

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

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 60 (2006)

Heft: 1

Artikel: Kritik am Menzius und der Theorie der Politik der Menschlichkeit (renzheng) in der Song-Zeit

Autor: Ommerborn, Wolfgang

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-147704>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 26.11.2024

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

KRITIK AM *MENZIUS* UND DER THEORIE DER POLITIK DER MENSCHLICHKEIT (*RENZHENG*) IN DER SONG-ZEIT

Wolfgang Ommerborn, Universität Bochum

Abstract

The political theory of *renzheng* (humane politics) plays an important part in the teachings of Mencius. It is based on his philosophical concept of human nature, where he claims that human beings are born naturally good. In his *renzheng* theory Mencius opposes autocratic rule, favouring instead the idea of government in the interest of the people, and demanding the realisation of moral rulership. The importance of the *renzheng* theory was also recognised by certain Confucian scholars after the death of Mencius because they too considered it as a method to cope with specific political and social problems of their times. However, important parts of this theory were often ignored and even opposed by the leading and powerful figures in state and society who regarded it as dangerous for their own political interests. In the Song dynasty Mencius and his teachings became more and more important. In the 11th century the political reformer Wang Anshi for example supported the reevaluation process of Mencius. As a result of Wang's efforts and the efforts of other persons a statue of Mencius was given an honourable seat in the temple of Confucius and the book *Mencius* became a Confucian Classic and basic text for the civil service examinations. At the same time many critics of Mencius appeared. One of them was Wang Anshi's political opponent Sima Guang. He and other Confucian scholars like Li Gou or Zheng Shuyou attacked Mencius as a dishonest person and even criticized concepts of his *renzheng* theory as dangerous to the political and social order. The debates between the supporters of Mencius and the critics of Mencius very often reflect their different opinions and theories with regard to the political and social situation in Song society.

Vorbemerkung¹

Bis zur Song-Zeit war es dem Buch *Menzius* (*Mengzi*) 孟子 nicht vergönnt, offiziell in den erlauchten Kreis der kanonischen Schriften des Konfuzianismus (*jing* 經) aufgenommen zu werden. In den Dynastiegeschichten seit der Han-Zeit (206 v.u.Z.–220 n.u.Z.) taucht es darum auch nicht unter der Rubrik der kano-

1 Dieser Aufsatz entstand im Rahmen des von der Fritz Thyssen Stiftung geförderten Projekts "Das Buch *Mengzi* im Kontext der Menschenrechtsfrage".

nischen Bücher (*jingbu* 經部), sondern nur unter der Rubrik der allgemeinen "Gelehrten" (*zhuzi* 諸子) auf.² Aber im Jahr 1061 wurde es in Stelenform neben acht weiteren in Stein gemeisselten *jing* in der Kaiserlichen Akademie der damaligen Hauptstadt, dem heutigen Kaifeng, aufgestellt und damit selbst auf den Rang eines *jing* gehoben.³ Schon einige Jahrzehnte vorher, nämlich 1012, hatte Sun Shi 孫奭 (962–1033) offiziell den Auftrag erhalten das *Menzius* durchzusehen. Xia Changpu nennt dieses Jahr darum als den Beginn der allgemeinen Aufwertung des Meng Ke 孟軻 (*Menzius*) (ca. 372–289 v.u.Z.) und seiner in dem Buch *Menzius* dargelegten Lehre in der Song-Zeit.⁴ 1071 wurde das Buch *Menzius* offiziell als Lernstoff für die staatlichen Prüfungen anerkannt und 1084 widerfuhr dem Philosophen *Menzius* schliesslich die Ehre, auch einen Platz im Konfuzius-Tempel zugewiesen zu bekommen. Bei beiden Massnahmen hatte der politische Reformator und *Menzius*-Befürworter Wang Anshi 王安石 (1021–1086) seinen Einfluss geltend machen können.⁵ Ihren Höhepunkt während der Song-Dynastie fand diese Entwicklung im 12. Jh., als das *Menzius* von der neo-konfuzianischen Autorität Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) mit dem *Lunyu* 論語 (Gespräche), dem *Daxue* 大學 (Grosse Lehre) und dem *Zhongyong* 中庸 (Mass der Mitte) zu den berühmten Vier Büchern (*sishu* 四書) zusammengefasst wurde, die schliesslich im Jahr 1313 in der Kommentierung des Zhu Xi, den *Sishu jizhu* 四書集注 (Gesammelte Kommentare zu den Vier Büchern), offiziell zum verbindlichen Lernmaterial der staatlichen Prüfungen erklärt wurden und "in den folgenden siebenhundert Jahren die klassischen Schriften darstellten, die jeder chinesische Gebildete gelesen haben musste [...]"⁶

Mit dem Aufstieg des *Menzius* in der Song-Zeit und seiner Aufwertung durch zahlreiche konfuzianische Gelehrte setzte aber auch bei anderen Konfuzianern verstärkt offene Kritik an diesem Werk und dem diesem seinen Namen gebenden Philosophen ein. Die Auseinandersetzungen um Verehrung oder Kritik

2 Xia Changpu, 1989: *Li Gou yu Wang Anshi yanjiu* (Erforschung Li Gous und Wang Anshis), Taibei, 61, Fn.11.

3 Huang Junjie, 1995: "Song ru duiyu Mengzi zhengzhi sixiang de zhengbian qiqi yunhan de wenti" (Debatte der Konfuzianer der Song-Zeit zum politischen Denken des *Menzius* und die damit verknüpften Probleme), in: Huang Junjie (Hrsg.): *Mengzi sixiang de lishi fazhan* (Die historische Entwicklung des Denkens des *Menzius*), Taibei, 70.

4 Xia Changpu, 1989: 59.

5 Siehe hierzu: Ommernborn, Wolfgang, 2005a: "Wang Anshis (1021–1086) Rezeption des *Menzius* und der Theorie der Politik der Menschlichkeit (*renzheng*)", in: *Mitteilungsblatt der Deutschen China Gesellschaft* 1/2005, 17–26.

6 Huang Junjie, 1995: 71.

des *Menzius* (zun Meng 尊孟 – fei Meng 非孟) spiegeln vor dem aktuellen politischen und gesellschaftlichen Hintergrund nicht zuletzt unterschiedliche politische Interessen und unterschiedliche politische Konzepte wider, da Menzius mit seiner Theorie der Politik der Menschlichkeit (*renzheng* 仁政) ein politisches Modell vorgelegt hat, das für die Mächtigen in vielen Bereichen problematische und damit weniger akzeptable Elemente enthält, wie die Überzeugung der streng moralisch begründeten Legitimation der Herrschaftsausübung oder der Betonung der Interessen und der Rolle des einfachen Volkes gegenüber den Herrschenden und die damit für Letztere verbundenen Verpflichtungen sowie den ihnen bei Nichteinhaltung dieser Postulate drohenden Konsequenzen.⁷ Interessant ist darum zu untersuchen, wie die song-zeitlichen Kritiker diese von Menzius philosophisch untermauerten⁸ politischen Konzepte im Kontext der politischen und gesellschaftlichen Bedingungen ihrer Zeit rezipiert und zurückgewiesen haben. Zu diesen Kritikern gehören der reformorientierte Li Gou 李覯 (1009–1059) und der Reformgegner und direkte Widersacher Wang Anshis, der Politiker und Gelehrte Sima Guang 司馬光 (1019–1086), sowie der etwas später als diese zwei wirkende Zheng Shuyou 鄭叔友, dessen genaue Lebensdaten nicht mehr bekannt sind. Die Ansichten dieser drei Kritiker nehmen in der Song-Zeit eine exponierte Position ein, darum werden sie auch von Yu Yunwen 余允文 (12.Jh.) in seinem Werk *Zun Meng bian* 尊孟辨 (Erörterungen zur Verehrung des *Menzius*) und später daran anknüpfend von Zhu Xi ausgiebiger behandelt und als falsch zurückgewiesen.⁹ Anzumerken sei an dieser Stelle noch, dass Yu Yunwen durchaus qualitative Unterschiede in der Form der Auseinandersetzung mit dem *Menzius* bei den drei genannten Kritikern ausmacht, wenn er in seiner Einleitung schreibt: “Unter unserer Dynastie waren Sima Guang, Li Gou und Zheng Shuyou berühmte Konfuzianer einer Epoche [...] Sima Guang äusserte Zweifel (*yi* 疑) [am *Menzius*], wagte aber nicht, es als falsch (*fei* 非) zu bezeichnen. Li Gou bezeichnete es als falsch und näherte sich

7 Siehe hierzu: Ommerborn, Wolfgang: “Ansätze menschenrechtsrelevanter und proto-demokratischer Konzepte in der politischen Theorie des *Menzius*”, erscheint in: *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung*, Bd.29 (2005).

8 Siehe hierzu: Ommerborn, Wolfgang: “Philosophische Grundlagen menschenrechtsrelevanten Denkens im *Menzius*”, erscheint demnächst in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*.

9 *Zun Meng bian*. Ausgabe: *Baibu congshu jicheng. Zhu Wengong wenji* (Die offiziell gesammelten Schriften des Zhu Xi), Kap.73. Ausgabe: *Sibu congkan*. Die Beurteilungen des *Menzius* durch Yu Yunwen und Zhu Xi sollen in noch folgenden Studien ausgiebig bearbeitet werden.

damit einer Schmähung (*di* 詆). Zheng Shuyou schmähte es und gelangte damit zu einer Beschimpfung (*ma* 罵).”¹⁰

Li Gou (1009–1059) und das *Menzius*

Der “systematische Theoretiker des politischen Pragmatismus”¹¹ und Reformler Li Gou sagt über sich selbst: “Sobald der Hahn kräht, stehe ich auf und spreche die Worte aller Weisen, wie die von Konfuzius und Menzius.”¹² Dieser Ausspruch macht deutlich, dass er sich ausgiebig mit dem *Menzius* befasst haben muss, was sich auch in den vielen Bezügen zu diesem Werk in seinen eigenen Schriften widerspiegelt. Er könnte ebenfalls so interpretiert werden, als habe Li Gou eine grosse Wertschätzung gegenüber Menzius und seiner Lehre gehegt, wenn er aus seinem Werk täglich rezitierte, ihn hier zu den Weisen zählt und in einem Atemzug mit Konfuzius nennt, denn auf Konfuzius wird von ihm immer wieder als höchste Autorität rekurriert. Es wird darum auch von einigen Gelehrten bei der Interpretation der Auseinandersetzung Li Gous mit dem *Menzius* die Auffassung vertreten, dieser habe gegenüber dem *Menzius* tatsächlich eine überwiegend positive Haltung eingenommen. Aus der Ming-Zeit z.B. stammt der von Yang Shen 楊慎 (1488–1559) verfasste Text *Li Taibo bu xi Mengzi* 李太伯不喜孟子 (Li Gou war über das *Menzius* nicht erfreut), dessen Titel offensichtlich eine direkte Anspielung auf entsprechende Charakterisierungen der Haltung Li Gous gegenüber dem *Menzius* aus der Song-Zeit darstellt, wie z.B. die Einschätzung von Chen Zhensun 陳振孫 (1186–1262), der explizit konstatiert: “Li Gou war über das *Menzius* nicht erfreut (*bu xi Mengzi* 不喜孟子).”¹³ Yang Shen sucht in seiner Schrift aber genau das Gegenteil aufzuzeigen, nämlich dass die Bewertungen in Bezug auf Li Gou als jemanden, der “über das *Menzius* nicht erfreut war”, nicht der Wahrheit entsprechen.¹⁴

10 *Zun Meng bian*, *yuanxu*, 1b.

11 Ching, Julia, 1972–73: “Neo-Confucian Utopian Theories and Political Ethics”, in: *Monumenta Serica*, 30, 11.

12 *Zhijiang Li xiansheng wenji* (Die gesammelten Werke des Lehrbeamten Herrn Li Gou), Kap.27, 23b. Ausgabe: *Sibu congkan*.

13 *Zhizhai shulu jieti* (Schriften des Chen Zhensun), Kap.17, 10b. Ausgabe: *Wuyingdian juzhenbanshu*.

14 *Shengan ji*, Kap.48. Siehe: Xia Changpu, 1989: 65, Fn.22.

Nun ist aber von Li Gou eine Schrift mit dem Titel *Changyu* 常語 (Beständige Worte)¹⁵ überliefert, in der speziell Menzius kritisiert wird und der sich mit den Argumenten Li Gous auseinandersetzen- de Yu Yunwen zitiert diesen mit den unmissverständlichen Worten: “Die Welt kann auch ohne das *Menzius* auskommen, aber nicht ohne die Sechs Klassiker.”¹⁶ In einem anderen Zusammenhang, bei dem es um den Zweifel des Menzius an der Authentizität einer Stelle aus dem *Shujing* 書經 (Buch der Dokumente) geht,¹⁷ wirft Li Gou diesem vor, er habe die Sechs Klassiker zerschnitten (*duan* 斷), und betont dann: “Ach, wenn man dem *Menzius* glaubt, aber nicht den Klassikern, dann ist das so, als würde man einem Fremden glauben, aber an seinen Eltern zweifeln!”¹⁸ Insgesamt wird deutlich, dass Li Gou immer wieder versucht, Schilderungen aus dem *Menzius* als unwahr darzustellen. So lässt er z.B. verlauten, Menzius’ Erzählungen über den weisen Herrscher Shun 舜 und dessen Vater Gusou 瞽瞍 sowie dessen Bruder Xiang 象, in denen diese jenem nach dem Leben trachteten,¹⁹ seien absurd und bezeichnet sie abfällig als “Gassengeschwätz” (*wei-xiang zhi shuo* 委巷之說).²⁰ Menzius sei nicht klug genug gewesen, diese Geschichte als falsch zu erkennen, so sein abwertendes Urteil. Li Gou klammert zudem wie alle Kritiker des Menzius in der Song-Zeit diesen aus der erstmals von Han Yu 韓愈 (768–824) formulierten und von Zhu Xi später so genannten Linie der “Tradition der Wahren Lehre” (*daotong* 道統) aus: “Als Konfuzius starb, wurde es [i.e. *dao*] nicht weitergegeben. Menzius ist nur dem Namen nach einer, der [das *dao* des] Konfuzius studierte. In Wirklichkeit hat er sich davon abgewandt.”²¹ Weiter behauptet Li Gou, Menzius hielt sich zwar selbst für jemanden, der das Prinzip der Menschlichkeit liebte, tatsächlich sei bei ihm aber

15 *Zhi jiang Li xiansheng wenji*, Kap.32–34. Yu Yunwen kritisiert Li Gou in seinem *Zun Meng bian*, Kap.2. Auch Zhu Xi widmet ihm daran anknüpfend unter dem Titel *Li gong changyu* eine Kritik, die sich im *Zhu Wengong wenji*, Kap.73 befindet.

16 *Zun Meng bian*, Kap.2, 16a.

17 *Mengzi* 7B3 (Wilhelm: 197; Legge: 479). Übersetzungen: *Mong Dsi. Die Lehrgespräche des Meisters Meng Ko*. Übersetzt von Richard Wilhelm, Köln 1982. *The Chinese Classics. Vol.II. The Works of Mencius*. With a translation, critical and exegetical notes, prolegomena, and copious indexes by James Legge, Hong Kong 1960. Die Vorlage für die Übersetzungen aus dem Chinesischen bildet in dem vorliegenden Aufsatz der chinesische Text des *Menzius* in der Ausgabe von Legge.

18 *Zun Meng bian*, Kap.2, 8b.

19 *Mengzi* 5A2, 3 (137f; 345ff). Siehe hierzu auch unten den Abschnitt zu Sima Guang.

20 *Zun Meng bian*, Kap.2, 11a.

21 *Zun Meng bian*, Kap.2, 1a.

eine Haltung des äussersten Mangels im Hinblick auf das Prinzip der Menschlichkeit (*qi bu ren shen yi* 其不仁甚矣) festzustellen.²²

Die Debatte um Li Gous Interpretationen und Bewertungen des *Menzius* und auch eine Durchsicht entsprechender Passagen in seinen eigenen Schriften machen aber insgesamt deutlich, dass seine Haltung zum *Menzius* durchaus differenziert betrachtet werden muss. In der Tat finden sich bei ihm explizit wie implizit sowohl Kritik als auch Zustimmung zu den Inhalten dieses Werks. Interessanter als eine rein quantitative Einschätzung hinsichtlich der jeweiligen Anteile von Kritik und Zustimmung ist die Frage, welche Ideen des *Menzius* Li Gou ablehnt und von welchen er in seinen eigenen Überlegungen positiv beeinflusst worden ist.

Offensichtlich vertritt Li Gou eine von *Menzius* abweichende und auch ausdrücklich als Gegensatz zu diesem formulierte Auffassung in Bezug auf die ursprüngliche Beschaffenheit der menschlichen Natur (*xing* 性). Für *Menzius* selbst stellt sein eigenes, von der ontologisch-anthropologischen Gleichheit der Menschen ausgehendes Konzept der Natur des Menschen eine wichtige philosophische Grundlage der *renzheng*-Theorie dar.²³ Li Gou erklärt hingegen:

Jemand fragt: [...] *Menzius* sagte, dass alle Menschen die Natur der Menschlichkeit und Gerechtigkeit (*ren yi zhi xing* 仁義之性) haben. Aber warum sagt Ihr Meister, nur der Weise (*shengren* 聖人) besitze diese [Natur]? [Li Gou] erwidert: ‘*Menzius* glaubte, dass die Natur aller Menschen gut sei, darum sagte er das. Im Altertum gab es vier Theorien zur Natur. *Menzius* sagte, [die Natur] ist bei allen gut; *Xunzi* 荀子 (313–238 v.u.Z.) sagte, [die Natur] ist bei allen schlecht; *Yang Xiong* 揚雄 (53 v.u.Z.–18 n.u.Z.) sagte, [die Natur] ist eine Mischung von Gutem und Schlechten; *Han Yu* sprach von den drei Graden der Natur [...] Betrachtet man nun die Erklärung von *Han Yu*, dann ist sie die richtigere.’²⁴

In Anlehnung an *Han Yus* *xing*-Theorie spricht auch Li Gou dann von den drei Graden (*sanpin* 三品) der Natur. Die Weisen (*shengren*) bilden den höchsten (*shang* 上) Grad, denn “sie brauchen nicht zu lernen und haben von selbst die Fähigkeit (*neng* 能) [zur Sittlichkeit].”²⁵ Er ist darum überzeugt: “Menschlich-

22 *Zun Meng bian*, Kap.2, 13a.

23 Siehe hierzu besonders: *Mengzi* 6A1–6 (160–164; 394–403). Ommerborn, Wolfgang, 1994: “Die Diskussion der Frage nach der Immanenz des Guten und des Bösen im Menschen innerhalb der konfuzianischen Schule vor der Song-Zeit”, in: *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung*, 18, 29ff. Ommerborn: “Philosophische Grundlagen menschenrechtsrelevanten Denkens im *Menzius*”.

24 *Zhijiang Li xiansheng wenji*, Kap.2, 15a f.

