# ZWISCHEN GELEHRSAMKEIT UND WISSENSCHAFT: EINE WISSENSCHAFTSSOZIOLOGISCHE NEULESUNG DES *SHANGSHU GUWEN SHUZHENG*

MARIE SCHIERHORN

## Einleitung

Yan Ruoqu 閻若璩 (1636–1704) zählt zu den bedeutendsten Gelehrten der Qing-Dynastie. Bekannt ist er vor allem für sein *Shangshu guwen shuzheng* 尚書古文疏證 (fortan *Shuzheng*), in dem er die Fälschung der Alttextkapitel des *Shangshu* erstmals überzeugend nachgewiesen haben soll. Die sinologische Auseinandersetzung mit Yans *Shuzheng* ging bisher fast immer mit einem Nachdenken über „Wissenschaft" einher. Man ist sich recht einig, dass Yan Ruoqu bei der Untersuchung des *Shangshu* als einer der ersten Textgelehrten Chinas „systematische", „empirische" und „objektive" Methoden zum Einsatz brachte und damit die metaphysischen Spekulationen des Song- und Ming-zeitlichen Neukonfuzianismus überwunden hat.[1] Das *Shuzheng* steht somit für einen fundamental neuen Zugang zum konfuzianischen Kanon, der mit politischen Umbrüchen am Übergang zwischen Ming- und Qing-Dynastie, Konflikten zwischen „Han"- und „Song-Gelehrsamkeit" oder konfuzianischen Identitätskrisen erklärt wird.[2]

---

* Ich bedanke mich herzlich bei Prof. Dr. Kai Vogelsang, der mit seinen Anregungen und Hinweisen maßgeblich zu diesem Artikel beigetragen hat. Ferner sei auch Prof. Dr. Andrea Bréard und der anonymen Review für ihre wertvollen Anmerkungen gedankt.

1 Siehe u.a. Su 1961, 54; Dai 1979, 58; Sun 1983, 237; Yu 1994, 52; Zhao 1995, 74; Yang 1999, 56; Elman 2001, 69; Liu 2005, 81; Fan 2012, 207. Eine ausführliche Beschreibung von Yans Methoden findet sich auch bei Xu 2005 und Lin 2012, 146–155. Neben Empirismus und Objektivität wurde der Bruch, der sich mit Yan Ruoqu und der *kaozheng*-Gelehrsamkeit vollzog, durch weitere epistemologische Kategorien beschrieben. Yü Ying-shih sieht im Phänomen *kaozheng* eine Verschiebung von einem moralischen „anti-intellektualistischen" Zweig des Neukonfuzianismus der Yuan- und Ming-Dynastie zu einem positivistischen und textbasierten „Intellektualismus" zu Beginn der Qing-Dynastie (Yü 1975, 137). On-cho Ng erkennt in *kaozheng* "a shift from the ontological (the essential and transcendent) to the ontic (the contingent and experiential)" (Ng 1993, 562). Zhang 2006 und Yang 2014 halten Yan Ruoqus *Shuzheng* hingegen für „nicht wissenschaftlich" und „subjektiv". Dies begründen sie vor allem mit inhaltlichen Schwachpunkten in Yans Argumentation.

2 Die Idee von einem Antagonismus zwischen „Han"- und „Song-Gelehrsamkeit" geht auf Denker der späten Qing- und Republikzeit zurück. Der einflussreichste Vertreter für die

Viele dieser Argumente gehen auf den Beginn des 20. Jahrhunderts zurück, als die Gründung von Universitäten und Systematisierung wissenschaftlicher Disziplinen in China zu einer Wiederentdeckung der *kaozheng*-Gelehrsamkeit (*kaozheng xue*) führte, zu deren Vertretern auch Yan Ruoqu gezählt wird.[3] Die philologischen Studien der frühen Qing-Zeit, die ausschließlich auf kritisch gesicherten Textbelegen basierten, galten den einflussreichen Intellektuellen Liang Qichao und Hu Shi als Ursprung einer genuin chinesischen empirischen Wissenschaft.[4] Schon damals gab es an dieser Darstellung aller-

---

These von *kaozheng* als einer „Reaktion gegen den Neukonfuzianismus der Song- und Ming-Dynastie" (清學之出發點，在對於宋明理學一大反動, Liang 1924, 14) war Liang Qichao, wobei er hier stark von Zhang Binglins *Qingru* 清儒 beeinflusst wurde (Winter 2016, 66). Auch Sun Qinshan sieht vor allem dem Konfuzianismus „inhärente Ursachen" (内因) für den Aufstieg von *kaozheng*, namentlich die Kritik an *xinxue* in der frühen Qing-Zeit (Sun 2018, 16). Wie stark sich Yan Ruoqu allerdings immer noch auf Song- und Ming-zeitliche Gelehrte bezieht, zeigt indes Elman 1977. Auch Marc Winter hat gezeigt, dass die pejorative Bedeutung von „Song-Gelehrsamkeit" vor allem auf Vertreter der „Han-Gelehrsamkeit" des 18. und 19. Jahrhunderts zurückgeht (Winter 2016, 30). Ori Sela spricht von Yan Ruoqu im Kontext einer Identitätskrise der Qing-zeitlichen Konfuzianer, die durch das neokonfuzianische Erbe, die Fremdherrschaft der Mandschuren und die Begegnung mit westlichen Wissenssystemen ausgelöst worden sei und stellt seine gesamte Recherche in den Kontext eines "nexus between knowledge and identity". *Kaozheng* habe ein Set an Methoden geboten, durch das orthodoxe Interpretationen der konfuzianischen Schriften wiederhergestellt und kollektive Identitäten neu formiert werden konnten (Sela 2018, 9f.). Ohne Yan Ruoqu im speziellen zu erwähnen, hat auch Kai-Wing Chow die Klassikerstudien der Qing-Zeit als Reaktion auf drohende Traditionsbrüche und eine vermeintliche Unterminierung der konfuzianischen Ordnung beschrieben, die im 17. Jahrhundert in einer besonders strengen Auslegung konfuzianischer Schriften resultiert sei (Chow 1994, 19).

3 Ein Beispiel aus der Geschichtswissenschaft in China und Japan bietet Fogel 1995. Für den Rückbezug auf *kaozheng* bei der Entstehung eines modernen Wissenschaftssystems im späten 19. und frühen 20. Jh. siehe Winter 2016, 57–64 und Reynolds 1991. Zum Begriff *kaozheng* siehe Winter 2001.

4 Hu Shi spricht beispielsweise von Cui Shus Werk als „frühestem Ursprung für Chinas neue Geschichtswissenschaft" (這是中國新史學的最低限度的發點, Hu 1923, 268) und schwärmt an anderer Stelle von den „wissenschaftlichen Methoden" (科學方法) der *kaozheng*-Gelehrten. Diese zeichneten sich, laut Hu, durch die Aufstellung einer Hypothese (假說) und deren anschließendem Nachweis (證驗) bzw. der daraus resultierenden Formulierung einer Proposition (定理) aus. Das Verfahren beruhe somit auf „Induktion" (歸納), Hu 2014, 210 und 220f. Liang Qichao spricht derweil vom „wissenschaftlichen Geist" (科學精神) der *kaozheng*-Gelehrten (Liang 1924, 60) und auch Rong Zhaozu rekapituliert in einem Aufsatz von 1929 Yans „wissenschaftliche Methoden", Rong 1929, 102.

dings auch Kritik. So gestand etwa Gu Jiegang der *kaozheng*-Gelehrsamkeit den Einsatz von evidenzbasierten Methoden zu und zitierte Yan Ruoqus Nachweis der „gefälschten" Teile des *Shangshu* als eine ihrer „wichtigsten Errungenschaften". Er beobachtete allerdings auch, dass Yan und seine gelehrten Zeitgenossen nicht wagten, „sich vom konfuzianischen Kanon zu trennen oder dem *Dao* zu widersprechen" (離經叛道).[5] Wissenschaft entstehe also nicht ausschließlich durch die Suche nach geprüften Fakten auf Grundlage empirischer Methoden – die man den *kaozheng*-Gelehrten durchaus zusprechen kann –, sondern auch durch eine neue Haltung den eigenen Quellen gegenüber. In der Wissenschaft (學問), so Gu, „geht es nicht darum, ob das untersuchte Material ‚gut' oder ‚schlecht', ‚echt' oder ‚gefälscht' ist. Es geht darum, angesichts eines Korpus von Quellen ein Ziel festzulegen, einen Rahmen abzustecken und daran Forschung anzuschließen."[6]

Diese Beschreibung eines Forschungsprozesses, der sich zwar in Bezug auf, aber doch unabhängig von seinen Quellen konstituiert, passt zu wissenschaftssoziologischen Ansätzen, wie sie von Niklas Luhmann und Rudolf Stichweh vertreten werden. Sie definieren Wissenschaft nicht durch konkrete empirische Methoden, sondern als „kommunikativen Zusammenhang der Erkenntnisproduktion".[7] Solchermaßen verstanden unterscheidet sich Wissenschaft von älteren Formen „enzyklopädisch-klassifikatorischer"[8] Gelehrsamkeit. Letztere legt einem tradierten und heterogenen Wissenskorpus vornehmlich eine Struktur auf, indem sie ihn bewahrt, klassifiziert und durch Annotationen erweitert. Ein typisches Produkt traditioneller Gelehrsamkeit ist eine Enzyklopädie oder ein Kommentarwerk, in dem ein Wissenszusammenhang in seiner Gegebenheit rezipiert, geordnet

---

5 Gu, 1955, 7. Dieser Konflikt wurde auch in der späteren Forschung festgestellt. Laut On-cho Ng, zeichnet sich *kaozheng* durch einen „historistischen" Ansatz aus, der jedoch durch den weiterhin bestehenden Glauben an zeitlose universelle Wahrheiten und ein antikes Ideal von inneren Widersprüchen durchzogen gewesen sei (Ng 1993, 562f. und 573). Michael Quirin sieht den *kaozheng*-Gelehrten Cui Shu einerseits als "historically-minded scholar who freed himself from the usual constraints laid upon the exegete to concentrate his commentarial efforts on individual holy books as they were handed down by tradition", andererseits war das Ziel von Cuis Studien "not profane history but rather a more coherent and critically reassured version of Confucian sacred history", Quirin 1996, 47. Auch Benjamin Elman stellt 2015 fest, dass die *kaozheng*-Gelehrten des 18. Jahrhunderts „klassizistischen (*Ru*) Idealen" verpflichtet blieben: "They sought to restore the classical visions of state and society, not replace them", Elman 2015, 244.

6 無論什麼好的什麼壞的，真的假的，對于這一大堆材料，認定了一個目標，畫出了一個範圍，而加以研究的，喚做學問, Gu 1982, Bd. 5, 261.

7 Stichweh 1994, 50.

8 Ebd., 56.

und interpretiert wird.[9] Ein modernes Wissenschaftssystem ist hingegen darauf ausgerichtet, alle Wissenselemente, aus denen es besteht, selbst hervorzubringen. Aufbauend auf Erkenntnissen, die ebenfalls bereits wissenschaftliche Kontrollinstanzen durchlaufen haben, wird neues, geprüftes Wissen produziert und in eigenständige Publikationen übersetzt.[10] Über letztere bildet Wissenschaft einen kommunikativen Zusammenhang, der Wahrheit nicht länger *in* seinen Quellen sucht, sondern wahres Wissen durch die Erforschung der Quellen in Hinsicht eigener Forschungsfragen selbst generiert.[11]

Im Folgenden soll untersucht werden, wie es aus Perspektive eines solchen Wissenschaftsverständnisses um die „Wissenschaftlichkeit" von Yan Ruoqus *Shuzheng* bestellt ist. Es wird untersucht, welche Wissensformen für Yan Ruoqu Gültigkeit besitzen und wie er über Neuheit und Fortschritt in der Wissensproduktion nachdenkt. Auch seine Einstellung gegenüber textuellen Autoritäten, die Behandlung von Widersprüchen im *Shangshu* und sein damit verbundener Wahrheitsbegriff werden von Interesse sein. Zunächst gilt es aber zu prüfen, ob und wie Yan Ruoqu im *Shuzheng* auf andere Werke der *Shangshu*-Forschung Bezug nimmt und welche Quellen er für anschluss- und wahrheitsfähig hält.

