittel, sich brieflich bei höhergestellten Persönlichkeiten zu empfehlen und zu diesem Zwecke seine literarischen Werke vorzulegen (vgl. Victor H. Mair in *HJAS* 38, 1978 und 44, 1984). Barrett argumentiert nun überzeugend, daß der arbeitslose Li Ao um 800 hoffte, mit seinem Text bei dem bekannten und einflußreichen Ch'üan Te-yü antichambrieren zu können. Der einzige im *FHS* erwähnte Zeitgenosse ist Lu Ts'an, ein Freund von Ch'üan, den Li Ao 799 auf seiner Reise nach Yüeh-chou kennenlernte; Barrett deutet an, die Reise könne einzig zu diesem Zwecke unternommen worden sein. Ein weiterer Freund von Ch'üan, der ebenfalls einflußreiche Liang Su, wird im *FHS* durch eine Anspielung auf dessen Werk über den T'ien-t'ai-Buddhismus gewürdigt. Ch'üan selbst kommt nach Barrett dadurch ins Spiel, daß das *FHS* dessen "literarischen Fingerabdruck" aufnimmt, nämlich die im *Chung-yung* zentralen Begriffe von Wahrhaftigkeit (*ch'eng*) und Klarheit (*ming*). Ch'üan schätzte diesen Text offenbar sehr, ferner wohl auch das ebenfalls im *FHS* oft zitierte *Hsi-tz'u chuan*; als Vertreter einer "eklektischen" oder "synkretistischen" Haltung war er aber durchaus offen für Buddhismus und Taoismus und liebte es besonders, jene und andere konfuzianische Begriffe mit solchen aus den religiösen Traditionen zu parallelisieren. Selbst der Titel des *FHS* könnte so auf Li Ao sicherlich bekannte Texte des Ch'üan anspielen.

Auf der andern Seite gehörte Li Ao zu dem Kreis der "militanten Konfuzianer" (Pulleyblank, "Neo-Confucianism and Neo-Legalism in T'ang Intellectual Life, 755-805", in Arthur F. Wright (Hg.), *The Confucian Persuasion*, Stanford 1960, S. 97) um Han Yü und muß daher in einem inneren Zwiespalt gesteckt haben: Die

Forderungen dieser Gruppe nach einem "reinen Konfuzianismus" waren gegenüber dem verbreiteten Synkretismus die einer kleinen Minderheit; zudem war damals keiner aus ihr in einer Position, welche Patronage erlaubt hätte. Nach Barrett ist diese Spannung in den Text des *FHS* eingeflossen; denn Li Ao gebraucht hier zwar zumeist die Sprache des einheimischen Kanon, jedoch eben die, welche seine Zeitgenossen (und möglichen Patrone) in synkretistischem Kontext verwendeten. Der Text könnte somit einen Kompromiß zwischen der konfuzianischen Haltung des Autoren und seinem Bedürfnis nach materieller Sicherheit darstellen.

Diese Thesen werden im vierten und längsten Teil des Buches untermauert, worin Barrett eine ausführlich kommentierte und annotierte Übersetzung des *FHS* gibt. Er versucht zu zeigen, daß die Sprache des Textes durchweg im Rahmen dessen bleibt, was die zeitgenössische konfuzianische Orthodoxie beinhaltet. Diesen Rahmen gibt nach Barrett das 654 erschienene *Wu-ching cheng-i* ab; wenn die spätere Tradition in einzelnen Passagen des *FHS* buddhistische Einflüsse sieht, zeigt Barrett, daß fast immer auch andere Quellen in Frage kommen, neben konfuzianischen dann vor allem taoistische und solche der Lehre vom Dunklen. *Das Lun-yü pi-chieh*, eine Sammlung von Kommentaren der beiden Freunde Li Ao und Han Yü zum *Lun-yü*, wird aus philologischen Gründen nicht berücksichtigt; Barrett hat allerdings prinzipiell bereits Einstimmigkeit mit dem *FHS* festgestellt.