25 *Zhijiang Li xiansheng wenji*, Kap.2, 8b.

keit (*ren* 仁), Gerechtigkeit (*yi* 義), Wissen (*zhi* 智) und Glaubwürdigkeit (*xin* 信) sind die Natur des Weisen.“²⁶ Han Yu räumt dagegen ein, dass auch die Vertreter des oberen Grades noch lernen müssen und sich dadurch verbessern können.²⁷ Für Li Gou sind diese aber von Natur schon mit dem höchsten Wissen und den höchsten Fähigkeiten ausgestattet und brauchen darum auch nichts mehr hinzuzulernen. Sie sind Wissende *qua* Geburt. In gleicher Weise betrachtet er die Vertreter des unteren (*xia* 下) Grades als Personen, die, “selbst wenn sie lernen, nicht die Fähigkeit [zur Sittlichkeit] haben.“²⁸ Implizit knüpft er hier an einer Äusserung des Konfuzius an, in der es heisst: “Der höchste Wissende (*shangzhi* 上智) und der niedrigste Einfältige (*xiayu* 下愚) sind unveränderbar.“²⁹ Das heisst, es gibt für Li Gou Gruppen von Menschen, deren natürliche Ausstattungen völlig verschieden und auch nicht mehr zu beeinflussen sind. Damit wendet er sich offensichtlich von dem Konzept des Menzius ab, das sowohl die Gleichheit der Natur als auch die Möglichkeit der Veränderung durch Erziehung und Lernen bei *allen* Menschen postuliert und aus dem sich auch wichtige Konsequenzen für die *renzheng*-Theorie ergeben.³⁰

Veränderungen räumt Li Gou dagegen nur bei den Vertretern des mittleren (*zhong* 中) Grades der Natur ein, zu denen er aber sicherlich den grössten Teil der Menschen zählt. Anders als Han Yu differenziert er beim mittleren Grad nochmals drei unterschiedliche Abstufungen und erklärt, es gebe darum im Hinblick auf die ursprüngliche Ausstattung insgesamt fünf Arten (*lei* 類) von Menschen.³¹ Das bedeutet, innerhalb des dritten Grades finden sich ebenfalls differente Ausstattungen, hier aber nicht von qualitativ, sondern quantitativ verschiedener Art, welche die natürlichen Voraussetzungen dafür bilden, ob sich ein dieser Gruppe zugehöriger Mensch leichter in Richtung auf den oberen oder unteren Grad entwickeln kann. Hierfür sind letztlich aber äussere Einflüsse ausschlaggebend, nämlich die Erziehung und Bildung, die ein solcher Mensch jeweils erfährt. Darum sagt er: “Ohne die Umformung der Erziehung wird die

26 *Zhijiang Li xiansheng wenji*, Kap.2, 8b.

27 Siehe hierzu: Ommerborn 1994, 47ff. Ommerborn, Wolfgang, 2005b: “Einflüsse des *Menzius* und seiner Theorie der Politik der Menschlichkeit (*renzheng*) in der Zeit vom 3. Jh. bis zum Ende der Tang-Zeit”, in: *Archiv Orientalní*, No.73:1 (2005), 111–139.

28 *Zhijiang Li xiansheng wenji*, Kap.2, 8b.

29 *Lunyu* (Gespräche) 17.3, 181. *Lunyu yizhu* (Übersetzung und Erläuterung des *Lunyu*) 1980. Von Yang Bojun. Ausgabe: *Zhonghua Shuju*, Beijing.

30 Siehe hierzu: Ommerborn: “Philosophische Grundlagen menschenrechtsrelevanten Denkens im *Menzius*”.

31 *Zhijiang Li xiansheng wenji*, Kap.2, 8b.

Natur nicht [zum Guten] vollendet [...] Werden die Menschen darum durch das Lernen geleitet und durch die Riten gezügelt, dann wird ihre Natur vollendet.”³² Die besten Aussichten, das Wissen und die Fähigkeit eines Weisen des oberen Grades durch Lernen zu erlangen, haben nach seiner Auffassung Menschen des mittleren Grades, die sich zu Würdigen (*xianren* 賢人) entwickeln können.³³ Zum Unterschied zwischen *shengren* und *xianren* im Hinblick auf ihre natürlichen Ausstattungen sagt Li Gou: “Der *shengren* hat [die Fähigkeiten zur Sittlichkeit] in seiner Natur verwurzelt; der *xianren* ist jemand, der die Riten (*li* 禮) studiert und danach die Fähigkeit [zur Sittlichkeit erlangt].”³⁴ Gemäss Li Gou ist der Weise in der Lage, auf der Grundlage seiner angeborenen Fähigkeiten die Riten, i.e. die für die menschliche Gesellschaft relevanten sittlichen Normen, aufzustellen, die dann den anderen als Anleitungen des rechten Denkens und Verhaltens zur Verfügung stehen. “Die Riten”, erklärt er darum, “sind die Regeln der Weisen.”³⁵ Die Weisen fungieren also als Schöpfer der Riten, die sich die Menschen des mittleren Grades aneignen können, um im optimalen Fall Würdige zu werden.³⁶

Demnach hat für Li Gou nur der Weise eine ursprünglich gute Natur, da bei diesem die sittlichen Prinzipien von Anfang vorhanden und auch bewusst sind, denn der Weise muss, wie er selbst sagt, nicht mehr lernen. Er vertritt deshalb aber nicht die Meinung, dass nur der Weise zur Verwirklichung der höchsten Form von Sittlichkeit in der Lage ist. Wenn der Mensch des mittleren Grades ausdauernd und richtig lernt, kann auch er nach Überzeugung Li Gous das Wesentliche (*ben* 本) erlangen, denn wenn er die Stufe des Würdigen erreicht hat, bedeutet das *de facto*, dass er in seinem Denken und Handeln schliesslich “mit dem Weisen übereinstimmt.”³⁷ Weiter sagt Li Gou: “Der Würdige kann die Schönheit (*mei* 美) von Menschlichkeit, Gerechtigkeit, Wissen und Glaubwür-

32 *Zhijiang Li xiansheng wenji*, Kap.4, 20b.

33 *Zhijiang Li xiansheng wenji*, Kap.2, 8b.

34 *Zhijiang Li xiansheng wenji*, Kap.2, 7b.

35 *Zhijiang Li xiansheng wenji*, Kap.2, 8b.

36 Welchen zentralen Stellenwert für Li Gou die von den Weisen geschaffenen Riten haben, wird immer wieder deutlich von ihm gesagt: “Was die Riten anbetrifft, so sind sie die Normen für den Weg des Menschen (*rendao* 人道) und die Leitprinzipien bei der Erziehung aller Generationen. Wenn der Weise die Welt und die Staaten ordnet, wenn man sich kultiviert, um sein Herz aufrecht zu machen, dann gibt es nichts anderes, als die Übereinstimmung mit den Riten.” *Zhijiang Li xiansheng wenji*, Kap.2, 1a f. Die sittlichen Prinzipien wie Menschlichkeit etc. nennt er etwas weiter andere Bezeichnungen für die Riten. *Zhijiang Li xiansheng wenji*, Kap.2, 3a f.

37 *Zhijiang Li xiansheng wenji*, Kap.2, 8b.

digkeit erkennen, darum studiert er die Riten, um diese zu erlangen. Nachdem die Riten erfasst sind, manifestieren sich bei ihm Menschlichkeit, Gerechtigkeit, Wissen und Glaubwürdigkeit. Der Weise und der Würdige sind darum am Ende gleich.”³⁸ Folglich hat derjenige aus der Gruppe des mittleren Grades, der ein Würdiger geworden ist, die gleiche sittliche Qualität durch Lernen erreicht, die der Weise von Anfang an in seiner Natur hat; mit anderen Worten, er hat *a posteriori* die Qualität erlangt, die der Weise *a priori* besitzt. Er darf aber dennoch nicht *shengren* genannt werden, da diese Bezeichnung nur auf Personen zutrifft, die das entsprechende Wissen und die entsprechenden Fähigkeiten schon von Geburt an haben.

Li Gous Theorie der verschiedenen Stufen der menschlichen Natur spiegelt meines Erachtens die Idee der streng hierarchisch strukturierten Gesellschaft wider, in der es sowohl feste Rollenzuweisungen als auch in gewissem Rahmen die Möglichkeit flexibler Bewegung zwischen den verschiedenen Schichten gibt. Der im Idealfall mit dem *shengren* identifizierte, i.e. für seine Aufgaben prädestinierte Herrscher nimmt dabei eine zentrale Rolle an der Spitze der Gesellschaft ein. Die meisten anderen Menschen können gesellschaftlich aufsteigen, indem sie fleissig lernen und der Stellung des *xianren* zustreben, i.e. indem sie als Beamte oder Berater dem Monarchen zur Seite stehen. Es gibt aber auch Menschen, für die diese Option völlig ausgeschlossen bleibt und die darum an der unteren Skala der Gesellschaft verharren müssen.

Li Gou trägt also, und damit anders als Menzius, für den alle Menschen von Anfang an die gleiche mit den Anlagen zur Sittlichkeit versehene Natur besitzen und die somit die gleiche ontologisch-anthropologische Ausgangsposition aufweisen, grundsätzlich die Ansicht vor, dass es unterschiedliche Arten der Natur bei den Menschen und damit von ihrem ursprünglichen Wesen her auch unterschiedliche Menschentypen und für diese unterschiedliche Ausgangspositionen gibt, d.h. gemäss seiner Theorie verfügen die meisten Menschen weder über ein angeborenes Wissen des Guten (*liangzhi* 良知), noch über ein angeborenes Können zur Praktizierung des Guten (*liangneng* 良能), wie das bei Menzius der Fall ist, der diese Potenz in allen Menschen in gleicher Weise angelegt sieht und nicht nur bei den Weisen.³⁹ Dennoch hält Li Gous Theorie für die Menschen des mittleren Grades die Option bereit, sich durch Lernen zu

38 *Zhijiang Li xiansheng wenji*, Kap.2, 8a.

39 Menzius sagt: “Was die Menschen können (*neng*), ohne es gelernt zu haben, das ist ihr [angeborenes] gutes Können (*liangneng*). Was die Menschen wissen (*zhi* 知), ohne darüber zu reflektieren, das ist ihr [angeborenes] gutes Wissen (*liangzhi*).” *Mengzi* 7A15 (187; 456).

kultivieren, um sich diese höchste Form des moralischen Wissens und Handelns anzueignen. Die – *a priori* oder *a posteriori* – erworbene Fähigkeit zum sittlichen Handeln und Denken stellt darin ohne Zweifel ein grundlegendes Charakteristikum menschlichen Seins dar. So sagt er allgemein, dass der Mensch “allen anderen Lebewesen überlegen ist, [denn] im Inneren gibt es die Liebe zwischen Vater und Sohn, älterem und jüngerem Bruder und aussen gibt es die Schicklichkeit zwischen Herrscher und Untertan, Oberen und Unteren. Bei Zusammenkünften gibt es die [angemessenen] Verhaltensweisen von Alten und Jungen [...] Aus diesem Grund hat der Mensch Würde (*gui* 貴).”⁴⁰ Bei dieser Würde müssen aber die zur sittlichen Kultivierung gänzlich unfähigen Vertreter des untersten Grades der Natur vollständig ausgeklammert sein. Die Frage ist dann, worin deren spezifisches Menschsein eigentlich begründet ist. Den Menschen kommt nach Auffassung Li Gous jedoch noch eine weitere Qualität zu, die ihr spezifisches Sein in Abgrenzung zu anderen Seienden charakterisiert und von der auch die Mitglieder des untersten Grades nicht ausgeschlossen sind. Er hebt nämlich besonders hervor, dass die Überlegenheit und Andersartigkeit des Menschen gegenüber allen anderen Lebewesen auch in seinen materiellen kulturellen Fertigkeiten begründet ist, die ebenfalls seinen höheren Wert ausmachen: “[Der Mensch] baut die fünf Getreidearten an und produziert Nahrung. Er hat Seidenzucht und Hanfanbau und stellt Kleidung her. Er zähmt Rinder und Pferde und fängt Leoparden und Tiger. Das ist sein natürlich erlangtes Wissen (*qi de tian zhi ling* 其得天之靈). Darum ist er würdiger als andere Lebewesen (*gui yu wu ye* 貴於物也).”⁴¹ Impliziert ist in der Betonung dieses Gedankens meines Erachtens eine gewisse Relativierung der Bedeutung der Sittlichkeit für den Menschen, die sich auch in den allgemeinen politischen Überlegungen Li Gous widerspiegelt. Gemäss Menzius’ beruht der Wert des Einzelnen ja auf der Inhärenz des Sittlichen. Li Gou, für den dies nur auf die wenigsten Menschen zutrifft, da die meisten sich diese Qualität erst *a posteriori* aneignen müssen, leitet den Wert des Menschen explizit auch aus dessen materiell-kulturellen Fähigkeiten ab.

Insgesamt ist in dem Zusammenhang bei Li Gou, dem praxisorientierten Reformers, auch eine stärkere Gewichtung des Aspekts der materiellen Bedürfnisse, des materiellen Nutzens, für den Menschen festzustellen. Dabei wendet er sich bewusst gegen Menzius’ Zurückweisung des Nutzens (*li* 利). So sagt er an einer Stelle:

40 *Zhijiang Li xiansheng wenji*, Kap.4, 20b.

41 *Zhijiang Li xiansheng wenji*, Kap.4, 20b.

Darf man vom Nutzen sprechen? Ich sage, ohne Nutzen kann der Mensch nicht existieren. Wie könnte man dann nicht davon sprechen? Darf man von Wünschen (*yu* 欲) sprechen? Ich sage, die Wünsche gehören zum Wesen (*qing* 情) des Menschen. Wie könnte man dann nicht davon sprechen? Spricht man darüber und ignoriert aber die Riten, dann führt das zu Ausschweifung und Verbrechen. Gibt es aber keine Ausschweifungen und man sagt trotzdem, man dürfe nicht [von Nutzen] sprechen, wäre das nichts anderes als ein Raub am Leben des Menschen und im Gegensatz zum Wesen des Menschen. Das würde bedeuten, dass ein Konfuzianer [der den Nutzen ablehnt] die Welt nicht liebt. Wenn Menzius sagt, wie kann man vom Nutzen sprechen,⁴² dann ist das voreilig, denn wie könnte es Menschlichkeit und Gerechtigkeit ohne Nutzen geben?⁴³

Anders als in dem Gespräch mit König Hui von Liang, auf das Li Gou sich hier bezieht, bei dem Menzius den Nutzen den sittlichen Prinzipien Menschlichkeit und Gerechtigkeit ausdrücklich als unvereinbaren Gegensatz gegenüberstellt, versteht Li Gou die Berücksichtigung des Nutzens als eine notwendige Voraussetzung für die Verwirklichung der sittlichen Prinzipien. An anderer Stelle erklärt er z.B. konkret, dass nur, wenn ausreichend materielle Güter (*cai* 財) vorhanden sind, nicht nur Städte gebaut und Soldaten zum Schutz der Grenzen rekrutiert werden können, sondern auf dieser Grundlage auch erst die Zeremonien an den Altären und in den Ahnentempel durchgeführt werden können oder man überhaupt erst Mitleid und Mitgefühl gegenüber in Not geratenen Menschen zeigen und diesen helfen kann.⁴⁴ Eine ausreichende materielle Versorgung stellt für ihn die Basis (*ben*) der Ordnung im Staat dar. Er resümiert: “So können die Riten praktiziert werden, kann die Regierung Vollendung erlangen, die Liebe errichtet und die Macht [angemessen] ausgeübt werden. Ignoriert man das, wird die Fähigkeit, Ordnung zu schaffen, nicht erlangt. Darum müssen weise oder würdige Herrscher sowie tüchtige Gelehrte zuerst den Wohlstand ihres Staates mehren (*fu qiguo* 富其國).”⁴⁵

Tatsächlich ist es aber so, dass Menzius zwar den Begriff “Nutzen” kritisiert, aber auch er in deutlicher Form die Ansicht vertritt, ohne eine ausreichende materielle Grundsicherung des Volkes sei dessen Mitgliedern das Praktizieren von Sittlichkeit nicht bzw. nur schwer möglich. Prinzipiell kann er auf der Grundlage seiner *renzheng*-Theorie das Postulat nach einem materiellen Nutzen, der dem gesamten Volk zugute kommt, auch gar nicht zurückweisen,

42 *Mengzi* 1A1 (42; 126). Siehe hierzu: Ommerborn: “Ansätze menschenrechtsrelevanter und proto-demokratischer Konzepte in der politischen Theorie des *Menzius*”.

43 *Zhijiang Li xiansheng wenji*, Kap.29, 1a.

44 *Zhijiang Li xiansheng wenji*, Kap.16, 1a f.

45 *Zhijiang Li xiansheng wenji*, Kap.16, 1b.

selbst wenn er den Ausdruck “Nutzen” in den entsprechenden Zusammenhängen meidet, möglicherweise, weil dieser zu seiner Zeit eher negative Konnotationen im Sinne egoistischer Nutzenmaximierung der Herrschenden implizierte.⁴⁶ Menzius kritisiert nämlich in dem erwähnten Gespräch, dass König Hui, wenn er vom Nutzen seines Staates (*li wuguo* 利吾國) spricht, vor allem den eigenen egoistischen Nutzen im Auge hat. Das *fu qiguo* des Li Gou bezieht sich ebenfalls ausdrücklich nicht nur auf die Oberen, sondern auf das gesamte Volk. Zwar sagt er in dem Zusammenhang bei der Nennung weiterer Beispiele für die Relevanz der Nutzenbefriedigung innerhalb eines Staates auch: “Die vielen Beamten könnten ohne materielle Güter nicht ernährt werden [...] Ohne materielle Güter [i.e. Tributgeschenke] würden die Vasallen und Barbaren vom Kaiser nicht empfangen werden.”⁴⁷ Aber wenn er dann Konfuzius zitiert, der gesagt hat, “gibt es genügend Nahrung und Soldaten, dann wird das Volk Vertrauen [in seine Regierung] haben”,⁴⁸ wird klar, dass nach seiner Vorstellung *fu qiguo* den Nutzen des ganzen Volkes immer einschliessen muss. Das belegen im Übrigen auch seine die Interessen des Volkes berücksichtigenden allgemeinen Reformideen, wie die Forderung nach gerechter Bodenverteilung, auf die unten noch eingegangen werden soll. Wie Li Gous Verweis auf die Riten zeigt, sollte auch für ihn das Streben nach Nutzen aber schliesslich mit den sittlichen Prinzipien im Einklang sein. Ansonsten, das sagt er in dem Zitat oben deutlich, führt die Erlangung von Nutzen zu Ausschweifungen und Verbrechen. Damit aber wäre die Ordnung im Staat gefährdet. Im Grunde argumentiert er damit nicht anders als Menzius, der sagt: “Wenn das Volk keine geregelten Einkünfte hat, verliert es die Beständigkeit des Herzens (*hengxin* 恆心). Ohne Beständigkeit des Herzens gibt es überall Zügellosigkeit, Gemeinheit, Boshaftigkeit und Verschwendung.”⁴⁹ Die “Beständigkeit des Herzens” ist für Menzius Ausdruck der richtigen sittlichen Gesinnung und Grundlage entsprechenden Verhaltens. Ihr Auftreten im Volk ist ein Anzeichen dafür, dass der Herrscher in Übereinstimmung mit *renzheng* regiert. Li Gou kritisiert also zwar Menzius’ Zurück-

46 Auch Konfuzius hat den Begriff “Nutzen” mehrfach als negativ zurückgewiesen: “Handelt man auf der Grundlage des Nutzens, dann ist das äusserst beklagenswert.” *Lunyu* 4.12, 38. “Der Edle versteht Gerechtigkeit; der Gemeine versteht den Nutzen.” *Lunyu* 4.16, 39. An einer Stelle spricht Konfuzius aber dann davon, dass man das, was für das Volk nützlich ist, diesem auch zukommen lassen soll (*yin min zhi suo li er li zhi* 因民之所利而利之). *Lunyu* 20.2, 210.