## 1 Kommunikative Anschlüsse im *Shuzheng*

Neben den politischen und intellektuellen Umbrüchen am Übergang von Ming- zu Qing-Dynastie, gelten auch wirtschaftliche Entwicklungen als einer der Gründe für das Aufkommen des spezialisierten *kaozheng*-Philologen. Demnach entstand im 17. Jahrhundert mit der zunehmenden Kommerzialisierung und Monetarisierung der Wirtschaft eine urbane Handelselite, die nunmehr am Leben der Bildungselite teilhaben wollte und Bibliotheken und Akademien zur Förderung des eigenen Nachwuchses gründete und finanzierte.[12] Zahlreiche hochqualifizierte junge Männer waren daraufhin einer enormen Konkurrenz in den Beamtenprüfungen ausgesetzt – wer es tatsächlich bis zum *jinshi*-Titel schaffte, hatte danach trotzdem nicht zwingend Zugang zu hohen Beamtenposten. Gelehrsamkeit musste nun in anderen Karrierewegen genutzt werden. Insbesondere Benjamin Elman hat hier die Idee einer institutionalisierten und zunehmend spezialisierten *academic community* in der Region Jiangnan geprägt, bestehend aus „Forschern", die an Akademien oder im persönlichen Stab (幕僚) eines hohen Beamten angestellt waren

9 Stichweh 1994, 50.
10 Luhmann 1990, 282f.; Stichweh 1994, 64.
11 Luhmann 1990, 173f.
12 Rowe 2002, 492.

und dort in literarisch-philologische Großprojekte eingebunden wurden.[13]

Yan Ruoqu ist das beste Beispiel für diese Entwicklung: Der Sohn einer reichen Salzhändlerfamilie aus Huai'an in Jiangsu durchlief das Prüfungssystem mit mäßigem Erfolg, trat jedoch in den Dienst von Xu Qianxue 徐乾學 (1631–1694), einem Neffen von Gu Yanwu und einflussreichen Patron literarischer Großprojekte. Unter dessen Leitung arbeitete Yan zusammen mit anderen *kaozheng*-Gelehrten wie Hu Wei 胡渭 (1633–1714), Gu Zuyu 顧祖禹 (1631–1692) und Mao Qiling 毛奇齡 (1623–1716) an der Zusammenstellung des *Mingshi* und *Da Qing yitong zhi*[14] – wohlgemerkt kaiserlich georderte Kompilationsarbeiten, bei denen es nicht vornehmlich um die Produktion neuer und überraschender Erkenntnisse ging, sondern gemäß des Prinzips enzyklopädisch-klassifikatorischer Gelehrsamkeit größere Wissenskorpora zusammengetragen, strukturiert und tradiert wurden.

Die Netzwerke zwischen *kaozheng*-Gelehrten und die Institutionen, in denen sie sich bewegten, wurden in der bisherigen Forschung mit großer Detailkenntnis aufgearbeitet und als Beweis für die Herausbildung einer akademischen Disziplin angeführt.[15] Persönliche Netzwerke entstehen allerdings in vielen Gesellschaftsbereichen und sind per se noch kein Merkmal einer Wissenschaftsdisziplin, die gerade auch über unpersönliche Verbindungen hinweg funktionieren und kommunizieren muss. Wissenschaft entsteht durch die Umstellung von Personen- auf Sachbezug. Im Idealfall zählen nicht mehr persönliche Verbindungen, sondern nur das gute Argument. Ihre spezifische Form erreicht Wissenschaft durch ihre Anschlussfähigkeit über schriftliche Publikationen – das „Zahlungsmittel" des Wissenschaftsbetriebs.[16] Nur in Publikationen können wissenschaftliche Erkenntnisse zitierfähig mitgeteilt werden und dadurch Anschluss für weitere Forschungsprozesse bieten.[17] Wissenschaft als kommunikativer Zusammenhang der Wissensproduktion müsste sich also vor allem darin zeigen, dass die *Werke* der *kaozheng*-Gelehrten aufeinander Bezug nehmen und so neue Erkenntnisse hervorbringen. Es gilt somit zunächst zu erkunden, inwiefern Yan Ruoqus *Shuzheng* bereits auf andere Werke der *Shangshu*-Forschung referiert, um neues Wissen zu den Ursprüngen der Alttextkapitel zu generieren.

---

13 Elman 2001, 4 und 131ff.

14 Zhang 1994, 70.

15 Elman 2001, 211. Eine ausführliche Netzwerk-Analyse um den *kaozheng*-Gelehrten Qian Daxin hat zuletzt Ori Sela durchgeführt, unter der These, dass die Entstehung einer spezialisierten „Disziplin" eng mit der Herausbildung eines Personennetzwerks und spezifischen Identitäten einhergeht, Sela 2018, 22f.

16 Luhmann 1990, 432.

17 Ebd., 432.

Yan Ruoqu setzte sich fast sein ganzes Leben lang mit der Frage nach der „Authentizität" der Alttexkapitel auseinander, sammelte selbst Beweise und Beobachtungen, war aber auch stets auf der Suche nach anderen Werken, die einen Beitrag zu diesem Problem geleistet hatten.[18] Die Früchte seiner Rezeption trug Yan im achten und letzten Buch des *Shuzheng* zu einer Art Geschichte der *Shangshu*-Forschung zusammen.

Bis in Yan Ruoqus eigene Zeit war die Alttextversion des *Shangshu*, die Mei Zi 梅賾 (o.J.) im 4. Jahrhundert am Hof der Östlichen Jin vorgelegt haben soll, offizieller Bestandteil des konfuzianischen Kanons. Sie besteht aus 28 Neutextkapiteln und 25 Alttextkapiteln, sowie einem angeblich von Kong Anguo 孔安國 (o. J.) verfassten Vorwort und Kommentar.[19] Laut Yan Ruoqu beobachtete Wu Yu 吳棫 (*jinshi* 1118) in der Song-Zeit erstmals, dass die Alttextkapitel wesentlich leichter verständlich seien als die Neutextkapitel. Wenn man davon ausgeht, zitiert er Wu Yu, dass das *Shangshu* über einen langen Zeitraum unter vielen Autoren entstand, dann könne die Erklärung für diese stilistische Zweiteilung schwerlich nur auf die editorischen Eingriffe von Fu Sheng und Kong Anguo in der Han-Zeit zurückzuführen sein.[20]

Trotz solch kluger Argumente (精說) sei Zhu Xi einige Jahre später leider zu veralteten Erklärungen (陳說) zurückgekehrt und habe, so Yan, die Abweichungen auf Fu Shengs und Kong Anguos Lesepraktiken oder die Natur einzelner Textgattungen zurückgeführt. Hier übt Yan Ruoqu Kritik an Zhus Versuch, Widersprüche zwischen Alttext- und Neutextkapiteln „auszusöhnen" (調停). Kapitel wie das „Yue ming" 說命 und „Bi ming" 畢命 seien nicht leichter zu lesen, weil sie zur Gattung der „Befehle" (命) gehören, sondern aus der einfachen Tatsache heraus, dass sie Alttextkapitel und damit Fälschungen seien – an dieser Stelle gelte es anzusetzen.[21]

Auch der Ming-zeitliche Gelehrte Hao Jing 郝敬 (1558–1639) habe in seinem *Shangshu bianjie* 尚書辨解 Zhu Xis Klärungsversuche auf Grundlage von Textgattungen scharf kritisiert und die Vermutung aufgestellt, dass die 25 Alttextkapitel vermutlich deutlich späteren Datums als die Neutextkapitel seien. Dabei, so Yan, habe sich Hao vornehmlich auf die Beobachtung gestützt, dass die Alttextkapitel einem ausgeschmückteren Stil

---

18 Selbst bei Yans Tod 1704 galt das *Shuzheng* als nicht abgeschlossen. 1745 wurde das Werk erstmals als Druck veröffentlicht, aber auch als Manuskript zirkulierte das *Shuzheng* bereits unter den Gelehrten der frühen Qing-Zeit, Huang: „Qian yan", *Shuzheng*, 4.

19 Zur Geschichte des *Shangshu* und seiner Erforschung siehe Chen 1985; Jiang 1988; Liu 1989; für neuere *Shangshu*-Forschung siehe Kern/Meyer 2017.

20 夫四代之書作者不一，乃至二人之手而遂定為二體乎？其亦難言矣, *Shuzheng* 8.113, 598f.

21 《尚書》諸《命》皆易曉因已，然所為易曉者則《說命》、《微子之命》、《蔡仲之命》、《畢命》、《冏命》皆古文也，故易曉, *Shuzheng* 8.114, 602.

folgen als die Neutexte.[22] Hao Jing habe somit nicht mehr versucht, die Widersprüche zwischen Alt- und Neutextkapiteln zu schlichten, sondern begonnen „das Verborgene ans Licht zu bringen" (底蘊畢露).[23] Allerdings stört sich Yan bei Hao Jing daran, dass letzterer seine Argumente vor allem auf vage stilistische Unterschiede stützt und damit nicht über den Bereich der Mutmaßung hinauskomme (絕在好妄).[24]

Neben dem *Shangshu bianjie* ist der wohl wichtigste Ming-zeitliche Beitrag für Yan das *Shangshu pu* 尚書譜 von Mei Zhuo 梅鷟 (*juren* 1513), in dem dieser unter anderem den Verdacht äußert, dass einzelne Zitate von mythischen Urkaisern aus klassischen Werken als Material für die Alttextkapitel gedient haben könnten. Meis Argumente findet Yan teilweise sehr „forciert" (武斷), zum Beispiel wenn dieser meint, beweisen zu können, schon das *Guwen Shangshu* der Han-Zeit sei eine Fälschung Kong Anguos gewesen.[25] „Aber", so Yan weiter, „es finden sich [im *Shangshu pu*] auch einige Neuheiten und Erkenntnisse, die dem Fälscher einen gehörigen Schreck einjagen würden".[26]

Yan Ruoqu führt seine Rekapitulation der *Shangshu*-Forschung bis zu den „zeitgenössischen Gelehrten" (當代之學者) fort.[27] Zunächst trägt er Aussprüche und Briefausschnitten seines Freundes Shi Huazhi 石華峙 (o.J.) zusammen, dem er regelmäßig Teile des *Shuzheng* zur Begutachtung geschickt habe.[28] Schließlich widmet er sich Yao Jihengs 姚際恒 (1647– ca. 1715) *Guwen shangshu tonglun* 古文尚書通論.[29] Das Buch habe „Stärken und Schwächen, wobei die Schwächen dieselben wie bei den Herren Mei und Hao sind. Doch in seinen Stärken übertrifft es bei weitem alle bisherigen Erkenntnisse."[30] Wie Yan war auch Yao Jiheng überzeugt, dass der Fälscher des *Guwen Shangshu* die Alttextkapitel aus Versatzstücken klassischer Literatur zusammengesetzt hat, die das *Shangshu* zitieren – besonders viele Belege liefert Yao dafür aus dem *Zuozhuan* – und so ist Yan auch dort von Yaos Arbeit beeindruckt „wo er mit dem *Zuozhuan* die Alttextkapitel

22 *Shuzheng* 8.116, 618.
23 Ebd., 615.
24 Ebd., 621.
25 *Shuzheng* 5B.78, 284.
26 殊武斷也，然當創闢弋獲時，亦足驚作偽者之魄, *Shuzheng* 8.119, 630. Für weitere Vorläufer von *kaozheng* in der Ming-Zeit siehe Lin 1986.
27 *Shuzheng* 8.115, 610.
28 *Shuzheng* 8.120, 635.
29 Zur selben Zeit kursierte neben dem *Tonglun* auch Qian Huangs 錢煌 *Bi shu bianyi* 壁書辨疑. Ob Yan Ruoqu davon Kenntnis hatte, bleibt unklar - zumindest findet es im *Shuzheng* keine Erwähnung. Für einen Überblick über Studien zu den Alttextkapiteln der frühen Qing-Zeit siehe Liu 1989, 345f.
30 亦有失有得。失與上梅氏、郝氏同，得則多超人意見外, *Shuzheng* 8.121, 650.

widerlegt. Das hat er mit mir gemein."[31]

Aus wissenschaftssoziologischer Perspektive ruft Yan Ruoqu im letzten Buch des *Shuzheng* altes Wissen wach und zeigt dadurch, dass ihm der Forschungsstand zum *Guwen Shangshu* (oder zumindest die Werke, auf die er Zugriff hatte) bekannt ist. Dies dient als Bestätigung und Voraussetzung für den eigenen Beitrag, denn, so erinnert uns Niklas Luhmann, „zum Gewinn neuen Wissens ist immer auch eine Reproduktion alten Wissens erforderlich. Man hat vom Stand der Forschung auszugehen, und Neues steht unter der harten Zulassungsbedingung, daß es nur akzeptabel ist, wenn es das Alte ersetzen kann."[32]

Auch in den vorderen Teilen des *Shuzheng* baut Yan Ruoqu für seine eigene Argumentation durchaus auf vorausgegangenen Beiträgen auf. So zitiert er Mei Zhuos Vermutung, dass für die Erstellung des Alttextkapitels „Da Yu mo" Teile eines Yao-Zitats aus dem *Lunyu* verwendet wurden und unterfüttert diesen Verdacht mit einem klaren Beleg: Yaos Rede im *Lunyu* ist in Form eines Reims verfasst, der im „Da Yu mo" durch Einschübe auseinandergerissen wurde (siehe Abschnitt 3 „Wissen"). [33] Hier erscheint das *Shuzheng* durchaus als Teil eines schriftlichen Kommunikationszusammenhangs, der an entscheidende Vorarbeiten anknüpft, um neue Erkenntnisse zur Fälschung der Alttextkapitel vorzubringen. Oftmals zitiert Yan andere Forschung auch implizit. So hebt er beispielsweise Chen Dis 陳第 (1541–1617) Verdienste an der Entwicklung der Phonologie namentlich hervor, als er jedoch die örtlichen und zeitlichen Verschiebungen der Aussprache von Schriftzeichen vergleicht, ähneln seine Formulierungen auffallend Stellen in Chens Vorwort zum *Mao Shi gu yin kao* 毛詩古音攷, ohne dass sie als Zitat markiert werden.[34]

---

31 姚氏好以《左氏》駁古文，與余同, *Shuzheng* 8.121, 654.