Im Schlußteil "Li Ao verstehen: ein historischer Ansatz" werden die Ergebnisse zusammengefaßt und interpretiert. Barrett hält es für erwiesen, daß eine rein konfuzianische Lesart des *FHS* sehr wohl möglich ist, daß der Text von einer synkretistischen Haltung her jedoch auch anders verstanden werden konnte. Diese Ambivalenz kommt, so Barrett, nicht nur zufällig zustande, sondern wurde wohl bewußt intendiert. Neben dem erwähnten Grund der Existenzsicherung hält Barrett einen weiteren, ideellen für wahrscheinlich: erst die Lehre vom Dunklen, dann der Buddhismus und schließlich auch der Taoismus hätten ihre Aussagen so oft in die Sprache des einheimischen Kanon gekleidet, daß sie zum beliebigen Spielmaterial für jedweden Inhalt geworden war. Li Ao hätte demnach von seinem konfuzianischen Standpunkt versucht, diese Entwicklung umzukehren und so viel als möglich von der alten einheimischen Tradition in ihrem ursprünglichen Sinn zu restituieren. Es handelte sich also um den Versuch, "die Namen richtigzustellen". Dieser Versuch sei fehlgeschlagen und bereits in der Sung-Zeit nicht mehr als solcher verstanden worden, da sich die Bedingungen für literarische Produktion geändert hätten. Erst die Neukonfuzianer hätten dann durch Aneignung der Zengattung der Protokolle (*yü-lu*) das Medium gefunden, welches ihnen die Neudefinition ihrer Tradition erlaubte und heterodoxe Interpretationen ausschloß. Gleichwohl sei im *FHS* bereits ein wesentliches Element des Neukonfuzianismus gegeben, nämlich die Behauptung, die verschüttete Lehre der alten Weisen wiederentdeckt zu haben. Hier könnte Bekanntschaft mit Lehren des T'ien-t'ai über das Werk

von Liang Su Anstöße gegeben haben, ebenso in der Funktion des Bewußtseins, des "Herzens", welches im *FHS* die zentrale Instanz und Legitimation eines neuen Textverständnisses wird: "Jene erklären es mit Beispielen, ich aber durchdringe es mit dem Herzen". Damit habe Li Ao für den Konfuzianismus die innere Dimension entdeckt, jenen zweiten Aspekt im Neukonfuzianismus, der zu Zeiten den ersten, politischen dominieren sollte.

Schließlich spricht Barrett einen Topos an, der seit Ch'ü Yüan durchgängig von Bedeutung in der chinesischen Geistesgeschichte ist: die Einsamkeit des Unverstandenen (und Arbeitslosen). Durch ausdrücklichen Bezug auf das Hexagramm "Wiederkehr" im *FHS* und damit auf die Gewißheit eines zukünftigen besseren Schicksals der Tradition scheint Li Ao ausdrücken zu wollen, daß er Trost in der Gemeinschaft der Aufrechten sucht, die über die Epochen hinweg eine Gruppe konstituiert. Wo ein Europäer Halt in der Religion suchte, bei einem allwissenden Gott, tröstet sich Li Ao im Gedenken an frühere Weise und an die Nachwelt. Angesichts der Tatsache, daß man ihn bereits in der Sung-Zeit nicht mehr verstand (oder verstehen wollte?), sieht Barrett endlich das Hauptproblem darin, jene Konventionen zu rekonstruieren, welche zur Zeit der Abfassung des *FHS* für Sprache und Denken galten. Auch hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Text und Leben des Li Ao bestünden noch offene Fragen. Eine jedoch scheint gelöst: wenn es um die "Orthodoxie" des Li Ao geht, so war er ein "Konfuzianer". Barrett schließt sein Werk allerdings mit dem Zweifel, ob die Unterscheidung nach den Drei Lehren der glücklichste Weg sei. Für zukünftige Arbeit müsse man untersuchen, wie Orthodoxie und Tradition im vormodernen China verstanden wurden, und wie sich ein Autor an eine bestimmte orthodoxe Tradition binden konnte.

Die abschließenden Reflexionen nun sind es, die das Buch weit über den engeren Rahmen der T'ang-Forschung hinaus bedeutsam machen. Was Barrett hier sanft und bescheiden andeutet, läuft letztlich auf eine völlige Neuorientierung der chinesischen Geistesgeschichte hinaus. Daß sich eine solche anbahnt, ist nicht zu übersehen: Man denke im Rahmen des Konfuzianismus nur etwa an die Arbeiten von Daniel K. Gardner über Chu Hsi sowie an das jüngste Buch von Hoyt Cleveland Tillman (*Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy*, Honolulu 1992). Von verschiedenen Ansätzen her wird das Bild revidiert, welches die Philosophen von der chinesischen Tradition entworfen haben. Nun sind aber, und das wird seltener beachtet, fast alle bei uns geläufigen Philosophiegeschichten in gewisser Hinsicht noch Teil der Tradition, die gerade Gegenstand unserer Forschung ist: Feng Yu-lan etwa hatte mit seinem "Glauben an die Tradition" ein konfuzianisches Anliegen (vgl. Michel C. Masson, *Philosophy and Tradition*, Taipei 1985), doch auch Wing-tsit Chan und viele Gelehrte der nordamerikanischen Neukonfuzianismus-Studien stellen sich selbst in die Tradition, die sie untersuchen. Das ist selbstverständlich völlig legitim, nur: Stecken nicht gerade darin wieder Voraussetzungen, die un-