47 *Zhijiang Li xiansheng wenji*, Kap.16, 1a f.

48 *Lunyu* 12.7, 126. Siehe hierzu auch oben Fn. 46.

49 *Mengzi* 1A7 (51; 147).

weisung des Begriffs “Nutzen”, seine in diesem Zusammenhang formulierten Ideen sind aber prinzipiell mit dem Aspekt des Volkswohls in dessen Theorie des *renzheng* im Einklang. Insgesamt kann jedoch festgehalten werden, dass Li Gou hierbei pragmatisch eine grössere Betonung auf den Aspekt des materiellen Nutzens legt und Menzius idealistisch den Aspekt der Sittlichkeit zum entscheidenden Kriterium macht. Menzius ist dann auch überzeugt, dass das einfache Volk auf der Basis ausreichender materieller Versorgung erst in der Lage ist, Sittlichkeit angemessen zu praktizieren, wohingegen der aufgrund seiner Ausbildung sittlich hoch stehende Mensch, der darum legitimiert ist, politische Aufgaben zu übernehmen, davon in seinem Handeln unabhängig ist.⁵⁰

Eine deutliche Übereinstimmung mit dem *renzheng*-Konzept zeigt sich in Li Gous Haltung zum so genannten Brunnenfeldsystem (*jingtian* 井田), das im *Menzius* erstmals in ausführlicher Form vorgestellt wird und die Idee einer dem gesamten Volk zugute kommenden gerechteren Bodenverteilung zum Kern hat. Für Menzius bildet dieses System die Grundlage von *renzheng*.⁵¹ In der Song-Zeit findet sich bei vielen Konfuzianern nicht nur der obligatorische Hinweis auf die Verwirklichung des Brunnenfeldsystems unter den Regierungen der weisen Herrscher des Altertums, sondern zugleich die Überzeugung, dass es möglich sei, das System in bestimmter Form auch in der Gegenwart zu realisieren. In dieser Haltung zeigt sich eine für diese Zeit offensichtlich nicht untypische Denkweise, da, wie Gernet schreibt, “gewisse Kreise der Intelligentsia und der Bauernschaft im 11. und 12. Jahrhundert von einem Ideal sozialer Gerechtigkeit erfüllt waren, das manchmal egalitaristische Züge trug.”⁵² Das Postulat, das Brunnenfeldsystem umzusetzen, verkörpert demnach durchaus einen bestimmten “Zeitgeist” innerhalb der Gebildetenschicht der Song-Zeit. Die Forderung impliziert grundsätzlich eine Abmilderung der gravierenden materiellen Unterschiede zwischen den reichen und armen Schichten ganz im Sinn der *renzheng*-Theorie des Menzius. Auf der einen Seite stehen dabei die immer mehr Bodenakkumulierenden privilegierten Grossgrundbesitzer, die weitgehend sowohl von

50 *Mengzi* 1A7 (51; 147).

51 Menzius sagt: “*Renzheng* beginnt mit der Einteilung des Landes in Felder (*jingtian* 經田). Ist die Einteilung des Landes in Felder nicht korrekt, dann werden die Brunnenfelder (*jingdi* 井地) nicht gerecht verteilt und die Einkommen sind nicht gleich. Darum pflegen grausame Herrscher und schlechte Beamte stets, die Einteilung des Landes in Felder zu vernachlässigen. Ist die Einteilung des Landes in Felder korrekt, dann kann die Verteilung der Äcker und das Regeln der Einkommen im Sitzen [i.e. ohne grosse Mühe] festgelegt werden.” *Mengzi* 3A3 (93; 243f).

52 Gernet, 1979: 261.

den Steuern als auch den öffentlichen Dienstleistungen ausgenommen sind, und auf der anderen in der Hauptsache die "selbstwirtschaftenden Bauern",⁵³ die als Pächter, nicht als tatsächliche Eigentümer, Land bearbeiten und den Grossteil der Steuern und Dienstleistungen an den Staat erbringen müssen, sowie die landlosen Pächter und Tagelöhner, die – mit oftmals geringer Entlohnung – meist für die Grossgrundbesitzer arbeiten. Symptomatisch verweist eine dem Führer eines im Jahre 1130 ausbrechenden Bauernaufstandes zugeschriebene Parole auf die in der Song-Zeit herrschende Kluft zwischen den unteren und oberen Volksschichten: "Das Gesetz trennt Oben und Unten, Reich und Arm. Ich werde ein Gesetz erlassen, nach dem verfügt wird, dass Oben und Unten, Reich und Arm gleich sind."⁵⁴ Eine solche radikale Forderung spiegelt ohne Zweifel die extreme Unzufriedenheit innerhalb eines politischen Systems wider, das von grossen Teilen der unteren Bevölkerungsschichten als ungerecht erfahren wird.

Die konfuzianischen politischen Reformer der Song-Zeit wie Li Gou haben aber natürlich keine völlige Egalisierung der gesellschaftlichen Schichten im Sinn und ihnen geht es auch nicht primär um das einfache Volk. Das zeigt sich z.B. ebenfalls deutlich bei dem aufgrund seiner politischen Stellung zeitweise in seinen Reformversuchen erfolgreicher als Li Gou agierenden Wang Anshi.⁵⁵ Als konfuzianisch erzogene und ausgebildete Mitglieder der oberen Schichten und loyale Staatsbeamte haben sie kein Interesse an dem eher daoistische Konnotationen implizierenden Ideal einer völlig gleichen Gesellschaft. So betont Li Gou deutlich: "Gibt es keinen Unterschied zwischen Herrscher und Untertan, dann werden die Angelegenheiten nicht geregelt; gibt es bei den Oberen und Unteren keine Reihenfolge, dann entsteht Streit zwischen den Gruppierungen."⁵⁶ Er erkennt jedoch richtig, dass die Konzentration grosser Bodenflächen in den Händen relativ weniger privilegierter Familien ebenso wie die übermässige Belastung der unteren Schichten mit Abgaben etc. die gesellschaftliche Ordnung und die Macht der Zentralregierung direkt bedrohende Faktoren darstellen. Auf dieses Problem haben Konfuzianer seit der Han-Zeit immer wieder deutlich verwiesen und dabei explizit oder implizit auf das *Menzius* rekurriert, denn die *renzheng*-Theorie liefert ohne Zweifel Konzepte, die einen ausgleichenden Weg zwischen der extremen Forderung nach völliger Egalisierung der Gesellschaft

53 Kuhn, Dieter, 1987: *Die Song-Dynastie (960–1279). Eine neue Gesellschaft im Spiegel ihrer Kultur*, Weinheim, 190.

54 Gernet, Jacques, 1979: *Die chinesische Welt*, Frankfurt a.M., 269.

55 Ommerborn, 2005a.

56 *Zhijiang Li xiansheng wenji*, Kap.2, 2a f.

auf der einen Seite und der die sozialen Spannungen verschärfenden Situation der Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten zwischen Oben und Unten auf der anderen Seite aufzeigen.⁵⁷ Das trifft gleichsam auf das Reformprogramm des Li Gou zu, bei dem aber als zentraler Gedanke an erster Stelle die Sicherung der Macht der Zentralregierung steht. Er sieht nämlich ganz klar das fiskalpolitische Problem für die Zentralregierung, das sich daraus ergibt, dass die reichen Grossgrundbesitzerfamilien in der Hauptsache von Steuern und Frondiensten befreit sind. Je grösser folglich die von ihnen von den Bauern okkupierten Bodenflächen sind, umso weniger Steuern fliessen in die Kassen des Staates. Die Förderung der selbstwirtschaftenden Bauernfamilien gegen die Interessen der Grossgrundbesitzer bedeutet somit auch immer eine materielle Stärkung der Zentralregierung.

Auf die Gefährlichkeit der Politik der Landakkumulation für die gesamte Volkswirtschaft verweist darum Li Gou ganz deutlich, wenn er die Situation der kein eigenes Land besitzenden Landbevölkerung beklagt und eine gleichmässige Verteilung des Bodenbesitzes fordert:

Der Weg (*dao* 道) des Volkes nimmt die Ernährung als Hauptpunkt. Die Staatsbeamten haben diese Lehre ohne Zweifel vernommen. Aber nur wenige kennen die Basis [i.e. den Besitz von Bodenflächen]. Erkennt man die [Notwendigkeit der] Basis nicht, erstrebt [aber] das [aus diesem] Folgende [i.e. den Ackerbau zur Nahrungsproduktion], dann wird man – obwohl man seine Geisteskraft erschöpft – nichts erreichen. Darum ist der Boden die Basis und der Ackerbau [erst] das daraus Folgende. Fordert man [von den Bauern] Ackerbau, ohne [ihnen] Boden [als eigenen Besitz zu geben], ist es so, als würde man Unbewaffnete Krieg führen lassen. Wird kein Gesetzssystem errichtet und der Boden nicht gleichmässig verteilt, dann werden die Reichen mit jedem Tag reicher und die Armen mit jedem Tag ärmer; obwohl es Pflüge gibt, wird kein Getreide zu Nahrung verarbeitet. Wenn es nicht genug Nahrung gibt, dann sind die Herzen [der Menschen] unbeständig (*xin bu chang* 心不常). Obwohl Riten und Gerechtigkeit existieren, können diese dem Volk nicht vermittelt werden. Würden [die weisen Herrscher des Altertums] Yao 堯 und Shun wieder auftreten, hätten auch sie keine anderen Möglichkeiten. Darum ist das, was der Weise zuerst durchführt, die Errichtung des Gesetzes der gleichmässigen Verteilung des Bodens.⁵⁸

Li Gou bezieht sich an dieser Stelle zumindest implizit auf das *Menzius*, wenn er auf den Zusammenhang zwischen der ausreichenden Sicherung der materiellen Lebensgrundlage der einfachen Volksschichten und deren Bereitwilligkeit hin-

57 Siehe hierzu: Ommerborn, Wolfgang: "Rezeption der Theorie der Politik der Menschlichkeit (*renzheng*) des *Menzius* in der Han-Zeit", erscheint demnächst in: *minima sinica*. Ommerborn 2005b.

58 *Zhijiang Li xiansheng wenji*, Kap.19, 1a.

weist, sich in das gesellschaftspolitische System zu integrieren, i.e. ein “beständiges Herz” zu haben, eine Forderung, die, wie oben gezeigt, Menzius in entsprechendem Zusammenhang ebenfalls formuliert.⁵⁹

Wenn Li Gou die weisen Herrscher der Vergangenheit erwähnt, erhebt er gleichzeitig den Anspruch universaler Gültigkeit für das Prinzip der gerechten Bodenverteilung und dieses universale Prinzip wird für ihn durch das erstmals im *Menzius* ausführlicher beschriebene Brunnenfeldsystem konkret verkörpert, auf das er in seiner Argumentation dann auch ausdrücklich verweist:

Unser Volk ist hungrig. [Liegt das daran, dass] kein Feldbau betrieben wird? Ich sage: Unter dem Himmel ist kein Feld aufgegeben worden. Unser Volk friert. [Liegt das daran, dass] es keine Seidenraupen gibt? Ich sage: Junge Maulbeerbäume bedecken das Land; die Hände der Frauen kommen nicht zur Ruhe. Aber wenn es so ist, warum [leiden die Menschen an] Hunger und Kälte? Ich sage: [...] Die Feldarbeit verhindert nicht den Hunger, weil das Land nicht [den Bauern] gehört; die Seidenraupenzucht bringt keine Kleidung, weil [alle Einkünfte der Seidenraupenzüchter] für den Erwerb von Nahrung verbraucht werden. Ach! Ich weiss heute, dass das Brunnenfeldsystem dem Volk Gerechtigkeit gab. Wenn das Brunnenfeldsystem errichtet ist, dann sind die Felder gleichmässig verteilt; sind die Felder gleichmässig verteilt, dann erlangen die Bauern [genügend] Nahrung; ist genügend Nahrung vorhanden, dann erlangen die Seidenraupenzüchter [genügend] Kleidung.⁶⁰

Li Gou benutzt also in dieser Passage die Idee des Brunnenfeldsystems, um seine Forderung nach einer gerechteren Verteilung des Bodens Ausdruck zu verleihen, die ihm notwendige Grundlage einer insgesamt prosperierenden Ökonomie und Gesellschaft ist. Auch er beklagt, dass viele Bauern nicht Besitzer, sondern nur Pächter des von ihnen zu bebauenden Bodens sind. Die ihnen schliesslich nach Abzug der Pacht noch verbleibenden Erträge reichen nicht mehr aus, die Ernährung der eigenen Familie sicherzustellen. Gleichzeitig weist er darauf hin, dass insgesamt die mangelnde Produktivität der Landwirtschaft im gesamten Reich auf die ungerechte Bodenverteilung zurückzuführen ist.⁶¹ Viele in den Besitz von Grossgrundbesitzern übergegangene Ackerflächen würden nicht bearbeitet, da eine grosse Zahl der ehemaligen Kleinbauern nicht gewillt sei, auf den ihnen nicht mehr gehörenden Böden für die Grundbesitzer als schlecht bezahlte Pächter oder Tagelöhner zu arbeiten. Insgesamt zeigt sich also, dass Li Gou bei dem Versuch, die hiermit verbundenen virulenten gesellschaft-

59 Menzius benutzt für “beständig” den Ausdruck *heng* 恆 und Li Gou benutzt den Ausdruck *chang* 常.

60 *Zhijiang Li xiansheng wenji*, Kap.20, 1a f.

61 Balázs, Stephan, 1933: “Ein Vorläufer von Wang An-shi”, in: *Sinica*, 7, 166.

lichen und ökonomischen Probleme seiner Zeit in den Griff zu bekommen, auf Konzepte zurückgreift, die zentrale Bestandteile der *renzheng*-Theorie des Menzius bilden.

Grundsätzlich geht es Li Gou hierbei aber, wie schon erwähnt, um die Stärkung der Macht der Zentralregierung gegenüber den Partikularinteressen z.B. der Grossgrundbesitzer und nur zweitrangig um die Bedürfnisse des Volks. Das wird besonders deutlich in seinen allgemeinen Überlegungen zur Ausübung politischer Macht. So setzt er sich wie andere Menzius-Kritiker der Song-Zeit ebenfalls mit den im *Menzius* als zwei Gegensätze des politischen Handelns formulierten Konzepten “Weg des Königs” (*wangdao* 王道) und “Weg des Gewaltherrschers” (*badao* 霸道) auseinander.⁶² Ersteres bezieht sich im *Menzius* auf die mit *renzheng* übereinstimmende Form des Regierens. Im Unterschied zu Menzius werden die *ba* von Li Gou aber nicht negativ im Sinne von Herrschern aufgefasst, deren Position vor allem auf der stark legistisch gefärbten Grundlage von Gewaltanwendung und Machtpolitik und nicht auf der Grundlage von Sittlichkeit beruht. Er wirft Menzius darum vor, die Funktion der *ba* nicht richtig verstanden zu haben und behauptet: “Menzius sagte, die fünf *ba* waren Verbrecher gegenüber den drei Königen.⁶³ Ich meine, dass Menzius ein Verbrecher gegenüber den fünf *ba* war. Die fünf *ba* leiteten die Vasallen (*zhuhou* 諸侯) beim Dienst gegenüber dem Himmelssohn. Menzius [hingegen] riet den Vasallen, [selbst] Himmelssohn zu werden.”⁶⁴ Li Gou fällt mit dieser Aussage ein etwas harsches Urteil gegenüber Menzius, bei dem offensichtlich ist, dass er dessen Ablehnung gegenüber den *ba* nicht teilt. Tatsächlich trägt er auch eine ganz andere Definition des Begriffs *ba* vor als Menzius.

Jemand fragt: ‘Welcher [Herrscher] war von der Han-Zeit bis zur Tang-Zeit ein *wang* und welcher ein *ba*?’ [Li Gou] antwortet: ‘Wie könnte man den Himmelssohn einen *ba* nennen? [...] *Wang* ist eine Bezeichnung für den Himmelssohn [...] *Ba* ist eine Bezeichnung für die Vasallen [...] Beim *dao* gibt es das Reine (*sui* 粹) und das Vermischte (*bo* 駁). Das kann durch Bezeichnungen [wie *wang* und *ba*] der Menschen nicht verändert werden. Man ist gewohnt, [das *dao* der] *wang* des Altertums als rein zu betrachten, und wenn ein Vasall das reine [*dao*] verkörpert, auch zu sagen, er praktiziert *wangdao*. [Man ist gewohnt, das *dao* der] *ba* des Altertums als vermischt zu betrachten, und wenn ein Himmelssohn das

62 Menzius sagt: “Wer Gewalt ausübt und vorgibt Menschlichkeit zu praktizieren, ist ein Gewaltherrscher (*ba*). Ein Gewaltherrscher braucht ein grosses Reich. Wer mit Tugend Menschlichkeit praktiziert, ist ein König (*wang*). Ein König braucht nicht auf ein grosses [Reich] zu warten.” *Mengzi* 2A3 (72; 196).

63 *Mengzi* 6B7 (176 ; 435).

64 *Zun Meng bian*, Kap.2, 2a.

vermischte [*dao*] verkörpert, auch zu sagen, er praktiziert *badao*. Das aber ist falsch. Wenn der Kaiser Xuan 宣 (reg. 73–48 v.u.Z.) sagt, das System des Hauses der Han habe seine Wurzel in einer Mischung von *ba* und *wang*, ist das ebenso [falsch]. Die Menschen haben alle Väter. Diese können Gelehrte oder Bauern sein. Wie könnte es [aber] sein, dass man, wenn man von den Gelehrten in der Welt spricht, sagt, sie praktizierten [nur] das *dao* des Vaters, und wenn man von den Bauern in der Welt spricht, sagt, sie praktizierten [nur] das *dao* des Sohnes? Ein Vater, auch wenn er ein Bauer ist, verliert [doch dadurch] nicht seine Funktion als Vater. Wenn man gewöhnlich von *wang* und *ba* spricht, ist das ebenso. Was nun das *dao* des Vaters anbetrifft, so ist es durch [das Prinzip der] Güte (*ci* 慈) gekennzeichnet. Was nun das *dao* des Sohnes anbetrifft, so ist es durch [das Prinzip der] Pietät (*xiao* 孝) gekennzeichnet. Was nun *wangdao* anbetrifft, so ist es durch das Ordnen der ganzen Welt (*an tianxia* 安天下) gekennzeichnet. Was nun *badao* anbetrifft, so ist es durch die Achtung gegenüber der Hauptstadt [i.e. dem Sitz des Zentralherrschers] (*zun jingshi* 尊京師) gekennzeichnet. Dies hat aber nichts mit [dem Unterschied von] reinem oder vermishtem [*dao*] zu tun.⁶⁵

Der Unterschied zwischen *wangdao* und *badao* wird gemäss Li Gou nicht von der von höchsten sittlichen Prinzipien geprägten *renzheng* auf der einen und der Gewaltherrschaft auf der anderen Seite bestimmt, sondern bezieht sich im konkreten Fall der Zhou-Zeit auf die festgelegten unterschiedlichen Stellungen und politischen Funktionen von Zentralherrscher und Vasallenfürsten innerhalb des in seiner politischen Struktur feudalistisch ausgerichteten Staatsgefüges. Er rekurriert also prinzipiell auf die Zuweisungen der verschiedenen machtpolitischen Positionen in einem monarchistisch und streng hierarchisch geprägten politischen System, das auch für seine eigene Zeit typisch ist und will mit seinen Argumenten aktuelle Machtbestrebungen z.B. der Grossgrundbesitzerfamilien, die Untertanen sind, gegen den Zentralherrscher, i.e. den Song-Kaiser, mit dem Verweis auf historische Belege der angemessenen Beziehungen und Rollen von Herrscher und Untertan im Staatswesen eindämmen.