32 Luhmann 1990, 220.

33 *Shuzheng* 5B.74, 263.

34 字有古音，以今音繩之，只覺其扞格不合。猶語有北音，以南音繩之，扞格猶故也, *Shuzheng* 5B.74, 269. „Schriftzeichen haben eine alte Aussprache. Will man diese mit der heutigen Aussprache verbinden, merkt man, dass sie nicht miteinander übereinstimmen. Genauso wie es in unserer Sprache einen nördlichen Dialekt gibt, will man diesen mit dem südlichen Dialekt verbinden, stimmen auch sie nicht miteinander überein." Vgl. dazu Chen Di: 蓋時有古今，地有南北；字有更改，音有轉移；亦勢所必至。故以今之音讀古之作，不免乖剌而不入。„In time, there is ancient and modern; in space, there is south and north. Characters undergo changes, and sounds undergo shifts; this is an inevitable tendency. Therefore, when one reads ancient works with modern pronounciation, the result is unavoidably strange and irritating, and does not fit." Zitat und Übersetzung stammen aus Baxter 1992, 154.

Allerdings bleibt solch ein Vorgehen die Ausnahme, denn für die meisten seiner Argumente schließt Yan direkt an vorwissenschaftliche antike Kommentare sowie kanonische und klassische Schriften an. Eigentlich wäre eine kritische Untersuchung dieser Quellen von Nöten, ehe man sie für die eigene Argumentation nutzt und so in ein entstehendes Wissenschaftssystem integriert, doch das passiert im *Shuzheng* kaum. Zwar werden die Alttextkapitel des *Shangshu* naturgemäß selbst einer kritischen Prüfung unterzogen, andere kanonische Schriften hält Yan jedoch ohne eingehende Untersuchung für wahrheits- und anschlussfähige Quellen. So führt er beispielsweise „historische" Begebenheiten aus den Neutextkapiteln des *Shangshu* an, um damit scheinbare Ungereimtheiten in den Darstellungen der Alttexte zu entlarven (siehe Abschnitt 4 „Wahrheit"). Dass diese Neutextkapitel oftmals sehr viel später entstanden sind als die Ereignisse, von denen sie berichten, wird im *Shuzheng* nicht in Betracht gezogen.[35]

Neben dem Anschluss an andere Werke der *Shangshu*-Forschung sowie klassische und kanonische Schriften ist das persönliche Gespräch und die schriftliche Korrespondenz zwischen Gelehrten ein weiterer wichtiger Anknüpfungspunkt im *Shuzheng*. Abgesehen von den Briefen seines Freundes Shi Huazhi zitiert Yan reichlich aus Lettern und persönlichen Gesprächen mit Feng Jing 馮景 (1652–1715) und Zhu Yizun 朱彝尊 (1629–1709) aus Zhejiang, die zur gleichen Zeit an Studien zur Fälschung der Alttextkapitel arbeiteten. [36] Nachdem Yan den Inhalt einer fruchtbaren Unterhaltung mit seinem Freund Hu Wei rekapituliert, stellt er fest, dass eine solche „Diskussion (議論) [unser Wissen] schrittweise voranbringt und zunehmend erhellt."[37] Das gelehrte Zwiegespräch ist für Yan somit ein maßgebliches Mittel zur Produktion und Weitergabe von Wissen. Schriftlichkeit wird zwar immer wichtiger, dient im *Shuzheng* aber oft noch der Fixierung von Erkenntnissen, die im mündlichen Austausch entwickelt und verbreitet werden.[38]

Im finalen achten *juan* des *Shuzheng* geht es nicht nur um die Rekapitulation vorangegangener und gegenwärtiger Beschäftigungen mit dem *Shangshu*, es finden sich darin auch Gedanken dazu, was gültige Formen der Wissenserzeugung sein könnten. Bei aller Bewunderung für das „überragende Wissen und die kritischen Anmerkungen früherer

35 Zur heterogenen Natur der Neutextkapitel siehe Vogelsang 2017.

36 Liu 1989, 347.

37 有議論漸推而愈明, *Shuzheng* 8.125, 614. Wie sein Freund Yan Ruoqu war auch Hu Wei mit der Entlarvung „gefälschter" Teile in der kanonischen Literatur befasst, insbesondere der *hetu* und *luoshu* Diagramme im *Yijing*, denen er sich im *Yitu mingbian* 易圖明辨 widmete, Lin 2011, 114.

38 Vgl. Luhmann 1990, 601f. zu schriftlich fixiertem Wissen als nebenherlaufendem Aspekt des gelehrten Gesprächs im 16. und 17. Jh. in Europa.

Gelehrter",[39] kritisiert Yan Zhu Xis Versuch einer Aussöhnung zwischen Neu- und Alttextkapiteln und hält Mei Zhuos, Hao Jings und in Teilen auch Yao Jihengs Argumente für nicht ausreichend evidenzbasiert. Er ist dort von Argumenten überzeugt, wo Textquellen miteinander verglichen werden und weniger, wo aus einem Sprachempfinden heraus argumentiert wird. Es wäre allerdings zu weit gegriffen, hier von einer systematischen Prüfung vorangegangener Forschung zu sprechen. Dafür entwickelt Yan weder das entsprechende begriffliche Besteck, noch wählt er seine Referenzen nach systematischen Kriterien aus. Stattdessen geht es immer wieder darum, zu welchen Arbeiten Yan überhaupt Zugang hatte. Wu Yus *Shu pi zhuan* 書裨傳 war zu Yans Zeit schon lange verloren und wird von ihm nur in Ausschnitten aus anderen Werken zitiert. Mei Zhuos *Shangshu pu* entdeckte Yan nach langer Suche in der Buchsammlung von Huang Yuji 黄虞稷 (1629–1691).[40] Yao Jiheng, den Autor des *Guwen Shangshu tonglun*, lernte er persönlich über Mao Qiling kennen. Es ist äußerst bezeichnend, wie Yan Ruoqu schildert, dass Yao ihm ein Manuskript des *Tonglun* für die Anfertigung einer handschriftlichen Kopie zur Verfügung gestellt habe,[41] verdeutlicht dies doch, wie selbst im 17. Jahrhundert trotz großer Bibliotheken und einem weit verbreiteten Gebrauch des Buchdrucks, mühsam erstellte Manuskripte nach wie vor ein wichtiger Bestandteil der Verbreitung von Wissen waren.[42] Seine Abschriften des *Guwen Shangshu tonglun* und des *Shangshu pu* verteilte Yan Ruoqu über das gesamte *Shuzheng*, meist als Abschluss einzelner Kapitel.[43] Darüber hinaus sammelt Yan am Ende eines jeden Abschnittes auch andere Lektüreausschnitte und Beobachtungen, die manchmal nichts zum Thema der gefälschten Alttextkapitel beitragen. Yans Verweise auf andere Beiträge dienen somit nicht nur der Produktion, sondern oft auch der Fixierung und Weitergabe mühsam zusammengetragenen Wissens. Von einer Überproduktion von Wissen, die einen gewissen Selektionszwang zwischen Quellen und damit überhaupt erst deren kritische Prüfung hervorrufen würde, kann hier kaum die Rede sein.[44] Das *Shuzheng* hat einen eher kumulativen

39 若非先儒絕識疑論及此，我輩安能夢及, *Shuzheng* 8.115, 611. Yan zitiert hier seinen Freund Ma Su 馬驌 (1621–1673).

40 *Shuzheng* 8.119, 630.

41 *Shuzheng* 8.121, 650.

42 Die Zunahme gedruckter Bücher seit dem 16. Jahrhundert bedeutete nicht, dass Manuskripte verschwanden. Drucke und Manuskripte zirkulierten noch lange nebeneinanderher, Brokaw 2005, 15f.

43 Dies tut Yan mit gutem Grund: Werke wie Yao Jihengs *Tonglun* gelten heute als verloren und sind nur passagenweise im *Shuzheng* überliefert. Auch Teile des *Shuzheng* wurden nicht überliefert.

44 Vgl. Luhmann 1990, 368.

Charakter; eine über die Zeit entstandene gelehrte Sammlung von Einträgen verschiedenster Art.[45]

## 2 Zweifel

Obgleich Yan Ruoqu Schwierigkeiten hatte, auf Manuskripte anderer *Shangshu*-Forschung zurückzugreifen, stand ihm offenbar ein großer Korpus an klassischer Literatur, kanonischen Büchern sowie an Kommentaren und Glossensammlungen zur Verfügung. Zumindest zitiert Yan aus einer großen Fülle antiker Quellen im *Shuzheng* und war mit bekannten Buchsammlern wie Huang Yuji befreundet.[46] Dieser Zugang ermöglichte Yan Lektüre in einer solchen Breite, dass sie zu einem veränderten Umgang mit antiken Quellen führte – und das hängt wiederum eng mit der zunehmenden Durchsetzung des Buchdrucks im vorausgehenden 16. Jahrhundert zusammen.[47] Vor der Verbreitung von gedruckten Büchern in großer Zahl ging es Gelehrten vor allem darum, altes, mühsam tradiertes Wissen zu bewahren, zu ordnen und zu interpretieren. Und begrenzter Zugang zu Schrifttum förderte eine Form der Lektüre, die eher auf Memorierung und Rezitation ausgelegt war als den Vergleich oder das schnelle Aufnehmen von neuen Informationen. Zhu Xi ist ein gutes Beispiel dafür. In seinem *Du shu fa* 讀書法 beschreibt er eine repetitive Form der Lektüre, bei der das Studium eines Textes zugleich ein Verinnerlichen desselben ist. Vor allem beim Lesen der kanonischen Schriften, fordert Zhu, möge man den Text „wieder und wieder lesen, dabei jeden Absatz, jeden Satz und jedes Zeichen durchdringend."[48] Nur wenn man „sich die Worte der Weisen und Würdigen immer wieder vor Augen führt, sie laut rezitiert und im Herzen bewegt", könne man sich mit der im Text enthaltenen Wahrheit – den moralischen Prinzipien (道理) – in Einklang bringen.[49] Die schnelle Lektüre von mehreren Schriften gleichzeitig sorgt bei Zhu für großen Unmut, stattdessen gelte es, beim Lesen nicht nach Quantität zu streben, sondern mit dem Text

---

45 Hierin hat das *Shuzheng* Ähnlichkeiten zu Yans Notizbuch *Qianqiu zhaji* 潛邱劄記, in dem er über Jahre hinweg allerlei Wissenswertes festhielt.

46 *Shuzheng* 8.119, 630.

47 Die Gebiete am Unterlauf des Jangtse, Geburtsort der *kaozheng*-Gelehrsamkeit, wurden im 16. und 17.Jh. zu einem Zentrum der Buchproduktion und des Buchhandels, was sich vor allem an der zunehmenden Anzahl und Größe privater Bibliotheken in der Region ablesen lässt, deren Bestände zum ersten Mal größtenteils aus Drucken bestanden, Chow 2004, 242; Brokaw 2005, 24; McDermott 2006, 53 u. 65. Für den Zusammenhang von *kaozheng* und spätkaiserzeitlicher Buchproduktion siehe auch Guo 2001, 72–80.

48 大凡看書，要看了又看，遂段，遂句，遂字理會, *Zhuzi yulei*, „*Dushu fa*", 162.