ausgesprochen bleiben, die aber gerade unser Interesse ausmachen? Gegen die hier erkennbare Tendenz, in apologetischer Absicht eine perennierende chinesische Philosophie in oft europäischer Sprache zu konstruieren, richtet sich nun das Bemühen der Historiker. Einzelne Denker und Epochen sollen an ihrem historischen Ort begriffen werden, wobei die Untersuchung von Barrett auch einmal mehr belegt, wie stark die Brüche in "der" chinesischen Tradition waren. Die eher abstrakten Figuren aus den Philosophiegeschichten werden auf diese Weise wieder lebendig; wir merken dabei aber auch, wie fremd sie uns sind. Die merkwürdige Blässe vieler chinesischer Philosophen erklärt sich also vielleicht nicht nur durch unseren "westlichen" Standpunkt, sondern eher durch unser Denken, mit dem wir sie zu einem Zerrbild unserer eigenen Traditionen umfunktionieren. Untersuchungen wie die von Barrett sind dazu angetan, dieses Bild zu korrigieren. Wenn uns Barrett doch in gewisser Hinsicht unbefriedigt aus der Lektüre entläßt, so ist das nicht dem Autor zuzuschreiben, sondern unseren Erwartungen. Es fehlt etwa eine durchgängige Interpretation des *FHS*; doch lag sie gar nicht in der Absicht des Buches, welches einzig die Frage behandelt: war Li Ao in seinem Text "orthodox" oder nicht? An die Ergebnisse von Barrett lassen sich aber nun weitergehende Fragen anknüpfen.

1. Text und Einfluß

Obwohl Barrett viele traditionelle Annahmen kritisch durchleuchtet, scheint er doch in einem Punkt sehr traditionell vorzugehen. Wenn es um Einfluß geht, heißt das offenbar für ihn im Kontext des *FHS* Zitat, sei es direkt oder indirekt. Nun ist sicherlich das Zitieren die eindeutigste Möglichkeit, Quellen mitzuteilen, was aber, wenn dies bewußt vermieden wird? Hat das, was Barrett die Aufschließung des "inner life" für den Konfuzianismus nennt, inhaltlich seine Quellen in der kanonischen Tradition? Das *Wu-ching cheng-i* mit seinen Kommentaren zum *Chung-yung* scheint mir dies nicht herzugeben. Wenn Emmerich von "zwei Schritten" im "Zurückgehen zur Natur" spricht, ließe sich das als eine Art "praktischer" Selbstreflexion interpretieren, die so meines Wissens in der alten Tradition nicht gegeben ist. Wir sollten freilich auch hier Originalität nicht von vorn herein ausschließen, doch ist sie angesichts der ausgefeilten Entwürfe in den buddhistischen Schulen und ihrer Aneignung in manchen taoistischen (gerade in der von Barrett zitierten des Ch'eng Hsüan-ying) wenig wahrscheinlich. Ist Einfluß wirklich nur dann gegeben, wenn er sich expressis verbis bestimmen läßt? Hinzu kommt, daß – wiederum von Barrett ausführlich behandelt – seit dem 3. Jh. eine wechselseitige Appropriation von Sprache zwischen verschiedenen Traditionen stattfindet, die in gewisser Weise hermetischen oder esoterischen Charakter hat. Auch erheblich später kann man ja etwa jüdische oder islamische Texte in chinesischer Sprache kaum als solche erkennen, wenn man nicht schon um ihren Hintergrund weiß. Mit anderen Worten:

wäre nicht doch eine Interpretation des gesamten Textes nötig, bevor die Frage der Einflüsse beantwortet werden kann?