Sittliche Prinzipien, i.e. reines *dao*, gibt es für Li Gou demnach beim *badao* ebenso wie beim *wangdao*. Tatsächlich spielt nach seiner Ansicht die Unterscheidung zwischen diesen beiden *dao* des Regierens auch keine Rolle, wenn er konstatiert: “[Die Welt] kommt auch ohne [den Begriff] *wangdao* aus, aber nicht ohne den Himmelssohn.”⁶⁶ Letztlich steht für ihn die Festigung der politischen Stellung des Kaisers als Zentralherrscher im Mittelpunkt. Weiter erläutert er: “Der Graf des Westens [i.e. der spätere König Wen 文] war ein *ba*, aber [sein

65 *Zhijiang Li xiansheng wenji*, Kap.34, 1a f.

66 *Zun Meng bian*, Kap.2, 16a.

dao war] rein. [Die Vasallenfürsten] Huan 桓 [von Qi] und Wen 文 [von Jin]⁶⁷ waren *ba*, aber [ihr *dao* war] vermischt. Die *wang* [i.e. Könige] der drei Dynastien hatten ein reines [*dao*]. Die *wang* [i.e. Kaiser] der Dynastien Han und Tang hatten ein vermisches [*dao*].”⁶⁸ Und an anderer Stelle betont er lobend, dass der Fürst Huan von Qi, der ein *ba* war, “nach aussen die Barbaren bekämpfte und im Inneren Achtung gegenüber der Hauptstadt [i.e. dem Zentralherrscher] zeigte.”⁶⁹ Äusserung wie diese richten sich offensichtlich direkt gegen die von Menzius vorgetragene Abwertung der Fürsten Huan und Wen. So heisst es im *Menzius* an der entsprechenden Stelle: “Von den Schülern des Konfuzius sprach keiner von den Taten [der Fürsten] Huan und Wen. Darum ist der Nachwelt auch nichts darüber überliefert und ich habe nichts davon gehört.”⁷⁰ Li Gou hebt hingegen hervor, dass selbst ein *ba* wie der Vasallenfürst Huan ein tiefes Verständnis für die angemessene Beziehung zwischen Herrscher und Untertan gehabt habe.⁷¹ Ein solches Verständnis spricht er Menzius jedoch ab, wenn er weiter behauptet, die Aufgabe der Vasallen sei der Dienst am Sohn des Himmels, Menzius habe diese jedoch aufgefordert, selbst Himmelssohn zu werden. Damit, so seine Befürchtung, würden die Stellungen innerhalb der hierarchischen Staats- und Gesellschaftsstruktur pervertiert: “*Dao* des Konfuzius besagt, dass der Herrscher [ein wahrer] Herrscher (*jun jun* 君君) und der Untertan [ein wahrer] Untertan (*chen chen* 臣臣) sein muss.”⁷² Das *dao* des Menzius aber besagt, dass jeder Mensch Herrscher werden kann.”⁷³ Das jedoch ist nach Li Gous Auffassung kontraproduktiv für die Aufrechterhaltung staatlicher Ordnung und er warnt: “Menzius sagt, ein Vasallenfürst könnte die Welt erobern. Warum sollte dann nicht [mit dem gleichen Recht] ein hoher Beamter einen Staat erobern? Ist diese [Lehre] deshalb nicht gefährlich für die Fürsten?”⁷⁴ Er behauptet darum an anderer Stelle, Konfuzius habe die “Frühlings- und Herbstannalen” (*Chunqiu* 春秋) verfasst, um zu zeigen, dass es in der Welt nur einen König geben kann und kritisiert im gleichen Atemzug erneut Menzius, weil dieser die Vasallen angetrieben habe, selber Himmelssohn zu

67 Huan (685–643) und Wen (636–628) waren zwei der so genannten Fünf *ba*.

68 *Zhijiang Li xiansheng wenji*, Kap.34, 2a.

69 *Zhijiang Li xiansheng wenji*, Kap.27, 28b.

70 *Mengzi* 1A7 (47; 138).

71 *Zun Meng bian*, Kap.2, 6a.

72 Siehe: *Lunyu* 12.11, 128.

73 *Zun Meng bian*, Kap.2, 1a.

74 *Zun Meng bian*, Kap.2, 12a.

werden.⁷⁵ Interessant ist, in dem Zusammenhang darauf hinzuweisen, dass der Konfuzius in den Mund gelegte Ausspruch, “am Himmel gibt es keine zwei Sonnen, auf der Erde gibt es keine zwei Herrscher”, aus dem *Menzius* selbst stammt.⁷⁶ Auch Menzius hat sich jedenfalls grundsätzlich nicht gegen das Ideal des einen Weltherrschers gestellt. Li Gou ist jedoch überzeugt, Menzius habe, anders als Konfuzius, dessen Lehre (*Kongzi zhi dao* 孔子之道) von ihm auch an dieser Stelle wieder gegen die des Menzius kontrastierend hervorgehoben wird, die korrekte Beziehung zwischen Herrscher und Untertan ignoriert. Schliesslich beklagt er sogar: “Menzius lebte zur Zeit des Zhou-Königs Xian 顯 (reg. 368–320 v.u.Z.). Hundert Jahre später hat [der Vasallenstaat] Qi [das Reich durch Gewalt] geeint. Ach, [Menzius] ist ein Mensch ohne Gefühle, der das Haus der Zhou als nicht mehr existierend betrachtete!”⁷⁷ Damit unterstellt er Menzius indirekt sogar, ein geistiger Urheber für den Untergang der Zhou und die Errichtung der den Konfuzianern verhassten legistischen Qin-Herrschaft gewesen zu sein. Aus diesem Grund kommt Li Gou wohl auch zu der Schlussfolgerung, dass die Prinzipien “Menschlichkeit und Gerechtigkeit des Menzius [...] Unordnung in der Welt verursacht haben.”⁷⁸ Er wirft Menzius also insgesamt vor, die Zhou-Könige, i.e. die Zentralherrscher, nicht respektiert zu haben, obwohl sie eigentlich nicht dem Typus des sittlich schlechten und tyrannischen Herrschers, wie sie im Altertum aufgetreten seien, entsprochen hätten. So sagt er: “Ich habe nicht gehört, dass es bei dem Zhou-König Xian schlechte Handlungen (*e xing* 惡行) gegeben hätte. Er war nur schwächlich und kränklich. Er war kein [Tyrann wie der letzte Shang-König] Zhou 紂, aber dennoch dienten ihm [die Vasallenfürsten der Staaten] Qi und Liang nicht. Er war kein [Tyrann wie der letzte Xia-König] Jie 桀, aber dennoch suchte Menzius ihn nicht auf.”⁷⁹

Insgesamt ist Li Gou überzeugt, dass ein Vasallenfürst, der die Lehre des Menzius befolgen würde, in Wirklichkeit auch gar nicht Himmelssohn, i.e. Zentralherrscher, werden könnte. Diese Theorie habe sich, so seine Überzeugung, in der Praxis als nicht realisierbar erwiesen. Er bezieht sich in dem Zusammenhang auf eine Schilderung im *Menzius* und kommt zu der Schlussfolgerung: “Ja, Herzog Wen 文 von Teng hat das *dao* des Menzius praktiziert, darum haben Xu Xing 許行 und Chen Xiang 陳相, als sie dies sahen, gesagt, das ist *renzheng* und nannten ihn einen Weisen. Danach hat man aber nicht

75 *Zun Meng bian*, Kap.2, 6a.

76 *Mengzi* 5A4 (140; 352).

77 *Zun Meng bian*, Kap.2, 2a.

78 *Zun Meng bian*, Kap.2, 1a.

79 *Zun Meng bian*, Kap.2, 4b.

gehört, dass der Vasallenfürst von Teng die [Herrschaft über die] Welt erhalten hätte. Die Lehre des Menzius hat sich somit eindeutig [als] nicht [umsetzbar] bestätigt.”⁸⁰ Xu Xing und Chen Xiang werden im *Menzius* beide als Anhänger der Lehre des Göttlichen Landmannes (*shennong zhi yan* 神農之言) vorgestellt. Es heisst in diesem Abschnitt aber nur, beide hätten gehört, Herzog Wen betreibe *renzheng* und sei ein Weiser und darum seien sie nach Teng gekommen. In seinem Gespräch mit Menzius kritisiert Chen Xiang jedoch Herzog Wen als nicht vollendet. Er sei zwar ein würdiger Herrscher (*xianjun* 賢君), habe aber vom wahren *dao* noch nichts gehört. Menzius verteidigt daraufhin den Herzog Wen gegenüber dem von Chen Xiang aus der Lehre des Göttlichen Landmannes vorgetragenen Argument, welches besagt, ein Herrscher solle neben seinen Regierungsgeschäften auch auf dem Feld arbeiten etc., um die von ihm verbrauchten materiellen Güter selbst zu produzieren. Menzius geht es hier aber weniger um eine Verteidigung des Herzogs Wen, der auch für ihn nicht *renzheng* praktiziert, sondern vor allem darum allgemein aufzuzeigen, dass ein Herrscher beim Regieren genug zu tun habe und nicht noch zusätzlich selbst den Acker bestellen oder für sich Kleidung anfertigen könne. Li Gous Vorwurf trifft Menzius hier also gar nicht.

Li Gou äussert sich auch kritisch zu der im *Menzius* unter bestimmten Umständen gebilligten Verbannung bzw. Absetzung eines Herrschers. In einer Passage aus dem *Menzius* heisst es: “Als [der zweite König der Xia-Dynastie] Taijia 太甲 die Gesetze und Strafbestimmungen des [Begründers der Xia-Dynastie] Tang 湯 umstürzte, verbannte Yiyin 伊尹 ihn drei Jahre lang nach Tong. Da bereute Taijia seine Fehler, bekannte seine Schuld und besserte sich. In Tong praktiziert er [sodann] Menschlichkeit, wandelte in der Gerechtigkeit und hörte drei Jahre die Belehrungen des Yiyin. Dann kehrten sie wieder zurück nach Bo.”⁸¹ Li Gou rekurriert auf diese Stelle, trägt aber eine andere Version der Geschichte vor, die seine eigene Theorie in Bezug auf die im Grunde unanfechtbare Stellung des Zentralherrschers und die festen Rollen von Oben und Unten in der hierarchischen Gesellschaft stützen soll:

Jemand fragt: ‘Hat Yiyin den Taijia wirklich abgesetzt (*fei* 廢)?’ [Li Gou] antwortet: ‘Wie kann man das behaupten? Wie könnte ein Fürst (*jun* 君) [i.e. der Zentralherrscher] abgesetzt werden? Wenn früher ein Fürst starb, dann gehorchten die hundert Beamten für drei Jahre dem Kanzler. Nachdem König Tang verschieden war, verwaltete Yiyin für 25 Monate [das Reich] und Taijia trauerte [um seinen Vater]. Das war eine feste Regel. [Taijia] residierte

80 *Zun Meng bian*, Kap.2, 11b f. *Mengzi* 3A4 (94f; 246).

81 *Mengzi* 5A6 (142; 360f).

dann nicht in [der Hauptstadt] Bo, sondern in Tong nahe des Grabs des verstorbenen Königs.⁸²

Li Gou erklärt dann weiter, Taijia sei nach Ablauf der Trauerzeit wieder in die Hauptstadt zurückgekehrt und habe die Regierung übernommen. Im Anschluss an diese Feststellung fragt er rhetorisch: “Wie hätte [Taijia] auch nur einen Tag abgesetzt sein können?”

Gemäss Li Gou gibt es aber Ausnahmen von dieser Regel, die im Grunde zeigen, dass er sein Argument gegen Menzius nicht konsequent durchhalten kann. So sagt er:

Als Tang und [der Gründer der Zhou-Dynastie] Wu 武 lebten, waren sie nicht glücklich, denn sie waren mit [den Tyrannen] Jie und Zhou konfrontiert. Sie mussten diese verbannen und töten und die Welt regieren. Wie hätte das [i.e. der Sturz eines Herrschers] der [eigentliche] Wunsch von Tang und Wu sein können? Sie achteten den Himmel und die Menschen und strebten danach, Untertanen zu sein. Doch war das [unter der Herrschaft von Jie und Zhou] nicht möglich.⁸³

Li Gou beklagt, dass die Herrscher Jie und Zhou in der Welt grosses Leid hervorgerufen und die richtigen politischen und gesellschaftlichen Stellungen und Beziehungen durcheinander gebracht hätten. Folglich hätten sie aufrechten Personen wie Tang und Wu, die ihre Rolle als Untertanen unter diesen Umständen nicht angemessen ausüben konnten, keine andere Wahl gelassen, als sie vom Thron zu stürzen.⁸⁴ An anderer Stelle erklärt er diese Fälle aber zu höchst seltenen Ausnahmen und versucht so zu relativieren:

Wer in der Welt [als Herrscher] abgesetzt wird, muss schon ein Jie oder Zhou sein. Waren [die Herrscher des] Hauses Zhou etwa wie Jie oder Zhou? Auf [Zeiten der] Blüte folgen [Zeiten des] Verfalls. Das ist wie ein Kreislauf. Nach [dem Ableben der] weisen Königen gab es [auch Phasen der] Unordnung. Dann stützten sich [die Herrscher] auf die Beamten, um [das Reich] zu retten.⁸⁵

Nur in extrem schwierigen Situationen also, wie sie von Regenten wie Jie oder Zhou verursacht worden sein sollen, dürfen die Untertanen sich demnach gegen ihre Oberen erheben und sie stürzen oder sogar töten. Prinzipiell folgt Li Gou

82 *Zhijiang Li xiansheng wenji*, Kap.32, 1a f.

83 *Zun Meng bian*, Kap.2, 4a.

84 *Li Gou ji*, Kap.20. Siehe Xia Changpu, 1989: 79.

85 *Zun Meng bian*, Kap.2, 13a.

damit aber dennoch dem Argument des Menzius. Im Übrigen ist der Satz: “Wer in der Welt [als Herrscher] abgesetzt wird, muss schon ein Jie oder Zhou sein” (*tianxia zhi suo fei bi ruo Jie Zhou* 天下之所廢必若桀紂) sogar ein Zitat aus dem *Menzius* selbst, bei dem Li Gou nur den Ausdruck *tian* durch *tianxia* ersetzt hat.⁸⁶

Wenn Li Gou Menzius nun vorwirft, er habe zu seinen Lebzeiten die amtierenden Zhou-Könige ignoriert, dann mag das stimmen, schliesslich heisst es an einer Stelle im *Menzius* auch in Bezug auf die noch amtierende Zhou-Dynastie, sie habe “die Herrschaft über die Welt verloren durch Nicht[-beachtung der] Menschlichkeit.”⁸⁷ Aber Menzius hat nicht ausdrücklich zu ihrem Sturz aufgerufen. Auch für Menzius war König Xuan eben kein Tyrann wie Jie oder Zhou. Eine hypothetische Frage ist aber, was geschehen wäre, wenn einer der Vasallenfürsten tatsächlich die Lehre des Menzius übernommen und *renzheng* praktiziert hätte. Hätte er dann nicht den Anspruch auf die Zentralherrschaft erlangt? Und was wäre in dieser Situation mit dem amtierenden Zhou-König geschehen? Die hierfür relevanten Passagen im *Menzius* lassen meines Erachtens nur den Schluss zu, dass der schwächliche Zhou-König von diesem Vasallenfürsten dann tatsächlich seines Amtes hätte enthoben werden müssen.⁸⁸ Menzius geht es darum, die Welt von einem sittlich qualifizierten Herrscher regieren zu lassen, der *renzheng* praktiziert, denn nur so kann nach seiner Auffassung die angemessene Ordnung gewährleistet werden, und nicht um den Machterhalt der gerade die zentrale Herrschaft ausübenden Dynastie. In Li Gous Überlegungen wird Letzteres im Grunde aber als verlässlichere Garantie für die Bewahrung von Stabilität und Ordnung angesehen, vielmehr sieht er in dem gegenüber einem amtierenden Herrscher immer wieder formulierten Postulat nach Verwirklichung einer höchst moralisch ausgerichteten Regierung sogar gewisse Gefahren für die Sicherung staatlicher und gesellschaftlicher Stabilität enthalten. So kritisiert er dann auch Menzius’ Auffassung, der Sturz eines schlechten Herrschers sei in Bezug auf den Usurpator in erster Linie bzw. ausschliesslich durch die von diesem ausgeübte Sittlichkeit legitimiert. Er sagt: “Gemäss der Lehre des Menzius haben Tang und Wu [die Prinzipien von] Menschlichkeit und Gerechtigkeit kultiviert und praktiziert und auf diese Weise Jie und Zhou [die Herrschaft] weggenommen. Ach, ich glaube nicht, dass man

86 *Mengzi* 5A6 (143; 360).

87 *Mengzi* 4A3 (114; 293f).