49 聖賢之言，須常將來眼頭過，口頭賺，心頭運, ebd., 162.

komplett vertraut zu werden.[50] Mit dem Buchdruck wurde diese Art des Lesens obsolet, denn die Masse des nun zugänglichen Materials machte deutlich, dass die Bestände überkommener antiker Quellen voller Inkonsistenzen sind, die nicht mehr ignoriert werden können. Während Zhu noch vorschlägt, Widersprüchliches im Text zu übergehen und „nur die Textstellen zu nehmen, die man versteht, und sie wieder und wieder zu lesen"[51], reagierten Gelehrte der Qing-Zeit auf Inkonsistenzen mit der Kollation verschiedener Quellen, Textversionen oder Zeichenformen. Anstatt zu wiederholen und zu bewahren, galt es nun zu *vergleichen*.[52]

Seine Freude am Vergleich verschiedener Textquellen stellt Yan Ruoqu vor allem in den vorderen Teilen des *Shuzheng* unter Beweis. So fällt ihm beispielsweise auf, dass Zitate aus dem *Guwen shangshu* in Han-zeitlichen Quellen wie dem *San tong li*, Zheng Xuans *Shangshu*-Kommentar[53] oder dem *Shuowen jiezi*, in dessen Vorwort Xu Shen das *Guwen Shangshu* des Kong Anguo als seine Quelle nennt, in der heute überlieferten Version gar nicht auftauchen oder stark verändert sind.[54] Zudem trägt Yan sämtliche *Shangshu*-Zitate im *Zuozhuan* zusammen und stellt dabei fest, dass die 25 Alttextkapitel merkwürdigerweise *alle* Textstellen enthalten, die das *Zuozhuan* aus den seit Ende der Han-Dynastie als verloren geltenden Teilen des *Shangshus* zitiert: „Man weiß nicht, wie umfangreich das *Shangshu* war, bevor es zu einer kanonischen Schrift wurde und Kongzis Kürzungen durchlief. Und von dieser auf hundert Kapitel gekürzten Version wurden auch nicht alle Kapitel von Fu Sheng weitergegeben, neunundsechzig Kapitel sind verloren gegangen. Wie konnte man im Falle des *Zuozhuan* hunderte Jahre im Voraus wissen, dass es später jene 25 Kapitel geben würde und genau aus diesen zitieren? Oder hat sich jemand für diese 25 Kapitel vor allem beim *Zuozhuan* bedient, hat es als Material genutzt und nach ihm den Text verfasst? Und ist vielleicht deswegen keines der Zitate verloren

---

50 書宜少看，要極熟, *Zhuzi yulei*, „*Dushu fa*", 165.

51 讀書只要將理會得處，反覆又看, ebd., 172.

52 Interessant ist der Vergleich mit Europa, wo ab dem 16. Jahrhundert mit Erfindung der Druckpresse lateinische und altgriechische Schriften erstmals leicht zugänglich gemacht wurden. Dies beförderte eine kritische Neuinterpretation der Vulgata durch das Heranziehen weiterer Textversionen wie dem altgriechischen Original; ein Prozess, in dem der Bibeltext nach und nach zu einem Objekt philologischer und historischer Studien unter Anwendung eines ganzen *apparatus criticus* wurde (Bently 1983, 216; Reynolds 1991, 239). Einen Vergleich zwischen konfuzianischen, biblischen, homerischen und vedischen philologischen Traditionen bietet Henderson 1991. Zur Rolle des Buchdrucks für die Entstehung eines Wissenschaftssystems in Europa siehe Luhmann 2015, 294ff.

53 *Shuzheng* 1.6, 20.

54 *Shuzheng* 2.25, 109.

gegangen?“ [55]

Der Vergleich des *Shangshu* mit anderen antiken Quellen lässt „Risse“ (破綻)[56] zu Tage treten, die wiederum den Zweifel (疑) zur alles bestimmenden Antriebskraft im *Shuzheng* machen. In diesem Sinne beginnt Yan zahlreiche Abschnitte mit den Worten „schon seit langem habe ich Zweifel an…“ (予嘗疑…) und setzt mit seinen Untersuchungen dann auch dort an, wo die Bedeutung eines Wortes ungeklärt geblieben ist, Anachronismen deutlich werden, bibliografische Unstimmigkeiten auftauchen oder verdächtige Parallelstellen mit anderen kanonischen und klassischen Texten auffallen.

Diese Herangehensweise an das *Shangshu* führte noch zu Yan Ruoqus Lebzeiten zu einer Grundsatzdebatte über den Umgang mit Zweifeln an kanonischen Texten, die sich vor allem an Yans Argumenten zur Fälschung des Alttextkapitels „Da yu mo“ 大禹謨 entzündete.[57] Dabei ging es insbesondere um folgenden zentralen Satz im „Da Yu mo“:

> 人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。[58]
>
> Das Wesen des Menschen läuft stets Gefahr, das Wesen des Dao ist auf das Kleinste bedacht. Zwischen Feinheit und Einheitlichkeit, halte treulich diese Mitte.

Dieser Parallelismus zog seit der Song-Dynastie große Aufmerksamkeit auf sich. Zhu Xi sah im Gegensatzpaar *dao xin* und *ren xin* den Ursprung seiner Unterscheidung zwischen dem himmlischen Prinzip *li* 理 und dem trübenden Einfluss des *qi* 氣. Obwohl sich Zhu der Zweifel an der Authentizität des „Da Yu mo“ bewusst war, rechtfertigte für ihn sein philosophischer Gehalt, seine „Bedeutungen und Prinzipien“ (義理), die Auseinandersetzung mit dem Text.[59] Diese Ansicht war auch Ende des 17. Jahrhunderts noch weit verbreitet. Yan Ruoqu zufolge habe selbst Huang Zongxi im Falle des „Da Yu mo“ angenommen, dass „die Worte der Weisen nicht im Text (文詞) zu finden sind, sondern in den Bedeutungen und Prinzipien. Sind letztere makellos, dann kann auch der Text nichts daran ändern.“[60] Für Yan ist Textvergleich und Kritik allerdings viel interessanter

---

55 夫《書》未經孔子所刪，不知凡幾；及刪成百篇，未為伏生所傳誦，尚六十九篇，其逸多至如此，豈《左氏》於數百載前逆知後有二十五篇，而所引必出於此耶？抑此二十五篇援左氏以為重，取左氏以為料，規摹左氏以為文辭，而凡所引遂莫之或遺耶？*Shuzheng* 1.15, 51.

56 Ebd., 51.

57 Die Debatte wurde detailliert aufgearbeitet in Elman 1983.

58 *Shangshu zhengyi* 4.3, Übersetzung in Anlehnung an Köster 1967, 279 und Wilhelm 1994, 191.

59 Elman 1983, 184.

60 黃太沖嘗謂聖人之言不在文詞；而在義理。義理無疵，則文詞不害其為異, *Shuzheng* 8.119, 635. Erst später gesteht Huang Zongxi in seinem Vorwort zum *Shuzheng*, dass Yans Belege zur Fälschung des „Da Yu mo“ vollkommen zutreffen würden. Huang: „Yuan xu“, *Shuzheng*, 3.

als die Tradierung gegebener Wahrheiten in Form von „Bedeutungen und Prinzipien". Und sein Zugriff auf einen großen Korpus klassischer Literatur hat bei ihm den Verdacht aufkommen lassen, dass der Fälscher seinen Text aus Versatzstücken klassischer Literatur zusammengesetzt hat, die das *Shangshu* zitieren. So taucht in *Xunzi* 21 ein Zitat auf, das der zentralen Aussage im „Da Yu mo" verdächtig ähnlich ist. Die entsprechende Stelle im *Xunzi* liest sich wie folgt:

> 昔者舜之治天下也，不以事詔而萬物成。[...] 故道經曰：「人心之危，道心之微。」[61]
>
> Einst, als Shun die Welt ordnete, da gab er keine Anweisungen im Einzelnen und dennoch wurden alle Dinge zur Vollendung gebracht. [...] Deshalb besagt das *Daojing*: „Das Wesen des Menschen läuft stets Gefahr, das Wesen des Dao ist auf das Kleinste bedacht."[62]

*Xunzi* zitiert hier also nicht das *Shangshu*, sondern aus einem heute unbekannten Werk namens *Daojing* 道經. Der Fälscher, so Yan, könnte das übersehen und die Passage fälschlicherweise in die Alttextkapitel übernommen haben. Schon der Ming-zeitliche Gelehrte Mei Zhuo habe diese Vermutung im *Shangshu pu* notiert.[63] Yan geht es nun darum, diese These zu überprüfen und mit zusätzlichen Belegen zu unterfüttern. So sucht er alle Textstellen im *Xunzi* heraus, die das *Shangshu* zitieren und zeigt, dass die *Shangshu*-Zitate immer mit den Worten „ein Dokument besagt" (書曰) eingeleitet werden – manchmal sogar mit genauer Kapitelangabe. „Warum hätte man nur bei einem Zitat aus dem ‚Da Yu mo' den Namen plötzlich zu *Daojing* ändern sollen?"[64] Man könne so ausschließen, dass der Titel *Daojing* einfach eine alternative Bezeichnung für das *Shangshu* in der Zhanguo-Zeit war. Der Fälschungsverdacht werde dadurch umso dringlicher.[65]

Den Zweifel an einem solch zentralen Text wie dem „Da Yu mo" konnten viele von Yans Zeitgenossen nicht hinnehmen. Vor allem Yans Kollege Mao Qiling setzte in seinem *Guwen Shangshu yuanci* 古文尚書冤詞 und in mehreren Briefen an Yan Ruoqu zu einer Verteidigung des „Da Yu mo" an[66] – wohlgemerkt ein weiteres Beispiel für die Entstehung eines kommunikativen Zusammenhangs zwischen den Werken des Qing-Gelehrtentums. Der im *Shuzheng* geschilderte Vorwurf, Yan würde „Schande über die kanonischen Schriften der Weisen bringen" (得罪於聖經),[67] erinnert dementsprechend

---

61 *Xunzi jijie* 21.
62 Die Übersetzung, insbesondere des *Daojing*-Zitats, orientiert sich an Köster 1967, 279.
63 *Shuzheng* 2.31, 124f.
64 豈獨引《大禹謨》而輒改目為《道經》邪, *Shuzheng* 2.31, 122.
65 Ebd., 122.
66 Elman 1983, 209.
67 *Shuzheng* 2.31, 123.

an eine Formulierung von Mao Qiling,[68] auf die Yan im *Shuzheng* mit einer Verteidigungsschrift antwortet:

> 《荀子》至魏晉間竄入《大禹謨》中，亦幾沈埋者七八百年。有宋程、朱輩出，始取而推明演繹，日以加詳，殆真以為上承堯統，下啟孔教者在此。蓋以其所據之地甚尊，而所持之理原確也。噫，抑孰料其乃為偽也乎？或曰：朱子於古文嘗竊疑之，獨至《大禹謨》及十六字則闡發之不遺力。子與其疑也，寧信。余曰：荀子固有言矣：「信信信也，疑疑亦信也。」[69]
>
> Das *Xunzi*-Zitat gelangte spätestens in der Wei- oder Jin-Dynastie in das „Da Yu mo" hinein und blieb dort für 700 oder 800 Jahre versteckt. In der Song-Zeit nahm eine ganze Generation von Gelehrten um die Brüder Cheng und Zhu Xi [den Text] wieder auf, legte ihn aus, annotierte ihn und dachte wirklich, von Yaos Herrschaft bis zu den Lehren des Konfuzius sei alles in ihm enthalten. Mit den Grundlagen, auf die sie sich stützten, verehrten sie [den Text] zutiefst und mit den Prinzipien, an denen sie festhielten, erklärten sie ihn für authentisch. Ach! Wer hätte darauf kommen können, dass er gefälscht sei? Manche sagen: „Auch Zhu Xi hatte seine Zweifel an den Alttexten, doch für die Auslegung der zentralen Passagen im ‚Da Yu mo' hat er keine Mühen gescheut. Statt daran zu zweifeln, sollten auch Sie lieber daran glauben." Ich sage: Im *Xunzi* heißt es: „Wer an Glaubwürdiges glaubt, ist glaubwürdig, und wer an Zweifelhaftem zweifelt, ist auch glaubwürdig."

Yan Ruoqus und Zhu Xis Umgang mit dem „Da Yu mo" verdeutlicht die unterschiedlichen Implikationen, die der Zweifel in Gelehrsamkeit und Wissenschaft hat. In Yans eigener Terminologie kann bei Zhu Xi auf die Feststellung von Widersprüchen nur deren Interpretation und Erklärung folgen (闡發), andernfalls riskiert er den Einsturz der Grundlagen (所據之地) und Prinzipien (理原) eines ganzen Wissenszusammenhangs. Für Yan Ruoqu sind Zweifel und Kritik hingegen zum Qualitätsmerkmal glaubwürdiger Forschung schlechthin geworden, und vor allem will er *Konsequenzen* aus seinem Zweifel ziehen. Damit lässt er wissenschaftliche Kommunikation, anders als Zhu Xi, nicht abreißen, sondern bietet Anschluss für einen ganzen Forschungsprozess. Anstatt wie die von ihm kritisierten Song-Gelehrten anzunehmen, dass „von Yaos Herrschaft bis zu den Lehren des Konfuzius" alles im „Da Yu mo" enthalten sei, tritt Yan in ein distanziertes Verhältnis zum Text und beginnt, selbst *neues* Wissen zu produzieren.