2. Text und Struktur

Barrett hält die drei Teile des *FHS* für eine einheitliche Komposition, wobei der erste ein Vorwort darstellt, der zweite den Hauptteil und der dritte eine Art Nachwort. Wenn der Text aber als Einheit komponiert ist, wie stehen dann die Teile zueinander? Barrett weist darauf hin, daß etwa das Motiv des Todes in allen Teilen anklingt. Die anderen aber, so etwa auch das "Zurückgehen zur Natur", finden sich nicht mehr. Warum? Ferner: wie sind die Ausdrücke zu verstehen, die offensichtlich strukturbildende Aufgaben haben, aber nicht zur kanonischen Begrifflichkeit (Wahrhaftigkeit, Klarheit, usf.) gehören? Hier sind eigenartig vor allem die beiden Wörter *li* ("getrennt sein, sich trennen von"; Tri- und Hexagramm) und *ts'un* ("bleiben, da sein"), die häufig vorkommen und auch an prominenter Stelle im "Nachwort" erscheinen. Endlich: wie sind die scheinbar inkonsistenten Aussagen zu verstehen? Emmerich spricht wohl mit Blick darauf von einem Frühwerk, Barrett berührt das Thema nur am Rande, da er keine durchgehende Interpretation vornimmt. Der Punkt, der in der Tat auffällt, nämlich die widersprüchlichen Aussagen über die Gefühle (*ch'ing*), wird von Barrett eingeebnet, indem er die sprachlich allgemeinen Aussagen über *ch'ing* mehrfach durch das Demonstrativum "diese" in seiner Übersetzung relativiert. Das steht aber nicht im Text. Konnte Li Ao nicht logisch denken? Das ist wenig glaubhaft; hier wäre wohl eine überzeugendere Erklärung zu suchen.

3. Text und Kontext

Barrett erwähnt Texte, die mit ähnlichen Themen befaßt sind; neben denen seines Adressaten war offenbar das Thema der menschlichen Natur im Kreise um Han Yü "im Schwange" (Emmerich). Sollte man nicht diese Texte heranziehen, um die Stelle des Li Ao in dieser Debatte ausfindig zu machen? Hier müßte dann freilich ähnlich rigide gearbeitet werden, wie es Barrett für das *FHS* vorgeführt hat.

4. Text und Intention

Wenn, wie Barrett glaubhaft macht, das *FHS* primär als Selbstdarstellung geschrieben wurde, ist aber auch das Verhältnis zwischen "Aussage" und Intention problematischer, als deutlich wird. Die Interpretation, Li Ao habe den "eigentlichen Konfuzianismus" aus dem synkretistischen Gemisch seiner Zeit herausfiltern wollen, hat, für sich genommen, sehr viel für sich. Wie paßt das aber zur Absicht, gerade einen Synkretisten beeindrucken zu wollen? Wie paßt ferner dieses hehre Programm zu der simplen Tatsache, daß Li Ao später niemals mehr darauf zurückgekommen ist? Waren es die Umstände oder fehlende Zeit, wie sowohl Emmerich als auch Barrett vermuten? Oder war es einfach so, daß dieses Programm

gar nicht in der Intention des Autoren lag? Barrett hat die Verquickung von Patronage und Literatur überzeugend dargestellt; sollten wir aber dann nicht auch politische Aussagen im *FHS* erwarten? War nicht vielleicht die ja auf einen kurzen Zeitraum begrenzte Debatte über die menschliche Natur auch Reflex einer politischen? Es gibt eine Reihe von eigenartigen Passagen im *FHS*, die vielleicht eher in diesem Sinne zu verstehen sind, beispielsweise das zweite Vorkommen der Feuermetapher für die menschliche Natur: während diese als "gut" und "ruhig" vorgestellt wird, ist dort von einem Weltenbrand die Rede. Oder: Das Lob des Lu Ts'an für den Autor wird höchst umständlich durch wörtliche Wiederholung eines Satzes ausgesprochen, demzufolge ein zukünftiger Weiser, gleich ob im Osten oder im Süden, seine Worte nicht übertreffen könne. Warum diese Himmelsrichtungen, und warum dieser Stil? Es gibt noch etliche solcher Ungereimtheiten, sie scheinen auf der reinen Bedeutungsebene nicht aufklärbar. Einigermaßen deutlich ist aber wohl die Selbstidentifikation des jungen Li Ao mit Yen Hui, nicht nur im *FHS*: Yen Hui war eben jener Gefolgsmann des Konfuzius, der in unbeirrbareren Glauben an seinen Meister das Gute wollte. Die Altersangabe von 29 Jahren spielt einerseits mit dem frühen Tod dieses treuesten Anhängers, nimmt dann aber wohl auch Bezug auf Lun-yü: mit dreißig "stand" der Meister, will sagen: hatte ein Amt. Es wurde Zeit!