88 Siehe hierzu: Ommerborn: “Ansätze menschenrechtsrelevanter und proto-demokratischer Konzepte in der politischen Theorie des *Menzius*”.

mit Menschlichkeit und Gerechtigkeit den Thron usurpieren kann!”⁸⁹ Für ihn ist es vielmehr primär die oben genannte, durch die Tyrannenherrschaft hervorgerufene Unordnung in Bezug auf die gesellschaftlichen Positionen, in der Tang und Wu nicht mehr die Möglichkeit hatten, angemessen ihrer Rolle als Untertanen nachzukommen, die sie zum Sturz des Herrschers trieb. Eine solche Lage stellt für Li Gou eine Bedrohung des hierarchisch strukturierten Systems sowie der damit verbundenen Ausübung zentraler Herrschaft und damit der Ordnung überhaupt dar. Es ist – um mit Konfuzius zu sprechen – eine Situation, in welcher der Herrscher kein wirklicher Herrscher ist und der Untertan folglich auch kein richtiger Untertan sein kann. Damit ist das optimale Gesellschaftsgefüge aus den Fugen geraten. Li Gou streitet, wie oben gezeigt, die Relevanz sittlicher Prinzipien wie Menschlichkeit und Gerechtigkeit in der praktischen Politik natürlich nicht ab, er sieht darin aber die Möglichkeit des Missbrauchs dieser Prinzipien durch *de facto* nur nach der politischen Macht strebende, sich aber auf diese Prinzipien als universale moralische Autorität berufende Usurpatoren impliziert. Ein solcher Vorwurf muss in dem oben genannten Fall nach konfuzianischer Auffassung aber abwegig sein, denn Tang und Wu gelten schliesslich als Inkarnationen der höchsten sittlichen Prinzipien. Wenn Li Gou hier meint, diese Prinzipien dürften nicht nur Mittel zum Zweck der Machtergreifung sein, würde Menzius dem mit seiner *renzheng*-Theorie auf keinen Fall widersprechen. Im Grunde setzt Li Gou aber, wie gezeigt, in seinem politischen Programm einen anderen, die Machtsicherung des amtierenden Herrschers – ganz gleich, von welcher sittlicher Qualität dieser auch sein mag – in den Vordergrund stellenden Schwerpunkt, der mit der Forderung nach Verwirklichung von *renzheng* nicht vereinbar ist. Darum lässt er auch Hinweise von Zeitgenossen nicht gelten, Menzius habe seine Ermunterungen an die Vasallenfürsten, Herrscher der Welt zu werden, in Wahrheit auch nur als pragmatisches Mittel mit dem eigentlichen Ziel der Verwirklichung von Sittlichkeit beim politischen Handeln benutzt und keinesfalls als Aufforderung verstanden, den Zentralherrscher zu stürzen; vielmehr sei im Gegenteil dessen Stärkung das Ziel des Menzius gewesen. Abwehrend lässt Li Gou dazu verlauten:

Die Gelehrten sagen zudem, Menzius habe abgewogen, indem er, wenn er die Vasallen antrieb [Himmelssohn zu werden], diese an [die Prinzipien der] Menschlichkeit und Gerechtigkeit heranbringen wollte. Würden sie Menschlichkeit und Gerechtigkeit erreichen,

89 *Zun Meng bian*, Kap.2, 4a.

dann würden sie den Fürsten [i.e. den Zentralherrscher] ehren und die Eltern lieben.⁹⁰ Auf diese Weise würde auch [die Zentralherrschaft des] Zhou-Hauses von selbst wieder hergestellt. Darauf kann ich nur erwidern: Wer sagt, von Menschlichkeit und Gerechtigkeit muss gesprochen werden, aber nicht von *wangdao*, und mit dieser Lehre Menschlichkeit und Gerechtigkeit [tatsächlich] praktiziert, der weiss wie die Zhou-Dynastie zu ehren ist. Wer [jedoch] sagt, mit Menschlichkeit und Gerechtigkeit kann man König [der Welt] werden, der missbraucht mit dieser Lehre Menschlichkeit und Gerechtigkeit, um [die Position des] Königs [der Welt] anzustreben.⁹¹

Li Gou geht es also darum, schon von vorneherein jegliche gegen den Zentralherrscher gerichtete Aktivitäten auszuschliessen, die auch oder gerade mit dem Anspruch, *wangdao* bzw. *renzheng* zu praktizieren, in besonderer Weise legitimiert werden könnten. Insgesamt spiegelt sich darin eine sehr pragmatische Auffassung hinsichtlich der Ausübung politischer Macht wider, denn sie impliziert nicht nur praktisch, sondern sogar theoretisch die Möglichkeit, dass ein Usurpator – falls ein solcher ausnahmsweise überhaupt nötig sein sollte – ebenfalls ein nicht besonders tugendhafter Mensch sein könnte. Entscheidender wäre für Li Gou, ob er die Zentralherrschaft und die für die Erhaltung ihrer Macht wichtigen angemessenen Beziehung zwischen Oben und Unten sichern kann oder nicht. Eine solche in erster Linie von machtpolitischen Kriterien determinierte Option wird aber in der Konzeption des Menzius ausgeschlossen. Erinnerung sei an dieser Stelle daran, dass für Menzius prinzipiell die Aufrechterhaltung von Sittlichkeit sogar höher zu bewerten ist, als die Bewahrung des eigenen Lebens.⁹² Machtausübung zur Sicherung von Herrschaft darf es nach Menzius darum nicht um jeden Preis geben. Daraus resultiert bei ihm auch der wichtige Gedanke, dass in einem Staat nicht der Fürst, sondern das Volk und dessen Wohlergehen an erster Stelle stehen müssen: “Das Volk ist [im Staat] am wichtigsten, die Götter des Bodens und des Kornes kommen an zweiter Stelle und der Herrscher ist am unwichtigsten.”⁹³ Das ist ein Kerngedanke seiner *renzheng*-Theorie. Für Li Gou hingegen stellt die von ihm im Rahmen seines

90 Siehe *Mengzi* 1A1 (42; 127).

91 *Zun Meng bian*, Kap.2, 15b f.

92 In Bezug auf die Bedeutung der Sittlichkeit sagt Menzius: “Darum gibt es [für die Menschen] etwas, das sie mehr lieben als das Leben und etwas, das sie mehr verabscheuen als den Tod. Nicht nur die Weisen haben dieses Herz, alle Menschen haben es.” *Mengzi* 6A10 (167; 412) Siehe hierzu: Ommerborn: “Philosophische Grundlagen menschenrechtsrelevanten Denkens im *Menzius*”.

93 *Mengzi* 7B14 (199f; 483).

Reformprogramms anvisierte Berücksichtigung der Interessen des Volkes in der Hauptsache ein Mittel zum Zweck der Sicherung der Zentralherrschaft dar.

Sima Guang (1019–1086) und das *Menzius*

Sima Guang ist bei den politischen Auseinandersetzungen am kaiserlichen Hof in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts der direkte Widersacher des Menzius-Bewunderers Wang Anshi.⁹⁴ Er attackiert als eher konservativ orientierter Politiker heftig dessen Reformpolitik und ist auch, was die Beurteilung des *Menzius* anbetrifft, unterschiedlicher Meinung. Seine Kritik am *Menzius* findet sich an mehreren Stellen des von ihm hinterlassenen Werkes dokumentiert und in konzentrierter Form in einer Schrift mit dem bezeichnenden Titel “Zweifel am *Menzius*” (*Yi Meng* 疑孟)⁹⁵ dargelegt, die auch in das *Zun Meng bian* des Yu Yunwen aufgenommen und von diesem dort als Missinterpretation des *Menzius* zurückgewiesen wird.⁹⁶ Huang Junjie verweist darauf, dass das *Yi Meng* in den Jahren zwischen 1082 und 1085 verfasst worden ist, also in der Zeit, in der auch Wang Anshi hinter den Kulissen erfolgreich die formale Aufwertung des *Menzius* betrieb. Er kommt darum zu der Schlussfolgerung: “Obwohl Sima Guang das *Yi Meng* erst nach dem Höhepunkt der Reformpolitik geschrieben hat, war darin aber die Absicht eingeschlossen, sich damit gegen Wang Anshi und seine Reformpartei zu richten.”⁹⁷ Die Auseinandersetzungen um unterschiedliche politische Konzepte zwischen Wang Anshi und Sima Guang spiegeln sich somit auch in deren jeweiliger Interpretation des *Menzius* wider. Offensichtlich hat Sima Guang, der zur Zeit seiner Arbeit am *Yi Meng* nicht in der Hauptstadt, dem heutigen Kaifeng, weilte, auch versucht, mit seiner Kritik am *Menzius* dessen von den Reformern um Wang Anshi in Angriff genommene offizielle Würdigung zu verhindern. “Obwohl Sima Guang in Luoyang lebte”,

94 Siehe hierzu: Bol, Peter K., 1992: *This Culture of Ours*, Stanford, California, 212–253; Bol, Peter K., 1993: “Government, Society and State: On the Political Visions of Ssu-ma Kuang and Wang An-shih”, in: Hymes, Robert P./Schirokauer, Conrad (eds.), *Ordering the World. Approaches to State and Society in Sung Dynasty China*, Berkeley/Los Angeles/Oxford, 128–192. Siehe auch: Ommerborn, 2005a.

95 *Wenguo wenzheng Sima Guang wenji* (Gesammelte Werke des Sima Guang), Kap.73. Ausgabe: *Sibu congkan*.

96 *Zun Meng bian*, Kap.1. Zhu Xi knüpft daran in der Schrift *Wengong Yi Meng* (Das *Yi meng* des Sima Guang) an, die im Kap.73 des *Zhu Wengong wenji* zu finden ist.

97 Huang Junjie, 1995: 102.

schreibt Huang Junjie, “nahm er an den Bestrebungen von Mitgliedern der Reformpartei, Menzius einen ehrenvollen Platz im Konfuziustempel zu verschaffen, notwendig regen Anteil. Das Abfassen des *Yi Meng* kann als Reaktion des Sima Guang gegen diese Bestrebungen betrachtet werden.”⁹⁸

Sima Guangs Kritik gegenüber dem *Menzius* ähnelt der des Li Gou. Zum Teil übernimmt er dessen Polemik und bezeichnet gleichsam Äusserungen des Menzius abfällig als “Gassengeschwätz” (*weixiang zhi yan* 委巷之言),⁹⁹ so die Schilderung im *Menzius*, bei der die hypothetische Frage aufgeworfen wird, was der weise König Shun getan hätte, wenn sein schlechter Vater Gusou einen Menschen getötet hätte, worauf Menzius antwortet, Shun hätte keine Probleme gehabt, “die [Herrschaft über die] Welt wegzuwerfen, wie einen alten Schuh. Er hätte heimlich [seinen Vater] auf den Rücken genommen, wäre mit ihm entflohen und hätte sich mit ihm an den Ufern des Ostmeers niedergelassen. Bis zu seinem Lebensende wäre er heiter und fröhlich geblieben und hätte die [Herrschaft über die] Welt vergessen.”¹⁰⁰ “Man könne”, so merkt Sima Guang hierzu tadelnd an, “diese Lehre des Menzius nur kritisieren.”¹⁰¹ Er selbst zeigt sich einerseits überzeugt, dass Gusou aufgrund des positiven Einflusses seines Sohnes Shun in Wirklichkeit niemals einen Menschen hätte töten können. Mit dieser “eleganten” Lösung werden die nun einmal im *Menzius* aufgeworfene hypothetische Frage und die Forderung nach einer Antwort darauf aber nicht aus der Welt geschafft. Das ist auch Sima Guang klar. Darum führt er weiter aus:

Wäre Gusou von [Shuns Justizminister] Gaoyao 皋陶 verhaftet worden, warum hätte Shun dann [seinen Vater] heimlich auf den Rücken nehmen und mit ihm an das Ufer des Ostmeers fliehen und sich dort niederlassen sollen? Gaoyao hätte nach aussen [Gusou]

98 Huang Junjie, 1995: 103.

99 *Wenguo wenzheng Sima Guang wenji*, Kap.73, 13b. Li Gou benutzt, wie oben gezeigt, den Ausdruck: *weixiang zhi shuo* 委巷之說.

100 Menzius wird hier gefragt: “[Wenn in der Zeit als] Shun Himmelssohn war und Gaoyao sein Justizminister, Shuns Vater Gusou einen Menschen getötet hätte, wie hätte er [i.e. Gaoyao] dann gehandelt?” Menzius: “Er hätte ihn auf jeden Fall festnehmen lassen.” Frage: “Aber hätte Shun das nicht verhindert?” Menzius: “Wie hätte Shun das verhindern können? [Gaoyao] hat doch [durch sein Amt die Vollmacht] dafür empfangen.” Frage: “Aber was hätte Shun dann getan?” Menzius: “Für Shun wäre es nicht schwerer gewesen, die [Herrschaft über die] Welt wegzuwerfen, als einen alten Schuh. Er hätte heimlich [seinen Vater] auf den Rücken genommen, wäre mit ihm entflohen und hätte sich mit ihm an den Ufern des Ostmeers niedergelassen. Bis zu seinem Lebensende wäre er heiter und fröhlich geblieben und hätte die [Herrschaft über die] Welt vergessen.” *Mengzi* 7A35 (193; 469f).

101 *Wenguo wenzheng Sima Guang wenji*, Kap.73, 13b.

verhaftet, um dem Gesetz genüge zu tun; aber nach innen hätte er ihn in Wirklichkeit fliehen lassen. Weil der Sohn [des Gusou] Shun der Herrscher war, hätte der Untertan und Minister [Gaoyao] diese Täuschung vornehmen und die Welt hintergehen müssen.¹⁰²

Für Sima Guang geht es hier vor allem darum deutlich zu machen, dass Shun als Herrscher sein Amt nicht einfach hätte aufgeben können. Die vorgenommene Täuschung wäre akzeptabel gewesen, weil sie einer politisch höheren Aufgabe untergeordnet gewesen wäre:

Shun war der Sohn des Himmels und das Volk in der Welt verehrte ihn darum, wie es Vater und Mutter [verehrt]. Hätte er sich nun an das Ufer des Meeres begeben, um dort zu wohnen, wie hätte das Volk ihm dann gehorchen können? Aber wenn Gaoyao Gusou verhaftet hätte, dann hätte er zwar dem Gesetz entsprochen, aber er hätte damit [die Herrschaft des] Shun vernichtet (*wang* 亡). Damit aber wäre das Unheil viel grösser geworden.¹⁰³

Das “Gassengeschwätz” des Menzius wird von Sima Guang kritisiert, weil er darin eine Relativierung der Autorität und Stellung des Monarchen sieht. Für ihn nimmt die Beziehung zwischen Herrscher und Untertan eine zentrale Stellung ein, die allen anderen gesellschaftlichen Beziehungen übergeordnet ist. Ein Herrscher wie Shun, so seine Überzeugung, hätte zudem niemals die Verantwortung für die Regierung der Welt aufgegeben. Wie schon Li Gou dienen auch Sima Guang solche Äusserungen dazu, die Stellung des Zentralherrschers – i.e. des amtierenden Song-Kaisers – theoretisch zu stärken, um die verschiedenen gegen den Hof gerichteten zentrifugalen Tendenzen und Partikularinteressen z.B. der Grossgrundbesitzer zu entschärfen.

Sima Guang glaubt auch, dass es Menzius, wenn er an den Hof eines Herrschers kam, um seine Dienste als Berater anzubieten, in Wirklichkeit gar nicht um die Umsetzung von *renzheng*, sondern primär um seine eigenen Interessen und seinen eigenen materiellen Nutzen gegangen sei. So stellt er die Frage:

Wenn [Menzius] sagt, man könne aus Armut ein Amt ausüben,¹⁰⁴ doch [er selbst, wie ihm sein Schüler Peng Geng 彭更 vorhält] mit einem Gefolge von dutzenden Wagen und hunderten Personen [von Fürstenhof zu Fürstenhof] zog,¹⁰⁵ bedeutet das nicht, dem Staat Qi

102 *Wenguo wenzheng Sima Guang wenji*, Kap.73, 13b f.

103 *Wenguo wenzheng Sima Guang wenji*, Kap.73, 14a.

104 *Mengzi* 5B5 (152; 383).

105 *Mengzi* 3B4 (102; 269).

[als Wächter] auf der Tasche zu liegen, ohne [wie Menzius selbst sagt]¹⁰⁶ seine Tore zu schützen und Alarm zu schlagen?¹⁰⁷

Menzius habe folglich “das *dao* der früheren Könige feilgeboten, um sich selbst zu verkaufen (*shou qi shen* 售其身). Wenn die Edlen des Altertums ein Amt ausübten, dann verhielten sie sich auf keinen Fall in dieser Weise.”¹⁰⁸ Damit unterstellt er Menzius Unaufrichtigkeit hinsichtlich seiner wirklichen Intentionen und reinen Egoismus. Dieser Vorwurf taucht in seiner Kritik immer wieder auf. So erklärt er auch:

Menzius sagte zu Chi Wa 蚺鼈 [i.e. ein hoher Beamter aus dem Staat Qi], da er [i.e. Chi Wa] ein Amt innehatte, müsse er [zu seinem Herrscher über die Verwirklichung von *renzheng*] sprechen. Wenn er [zu seinem Herrscher] spreche, dies aber nicht umgesetzt werde, könne er [den Herrscher] verlassen. [Menzius sagt dann von sich selbst, er] habe kein Amt und auch nicht das Recht [zum Herrscher] zu sprechen. Darum könne er auch nach Belieben kommen oder gehen.¹⁰⁹ Aber Menzius hat, während er im Staat Qi wohnte, als königlicher Lehrer (*wangshi* 王師) gedient. Ein Lehrer führt die Menschen zum Guten und befreit sie von dem Schlechten. Wie kann [Menzius da] behaupten, er hätte kein Amt gehabt und kein Recht [zum Herrscher] zu sprechen?¹¹⁰

Menzius hat demnach zwar von anderen gefordert, den Herrscher, wenn er schlecht ist und kein *renzheng* praktiziert, zu massregeln und ihn zu verlassen, sich selbst aber aus der Verantwortung gestohlen, solche Forderungen gegenüber dem Herrscher zu stellen, indem er sich wegen eines fehlenden Amtes als hierfür nicht zuständig erklärte. Dieser Vorwurf trifft aber auf das Verhalten des Menzius gewiss nicht zu, wenn wir den Schilderungen im *Menzius* Glauben schenken dürfen, die davon berichten, wie er immer wieder bei Audienzen von den ihn empfangenden Fürsten unerschrocken die Verwirklichung von *renzheng* rigoros einfordert und sogar nicht davor zurückschreckt, die Herrschern bei Nichterfüllung vor Konsequenzen zu warnen, die sogar deren Sturz oder Ermordung nicht ausschliessen.¹¹¹

106 *Mengzi* 5B6 (153; 385).

107 *Wenguo wenzheng Sima Guang wenji*, Kap.73, 10b.

108 *Wenguo wenzheng Sima Guang wenji*, Kap.73, 12b.

109 *Mengzi* 2B5 (81; 218 f).

110 *Wenguo wenzheng Sima Guang wenji*, Kap.73, 10b.

111 Siehe hierzu: Ommerborn: “Ansätze menschenrechtsrelevanter und proto-demokratischer Konzepte in der politischen Theorie des *Menzius*”.

Ein weiterer Kritikpunkt des Sima Guang ist, dass Menzius mit seinem Rat die Menschen zu falschen Handlungen getrieben habe. So greift er eine Schilderung im *Menzius* auf, in der Menzius von einem Minister des Staates Qi mit Namen Shen Tong 沈同 gefragt wird, ob sein König den Staat Yan angreifen könne, weil dort ein unrechtmässiger Herrscher auf dem Thron sitze.¹¹² Menzius räumt ein, dass das möglich sei, woraufhin Qi tatsächlich den Staat Yan erobert. Als Menzius danach gefragt wird, ob er Shen Tong geraten habe, Yan anzugreifen, antwortet er: “Als Shen Tong mich fragte, ob Yan angegriffen werden könnte, habe ich das bejaht. Hätte er mich gefragt, wer [Yan] angreifen dürfe, hätte ich geantwortet, nur wer als Beauftragter des Himmels (*tianli* 天吏) handelt, darf [Yan] angreifen.” Hier wird deutlich gesagt, dass Menzius den Angriff auf Yan nur jemandem gestattet, der über die erforderliche sittliche Legitimation verfügt, die er aber dem Staat Qi und seinem Herrscher nicht zubilligt. Vor allem muss nach Auffassung des Menzius auch das Volk von Yan mit einer Eroberung des von ihm bewohnten Territoriums einverstanden sein. Dieser im Ansatz proto-demokratische Gedanke wird an anderer Stelle im *Menzius* klar zum Ausdruck gebracht, an der Menzius, vom König Xuan 宣 von Qi gefragt, ob er den Staat Yan annectieren dürfe, antwortet: “Wenn das Volk von Yan mit der Annexion einverstanden ist, dann könnt Ihr ihn annectieren. Derjenige, der im Altertum so handelte, war König Wu. Wenn das Volk von Yan nicht mit einer Annexion einverstanden ist, dann annectiert ihn nicht. Derjenige, der im Altertum so handelte, war König Wen 文.”¹¹³ Sima Guang stellt nun ganz richtig fest: “Menzius wusste, dass Yan angegriffen werden konnte, aber derjenige, der [Yan] angreifen darf, über die Fähigkeit verfügen muss, *renzheng* zu praktizieren. Da [der Herrscher von] Qi nicht über *renzheng* verfügte, war es auch nicht seine Angelegenheit [den Angriff durchzuführen].”¹¹⁴ Bis hierhin folgt Sima Guang also noch dem Argument des Menzius. Dann behauptet er aber weiter: “Shen Tong hat dann mit den Worten des Menzius dem König von Qi geraten, Yan anzugreifen.” Tatsächlich hat gemäss der Darstellung im *Menzius* der Herrscher von Qi den Staat Yan erobert. Es ist aber äusserst fraglich, ob das aufgrund der Äusserung von Menzius geschehen ist. Menzius selbst ist, wie schon erwähnt, jedenfalls überzeugt, dass ein solcher Angriff nicht legitim sein kann, weil der Herrscher von Qi kein *renzheng* praktiziert. Sima Guang geht es hier aber darum, Menzius eine gewisse

112 *Mengzi* 2B8 (82 f; 222f).