---

68 Elman 1983, 209.
69 *Shuzheng* 2.31, 123f.

## 3 Wissen

Altes Wissen wird in einem wissenschaftlichen Kommunikationszusammenhang zwar wiederholt, um als Lehrmaterial, Anknüpfungspunkt und Legitimation zu dienen, *Neuheit* ist aber der Maßstab, an dem sich ein Forschungsbeitrag messen lassen muss. Dass diese Idee nicht selbstverständlich ist, zeigt erneut der Vergleich mit Zhu Xi, für den ein eigenständiger Text, abseits des konfuzianischen Kanons, der „eigene Argumente präsentiert und allerlei Fragen aufwirft", nicht akzeptabel ist. „Solche Texte sind zwar durchaus lesbar, aber doch weit entfernt vom Sinn der kanonischen Schriften."[70] In der traditionellen Gelehrsamkeit eines Zhu Xi ist bereits alles in den kanonischen Texten enthalten – für die Eigenproduktion von neuem Wissen gibt es somit keinen Bedarf. Auch diese Einstellung erfährt durch die Durchsetzung des Buchdrucks eine fundamentale Änderung. Vor dem Buchdruck musste man immer davon ausgehen, dass Wissen bereits irgendwo zirkulierte – man konnte sich also gar nicht sicher sein, was überhaupt neu ist.[71] Erst die breite Verfügbarkeit schriftlich fixierten Wissens bietet die Voraussetzung, um zwischen neuem und altem Wissen zu unterscheiden: Man kann nun von einem *Forschungsstand* ausgehen. Zudem verliert mit der Technik des Buchdrucks auch das bloße Zusammentragen und Strukturieren existenten Wissens seine Notwendigkeit. Interessant ist nun, was einem verfügbaren Forschungsstand Neues und Überraschendes hinzufügen kann.[72] Auch Yan Ruoqu rühmt immer wieder die Neuartigkeit seiner eigenen Entdeckungen und empört sich über stoische Textgelehrte, die „an der Erkenntnis von Neuem zweifeln und lieber beim Altbekannten bleiben."[73] Am Ende zahlreicher Kapitel stellt Yan stolz fest, welch klare Widersprüche und erstaunliche Beobachtungen er zu Tage gefördert habe, während Generationen von Gelehrten die Alttextkapitel für eine kanonische Schrift der Weisen gehalten hätten.[74]

So wenig Yan zuweilen von der bisherigen Auseinandersetzung mit dem *Shangshu* hält, so begeistert berichtet er doch von den Entwicklungen auf anderen Wissensgebieten. Hier scheint im *Shuzheng* ein gewisses Fortschrittsdenken zu Tage zu treten. Fasziniert setzt sich Yan mit den Schriften der Ming-zeitlichen Phonologen Jiao Hong 焦竑 (1540–1620) und Chen Di auseinander, die zu den zeitgenössischen Werken von Chai

---

70 讀今人解書，且圖要作文，又加辨說，百般生疑。故其文雖可讀，而經意殊遠, *Zhuzi yulei*, „*Dushu fa*", 193.

71 Vgl. Luhmann 1990, 296.

72 Ebd., 296.

73 章句之士疑於知新，果於仍故, *Shuzheng* 6A.81, 321.

74 分明現露破綻而千載之人徒以其為聖人之經也，而莫之敢議, *Shuzheng* 1.9, 36f.

Shaobing 柴紹炳 (1616–1670),[75] Mao Xianshu 毛先舒 (1620–1688)[76] und Gu Yanwu „in großem Maße beigetragen haben",[77] und schwärmt für die Arbeiten des Astronomen Mei Wending 梅文鼎 (1633–1721). „Ich habe großes Glück", stellt Yan fest, „dass ich aus [dem Wissen] all dieser Edlen schöpfen kann [...]. Wie hätten Menschen früherer Zeiten das erreichen können?"[78] An anderer Stelle betont Yan, das *Shuzheng* baue auf dem „überragenden Wissen und den kritischen Anmerkungen früherer Gelehrter" auf. Erst dank das Zweifels ihrer Vorgänger könne die heutige Generation neue Gewissheiten hervorbringen.[79]

Dennoch muss im *Shuzheng* vorsichtig mit einem Verständnis von Neuheit als einer grundlegenden Abweichung von älteren Wissensständen umgegangen werden. Spricht Yan von der Weiterentwicklung des Wissens durch einzelne Gelehrte, so handelt es sich dabei um eine zunehmende Erhellung (明) von etwas, das zuvor im Dunkeln lag. Damit können sowohl das Wissen in seiner allumfassenden Breite als auch einzelne Studienfelder gemeint sein. So sieht er die Kalenderlehre als zu seiner Zeit „gänzlich erhellt" an (曆學大明) und auch die Phonologie wurde durch die Beiträge von Chen Di und Jiao Hong „wieder erhellt" (音學復明).[80] Das Wort „wieder" impliziert jedoch, dass beispielsweise im Fall der Phonologie eine Aufhellung dessen gemeint ist, was während der Han-Dynastie bereits vollkommen „klar" war und seitdem durch Irrtümer und Überlieferungsfehler verdunkelt wurde. Einstmals authentische Wissensstände wurden so zunehmend korrumpiert (亂真).[81] Han-Gelehrten wie Ma Rong und Zheng Xuan schreibt Yan hingegen ein solch klares und breites Wissen zu, wie es nach ihnen wohl niemand je wieder erlangt hat.[82] Damit begreift Yan „Neues" nicht als neu im Sinne einer Divergenz oder strukturellen Innovation, sondern als Wiederherstellung eines in der Antike schon einmal vorhandenen Wissensstandes. Das erklärte Ziel seiner gesamten Bemühungen im

---

75 Chai Shaobing versuchte sich in seinem *Gu yun tong* 古韻通 an einer Systematisierung altchinesischer Reime, Zhang 1997, 138–144.

76 Mao Xianshu, Dichter und Gelehrter, verfasste mehrere phonologische Werke wie das *Sheng yun cong shuo* 聲韻叢說 und *Yunxue tong zhi* 韻學通指, Wang 1956, 288.

77 大備於近日柴氏、毛氏、顧氏之書, *Shuzheng* 5B.74, 269.

78 大幸者，獲從諸君子遊 [...] 斯豈前代人所能幾及哉, *Shuzheng* 6A.82, 332.

79 若非先儒絕識疑論及此，我輩安能夢及？然猶幸有先儒之疑，而我輩尚能信及，恐世之不能信及者又比比矣, *Shuzheng* 8.115, 611. Man denke an das im Westen verbreitete Fortschritts-Gleichnis der „Zwerge auf den Schultern von Riesen", vgl. Merton 1965.

80 *Shuzheng* 5B.74, 269.

81 *Shuzheng* 2.17, 58.

82 *Shuzheng* 5B.75, 272.

*Shuzheng* ist somit auch die „Rückkehr zu den Lehren des Altertums" (古學之復).[83]

Neben der Wiederherstellung eines antiken Ideals muss Wissen im *Shuzheng* die Form einer besonderen „Kenntnis der Schriftzeichen" (識字) annehmen, die mit früheren Wortbedeutungen, phonetischen Entlehnungen und alten Aussprachen in Verbindung gebracht wird. Wie Ori Sela beobachtet hat, ist diese „Kenntnis" eindeutig von einem alltäglichen Umgang mit Schrift zu unterscheiden: jedes fragliche Schriftzeichen wird zum historischen Untersuchungsgegenstand, dessen Bedeutungsgehalt und Aussprache mit der Zeit variiert.[84] Diese Herangehensweise demonstriert Yan Ruoqu insbesondere mit seiner Verwendung des *Erya*, das die „Sprache des Altertums zu erklären vermag und dennoch viel zu wenig genutzt wird."[85] Noch bevor es im 18. Jahrhundert zu einer Welle an Studien zum *Erya* kam,[86] verwendet Yan die antike Glossensammlung regelmäßig für seine Beweisführung, beispielsweise um die Bedeutung des Wortes *yutao* 鬱陶 im Alttextkapitel „Wu zi zhi ge" 五子之歌 zu untersuchen. Die entsprechende Passage im „Wu zi zhi ge" liest sich wie folgt:

> 嗚呼曷歸，予懷之悲，萬姓仇予，予將疇依，鬱陶乎予心，顏厚忸怩。[87]
>
> Oh! Wohin sollen wir uns wenden? Unsere Brust voll Kummer, sind doch die zehntausend Familien uns feindlich gesinnt. Auf wen können wir uns verlassen? Sorge steht in unseren Herzen, Schamesröte bedeckt unsere Gesichter.

In dieser Passage wird *yutao* offenbar im Sinn von „Sorge" verwendet. Das *Erya* definiert *yutao* jedoch als „üppig, fröhlich" (鬱陶、繇，喜也). Auch Zheng Xuan komme in seinem *Liji*-Kommentar zu einer ähnlichen Definition, so Yan. Guo Pu zitiere in seinem *Erya*-Kommentar zum Eintrag für *yutao* jene berühmte Anekdote aus dem *Mengzi*, in der das Wort prominent zur Geltung kommt: Xiang betritt den Palast seines Bruders Shun mit dem Vorhaben diesen zu töten. Doch als er Shun auf seiner Liege sitzend die Zither spielen sieht, sagt Xiang beschämt: „Ich habe mit *Freude* an euch gedacht, mein Herr (鬱陶思君). Deswegen bin ich gekommen."[88] Vielleicht, spekuliert Yan, habe auch

---

83 *Shuzheng* 1.4, 14.

84 Ori Sela verbindet die Ausdrücke *du shu* 讀書 und *shi zi* 識字 mit den *Shuowen jiezi*-Studien des 18. Jahrhunderts und einer neuen Vorstellung von Schriftzeichen als Objekte historischen Wandels, "that was manifested in linguistic differences of form, sound, and meaning between antiquity and the eighteenth century [...]." Sela 2018, 89.

85 《爾雅》為詁訓之書，特少所襲用, *Shuzheng* 4.56, 155.

86 Zum neuen Interesse am *Erya* und *Shuowen jiezi* vor allem ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts siehe Guo 2001, 100–108; Sela 2018, 199–204.

87 *Shangshu zhengyi* 7.3, übersetzt in Anlehnung an Legge 1991, 161.

88 *Mengzi zhengyi*, 5A.2.

der Fälscher an diese Anekdote gedacht, *yutao* jedoch als „Sorge" interpretiert und den Ausdruck entsprechend falsch im „Wu zi zhi ge" weiterverwendet.

Im darauffolgenden Kapitel zieht Yan Ruoqu die Verwendung von entlehnten Schriftzeichen (假借字) für seine Argumentation heran. Chen Di habe vier Prinzipen für die Entlehnung von Schriftzeichen in klassischen Texten herausgearbeitet: ähnliche Aussprache, ähnliches Aussehen, beides kombiniert oder ein ähnlicher Sinn.[89] Eine Variante des ersten Typs findet Yan im Titel des Alttextkapitels „Lü ao" 旅獒, („Die Hunde von Lü"):

> 安國壁中書原有《旅獒》篇，馬融、鄭康成親從講習，知「旅獒」不得讀以本字，故注《書序》馬云:「作豪，酋豪也」; 鄭云:「獒讀曰豪，西戎無君，名強大有政者為酋豪，國人遣其酋豪來獻見於周。」蓋從篇中文與義定之也。[90]
>
> In Kong Anguos *Shu*, das in den Mauern [der Kong-Residenz] gefunden wurde, gab es ursprünglich ein Kapitel namens „Lü ao". Ma Rong und Zheng Kangcheng [Xuan] haben den Text persönlich studiert und wussten, dass die Zeichen „Lü ao" nicht in ihrer ursprünglichen Bedeutung gelesen werden. Deswegen schrieb Ma in seinem Kommentar zum *Shu xu*: „Soll ‚hao' heißen, bedeutet ‚Stammesoberhaupt'". Zheng schrieb: „‚Ao' wird ‚hao' gelesen. Die Xirong hatten keinen Fürsten, den Stärksten unter ihnen ernannten sie zum Stammesoberhaupt. Sie sandten ihr Stammesoberhaupt aus, um den Zhou Tribut zu zollen". Man kann davon ausgehen, dass beide diese Bedeutung aus dem Inhalt des Textes selbst abgeleitet haben.