Wenn aber einmal ein philosophischer Text als Mittel der Selbstempfehlung bestimmt ist, liegt die Frage nahe, ob es nicht auch in anderen Fällen ähnlich sein könne. Man könnte etwa an das *Cheng-meng* von Chang Tsai denken: der im freiwilligen Exil weilende Autor gibt im Jahre 1076 den Text heraus; als dann wenig später sein politischer Gegner Wang An-shih demissioniert, wird er wieder an den Hof berufen. Das Werk hat eine politische Intention mit vielen aktuellen Bezügen; zudem hieß es noch bis ins 13. Jh. *Cheng-meng shu*. Diese Gattung, zu der ja auch das *FHS* zählt, wurde häufiger für eine indirekte Stellungnahme zu allgemeinen politischen Fragen genutzt, beispielsweise auch von dem Klassizisten Liu K'ai zu Beginn der Sung-Zeit. Chang Tsai war überdies der einzige der frühen Neukonfuzianer, der nachweislich das Werk des Li Ao gekannt hat; es ließen sich noch mehr Parallelen finden, als Barrett bereits aufgelistet hat. Aber auch in größerer zeitlicher Distanz scheint es Parallelen zu geben: Das Eulen-fu wurde von Chia I während seiner Verbannung in das ferne Ch'ang-sha geschrieben. Eine Interpretation dieses Textes als Selbstdarstellung und Empfehlung eines treuen Dieners wäre durchaus möglich. Allen Texten ist gemein, daß sie von Autoren geschrieben wurden, die gar kein Amt oder nicht das angemessene innehatten; alle zitieren in großem Umfange.

5. Text und Sprache

Eines der faszinierendsten Ergebnisse von Barrett ist sicherlich die Funktion der Sprache im *FHS*. Wenn Ch'üan Te-yü "literarische Fingerabdrücke" in seinen Werken hinterläßt, und wenn Li Ao durch Übernahme dieser sprachlichen Elemente sich als Diener seines potentiellen Herrn zu erkennen gibt, dann spielt in dieser Funktion die inhaltliche Seite nur eine Nebenrolle. Sprache, insbesondere die beliebten Leitsätze oder -begriffe aus vorbildlichen Texten, hätte dann primär die Aufgabe, die Geisteshaltung und damit die Gruppenzugehörigkeit des betreffenden Autors zu markieren. Das moderne Bewußtsein hat sich angewöhnt, in nicht-literarischen Texten streng zwischen Person und Sache zu scheiden; wenn die Untersuchung des *FHS* verallgemeinerbare Ergebnisse trägt, dann begehen wir einen Kardinalfehler, indem wir anachronistisch die moderne Haltung den alten Texten unterschieben. Werke wie das *FHS* müßten dann im Lichte der Literaturwissenschaft interpretiert werden, wobei freilich für Autor und Epoche die je eigenen Konventionen oder Stile des personalisierten Sprechens zu rekonstruieren sind. Es spricht aber wohl schon jetzt manches dafür, daß eine erneute Untersuchung philosophischer Texte in dieser Richtung fruchtbar werden könnte. Wer sich mit den Texten des Neukonfuzianismus befaßt, wird wenigstens intuitiv bald feststellen, daß hier etwas grundlegend anders ist, als wir es aus der abendländischen Tradition kennen. Anstelle des sachlichen Argumentierens finden wir Ausprüche, Formeln, Stereotypen und eben immer wieder: Charakterisierungen von Personen. Das hat wohl wenig zu tun mit den Eigenheiten der chinesischen Sprache oder einem Unwillen, logisch zu denken – es gibt genügend Texte, die das Gegenteil beweisen. Es handelt sich hier offenbar um literarische Formen, die in manchen Schulen zum wichtigsten Ausdrucksmittel wurden, aber auch nur als solche in ihrem historischen Bezug zu verstehen sind. Ihr wichtigstes Merkmal scheint das genaue Gegenteil von dem zu sein, was wir als wissenschaftlich bezeichnen, es geht immer *ad personam*. Die Sache kommt nur über den personalisierten Bezug ins Spiel. Wie Barrett vermutet, war der Kontext der Sprache von Li Ao bereits im 12. Jh. unverständlich geworden; die Brüche und Wandlungen sind allerdings unter der scheinbar glatten sprachlichen Oberfläche verborgen, so daß wir noch heute manchmal mit einer ähnlichen Haltung wie die Neukonfuzianer an frühere Werke herangehen, obgleich wir doch bereits jene nicht mehr verstehen.

Eine Aufgabe der zukünftigen Arbeit auf diesem Gebiete wird es sein müssen, diese Voraussetzungen offenzulegen. Im Zusammenhang damit werden sich vielleicht dann auch Aufschlüsse über den immer wieder zu findenden "Glauben an die Tradition" ergeben, der augenscheinlich religiöse Züge trägt. Barretts Werk hat hier bereits wichtige Vorarbeit geleistet.

Michael Friedrich, München