113 *Mengzi* 1B10 (59f; 169).

114 *Wenguo wenzheng Sima Guang wenji*, Kap.73, 11a.

Naivität und Leichtfertigkeit in seiner Beziehung zu den Mächtigen zu unterstellen. Obwohl Menzius diesen Eroberungskrieg eigentlich nicht wollte, hätten seine Worte aber genau zu diesem geführt. “Solche grossen militärischen Angelegenheiten”, bemerkt Sima Guang dann vorwurfsvoll, “sind mit Leben und Tod des Volkes sowie Existenz und Untergang eines Staates verknüpft. Wenn man so etwas unangemessen anstösst, dann bedeutet das Grausamkeit gegenüber dem Volk und eine Bedrohung für den Staat.” In ähnlicher Weise hat, wie oben gezeigt, auch Li Gou Menzius’ vorgeworfen, aufgrund seines Postulats gegenüber den Vasallenfürsten, danach zu streben, Zentralherrscher zu werden, und der damit verknüpften Vernachlässigung des amtierenden Zhou-Herrschers geistig den einige Jahrzehnte später erfolgenden Sturz des Zhou-Hauses und schliesslich die Machtergreifung der Qin-Dynastie im Jahre 221 v.u.Z. vorbereitet zu haben.

Ebenso wie Li Gou lehnt auch Sima Guang sowohl Menzius’ Theorie von der Natur des Menschen als auch die des Xunzi ab. Er sagt: “Menzius glaubte, die Natur des Menschen sei gut und das Schlechte würde von äusseren Dingen hervorgerufen. Xunzi glaubte, die Natur des Menschen sei schlecht und das Gute würde von den Weisen gelehrt werden. Beide sind einseitig und vernachlässigen das Ganze.”¹¹⁵ Im *Yi Meng* begründet er seine Kritik an Menzius mit folgender Erklärung:

Menzius sagte, der Mensch habe nur das Gute. Diese Worte des Menzius sind falsch. Dan Zhu 丹朱 [i.e. Sohn Yaos]¹¹⁶ und Shang Jun 商均 [i.e. Sohn Shuns] konnten von ihrer Kindheit bis zum Erwachsenensein jeden Tag [ihre Väter] Yao und Shun sehen, aber dennoch änderte sie sich in ihrer Schlechtigkeit nicht. Wie kann dann die Natur des Menschen nur gut sein?¹¹⁷

Sima Guang vertritt hingegen folgende Theorie von der menschlichen Natur:

Die Natur ist das, was der Mensch vom Himmel empfängt, wenn er geboren wird. Gutes und Schlechtes sind dabei notwendig zugleich vorhanden. Darum ist es so, dass selbst ein Weiser (*shengren*) nicht ohne [die Anlagen zum] Schlechten und selbst ein einfältiger Mensch (*yuren* 愚人) nicht ohne [die Anlagen zum] Guten sein kann. Der Unterschied zwischen [den Menschen] ist nur, dass sie [Gutes und Schlechtes jeweils] in verschiedenen Anteilen empfangen. Überwiegt das Gute gegenüber dem Schlechten, dann wird man ein Weiser. Überwiegt das Schlechte gegenüber dem Guten, dann wird man ein einfältiger

115 *Wenguo wenzheng Sima Guang wenji*, Kap.72, 3a.

116 Zu Dan Zhu siehe: *Menzius* 5A6 [143; 359].

117 *Wenguo wenzheng Sima Guang wenji*, Kap.73, 11b.

Mensch. [Diejenigen, bei denen sich] Gutes und Schlechtes die Waage halten, gehören zu den mittleren Menschen (*zhongren* 中人). Bei dem Weisen kann das Schlechte niemals das Gute übertreffen und beim einfältigen Menschen kann das Gute niemals das Schlechte übertreffen.¹¹⁸

Er beruft sich an dieser Stelle ausdrücklich auf den Ausspruch aus dem *Lunyu* zum höchsten Wissenden (*shangzhi*) und niedrigsten Einfältigen (*xiayu*), von dem auch Li Gou in seinen Ausführungen zur menschlichen Natur implizit ausgeht, wie oben gezeigt wurde.¹¹⁹ Die höchsten Wissenden sind für Sima Guang vor allem die weisen Herrscher des Altertums. Darum sagte er: “Yao, Shun, Tang und Wu haben mit ihrer Natur Menschlichkeit und Gerechtigkeit erlangt und [diese Prinzipien] im Handeln umgesetzt.”¹²⁰ Wenn Sima Guang ebenso wie Li Gou zwischen den beiden nicht veränderbaren Menschentypen (*shang* und *xia*) noch eine mittlere Kategorie setzt, nämlich den mittleren Menschen (*zhong*), der sich zum Guten oder Schlechten entwickeln kann, dann erinnert das auch bei ihm an Han Yus Theorie von den drei Graden (*sanpin*) der Natur.¹²¹ Während Li Gou, wie schon erwähnt, in diesem Zusammenhang tatsächlich explizit auf Han Yus Theorie rekurriert, lehnt Sima Guang diese hingegen ab. Vielmehr beruft er sich ausdrücklich auf das Argument des wiederum von Li Gou abgelehnten Yang Xiong. Sima Guang ist nämlich überzeugt, Yang Xiong habe mit seinem Konzept von der Vermischung von Gutem und Schlechtem in der Natur (*renxing shan e hun* 人性善恶混) die Einseitigkeiten von Menzius und Xunzi überwunden.¹²² Er wirft Han Yu an dieser Stelle vor, Yang Xions Theorie nicht wirklich verstanden und folglich falsch interpretiert zu haben. Möglicherweise ist seine Kritik an Han Yu auch eine Reaktion auf dessen Aufwertung des Menzius. Es gibt aber in dem Werk des Yang Xiong tatsächlich nur eine kurze Äusserung zur Beschaffenheit der Natur des Menschen. So sagt er an dieser Stelle: “In der menschlichen Natur sind Gutes und Schlechtes vermischt. Pfl egt man das Gute, wird man ein guter Mensch; pfl egt man das Schlechte, wird man ein schlechter Mensch.”¹²³ Yang Xiong spricht jedoch nicht von drei verschiedenen Arten der Natur, sondern geht von dem Gedanken einer, bei *allen* Menschen gleichen Natur aus, in der sich sowohl

118 *Wenguo wenzheng Sima Guang wenji*, Kap.72, 3a f.

119 Siehe oben den Teil zu Li Gou.

120 *Wenguo wenzheng Sima Guang wenji*, Kap.73, 13a.

121 Siehe oben den Teil zu Li Gou.

122 *Wenguo wenzheng Sima Guang wenji*, Kap.72, 4a.

123 *Fayan* (Beispielhafte Reden), Kap.3, 1a f. Ausgabe: *Sibu beiyao*.

die Anlagen zum Guten als auch zum Schlechten befinden. Sima Guang sagt nun auch in Bezug auf die *zhongren*: „Lernen sie nicht, dann schwindet mit jedem Tag das Gute und das Schlechte nimmt zu. Lernen sie, dann schwindet mit jedem Tag das Schlechte und das Gute nimmt zu [...] Leitet man die Natur mit dem Guten, dann wächst das Gute und das Schlechte vergeht, leitet man die Natur nicht mit dem Schlechten, dann erreicht man das Gegenteil.“¹²⁴ Ebenso wie für Li Gou gibt es damit auch für Sima Guang nicht eine allen Menschen in gleicher Weise zukommende Natur und es gibt auf der einen Seite Menschen, denen die Möglichkeit, Sittlichkeit zu kultivieren, sogar völlig verwehrt ist, wohingegen andere Menschen schon mit dem höchsten Wissen und höchsten Fähigkeiten geboren werden. Da als Beispiel für Letzteres gemäss Sima Guangs Überzeugung die weisen Könige des Altertums fungieren, in dem Zusammenhang also vor allem auf die Position der Monarchen verwiesen wird, dient ihm diese Theorie dazu, die hierarchische Oben-Unten-Struktur der Gesellschaft und die Aufwertung und Stabilisierung der Stellung des Kaisers in der Song-Zeit philosophisch zu untermauern. Sima Guangs Welt, schreibt Bol darum, „wird durch Hierarchien, Grenzen und Beschränkungen gekennzeichnet“ und der Kaiser stellt „die zentrale und höchste Gestalt“ in seinem „Plan der Dinge“ dar.¹²⁵

In der Debatte um die im *Menzius* in Bezug auf die Qualität von Herrschaftsmethoden diskutierten Bezeichnungen *wang* und *ba* vertritt Sima Guang dann auch die gleiche Auffassung wie Li Gou, indem er ebenfalls *Menzius*' Unterscheidung von *wang* als Herrschertypus, der sich an den moralischen Prinzipien orientiert, und *ba* als Herrschertypus, der seine Politik in erster Linie auf Machtpolitik und Gewalt gründet, zurückweist. So sagt er unter Anspielung auf Äusserungen im *Menzius*, wo es heisst, die *ba* hätten nur vorgegeben (*jia* 假), sittliche Prinzipien wie Menschlichkeit beim Regieren anzuwenden:¹²⁶ „Mit Menschlichkeit den Staat regieren und die Vasallen unterwerfen, das müssen alle Herrscher, ob *wang* oder *ba*, praktizieren.“¹²⁷ Der Unterschied zwischen *wang* und *ba* besteht für ihn z.B. konkret in der Grösse der Herrschaftsgebiete des Zentralherrschers und der Vasallenfürsten oder in der höheren Stellung des Zentralherrschers gegenüber seinen Vasallen. Sittlichkeit aber ist auch für Sima Guang demnach kein Unterscheidungskriterium zwischen *wang* und *ba*, vielmehr handelt es sich seiner Meinung nach hierbei nur um unterschiedliche

124 *Wenguo wenzheng Sima Guang wenji*, Kap.72, 3b.

125 Bol, 1992: 219f.

126 Siehe oben Fn. 62.

127 *Wenguo wenzheng Sima Guang wenji*, Kap.73, 13a f.

Positionen innerhalb eines hierarchischen, und auf die Zhou-Zeit bezogen, feudalistischen Herrschaftsgefüges. So erklärt er:

Diejenigen, die [in der Zhou-Zeit] die ganze Welt vereinigten (*he tianxia* 合天下), wurden *wang* genannt. Ein *wang* musste drei *gong* 公 (Herzog) einsetzen. Die drei *gong* teilten die Welt in drei Teile auf und verwalteten (*zhi* 治) diese. Es heisst, zwei *bo* 伯 (Graf) und ein *gong* residierten im inneren [Teil des Reiches]. Sie alle waren Beamte (*guan* 官) des *wang*. Als die Zhou-Dynastie schwächer wurde, wurden die Posten der zwei *bo* abgeschafft und [die Vasallenfürsten] Huan von Qi und Wen von Ji riefen die Vasallen zu Versammlungen zusammen. Damit würdigten sie den Himmelssohn (*zun tianzi* 尊天子). Der Himmelssohn ernannte sie zu *houbo* 候伯 (Edelleute) und ersetzte durch diese [neuen] die alten Posten. Die Bezeichnung *bo* wurde dabei durch *ba* ausgetauscht. Auf diese Weise entstand die Bezeichnung *ba*. Seit Menzius und Xunzi sagt jeder, wer dem *wangdao* folgt, ist ein *wang* und wer dem *bodao* 伯道 (Weg des *bo*) [bzw. *badao*] folgt, ist ein *bo*. Kann es tatsächlich zwei *dao* geben?¹²⁸

Ohne Zweifel geht es Sima Guang in seiner Argumentation ebenso wie vor ihm Li Gou darum, eine Aufwertung der von Menzius gering geschätzten *ba* zu betreiben und diesen damit zu diskreditieren, denn die *ba* werden von Sima Guang ebenfalls als dem König untergeordnete Vasallenfürsten bezeichnet, die dem Zentralherrscher der Zhou die gebührende Anerkennung erwiesen und sich nicht gegen ihn gestellt haben sollen. Auch sie haben sich demnach ihrem politischen Rang als Untertanen entsprechend richtig verhalten.

Die von Sima Guang im Hinblick auf die *wang-ba*-Beziehung während der Zhou-Zeit geäusserten Vorstellungen dienen ihm ebenfalls vor allem dazu, die hierarchisch geprägten Positionen zwischen Zentralherrscher und Vasallen im gesellschaftlichen Koordinatensystem klar zu stellen. Ausgeschlossen werden soll damit die Möglichkeit, dass Letztere sich gegen Ersteren stellen könnten. Es geht also prinzipiell um die Beziehung zwischen Herrscher und Untertan, die auch auf seine eigene Zeit übertragen werden muss. Insgesamt betont Sima Guang darum immer wieder die starre Rollenzuweisung in der Gesellschaft, die nicht geändert werden kann:

Was Himmel und Erde errichten, macht sich der Weise zum Prinzip, um die Riten zu ordnen und die Regeln aufzustellen. Im Inneren gibt es die Beziehung zwischen Ehemann und Ehefrau und nach aussen die Beziehung von Herrscher und Untertan. Dass die Ehefrau dem Ehemann gehorcht, ändert sich ihr ganzes Leben nicht; dass der Untertan dem Herrscher bis zum Tod dient, daran gibt es keinen Zweifel. Das sind die grossen Beziehungen beim *dao* des Menschen. Gibt man diese auf, dann wird das grösste Chaos herrschen [...] Meine

128 *Wenguo wenzheng Sima Guang wenji*, Kap.74, 13a f.

bescheidene Meinung ist, dass eine Ehefrau nicht zwei Ehemännern folgen und ein Untertan nicht zwei Herrschern dienen kann.¹²⁹

Impliziert ist hier auch wieder die konkrete Frage nach der Haltung des Menzius gegenüber dem Zhou-Herrscher als zentraler politischer Autorität. Schon Li Gou hat Menzius ja vorgeworfen, diesen ignoriert und damit das Prinzip der Beziehung zwischen Herrscher und Untertan missachtet zu haben. Sima Guang erklärt darum in seiner Kritik an Menzius:

Die Bedeutung [der Beziehung] von Herrscher und Untertan ist, dass sie zu den grossen Beziehungen der Menschen gehört (*ren zhi dalun* 人之大倫). Aber was bedeuten Tugend (*de* 德) bei Menzius und sein Prinzip des Alters (*chi* 齒) im Hinblick auf den Herzog von Zhou (*Zhougong* 周公)? Der Herzog von Zhou verhielt sich gegenüber [dem Zhou-]König Cheng 成 folgendermassen: Weil König Cheng noch zu jung war, hat der Herzog von Zhou ihn beim Verkehr mit den Vasallenfürsten unterstützt. Als [König Cheng] erwachsen war, empfing er [vom Herzog von Zhou] die Regierungsgeschäfte, indem dieser sich vor ihm als Untertan verneigte und ihm mit Erfurcht diente. Das war nicht verschieden von dem Dienst [den der Herzog von Zhou auch] gegenüber den [Zhou-]Königen Wen und Wu [leistete]. Hätte [der Herzog von Zhou] aber behaupten können, jener [i.e. König Cheng] hat den Rang (*jue* 爵) [des Königs], doch ich verfüge über Tugend (*de*) und Alter (*chi*), darum kann ich jenen verachten (*man* 慢)? [...] Ich fürchte, dass [bestimmte] Personen danach sich das angemasst haben, um sich überheblich gegenüber ihrem Herrscher aufzuführen und ihm nicht [wirklich] zu dienen, sondern nur um [für sich selbst] Einkommen und einen hohen Posten zu begehren. Sie haben sich alle auf Menzius bezogen, um sich selbst zu bereichern. Darum muss man [an den Worten des Menzius] zweifeln.¹³⁰

Die Stelle aus dem *Menzius*, auf die Sima Guang sich hier offensichtlich bezieht, lautet:

In der Welt gibt es drei Dinge, die verbreitet geschätzt werden: eines ist der Rang (*jue*), eines das Alter (*chi*) und eines die Tugend (*de*). Am Hof ist der Rang am wichtigsten, in den Dörfern ist das Alter am wichtigsten und bei der Unterstützung der Generationen und der Führung des Volkes ist die Tugend am wichtigsten. Wie könnte aber jemand, der eines davon erlangt hat, den anderen beiden mit Verachtung (*man*) begegnen.¹³¹

Unübersehbar trägt Sima Guang eine eigenwillige Interpretation dieser Stelle vor, indem er Menzius unterstellt, die drei Prinzipien gegeneinander ausgespielt zu haben. Das ist aber, wie das Zitat aus dem *Menzius* zeigt, eindeutig nicht der

129 *Zizhi tongjian*, Kap.291. Zitiert bei: Huang Junjie, 1995: 106.

130 *Wenguo wenzheng Sima Guang wenji*, Kap.73, 10b.

131 *Mengzi* 2B3 (79; 213f).

Fall. Es geht Sima Guang wohl grundsätzlich darum, den Herzog von Zhou, der von seinem Rang her ein Untertan der Zhou-Könige war, als Beispiel für das richtige Verhalten eines Untertanen gegenüber dem Herrscher hinzustellen und mit Menzius' Ignorierung des Zhou-Königs als ein Exempel für die Missachtung dieses Prinzips zu kontrastieren.