Der Fälscher habe in einer bibliografischen Aufzählung vermutlich den Titel gesehen, *ao* jedoch in der ursprünglichen Bedeutung von „Hund" verstanden. Entgegen der Hanzeitlichen Erklärung von Ma Rong und Zheng Xuan handelt die gefälschte Version des Kapitels somit tatsächlich von Hunden, die der Stamm von Lü als Tribut an den Hof der Zhou schickt.[91]

Zu einer spezialisierten „Kenntnis von Schriftzeichen" gehört für Yan auch das Wissen um deren alte Aussprachen. Vor allem in Hinsicht auf Reime, „die in den Texten des Altertums sehr häufig verwendet werden",[92] sei dieses Wissen sehr nützlich, denn damit ließen sich Fälschungen leicht entlarven. Leider sei aber schon vor langer Zeit das Bewusstsein für phonetische Veränderungen verloren gegangen, beklagt sich Yan:

> 嗚呼！始為叶音之說者誰歟？其亦可謂之不識字也矣。字有古音，以今音繩之，只覺其扞格不合。猶語有北音，以南音繩之，扞格猶故也。人知南

---

89 *Shuzheng* 5B.75, 271f. Siehe auch Baxter 1992, 360f.
90 *Shuzheng* 5B.75, 272.
91 Ebd., 272.
92 古人文字多用韻，不獨《周易》、《老子》為然, *Shuzheng* 5B.74, 261.

> 北之音系乎地，不知古今之音系乎時。地隔數十百里音即變易，而謂時曆數千百載音猶一律，尚得謂之通人乎哉？[...] 天牖其衷，音學復明，發端於明之焦氏、陳氏，大備於近日柴氏、毛氏、顧氏之書。[93]
>
> Ach! Wer hat mit der Rede von der Angleichung der Reime[94] angefangen? Man könnte meinen, die Leute haben keine Kenntnis von den Schriftzeichen! Schriftzeichen haben eine alte Aussprache. Will man diese mit der heutigen Aussprache verbinden, merkt man, dass sie nicht miteinander übereinstimmen. Genauso wie es in unserer Sprache einen nördlichen Dialekt gibt; will man diesen mit dem südlichen Dialekt verbinden, stimmen auch sie nicht miteinander überein. Die Leute wissen, dass die nördlichen und südlichen Dialekte örtlich bedingt sind, aber sie wissen nicht, dass es alte und neue Aussprachen gibt, die zeitlich bedingt sind. Schon zwischen Gebieten, die ein paar hundert Meilen auseinanderliegen, verändert sich die Aussprache. Ist man also noch ein Gelehrter, wenn man behauptet, nach hunderten und tausenden von Jahren bliebe die Aussprache die gleiche? [...] Doch der Himmel ist uns wohlgesinnt und die Lehre von der Aussprache wurde wieder erhellt. Den Anfang haben in der Ming-Dynastie die Herren Jiao [Hong] und Chen [Di][95] gemacht, die viel zu den jüngsten Büchern der Herren Chai [Shaobing], Mao [Xianshu] und Gu [Yanwu] beigetragen haben.

Yan zitiert reichlich aus den Werken der oben angepriesenen Gelehrten – aus Gu Yanwus *Yinxue wu shu* 音學五書, einem nicht weiter benannten Text von Mao Xianshu oder aus Jiao Hongs Notizbuch *Bisheng* 筆乘. Letzteres sei trotz seiner Bitte an Xu Qianxue nicht ins *Mingshi* aufgenommen worden, deswegen notiere er nun Ausschnitte daraus im *Shuzheng*[96] – auch das wieder ein Beispiel für den wissensbewahrenden Charakter, den Yans Verweis auf andere Forschung oft noch hat. Die vielen Notizen aus anderen Werken bleiben somit auch weitgehend isoliert von Yans eigener phonologischer Beweisführung,

---

93 Ebd., 269.

94 *Xie yun* 叶韻, Praktik, bei der die mittelchinesische Aussprache altchinesischer Texte so verändert wird, dass der Reim eines altchinesischen Textes erhalten bleibt, ohne davon auszugehen, dass sich die Aussprache der Zeichen seit dem Altertum geändert haben könnte. Siehe dazu: Baxter 1992, 152.

95 Chen Di wird der erste große Fortschritt in Richtung eines modernen Verständnisses alter Reime und Lautveränderungen zugesprochen. Er stellte als einer der ersten die Vermutung auf, dass die Menschen des Altertums nicht die Aussprache der Schriftzeichen in Reimen nach dem *xieyun*-Prinzip angeglichen haben, sondern dass sich die Aussprache über die Zeit geändert hat. Gemeinsam mit Jiao Hong rekonstruierte und systematisierte er Reime aus antiken Liedern und Gedichten. Aus ihren Untersuchungen entstand das *Maoshi guyin kao* 毛詩古音考 und das *Qu song guyin yi* 屈宋古音義, Baxter 1992, 154; Ch'ien 1986, 60; Elman 1982, 496; Lu 1975, 262.

96 *Shuzheng* 5B.74, 265.

mit der er die Fälschung der Alttextkapitel „Tai shi“ 泰誓, „Yi xun“ 伊訓 und „Xian you yi de“ 咸有一德 belegt. Auch hier verweist Yan zunächst auf ein *Shangshu*-Zitat in klassischer Literatur, bei dem sich der Fälscher vermutlich bedient hat. Im *Mozi* 37 findet sich folgendes Zitat aus dem „Tai shi“:

> 惡乎君子！天有顯德，其行甚章，為鑑不遠，在彼殷王。謂人有命，謂敬不可行，謂祭無益，謂暴無傷，上帝不常，九有以亡，上帝不順，祝降其喪。[97]
>
> Oh ihr Edlen! Des Himmels Tugend ist leuchtend, und klar ist sein Wirken. Er gibt uns ein Beispiel zur Hand, das ist der König Yin. Dieser sagt, dass die Menschen ein Schicksal haben, Ehrfurcht lohne sich nicht, Opfer nützten nicht und Gewalt tue keinen Schaden. Der höchste Ahnherr wandte sich ab und die neun Regionen gingen verloren. Der höchste Ahnherr war nicht wohlgesinnt und sandte sein Unheil herab.

Das Zitat sei eindeutig eine zusammenhängende Textstelle, so Yan, und das lasse sich dadurch beweisen, dass sie gereimt sei. Hier führt er leider nicht weiter aus, wie er die Rekonstruktion des Reims vorgenommen hat. Moderne Hilfsmittel[98] und zum Teil auch die modernen Aussprachen lassen die sich reimenden Partien aber zu Tage treten:

> 天有顯德, tə̂k
> 其行甚章, taŋ
> 為鑑不遠, wanʔ
> 在彼殷王, waŋ
> 謂人有命, mreŋh
> 謂敬不可行, grə̂ŋ
> 謂祭無益, ʔek
> 謂暴無傷, lhaŋ
> 上帝不常, daŋ
> 九有以亡, maŋ
> 上帝不順, m-luns
> 祝降其喪, sə̂ŋ

Der Fälscher habe die Reime hingegen nicht bemerkt und einzelne Verse auf unterschiedliche Kapitel verteilt, so Yan. Im dritten Abschnitt des „Tai shi“ tauchen die ersten drei Verse in leicht veränderter Form auf. Die folgenden sechs Verse wurden in verkehrter

---

97 *Mozi xiangu* 37, Übersetzung in Anlehnung an Schmidt-Glintzer 1992, 213.

98 Die Rekonstruktionen der altchinesischen Aussprachen wurden entnommen aus Schuessler 2007.

Reihenfolge für den zweiten Abschnitt des „Tai shi“ genutzt. In den Alttextkapiteln „Yi xun“ und „Xian you yi de“ tauchen jeweils die nächsten Verse auf.[99]

Auch im „Da Yu mo“ vermutet Yan eine sich ursprünglich reimende Passage. Als Grundlage habe sich der Fälscher zunächst bei einem Yao-Zitat aus dem *Lunyu* bedient:

> 堯曰:「咨！爾舜！天之曆數在爾躬，允執其中。四海困窮，天祿永終。」[100]
>
> Yao sprach: „Du, oh Shun! Des Himmels Bestimmung der Zeiten kommt an deine Person. Halte treulich diese Mitte. Wenn die [Menschen innerhalb der] vier Meere in Bedrängnis und Mangel kommen, so wird des Himmels Lohn für ewig zu Ende sein.“

Auch hier handelt es sich eindeutig um einen Reim:

> 天之曆數在爾躬, kuŋ
> 允執其中, truŋ
> 四海困窮, guŋ
> 天祿永終。tuŋ

Der Fälscher habe das Zitat bei seiner Fabrikation des „Da Yu mo“ verwendet und zwischen die einzelnen Verse mal dreizehn, mal vier und dann wieder neun Sätze eingefügt. Der zweite Vers „ 允執其中“ („halte treulich diese Mitte“), diene dabei als Abschluss der zentralen sechzehn Zeichen des „Da Yu mo“ (siehe Abschnitt 2 „Zweifel“):

> 人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。[101]
>
> Das Wesen des Menschen läuft stets Gefahr, das Wesen des Dao ist auf das Kleinste bedacht. Zwischen Feinheit und Einheitlichkeit, halte treulich diese Mitte.

Auch dies sei also ein weiterer eindeutiger Beweis für die Zusammensetzung der für die Vertreter des Song-zeitlichen Neukonfuzianismus so zentralen Aussage im „Da Yu mo“ aus einzelnen Fragmenten klassischer Literatur.[102]

Yans lexikalische und phonologische Argumente basieren auf einzelnen, kritisch gesicherten Belegen und sind heute noch nachvollziehbar. Dabei untermauert Yan seine Thesen um den möglichen Ursprung einer Textstelle gleich mit mehreren Belegen. Er belässt es bei seiner lexikalischen Argumentation nicht bei der Definition, die im *Erya* gegeben wird, sondern zieht weitere Klassiker und Kommentarwerke heran, in denen das Wort *yutao* ebenfalls in der Bedeutung „Freude“ auftaucht. Auch die Fälschung des „Da

99 *Shuzheng* 5B.74, 262.
100 *Lunyu jishi* 20.1, übersetzt in Anlehnung an Wilhelm 1994, 191.
101 *Shangshu zhengyi* 4.3.
102 *Shuzheng* 5B.74, 262.

Yu mo“ wird durch den Vergleich mit sämtlichen *Shangshu*-Zitaten im *Xunzi* und durch die Rekonstruktion von reimenden Textzusammenhängen bewiesen.

Diese Art von auf nachvollziehbaren Textbelegen basierender Argumentation fällt für Yan in die Kategorie des „Begründeten“ (實). Das Gegensatzpaar zwischen dem „Begründeten“ und dem „Unbegründeten“ (虛) spielt eine wiederkehrende Rolle im *Shuzheng*. Während sich auf dem „Begründeten“ eine gesicherte Beweisführung aufbauen lässt, stellt das „Unbegründete“ reine Spekulation (虛臆) dar, auf deren Grundlage man nicht argumentieren sollte. [103] Andererseits könne man das „Unbegründete“ auch als Beleg nutzen:

> 石紫嵐嘗謂予，子於考證之學，洵可為工矣，其指要亦可得聞乎？予曰：不越乎以虛證實，以實證虛而已。[104]
>
> Einst sagte Shi Zilan [Huazhi] zu mir: „Ihr könnt Eure Lehre von der kritischen Gelehrsamkeit wahrlich als Werkzeug nutzen. Dürfte ich ihren wichtigsten Punkt erfahren?“ Ich sagte: „Es ist nichts anderes als durch die Darstellung des Unbegründeten zu beweisen, was begründet ist, und durch das Begründete zu beweisen, was unbegründet ist.“

Mit dem „Unbegründeten“ sind hier wohl vom Fälscher erdachte Unwahrheiten und Inkonsistenzen in den Alttexten gemeint, die man nacheinander aufdecken kann, um bis zu den Tatsachen, dem Begründeten, vorzudringen. *Shi* und *xu* tauchen zudem mit einer weiteren Konnotation im *Shuzheng* auf, die zeigt, dass für Yan das „Unbegründete“ nicht immer negativ besetzt ist:

> 予嘗謂事有實證，有虛會，虛會者可以曉上智，實證者雖中人以下可也。[105]
>
> Ich habe bereits gesagt, dass es für Tatsachen begründete Beweise und unbegründete Annahmen gibt. Unbegründete Annahmen kann man nur den Weisesten vermitteln. Begründete Beweise versteht auch einer, der weniger als mittelmäßig ist.

Diese Aussage stammt aus Kapitel 5B.73, in dem Yan feststellt, dass die Lieder aus dem Kapitel „Wu zi zhi ge“ zu gemächlich klingen und damit nicht zu einer solch kriegerischen und ruhelosen Zeit wie der Xia-Dynastie passen würden.[106] Für Yan existieren demnach zwei Arten von Wissen. Es gibt einerseits intuitives Wissen, das auf „unbegründeten Annahmen“ beruht und offenbar einer Vorstellung von „Weisheit“ im Sinne klassischer Gelehrsamkeit entspricht.[107] Andererseits entwickelt er eine Idee von begründ-

---

103 *Shuzheng* 6B.93, 439.
104 *Shuzheng* 8.120, 638.
105 *Shuzheng* 5B.73, 252.
106 Ebd., 249.
107 Vgl. Luhmann 1990, 167.

barem Wissen, das im Sinne moderner Wissenschaft objektiv nachvollziehbar und einsichtig sein muss.[108] Auch ein Gelehrter, der „weniger als mittelmäßig" ist, kann daran teilhaben, denn es beruht auf den allgemein zugänglichen Methoden einer spezialisierten „Kenntnis von Schriftzeichen" und nicht auf dem herausragenden Genius einzelner Literaten. In diesem Sinne kritisiert Yan auch die Vorstellung des ingeniösen „Weisen" (聖人), der „nur ein, zwei Dinge zu verstehen braucht, um alles weitere zu begreifen". Das sei doch komplett „haltlos", so Yan: „Die Vorstellung eine Sache zu hören und zehn Dinge zu verstehen, das bezieht sich auf die ‚Bedeutungen und Prinzipien'. Wenn man aber weit zurückliegendes und in Vergessenheit geratenes untersucht, wenn die Texte und Q uellen durcheinander und unvollständig sind, dann helfen auch die Einsichten eines Weisen nicht zur Erklärung."[109]

## 4 Wahrheit

Yan Ruoqu nutzt historische Werke, Glossensammlungen oder Kommentare, um eine kanonische Schrift als Fälschung zu entlarven und relativiert damit, ob gewollt oder nicht, die textuelle Autorität des konfuzianischen Kanons. In diesem Sinne ist die folgende, viel zitierte Passage aus dem *Shuzheng* zu einem *Locus classicus* geworden, wenn es darum geht, Yans kritischen Geist unter Beweis zu stellen:

> 何經何史何傳？亦唯其真者而已。經真而史傳偽，則據經以正史傳可也。史傳真而經偽，猶不可據史傳以正經乎？[110]
>
> Welche kanonischen Schriften, welche Geschichtswerke, welche Kommentare? Mir geht es nur darum, ob sie echt sind, und sonst nichts. Wenn die kanonischen Schriften echt und die Geschichtswerke und Kommentare gefälscht sind, dann kann ich sie mit den kanonischen Schriften korrigieren. Wenn aber die Geschichtswerke und Kommentare echt sind und die kanonischen Schriften gefälscht, kann ich dann nicht erstere nehmen und mit ihnen die kanonischen Schriften richtigstellen?"

Trotz solcher Aussagen scheint es allerdings zweifelhaft, dass sich Yan Ruoqu wirklich von der Vorstellung einer tieferliegenden Wahrheit im konfuzianischen Kanon verabschiedet hat. Wenn er dessen Status scheinbar relativiert, dann meint er damit ausschließlich die unter Fälschungsverdacht stehenden Teile, während die Neutextkapitel des *Shangshu*

---

108 Ebd., 126.

109 此最無稽之說也。聞一知十，自就義理言。若世遠言湮，典文殘缺，雖聖人亦不能臆為說矣, *Shuzheng* 4.51, 142f.

110 *Shuzheng* 2.17, 58.

weiterhin einen maßgeblichen Status als Wahrheitslieferant für seine Argumentation besitzen. Dies wird insbesondere in Kapitel 6A.85 deutlich, in dem Yan das Alttextkapitel „Wu cheng" 武成 und das Neutextkapitel „Mu shi" 牧誓 miteinander vergleicht. Beide Texte schildern die Geschehnisse um die Schlacht von Muye. Während das „Mu shi" die Ansprache enthält, die König Wu vor der Schlacht gehalten haben soll, gibt das Kapitel „Wu cheng" die Geschehnisse der Schlacht selbst wieder. Doch zwischen den beiden Kapiteln meint Yan eine geografische Ungereimtheit entdeckt zu haben. So stehe zu Beginn des Neutextkapitels „Mu shi": „Am Morgen zog der König auf die Ebene von Mu am Rande der Hauptstadt (*Shang xiao mu ye* 商郊牧野) und hielt eine Rede vor seiner Armee."[111] Laut Yan verweist „die Ebene von Mu am Rande der Hauptstadt" auf ein und denselben Ort:[112] „Doch der Fälscher des ‚Wu cheng' war sich dessen nicht bewusst. Er schrieb, dass König Wu ‚am Tag *guihai* [seine Armee] am Rand der Hauptstadt aufstellen ließ und auf ein Zeichen des Himmels wartete. Am Tag *jiazi*, in der Morgendämmerung, trieb König Shou sein Heer, das so zahlreich war, wie die Bäume im Wald, voran und versammelte es auf der Ebene von Mu.' Demzufolge hätte König Wu an einem Tag seine Armee im Außengebiet der Stadt aufgestellt und sei am nächsten Tag in der Morgendämmerung auf die Ebene von Mu gezogen, um dort nach Beendigung seiner Kriegsrede in den Kampf zu ziehen. Ein Ort geteilt in zwei, wie soll das gehen!?"[113]

Dieses Argument ist nicht nur wenig überzeugend, sondern auch äußerst problematisch, denn Yan zweifelt zwar an der Authentizität der Alttextkapitel, sieht die Neutextkapitel jedoch als „authentisch" an und benutzt sie für seine Argumentation, denn „während die Alttextkapitel irgendwann zwischen der Wei- und Jin-Dynastie gefälscht wurden, entstammen die Neutextkapitel wahrhaftig den drei Dynastien", so Yan.[114]

Diese Herangehensweise zeigt sich auch im Begriff *wenli* 文理, der ein „Textmuster" beschreibt, mit dem in den Alttextkapiteln immer wieder „gebrochen" (斷) wird.[115] So wundert sich Yan in Kapitel 4.51 darüber, dass König Wu im „Wu cheng" in selbstherrlichem Ton von sich und dem großen Staat der Zhou spreche, während er in den Neutextkapiteln bescheiden und pietätvoll auftrete. Jenes dem Text innewohnende Muster könne hier nicht mehr durchdrungen werden (文理不可得通).[116] Hier setzt Yan zwar

111 王朝至于商郊牧野，乃誓, *Shuzheng* 6A.85, 375.
112 Ebd., 375.
113 偽作《武成》篇者昧於此義，敘武王『癸亥，陳於商郊，俟天休命。甲子昧爽，受率其旅若林，會於牧野』，似武王於癸亥僅頓兵商郊，次日甲子昧爽始及牧野誓師，誓已而戰。一地也分作兩地用之，可乎, ebd., 375f.
114 總之古文假作於魏晉間，今文則真三代, *Shuzheng* 8.114, 603.
115 *Shuzheng* 6A.83, 352.
116 *Shuzheng* 4.51, 140.

an Inkonsistenzen im Text an, hält aber dennoch am Kriterium einer Kohärenz fest, die nicht auf dem neutralen Vergleich zwischen Neutexten- und Alttexten basiert, sondern die Neutextkapitel zum Maßstab nimmt. „Meine Zweifel gelten den Alttextkapiteln und sind gerade durch meinen Glauben an den wahren Kanon der Weisen motiviert", erklärt Yan in diesem Sinne.[117]

Yan Ruoqu offenbart im *Shuzheng* einen sehr ambivalenten Wahrheitsbegriff. Einerseits will er angetrieben vom Zweifel selbst neues Wissen unter Beweis stellen und löst sich damit von traditioneller Gelehrsamkeit, die einen kanonischen Text vor allem als Vorlage für Annotationen nutzt, mit denen eine dem Text vermeintlich inhärente und vollkommene Wahrheit interpretiert und vermehrt wird.[118] Andererseits bleiben auch Yans Bestrebungen letztlich auf eine perfekte und letztgültige Wahrheit ausgerichtet; das Wissen wird bei ihm „zunehmend erhellt, bis es eines Tages festgelegt sein wird."[119] Dieses festgelegte Wissen entspringt ausschließlich den „authentischen" Neutexten, während die Alttextkapitel als fehlerhaft behandelt werden. Sobald ihre Fälschung in Yans Augen hinreichend bewiesen ist, bricht die Auseinandersetzung mit ihnen ab; mit der Feststellung ihrer Fälschung endet auch ihre Existenzberechtigung. Die Alttextkapitel werden zu einem „Nichts" (烏有), das Yan aus dem konfuzianischen Kanon gestrichen sehen möchte.[120] Der Feststellung von Unwahrheit wird damit kein eigener Reflexionswert zugestanden und das ist im Hinblick auf Wissenschaft als kommunikativem Zusammenhang zur Wissensproduktion höchst problematisch: Damit sich dieser Zusammenhang wirklich auf Dauer stellen kann, muss Wissenschaft einen offenen Wahrheitsbegriff entwickeln, der Unwahrheit miteinschließt und auch daran einen Forschungsprozess unter neuen Fragestellungen anschließen kann.[121] Ganz wie Gu Jiegang im eingangs zitierten Text feststellte: Für die moderne Wissenschaft ist auch ein „negativer" Befund ein

117 余之疑偽古文也，正以其信真聖經也, *Shuzheng* 2.31, 124.

118 Vgl. Stichweh 1994, 59.

119 有議論漸推而愈明，曆久而後定者, *Shuzheng* 8.125, 614.

120 且余之不信而加闢之者，亦自有說, *Shuzheng* 2.31, 122 und 123. Diese Absicht geht auch aus einem Briefwechsel zwischen Yan und Mao Qiling hervor. Siehe: Elman 1983, 208. Der Ausschluss der Alttextkapitel aus einem anerkannten Wissenskorpus kann aber auch anders interpretiert werden: Geht man davon aus, dass die moderne Wissenschaft „außer durch einen immensen Zuwachs an Wissen [...] gleichermaßen durch eine immense Zerstörung von Wissen vorbereitet [wurde], weil jetzt das zuvor angestrengt erhaltene und systematisierte Wissen unter Prüfbedingung gerät" (Stichweh 1994, 92), dann kann Yan ein großer Anteil an dieser Vorbereitung zugesprochen werden.

121 Luhmann 1990, 211f.

„positives" Ergebnis.[122] Yan geht hingegen nicht über die Unterscheidung „echt" (真) und „gefälscht" (偽) hinaus – und das was „echt" ist, dient denn nicht nur als Maßstab und wahrheitsfähige Quelle für die eigene Argumentation, sondern auch als letztgültige Wahrheit. Das *Shuzheng* produziert sein wahres Wissen also nicht selbst, sondern hängt nach wie vor einem allopoetischen Wahrheitsbegriff an.

## Fazit

Die wissenschaftssoziologische Untersuchung des *Shuzheng* hat gezeigt, wie Yan Ruoqu an Widersprüchen und Inkonsistenzen im *Shangshu* ansetzt und dadurch von der Bewahrung tradierter Wahrheiten zur Produktion neuen Wissens übergeht. Er entwickelt seine Belege einsichtig an einzelnen Textbeispielen, sodass diese durch ein bestimmtes Methodenbesteck allgemein zugänglich sind. Zudem zeigt Yan eine Präferenz für neue Erkenntnisse und ein Bewusstsein dafür, dass Wissensstände sich verändern und weiterentwickeln, indem Gelehrte sich austauschen und mit ihrem Wissen aufeinander aufbauen.

Neben all diesen Ansätzen bestehen im *Shuzhen*g dennoch Elemente klassischer Gelehrsamkeit fort. Yan ist weiterhin mit der Bewahrung mühsam zusammengetragenen Wissens beschäftigt, hält an Konzepten von intuitivem weisem Wissen fest und hat den Glauben an eine tieferliegende Wahrheit im konfuzianischen Kanon nicht abgelegt.

Diese zwei Seiten fasst der Ausdruck *Shuzheng* prägnant zusammen, der im Anschluss an Yan Ruoqu zu einem beliebten Buchtitel unter *kaozheng*-Gelehrten wurde.[123] Während *shu* 疏, laut Yan, den Aspekt des „Aufteilens und Unterscheidens" (分别) darstellt, steht *zheng* 證 für den Vorgang des „Beweisens und Aufdeckens" (證明). „Ersteres besagt: das *Shangshu* ist eine verehrungswürdige kanonische Schrift. Letzteres besagt: die Alttextkapitel sind zweifelhaft."[124] In der Terminologie des *Shuzheng* werden hier der enzyklopädisch-klassifikatorische Aspekt des Strukturierens tradierter Wahrheiten und

---

122 Gu 1982, Bd. 5, 262.

123 Siehe z.B. Duan Yucais *Mengzi ziyi shuzheng* 孟子字義疏證, Dai Zhens *Fangyan shuzheng* 方言疏證 oder Wang Niansuns *Guangya shuzheng* 廣雅疏證.