Natürlich berücksichtigt auch Sima Guang in Bezug auf die Aufgaben des Herrschers sittliche Prinzipien wie Menschlichkeit und das Wohlergehen des Volkes, die innerhalb Menzius' *renzheng*-Konzept eine zentrale Rolle spielen. So nennt er Menschlichkeit als erste der drei grossen Tugenden (*de*) des Herrschers und erklärt: "Die Förderung durch Erziehung, die Kultivierung der Politik, die Sorge für das Volk und allen Dingen Nutzen bringen, das ist die Menschlichkeit des Herrschers."¹³² Menschlichkeit, das wurde oben schon erwähnt, ist auch nach Sima Guangs Auffassung ein Prinzip, das die weisen Könige des Altertums von Natur aus mitbrachten. Der mit dieser natürlichen Eigenschaft ausgestattete Herrscher, so ist er überzeugt, erhält seine Legitimation zur Regierung der Welt aber von der übergeordneten Instanz des Himmels: "Der König (*wang*) empfängt das Mandat des Himmels (*tianming* 天命), tritt in die Welt, setzt nach oben die Ordnung des Himmels fort und errichtet nach unten die Regierung zur Richtigstellung der Menschen."¹³³ Dass nicht gegen die Ordnung des Himmels und darum auch nicht gegen den vom Himmel legitimierten Herrscher verstossen werden darf, sagt er deutlich:

Der Himmel ist Vater aller Dinge. Dem Befehl (*ming* 命) des Vaters wagt der Sohn nicht zu widersprechen. Wenn der Herrscher spricht, wagt der Untertan nicht, sich dem zu widersetzen. Wenn der Vater dem Sohn sagt, er soll vorwärts gehen, dann wird dieser nicht wagen, nicht vorwärts zu gehen. Wenn der Vater dem Sohn sagt, er soll stehen bleiben, dann wird dieser nicht wagen, nicht stehen zu bleiben. In der Beziehung zwischen Herrscher und Untertan ist es ebenso. Darum wird der Untertan nicht wagen, den Worten des Herrschers nicht zu folgen. Gehorcht der Sohn dem Befehl des Vaters nicht, dann ist er ohne Pietät. Ein Mensch, der nicht [den Worten des Herrschers] folgt oder ohne Pietät ist, der wird bestraft. Ein Mensch, der [den Worten des Herrschers] folgt oder Pietät zeigt, der wird belohnt. [Darum:] Wer gegen das Mandat des Himmels verstösst, der wird bestraft; wer dem Mandat des Himmels folgt, der wird belohnt.¹³⁴

Insgesamt wird hier der universale Charakter der hierarchisch bestimmten Beziehungen in der Gesellschaft der Menschen betont. Die Menschen dürfen

132 *Wenguo wenzheng Sima Guang wenji*, Kap.18, 2b.

133 *Wenguo wenzheng Sima Guang wenji*, Kap.72, 7a.

134 *Wenguo wenzheng Sima Guang wenji*, Kap.74, 8b f.

sich diesem Prinzip nicht widersetzen, denn, droht Sima Guang, “wird gegen das, was dem Himmel zukommt, verstossen, dann gibt es Naturkatastrophen (*tianzai* 天災); wird das, was dem Menschen zukommt, vernachlässigt, dann erfährt der Mensch Unheil (*renyang* 人殃).”¹³⁵ Sima Guang versteht die gesellschaftlichen Rollen und Stellungen zwar als relativ starre, da im Einklang mit einer universalen Struktur stehende Zuordnungen, dennoch, das zeigt der zweite Teil des Zitats, vertritt er vor dem Hintergrund seiner Theorie des Himmels keinen Fatalismus, bei dem der Mensch überhaupt keinen Einfluss auf sein Schicksal hat. Er sagt auch: “Das, was nicht der Himmel, sondern der Mensch tun kann, das ist [Aufgabe des] Menschen.”¹³⁶ Die meisten Menschen (*zhongren*) werden auf der Basis seines *xing*-Konzeptes ja auch aufgefordert, ihre guten Anlagen durch Lernen zu fördern und die schlechten auszuschalten, um tugendhafte Personen zu werden. Sie können sich also in einem gewissen Rahmen für unterschiedliche Wege entscheiden. Andererseits sind die Menschen der beiden anderen *xing*-Kategorien vom Schicksal dazu bestimmt, entweder Weise oder Einfältige zu sein. Welche der drei Kategorien des *xing* ein Mensch schliesslich erhält, bezeichnet Sima Guang als vom Himmel bestimmtes Schicksal (*tianming*).¹³⁷ Zuletzt sollen auch diese Ausführungen wieder die Position des Zentralherrschers stärken, der mit dem Weisen assoziiert wird und dem eine entscheidende Funktion bei der Realisierung der Wahrheit in der Welt zukommt, wenn Sima Guang schliesslich sagt: “Der Grund dafür, dass das Volk das *dao* erlangt, liegt beim Herrscher. Der Grund dafür, dass der Herrscher *dao* erlangt, liegt in seinem Herzen (*xin* 心).”¹³⁸ Anders als in der Theorie des Menzius und vergleichbar mit Li Gous Auffassung steht auch hier nicht das Volk, sondern der Herrscher an erster Stelle. Völlig abwegig wäre es darum auch für Sima Guang für die Thronbesteigung eines Fürsten neben der Legitimation durch den Himmel zusätzlich das Einverständnis des Volkes einzuholen, wie von Menzius postuliert wird.¹³⁹

135 *Wenguo wenzheng Sima Guang wenji*, Kap.74, 9b.

136 *Wenguo wenzheng Sima Guang wenji*, Kap.74, 17a f.

137 *Taixuan zhu, xuanheng*. Siehe: Hou Wailu, 1959: *Zhongguo sixiang tongshi* (Allgemeine Geschichte des chinesischen Denkens), Bd. 4,1, Beijing, 518.

138 *Fayan zhu*, Kap.10. Zitiert bei: Hou Wailu, 1959: 517.

139 Im *Menzius* heisst es: “Yao bot dem Himmel Shun [als Nachfolger] an und der Himmel hat ihn angenommen. Er präsentierte ihn dem Volk und das Volk hat ihn angenommen [...] Der Himmel hat ihm [die Herrschaft] gegeben, die Menschen haben ihm [die Herrschaft gegeben] gegeben [...] Im [Kapitel] *Taishi* (Grosser Schwur) [des *Shujing*] heisst es: ‘Der

Die Frage ist, ob Sima Guang, wenn er sagt: “Wer gegen das Mandat des Himmels verstösst, der wird bestraft”, auch überzeugt ist, dass – wie von Menzius postuliert – ein Herrscher, der sich so verhält, durch Absetzung oder sogar Tötung bestrafen werden darf. Er geht auf diesen Aspekt an einer Stelle des *Yi Meng* ein, wobei er sich auf eine Passage aus dem *Menzius* bezieht, an der Menzius dem König Xuan von Qi erklärt, dass ein Minister seinen Herrscher, wenn dieser Fehler begeht, tadeln und sogar, falls der Tadel ignoriert wird, entthronen könne.¹⁴⁰ Letzteres billigt Menzius an dieser Stelle den Ministern zu, die selbst Mitglieder der Herrscherfamilie sind. Sima Guang erklärt dazu:

Minister, ob sie nun mit dem Herrscher verwandt sind oder nicht, sind alles Untertanen. Kann es denn sein, dass die Pflicht eines Untertanen darin besteht, wenn der Fürst seinen Mahnungen kein Gehör schenkt, fortzugehen oder [den Herrscher] zu töten? Wie kann [ein Minister], weil er ein Verwandter [des Herrschers] ist, es wagen, diesen zu entthronen? Diese Lehre des Menzius ist ein Fehler. Wenn ein Fürst [in späterer Zeit] grosse Fehler hatte, dann kam er doch nicht [dem schlechten letzten Herrscher der Shang] Zhou gleich. Von den Ministern des Zhou kam keiner dem Königssohn Bi Gan 比干, dem Prinzen von Ji 箕 und dem Prinzen von Wei 微¹⁴¹ gleich, die alle [mit Zhou] verwandt und würdig waren. [Im *Lunyu* heisst es:] Der Prinz von Wei ging [vom Hof] fort, der Prinz von Ji wurde verklagt und Bi Gan ermahnte [König Zhou] und wurde getötet. Konfuzius hat gesagt, dass es in der Shang-Dynastie diese drei [Männer] gab, die Menschlichkeit verkörperten.¹⁴² Nun waren die Fehler des [Königs] Zhou sehr gross, aber dennoch haben die drei tugendhaften Prinzen es nicht gewagt, ihn zu entthronen. Um wie viel mehr gilt das [bei Herrschern, deren] Fehler an die des [Königs] Zhou nicht heranreichen und bei Tugendhaften, die nicht an die drei Prinzen heranreichen. Kann es nun angehen, dass in späteren Generationen die [mit dem Herrscher] verwandten Untertanen als Minister diesen ermahnen und, nachdem der Fürst ihnen kein Gehör geschenkt hat, diesen beseitigen und ersetzen, um dann zu sagen, ich nutze nur die Lehre des Menzius, darum ist das keine Usurpation, sondern Gerechtigkeit? Wenn nun jemand behauptet, Menzius’ Absicht sei es nur gewesen, den König von Qi vorsichtig zu machen (*ju* 懼), dann ist das auch falsch. Hätte der König von Qi auf die Worte des Menzius gehört und wäre vorsichtig geworden, dann hätte er umso mehr seine verwandten Minister gehasst und hätte sie, nachdem er ihre Ermahnungen gehört hat, getötet. Und die verwandten Minister hätten sich, falls sie diese Lehre des Menzius vernommen hätten, mit Gewalt [gegen den Herrscher] erhoben. Zeigt das nicht, dass die

Himmel sieht, wie mein Volk sieht; der Himmel hört, wie mein Volk hört.” *Mengzi* 5A5 (141f; 355ff).

140 *Mengzi* 5B9 (156f; 392f).

141 *Mengzi* 2A1 (67; 183).

142 *Lunyu* 18.1, 192.

Lehre des Menzius nicht genügt, die Fehler eines überheblichen Fürsten einzuschränken, aber ausreicht, um Usurpation und Chaos hervorzubringen?¹⁴³

Anders als Li Gou, der, wie gezeigt, zumindest einräumt, dass ein Monarch, der so schlecht wie der letzte Shang-Herrscher Zhou wäre, beseitigt werden dürfe, wobei er selbst aber das Auftreten solcher negativen Herrscherpersönlichkeiten in der Zukunft wohl eher ausschliesst und so glaubt, sich dieser Frage entledigen zu können, geht Sima Guang auf diese Möglichkeit überhaupt nicht mehr ein. Im Gegenteil nennt und lobt er tugendhafte Minister des Königs Zhou, weil diese nicht gewagt hätten, den schlechten Herrscher zu stürzen. Sie haben sich demnach gemäss seiner Auffassung wie vorbildliche Untertanen verhalten. Daraus kann nur die Schlussfolgerung gezogen werden, dass Sima Guang die Möglichkeit der Absetzung eines amtierenden Herrschers vollständig ausschliesst. Leider verrät er uns an dieser Stelle aber nicht, wie dann z.B. der Sturz des Königs Zhou und die Beseitigung der Shang-Dynastie durch den Begründer der Zhou-Dynastie König Wu, dem ehemaligen Vasallen, also Untertanen der Shang, einzuschätzen ist. Wie schon erwähnt, lobt Sima Guang, dass König Wu mit seiner "Natur Menschlichkeit und Gerechtigkeit erlangt und [diese Prinzipien] im Handeln umgesetzt" hat. Aber wie seine Erklärungen in Bezug auf die drei Tugendhaften am Hof des letzten Shang-Herrschers zeigen, stellt das wohl keine Legitimation zum Sturz eines Herrschers dar. Müsste König Wu darum nicht als Usurpator kritisiert werden, der als Untertan seinen Herrscher, König Zhou, getötet und damit gegen das Prinzip der richtigen Beziehung von Herrscher und Untertan verstossen hat? Dieser Vorwurf träfe prinzipiell auf jeden Dynastiengründer zu, der gewaltsam an die Macht gekommen ist. Hier zeigt sich offensichtlich ein Widerspruch im Argument des Sima Guang, der nicht gewillt ist, die von der *renzheng*-Theorie des Menzius angebotene Lösung zu akzeptieren, die konsequent die Verwirklichung sittlicher Politik über den Machtanspruch des Herrschers stellt und dabei gegebenenfalls dessen Sturz als Option bereithält.¹⁴⁴

143 *Wenguo wenzheng Sima Guang wenji*, Kap.73, 12a f.

144 Siehe hierzu folgendes symptomatisches Gespräch am Hof des Han-Kaisers Jing 景 (reg. 156–141 v.u.Z.) zwischen dem ähnlich wie Sima Guang argumentierenden Huang Sheng 黃生 und dem von der Theorie des Menzius ausgehenden Yuan Gu 轅古: "Huang Sheng erklärte: '[Der Gründer der Shang-Dynastie König] Tang und [der Gründer der Zhou-Dynastie König] Wu empfangen nicht das Mandat [des Himmels], dennoch töteten (*shi* 弑) sie [ihren Herrscher].' Yuan Gu sprach: 'Das ist nicht wahr. [Der letzte Herrscher der Xia-Dynastie] Jie und [der letzte Herrscher der Shang-Dynastie] Zhou waren grausam und

Das *Yipu zhezhong* des Zheng Shuyou (12.Jh.) und das *Menzius*

Als Verfasser des *Yipu zhezhong* 藝圃折衷 (Abwägungen beim Bepflanzen eines Gemüsegartens) wird Zheng Shuyou (Zheng Hou 鄭厚) genannt.¹⁴⁵ Eine Schrift mit diesem Titel existiert heute nicht mehr als eigenständiges Werk und auch über den Verfasser ist nicht viel bekannt.¹⁴⁶ Yu Yunwen widmet dem *Yipu zhezhong* aber, wie eingangs erwähnt, ebenfalls eine Auseinandersetzung in

brachten Unordnung und die Herzen aller Menschen wandten sich [darum] Tang und Wu zu. Tang und Wu waren in Übereinstimmung mit den Herzen der Menschen als sie Jie und Zhou bestrafte. Die Untertanen von Jie und Zhou wollten ihnen nicht mehr dienen, sondern schenkten ihr Vertrauen Tang und Wu, die [daraufhin] keine andere Wahl hatten, als [ihre eigenen Dynastien] zu errichten. Bedeutet das etwa nicht, das Mandat [des Himmels] zu erlangen?' Huang Sheng sagte: 'Ein Hut, ganz gleich, wie alt er auch sein mag, gehört auf den Kopf; und Schuhe, ganz gleich, wie neu sie auch sein mögen, gehören an die Füße. Warum ist das so? Es ist so, weil es einen Unterschied zwischen Oben und Unten gibt. Obwohl Jie und Zhou das *dao* verloren hatten, so waren sie doch die Herrscher; und obwohl Tang und Wu Weise waren, so waren sie doch [nur deren] Untertanen. Wenn ein Herrscher falsch handelt und seine Untertanen nicht seine Worte richtig stellen und seine Fehler korrigieren können, damit er als Sohns des Himmels (*tianzi* 天子) gewürdigt werden kann, sondern vielmehr seine Fehler ausnutzen, um ihn zu bestrafen und selbst seine Position einzunehmen und [als Herrscher] das Antlitz nach Süden zu richten, was ist das anderes, als die Tötung [des eigenen Herrschers]?' Yuan Gu sagte: 'Wenn das, was du sagst, wahr ist, war dann nicht auch [der Begründer der Han-Dynastie] Kaiser Gaozu 高祖 ebenso falsch, als er [den Herrscher der] Qin-Dynastie ersetzte und die Position des Sohns des Himmels einnahm?' An dieser Stelle sagte Kaiser Jing: 'Fleisch essen wollen, aber keine Pferdeleber mögen, bedeutet nicht, dass man kein Feinschmecker ist; über gelehrte Dinge reden wollen, aber nicht darüber reden, ob Tang oder Wu das Mandat [des Himmels] erlangten, bedeutet nicht, dass man ein Dummkopf ist.' Damit beendete [der Kaiser die Debatte]. Danach wagte kein Gelehrter mehr, sich offen an Diskussionen darüber zu beteiligen, ob jemand das Mandat [des Himmels] erlangt hat oder ob jemand [seinen Herrscher] getötet hat.' *Shiji* (Historische Aufzeichnungen), Kap.121, *Rulin liezhuan*, 3122f. Der Widerspruch, auf den Yuan Gu hier verweist, kann von seinem Gegner nicht gelöst werden, vielmehr lässt der Kaiser kraft seiner Herrscherautorität das an Menzius anknüpfende Argument des Yuan Gu einfach verbieten.

145 Diese beiden Namen werden von Huang Junjie erwähnt. Siehe: Huang Junjie, 1995: 70. Im *Siku quanshu zongmu* (Gesamtverzeichnis des *Siku quanshu*), *jingbu*, Kap.35, *sishu lei*, 1 wird als Verfasser des *Yipu zhezhong* der Name Zheng Houshu 鄭厚叔 genannt. CD-ROM-Version des *Siku quanshu*. The Chinese University Press.

146 Huang Junjie nennt im Zusammenhang mit Zheng Shuyou "etwa 1135" als Zeitangabe, aber ohne Hinweis auf die Quelle und ohne zu sagen, worauf sie sich bezieht. Huang Junjie, 1995: 70.

seinem *Zun Meng bian* und zitiert Teile daraus, so dass wir die Kritik Zheng Shuyous am *Menzius* rekonstruieren können. Im Kap.73 des *Zhu Wengong wenji* 朱文公文集 (Gesammelte Werke des Zhu Xi) ist der Abschnitt *Zheng gong Yipu zhezhong* 鄭公藝圃折衷 (Das *Yipu zhezhong* des Herrn Zheng) mit den schon im *Zun Meng bian* aufgeführten Passagen und den dazu verfassten Kommentaren von Yu Yunwen aufgenommen sowie zusätzlich mit Zhu Xis eigenen Erläuterungen.¹⁴⁷ Auf die Kritik von Zheng Shuyou am *Menzius* soll hier nur kurz eingegangen werden, da sie im Grossen und Ganzen den schon von Li Gou und Sima Guang vorgelegten Argumenten folgt.

Noch auffälliger als in den Kritiken Li Gous und Sima Guangs taucht im *Yipu zhezhong* an mehreren Stellen der direkte und persönliche Vorwurf auf, Menzius habe bei seinen politischen und gesellschaftlichen Bestrebungen vor allem sein eigenes Wohlergehen im Auge gehabt. Wie schon erwähnt, hat Yu Yunwen aus diesem Grund die *Menzius*-Kritik des Zheng Shuyou am negativsten eingeschätzt und als "Beschimpfung" charakterisiert. So behauptet Zheng Shuyou an einer Stelle tatsächlich sehr abfällig, wenn Menzius das hohe Lied von "Menschlichkeit und Gerechtigkeit anstimmte", habe er aber in Wirklichkeit das "Verhökern (*mai* 賣) von Menschlichkeit und Gerechtigkeit"¹⁴⁸ gemeint. Beim König Xuan von Qi habe Menzius seinen Preis gefordert und wollte hoher Beamter werden. Er habe dabei seine eigentlichen politischen Absichten "durch [das Predigen von] Menschlichkeit und Gerechtigkeit geschmückt und sich an [den Staat] Qi verkauft. Der König von Qi hat ihm das mit dem Posten eines Gastministers (*keqing* 客卿) vergolten."¹⁴⁹ Ausserdem habe Menzius von dem Herrscher zahlreiche materielle Güter erhalten. Auf diese Weise habe er nur die Rolle "einer Marktfrau (*fanfu* 販婦)" gespielt, die ihre Waren feilbietet. Zheng Shuyou preist dann sogar an einer Stelle das nicht zum konfuzianischen Kanon gehörende Buch *Sunzi bingfa* 孫子兵法 (Die Kriegskunst des Meisters Sun) des militärischen Strategen Sun Wu 孫武 (6./5. Jh. v.u.Z.), das, wie er behauptet, "nicht nur die Grundlagen für das Militär liefert, sondern mit dem auch die Gelehrten zu ausgiebigem Wissen gelangen" und zeigt sich ausdrücklich überzeugt, dass unter anderem das *Menzius* mit seinen Inhalten an die Qualität dieses Werk nicht heranreicht.¹⁵⁰ Auch in dieser Gegenüberstellung will er seine Verachtung gegenüber dem *Menzius* unverblümt zum

147 Die Kommentare des Zhu Xi sind auch in der *Baibu congshu jicheng*-Ausgabe des *Zun Meng bian* abgedruckt.

148 *Zun Meng bian*, Kap.3, 2a.