124 Die Erklärung des Titels *Shuzheng* stammt von Yans Sohn Yan Yong 閻詠 (*jinshi* 1709), der in einem Vorwort die Aufzeichnungen seines Vaters wiedergibt. Darin bezog sich Yan Ruoqu wiederum auf einen Kommentar des Yan Shigu (581–645) zum *Hanshu Rulin zhuan*: 蓋讀《漢書儒林傳》「孟喜得易家侯陰陽災變書，詐言師田生枕喜膝獨傳喜，諸儒以此耀之，同門梁丘賀疏通證明之」，顏師古注：「疏通猶言分別也，證明」明其偽也。」摘取此二字。首曰《尚書》，尊敬也；次曰古文，傳疑也, „Hou xu", *Shuzheng*, 4f.

die Eigenproduktion geprüften Wissens beschrieben. Beide Strukturen laufen im *Shuzheng* noch immer nebeneinanderher – das Werk oszilliert zwischen Gelehrsamkeit und Wissenschaft.

## Literatur


Baxter, William Hubbard. 1992. *A Handbook of Old Chinese Phonology*. Berlin (u.a.): De Gruyter.

Bently, Jerry H. 1983. *Humanists and Holy Writ: New Testament Scholarship in the Renaissance*. Princeton: Princeton University Press.

Brokaw, Cynthia und Kai-wing Chow. 2005. *Printing and Book Culture in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press.

Ch'ien, Edward T. 1986. *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming*. New York: Columbia University Press.

Chen Mengjia 陈梦家. 1985. *Shangshu tonglun* 尚书通论. Beijing: Zhonghua shuju.

Chow, Kai-wing. 1994. *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China. Ethics, Classics, and Lineage Discourse*. Stanford: Stanford University Press.

—— 2004. *Publishing, Culture, and Power in Early Modern China*. Stanford: Stanford University Press.

Dai Junren 戴君仁. 1979. *Yan Mao guwen shangshu gong'an* 閻毛古文尚書公案. Taibei: Zhonghua congshu bianshen weiyuanhui.

Elman, Benjamin A. 1977. „Yen Jo-chü's Debt to Sung and Ming Scholarship". In: *Qingshi wenti* 7, 105–133.

—— 1982. „From Value to Fact. The Emergence of Phonology as a Precise Discipline in Late Imperial China". In: *Journal of the American Oriental Society* 3, 493–500.

—— 1983. „Philosophy (I-li) versus Philology (K'ao-cheng): The Jen-hsin Tao-hsin Debate". In: *T'oung Pao* 69.4-5, 175–222.

—— 2001. *From Philosophy to Philology. Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China*. 2. Aufl. Cambridge (Mass.) u.a.: Harvard University Press.

—— 2015. „Early Modern or Late Imperial? The Crisis of Classical Philology in Eighteenth-Century China". In: *World Philology*. Hrsg. von Sheldon Pollock u. a. Cambridge (Mass,) u.a.: Harvard University Press, 225–244.

Fan Lizhou 范立舟. 2012. „Yan Ruoqu ‚Shangshu guwen shuzheng' de xueshu jiazhi ji qi sixiangshi yiyi" 阎若璩《尚书古文疏证》的学术价值及其思想史意义. In: *Guoji ruxue yanjiu* 19, 190–207.

Fogel, Joshua. 1995. „On the ‚Rediscovery' of the Chinese Past: Cui Shu and Related Cases". In: *The Cultural Dimensions of Sino-Japanese Relations. Essays on the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Hrsg. von Joshua Fogel. Oxon und New York: M.E. Sharpe.

Gu Jiegang 顧頡剛. 1955. *Guji kaobian congkan* 古籍考辨叢刊. Beijing: Zhonghua shuju.

—— 1982. *Gu shi bian* 古史辨. Shanghai: Shanghai guji chubanshe.

Guo Kangsong 郭康松. 2001. *Qingdai kaoju xue yanjiu* 清代考据学研究. Wuhan: Chongwen shuju.

Henderson, John B. 1991. *Scripture, Canon, and Commentary. A comparison of Confucian and Western Exegesis*. Princeton: Princeton University Press.

Hu Shi 胡适. 1923. „Kexue de gushijia Cui Shu" 科學的古史家崔述. In: *Guoxue jikan* 1, 265–307.

—— 2014. *Hu Shi wencun* 胡适文存. Beijing: Zhongyang bianshi chubanshe.

Jiang Shanguo 蒋善国. 1988. *Shangshu zongshu* 尚书综述. Shanghai: Shanghai guji chubanshe.

Kern, Martin und Dirk Meyer, Hrsg. 2017. *Origins of Chinese Political Philosophy. Studies in the Composition and Thought of the Shangshu*. Leiden und Boston: Brill.

Köster, Hermann. 1967. *Hsün-tzu*. Kaldenkirchen: Steyler Verlag.

Legge, James. 1991. *The Shoo King*. 2. Aufl. Taipei: SMC Publishing.

Liang Qichao 梁启超. 1924. *Qingdai xueshu gailun* 清代學術概論. Shanghai: Shangwu yinshuguan.

Lin Qingzhang 林慶彰. 1986. *Mingdai kaojuxue yanjiu* 明代考據學研究. Taibei: Taiwan xuesheng shuju.

—— 2011. *Qing chu de qun jing bianwei xue* 清初的羣經辨偽學. Shanghai: Huadong shifan daxue chubanshe.

Liu Qiyu 刘起釪. 1989. *Shangshu xueshi* 尚书学史. Beijing: Zhonghua shuju.

Liu Renpeng 劉人鵬. 2005. *Yan Ruoqu yu guwen shangshu bianwei – Yi ge xueshushi de ge'an yanjiu* 閻若璩與古文尚書辨偽 — 一個學術史的個案研究. Taibei: Hua mulan wenhua gongzuo fang.

Lu Shizhang 祿世張. 1975. *Zhongguo yinyunxue shi* 中國音韻學史. Taibei: Shangwu yinshu guan.

Luhmann, Niklas. 1990. *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

—— 2015. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. 9. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

*Lunyu jishi* 論語集釋. Kompiliert von Cheng Shude 程樹德. 1990. Beijing: Zhonghua shuju.

McDermott, Joseph Peter. 2006. *A Social History of the Chinese Book. Books and Literati Culture in Late Imperial China*. Hongkong (u.a.): Hongkong University Press.

*Mengzi zhengyi* 孟子正義. Kompiliert von Jiao Xun 焦循. 2013. 7. Aufl. Beijing: Zhonghua shuju.

Merton, Robert King. 1965. *On the Shoulders of Giants*. New York: Free Press.

*Mozi xiangu* 墨子閒詁. Kompiliert von Sun Yirang 孫詒讓. 2001. Beijing: Zhonghua shuju.

Ng, On-cho. 1993. „A Tension in Ch'ing Thought. ‚Historicism' in Seventeenth- and Eighteenth-Century Chinese Thought". In: *Journal of the History of Ideas* 54, 561–583.

Qirin, Michael. 1996. „Scholarship, Value, Method, and Hermeneutics in Kaozheng. Some Reflections on Cui Shu (1740-1816) and the Confucian Classics". In: *History and Theory* 4, 34–53.

Reynolds, David C. 1991. „Redrawing Chinas Intellectual Map". In: *Late Imperial China* 1, 27–61.

Reynolds, L.D. 1991. *Scribes and Scholars. A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*. 3. Aufl. Oxford: Oxford University Press.

Rong Zhaozu 容肇祖. 1929. „Yan Ruoqu de kaozhengxue" 閻若璩的考證學. In: *Lingnan xuebao* 4, 86–103.

Rowe, William T. 2002. „Social Stability and Social Change". In: *The Ch'ing Dynasty to 1800* [= Cambridge History of China, Vol. 9]. Hrsg. von Willard J. Peterson u. a. Cambridge: Cambridge University Press, 473–562.

Schmidt-Glintzer, Helwig. 1992. *Mo Ti: Von der Liebe des Himmels zu den Menschen*. überarb. Neuauflage. München: Diederichs.

Schuessler, Axel. 2007. *ABC Etymological Dictionary of Old Chinese*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Sela, Ori. 2018. *China's Philological Turn. Scholars, Textualism, and the Dao in the Eighteenth Century*. New York: Columbia University Press.

*Shangshu zhengyi* 尚書正義 [= Shisan jing zhushu 十三經注疏]. 2000. Beijing: Beijing daxue chubanshe.

Stichweh, Rudolf. 1994. *Wissenschaft, Universität, Professionen. Soziologische Analysen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Su Qingbin 蘇慶彬. 1961. „Yan Ruoqu, Hu Wei, Cui Shu san jia bianwei fangfa zhi yanjiu" 閻若璩、胡渭、崔述三家辨偽方法之研究. In: *Xin Ya shuyuan xueshu niankan* 3, 32–63.

Sun Qinshan 孙钦善. 1983. „Gudai bianwei xue gaishu" 古代辨伪学概述. In: *Wenxian* 16, 235–250.

—— 2018. *Qingdai kaojuxue* 清代考据学. Beijing: Zhonghua shuju.

Vogelsang, Kai. 2017. „Competing Voices in the Shangshu". In: *Origins of Chinese Political Philosophy. Studies in the Composition and Thought of the Shangshu*. Hrsg. von Martin Kern und Dirk Meyer. Leiden und Boston: Brill, 62–105.

Wang Li 王力. 1956. *Hanyu yinyunxue* 漢語音韻學. Beijing: Zhonghua shuju.

Wilhelm, Richard. 1994. *Kungfutse. Gespräche*. 6. Aufl. München: Diederichs.

Winter, Marc. 2001. „Hanxue, Kaozhengxue, Qingxue. Eine Begriffsabklärung". In: *Asiatische Studien. Zeitschrift der Schweizer Asiengesellschaft* 55, 1078–1090.

—— 2016. *Sorge um den rechten Weg des Konfuzianismus. Fang Dongshus Kritik an Dai Zhen und der Hanxue*. Berlin und Boston: De Gruyter.

Xu Huafeng 許華峰. 2005. *Yan Ruoqu „Shangshu guwen shuzheng" de bianwei fangfa* 閻若璩《尚書古文疏證》的辨偽方法. Taibei: Hua mulan wenhua gongzuo fang.

*Xunzi jijie* 荀子集解. Kompiliert von Wang Xianqian 王先謙. 1996. Beijing: Zhonghua shuju.

Yan Ruoqu 閻若璩. 2010. *Shangshu guwen shuzheng* 尚書古文疏證. Überprüft und interpunktiert von Huang Huaixin 黃懷信 und Lü Yixin 呂翊欣. Shanghai: Shanghai guji chubanshe.

Yang Shanqun 杨善群. 2014. „Yan Ruoqu de zhuguan wuduan fa – ‚Shangshu guwen shuzheng' yanjiu zhi qiqi" 阎若璩的主观武断法 — 《尚书古文疏证》研究之七七. In: *Guji zhengli yanjiu xuekan* 5, 1–8.

Yang Xumin 杨绪敏. 1999. „Ming Qing bianwei xue de chengli ji gu shu bianwei zhi chengjiu" 明清辨伪学的成立及古书辨伪之成就. In: *Zhongguo shehui kexue yuan yanjiusheng yuan xuebao* 4, 49–56.

Yu Yuhe 于语和. 1994. „Yan Ruoqu ‚Shangshu guwen shuzheng' bianwei fangfa pingxi" 阎若璩《尚书古文疏证》辨伪方法评析. In: *Nankai xuebao* 5, 50–52.

Yü, Ying-shih. 1975. „Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism". In: *Qinghua xuebao* 12, 105–146.

Zhang Minquan 张民权. 1997. „Shilun Chai Shaobing dui gu yinxue de gongxian" 试论柴绍炳对古韵学的贡献. In: *Nanjing daxue yuyan yanjiu* 1, 138–144.

Zhang Mu 張穆. 1994. *Yan Ruoqu nianpu* 閻若璩年譜. Beijing: Zhonghua shudian.

Zhang Yan 張岩. 2006. *Shenhe guwen „Shangshu" an* 審核古文《尚書》案. Beijing: Zhonghua shuju.

Zhao Gang 赵刚. 1995. „Lun Yan Ruoqu ‚Yuting shiliu zi' bianwei de keguan yiyi" 论阎若璩„虞廷十六字"辨伪的客观意义. In: *Zhexue yanjiu* 4, 66–74.

*Zhuzi yu lei* 朱子語類. Kompiliert von Li Jingde 黎靖德, interpunktiert von Wang Xingxian 王星賢. 1986. Beijing: Zhonghua shuju.