149 *Zun Meng bian*, Kap.3, 8a.

150 *Zun Meng bian*, Kap.3, 7a.

Ausdruck bringen. Menzius selbst wird von ihm schliesslich als Blender und Feigling diskreditiert: “Menzius hat mit weitschweifigem Gerede und falschen Lehren die Welt betört.”¹⁵¹ Wurde er aber einmal mit wirklich schwierigen Fragen konfrontiert, heisst es weiter spöttisch, habe er sich davon geschlichen.

Das erste Zitat aus dem *Yipu zhezhong*, das im *Zun Meng bian* aufgenommen worden ist, präsentiert schon sehr deutlich die ablehnende Haltung des Verfassers gegenüber Menzius und auch auf welche Aspekte aus dessen Lehre sich diese Ablehnung bezieht: “Menzius war kein *xianren* (Würdiger)”, wird erst einmal kurz festgestellt und dann auf verschiedene Passagen aus dem *Menzius* eingegangen, die das belegen sollen: “[Im *Menzius* heisst es:] Von den Schülern des Konfuzius sprach keiner von den Taten [der Fürsten] Huan und Wen.¹⁵² [Weiter heisst es:] Ich habe gehört, dass ein [gemeiner] Mann [namens] Zhou getötet worden ist; aber ich habe nicht gehört, dass ein Herrscher ermordet worden ist.¹⁵³ [Ausserdem heisst es: Ich] blieb drei Nächte [und verliess dann] Zhou und hielt [meine Abreise zuerst noch] für eilig.¹⁵⁴ [Und schliesslich heisst es:] Als Shen Tong fragte, ob man Yan angreifen kann, antwortete ich, man kann es.¹⁵⁵ Diese [Äusserungen verdeutlichen] die Fehler des Menzius.”¹⁵⁶ Zuerst wird also festgestellt, dass Menzius nicht einmal ein Würdiger, geschweige denn ein Weiser war, vielmehr, so wird an anderer Stelle abfällig festgestellt, sei er ein *renren* 忍人 (gefühlloser Mensch) und ein *bianshi* 辯士 (Redner, Sophist) gewesen.¹⁵⁷ Auch bei Zheng Shuyou findet sich, das zeigt die erste Anspielung auf eine Stelle aus dem *Menzius* in dem aufgeführten Zitat, ebenso wie schon vorher bei Li Gou und Sima Guang demnach eine Aufwertung der Vasallenfürsten Huan und Wen, i.e. eine Verteidigung der *ba* gegen die Kritik des Menzius. Diese Überzeugung gegen Menzius’ Auffassung hat Li Gou aber noch deutlicher mit der oben zitierten Aussage, “dass Menzius ein Verbrecher gegenüber den fünf *ba* war”, zum Ausdruck gebracht. Dass die *ba* hingegen in Wirklichkeit treue Untertanen des Zentralherrschers der Zhou waren, ist auch die Meinung von Zheng Shuyou. Der schon von Li Gou formulierte Vorwurf, Menzius habe die Vasallenfürsten gegen den Zentralherrscher der Zhou zum Ungehorsam aufgewiegelt, mit dem implizierten Ziel, diesen schliesslich zu

151 *Zun Meng bian*, Kap.3, 6a.

152 *Mengzi* 1A7 (47; 138).

153 *Mengzi* 1B8 (58f; 167).

154 *Mengzi* 2B12 (86; 230).

155 *Mengzi* 2B8 (82 ; 222).

156 *Zun Meng bian*, Kap.3, 1a.

157 *Zun Meng bian*, Kap.3, 2a.

stürzen und selbst die Macht zu ergreifen, wird von Zheng Shuyou ebenfalls vertreten: “Menzius lehrte die Fürsten [der Vasallenstaaten] Qi, Liang und Teng selbst wie [die Dynastiengründer] Tang und Wu zu werden. Das bedeutet, dass die Vasallenfürsten nicht mehr den Befehlen des Himmelssohns folgen sollten.”¹⁵⁸ Er wirft Menzius dann auch vor, auf diese Weise die Herzen dieser Fürsten geraubt (*zeixin* 賊心), i.e sie auf Abwege geführt, zu haben.¹⁵⁹ Die zweite Kritik in dem oben aufgeführten Zitat, die sich ebenfalls auf eine Stelle aus dem *Menzius* bezieht, richtet sich offensichtlich gegen die von Menzius eingeräumte Möglichkeit des Tyrannenmordes, soll also die Position des Zentralherrschers, ganz gleich von welcher moralischer Qualität dessen Regierung auch ist, unanfechtbar machen. Eine rigoros ablehnende Haltung gegenüber der Option einen schlechten Herrscher zu entthronen, hat, wie gezeigt, vorher auch Sima Guang schon deutlich und Li Gou mit gewissen, für ihn selbst letztlich aber irrelevanten Einschränkungen vorgetragen. Die dritte Stelle des Zitats soll belegen, dass Menzius’ nicht konsequent genug versucht hat, seine Lehre dem Fürsten von Qi zu unterbreiten und zu schnell dessen Staat verlassen hat, weil er überzeugt war, den Herrscher nicht in seinem Sinn beeinflussen zu können. Auch mit dieser Aussage soll Menzius wieder als jemand dargestellt werden, der das, was er theoretisch fordert, nämlich die Ausübung von Menschlichkeit und Gerechtigkeit in der Politik, in Wirklichkeit in der Praxis nur halbherzig oder gar nicht zu verfolgen sucht, da es ihm, wie oben schon erwähnt, angeblich primär immer um seine eigenen materiellen Interessen gegangen sei. Mit der letzten zitierten Passage aus dem *Menzius* will Zheng Shuyou dann noch einmal zeigen, dass Menzius die Vasallenfürsten zum Krieg aufgewiegelt und damit Unruhe unter dem Himmel hervorgerufen hat. Auch das wird von ihm als gegen die Zentralregierung und die von ihr zu gewährleistende Ordnung gerichtetes Argument verstanden. Die gleiche Kritik findet sich unter Hinweis auf die zitierte Stelle aus dem *Menzius* ebenfalls bei Sima Guang.¹⁶⁰

Diese Punkte werden im *Yibu zhezhong* dann immer wieder aufgegriffen, wobei der negativen Beurteilung des Menzius, wie bei Li Gou, auch kontrastierend die Grossartigkeit des Konfuzius gegenübergestellt wird. So wird von Zheng Shuyou behauptet, Menzius habe sich in Wirklichkeit “Konfuzius unter

158 *Zun Meng bian*, Kap.3, 4b.

159 *Zun Meng bian*, Kap.3, 2a.

160 Siehe oben den Teil zu Sima Guang.

den Arm geklemmt (*xie* 挟), um die Welt zu täuschen.”¹⁶¹ Demnach hat er nur vorgeblich die Lehren des Konfuzius vertreten, diese aber in Wirklichkeit entstellt und für sich ausgenutzt. In dem Zusammenhang wird auch wieder besonders Menzius’ Haltung gegenüber den Zhou-Herrschern kritisiert, die des Konfuzius aber als vorbildlich hervorgehoben. So heisst es:

Konfuzius sagte: Würde jemand meine Dienste nutzen, wie könnte ich dann nicht [den Weg der] Zhou-Dynastie im Osten [errichten]?¹⁶² Das ist der wesentliche Sinn [der Lehre] des Konfuzius. Menzius war kein Bürger des Herrschaftsgebietes der Zhou, aber er wanderte im Gebiet der Zhou herum und ass das Getreide von Zhou, doch er hatte niemals ein Herz für die Zhou-Dynastie. [Das heisst doch, er gab nur vor die Lehre des] Konfuzius zu studieren, aber [in Wirklichkeit] dagegen zu rebellieren.¹⁶³

Hier geht es also auch wieder deutlich um den Vorwurf, Menzius habe anders als z.B. Konfuzius den Zentralherrscher der Zhou ignoriert und somit dessen Anspruch auf Herrschaftsautorität negiert. An anderer Stelle konstatiert Zheng Shuyou darum vorwurfsvoll und macht Menzius hierfür offensichtlich verantwortlich: “Als Konfuzius lebte, wurden die [Könige der] Zhou verehrt; als Menzius lebte, wurden sie gemieden.”¹⁶⁴ Wie schon erwähnt, hat Li Gou implizit Menzius sogar unterstellt, mit seiner Haltung ideologisch die Machtergreifung der legistischen und damit den Konfuzianern feindlich gesonnenen Qin-Dynastie vorbereitet zu haben. Die Vorwürfe Zheng Shuyous zielen prinzipiell in die gleiche Richtung.

Der Verfasser des *Yibu zhezong* ist auch der Meinung, dass Menzius es mit seiner vor dem Hintergrund des *renzheng*-Konzeptes gestellten kritischen Forderungen gegenüber den Regierenden, nur moderate bzw. keine überflüssigen Abgaben von den Untertanen zu verlangen, übertrieben und dabei die realen gesellschaftspolitischen Bedingungen nicht berücksichtigt habe. So verweist er auf eine Stelle im *Menzius*, wo ein Minister des Staates Song erklärt, er sei in diesem Jahr noch nicht in der Lage, bestimmte Steuern abzuschaffen, darum wolle er sie erst einmal senken und dann im nächsten Jahr nicht mehr erheben. Menzius antwortet darauf vorwurfsvoll:

[Das ist doch ebenso, als ob] nun ein Mann seinem Nachbarn jeden Tag ein Huhn stiehlt und wenn jemand ihm darum sagt, das sei nicht in Übereinstimmung mit dem *dao* des Edlen,

161 *Zun Meng bian*, Kap.3, 2a.

162 *Lunyu* 17.5, 182.

163 *Zun Meng bian*, Kap.3, 1b.

164 *Zun Meng bian*, Kap.3, 2a.

[der Dieb] aber erwidert, dann werde er das reduzieren und nur noch jeden Monat ein Huhn stehlen, um dann im kommenden Jahr völlig damit aufzuhören. Wenn man weiss, dass etwas nicht gerecht ist, dann muss man das schnell ändern. Warum soll man damit bis zum nächsten Jahr warten?¹⁶⁵

Grundsätzlich merkt Zheng Shuyou hierzu an: “Wenn nun ein Lehensfürst [Abgaben] vom Volk erhebt, dann mag er dabei ungerecht sein, aber er ist kein Wegelagerer.”¹⁶⁶ Nach seiner Auffassung handelt es sich hier um ein Abwägen (*qing zhong zhi deng* 輕重之等) beim politischen Handeln, das aber von Menzius ohne Rücksicht auf die jeweiligen konkreten Umstände wie ein Verbrechen behandelt werde (*chuzui* 處罪). Zheng Shuyou zeigt sich demnach grundsätzlich überzeugt, dass die politisch Mächtigen in der Regel mehr oder weniger angemessene Abgaben von ihren Untertanen einfordern und dies abwägend an den jeweils herrschenden Umständen und Bedürfnissen der Regierung in einem Staat ausrichten, so dass sie auch nicht einfach bis *dato* erhobene Steuern, die sich als nicht mehr gerechtfertigt erweisen, kurzfristig abschaffen können. Dies mag unter gewissen Umständen sogar realistisch sein, kann aber auch als Vorwand der Regierenden dienen, um von den Untertanen weiterhin mehr Steuern einzutreiben. Tatsächlich hat auch Menzius die Überzeugung vorgetragen, dass die Höhe der Abgaben, die das Volk an die Oberen leisten soll, in angemessener Beziehung zu der Komplexität und dem Aufwand der von diesen zu erbringenden öffentlichen Aufgaben stehen müsse. Als ihm z.B. ein hoher Beamter des Staates Zhou stolz erklärt, er würde nur 5% der Erträge an Steuern einziehen, erwidert Menzius kritisch: “Dein Weg (*dao*) ist der Weg der Mo[-Barbaren].”¹⁶⁷ Eine Steuer in dieser Höhe würde den Barbaren genügen, weil diese, so Menzius weiter, nicht über eine hohe und komplex organisierte Zivilisation verfügten und ihre herrschende Schicht darum weniger an Abgaben benötige, um angemessen zu regieren. Im Reich der Mitte jedoch, das eine hohe Zivilisation besitze und das – könnte hinzugefügt werden – schliesslich den Anspruch hat, die ganze Welt zu regieren, müssten die Abgaben an die Regierung notwendig höher sein. Kerngedanke ist für Menzius aber, dass die Abgaben nicht der Bereicherung der Regierenden, sondern immer dem Interesse der Allgemeinheit dienen. Wichtiger ist darum als Gegensatz zum *renzheng*-Konzept des Menzius die von Zheng Shuyou an dieser Stelle geäußerte Überzeugung, dass die Mächtigen, wenn sie von ihrem Volk zu viel

165 *Mengzi* 3B8 (107; 278).

166 *Zun Meng bian*, Kap.3, 5b.

167 *Mengzi* 6B10 (179f; 441f).

fordern und somit, wie er selbst zugibt, ungerecht handeln, aber dennoch nicht mit Verbrechern auf eine Stufe gestellt werden dürfen. Impliziert ist in diesem Argument ohne Zweifel eine Relativierung der durch die Herrschenden gegenüber ihren Untertanen ausgeübten Ungerechtigkeiten. Menzius, das zeigt sich an vielen Stellen seines Werkes, kann eine solche Argumentation nicht akzeptieren und macht bei der Schuldfrage prinzipiell keinen Unterschied, egal ob die Vergehen von normalen Kriminellen aus dem Volk oder von Herrschern begangen worden sind.¹⁶⁸ Aus dieser Kriminalisierung leitet Menzius auch konsequent die Möglichkeit von verschiedenen Massnahmen gegen die Machthaber bis hin zum Herrschersturz und Herrschermord ab, weil diese durch entsprechendes Verhalten die Legitimation zur Ausübung von Herrschaft verloren haben. Offensichtlich will Zheng Shuyou solche Optionen, die auf die für die Regierung Verantwortlichen gerichtet sind, aber als nicht statthaft zurückweisen. In diesem Aspekt zeigen sich deutlich seine Abneigung gegenüber Menzius' Theorie des *renzheng* und die Furcht, der Versuch, diese in die Praxis umzusetzen, würde schliesslich zu Unordnung in Staat und Gesellschaft führen, wobei für ihn, wie schon vor ihm für Li Gou oder Sima Guang in ihren Attacken gegen das *Menzius*, das wichtigste Kriterium für das Entstehen von Unordnung offensichtlich die Herausforderung und Kritik gegenüber dem Verhalten der jeweils Mächtigen im Staat bildet. Bei den drei Denkern handelt es sich dabei konkret um ein Argument für die Sicherung der zentralen Herrschaft der Song-Dynastie gegen verschiedene, diese bedrohende und herausfordernde Kräfte, i.e. sie untermauern theoretisch den Machtanspruch der jeweils gerade regierenden Herrscherschicht ohne Rücksicht auf die sittliche Qualität der Herrschaftsausübung. Eine solche Auffassung stellt *de facto* ein Plädoyer für die Anwendung reiner Machtpolitik als Garant der Errichtung und Bewahrung politischer Ordnung dar und ist in der Tat mit Menzius' Postulat nach der Verwirklichung von *renzheng* nicht vereinbar.

Schlusswort

Insgesamt machen die Argumente der song-zeitlichen Kritiker des Menzius deutlich, dass die von diesem vorgetragene *renzheng*-Theorie Elemente enthält, die als Herausforderung und möglicherweise Gefährdung der Machtstellung der

168 Siehe hierzu: Ommerborn: "Ansätze menschenrechtsrelevanter und proto-demokratischer Konzepte in der politischen Theorie des *Menzius*".

aktuell Herrschenden verstanden worden sind. Die Attacken der drei Kritiker gegen Menzius sind meines Erachtens aber vielfach polemisch und ungerecht, doch auch in dieser Form der Reaktion spiegelt sich im Grunde die Furcht vor der Brisanz der mit der *renzheng*-Theorie verbundenen möglichen Konsequenzen für die Mächtigen wider. Sie wird in Teilen als potentielle Bedrohung aufgefasst, obwohl Menzius damit das politische System der Monarchie und die hierarchische Struktur der Gesellschaft überhaupt nicht in Frage stellen will. Wie vom Verfasser in der vorliegenden Arbeit andeutungsweise, aber an anderen Stellen ausführlicher zu zeigen versucht wird, impliziert die *renzheng*-Theorie jedoch bestimmte Ansätze, die einen – vorsichtig ausgedrückt – menschenrechtsrelevanten oder proto-demokratischen Charakter aufweisen,¹⁶⁹ wie z.B. die naturrechtlich begründete Wesensgleichheit aller Menschen in Menzius' Theorie von der guten Natur des Menschen und der daraus resultierende sittliche Wert des Einzelnen als moralisch autonom handelnde Persönlichkeit oder die Betonung der Interessen und der Stellung des Volkes gegenüber den Regierenden, wobei die Herrschaft Letzterer in erster Linie durch die optimale Aktualisierung der inhärenten moralischen Qualitäten legitimiert sein muss und der Zustimmung des Volkes bedarf, i.e. deren Herzen gewinnen muss, und die Herrschaft aber bei Nichterfüllung dieser Postulate sogar gestürzt werden darf. Konzepte wie diese waren für die politisch Mächtigen und die sie ideologisch stützenden Theoretiker weniger akzeptabel und wurden darum, wie auch an den *Menzius*-Kritiken der Song-Zeit ersichtlich, in der nachfolgenden Rezeption des *Menzius* vielfach angegriffen, umgedeutet oder einfach ignoriert. Anders als Menzius stellen die in der vorliegenden Arbeit behandelten Kritiker die Interessen der Zentralregierung, insbesondere des Song-Kaisers, über die des Volkes und sind nur – vereinzelt – bereit, Aspekte des *renzheng*-Konzepts – ohne sich freilich explizit darauf zu berufen – modifiziert zu übernehmen, wenn sie sich davon eine Stabilisierung der herrschenden gesellschaftlichen und politischen Machtstellungen versprechen, wie das z.B. bei der Forderung nach Verwirklichung des Brunnenfeldsystems in dem Reformprogramm des Li Gou der Fall ist. Aber auch Li Gou geht es nicht primär um das Volk oder die Ausübung einer von sittlichen Prinzipien geprägten Politik, sondern konkret um die Eindämmung des Zuwachses an Besitz und Macht der Grossgrundbesitzer auf Kosten der Zentralregierung. Er vermeidet es auch, in dem Zusammenhang überhaupt aus-

169 Siehe hierzu: Ommerborn: "Philosophische Grundlagen menschenrechtsrelevanten Denkens im *Menzius*"; Ommerborn: "Ansätze menschenrechtsrelevanter und proto-demokratischer Konzepte in der politischen Theorie des *Menzius*".

drücklich auf das *Menzius* zu verweisen. Eine umfassende Realisierung der *renzheng*-Theorie innerhalb der politischen und gesellschaftlichen Praxis des traditionellen Systems in China war, wie auch der Verlauf der chinesischen Geschichte insgesamt zeigt, darum nicht zuletzt aus Gründen verschiedener machtpolitischer Interessen ausgeschlossen. Wichtig ist aber, dass Elemente dieser Theorie von konfuzianischen Gelehrten und Würdenträgern dennoch immer wieder als Argumente gegen übermäßige autokratische Machtansprüche und Herrschaftspraktiken der Regierenden und als Mahnung, eine menschlichere Politik zu praktizieren, vorgetragen worden sind.