

Veröffentlichungen des Ostasien-Instituts  
der Ruhr-Universität Bochum

Band 44

1997

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Axel Schneider

# Wahrheit und Geschichte

Zwei chinesische Historiker auf der Suche  
nach einer modernen Identität für China

1997

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Herausgegeben von der Fakultät für Ostasienwissenschaften  
der Ruhr Universität Bochum

Schriftleitung z. Z. Rudolf Herzer, Bochum

Die Deutsche Bibliothek – CIP Einheitsaufnahme

**Schneider, Axel:**

Wahrheit und Geschichte zwei chinesische Historiker auf der  
Suche nach einer modernen Identität für China / Axel

Schneider – Wiesbaden Harrassowitz, 1997

(Veröffentlichungen des Ostasien-Instituts der Ruhr-Universität  
Bochum, Bd. 44)

ISBN 3 447-03898-5

NE Ostasien Institut <Bochum> Veröffentlichungen des Ostasien  
Instituts

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1997

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist  
ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere  
für Vervielfältigung jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmung und  
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

Druck und Verarbeitung: MZ Verlagsdruckerei GmbH, Memmingen

Printed in Germany

ISSN 0340 6687

ISBN 3 447-03898-5

meinen Eltern

# Inhaltsverzeichnis

Danksagung	IX
Technisches Vorwort	X
Abkürzungsverzeichnis	XII
<b>I Einleitung</b>	<b>1</b>
<b>II Die Biographien Ch'en Yin-k'os und Fu Ssu-niens</b>	<b>19</b>
1 Ch'en Yin-k'o (1890-1969)	19
2 Fu Ssu-nien (1896-1950)	33
3 Familiäre, akademische und politische Beziehungen	57
<b>III Die Entstehung einer neuen Historiographie</b>	<b>60</b>
1 Alttext- und Neutextgelehrsamkeit bis K'ang Yu-wei	60
2 Die Entstehung einer nationalistischen Historiographie in China	68
2 1 Liang Ch'i-ch'ao's "Revolution der Geschichtswissenschaft"	68
2 2 Chang Ping-lin und die Nationale Essenz	73
3 Die Entdeckung neuer Quellen und die Historiographie Wang Kuo-wei's	82
4 Der Einfluß des Pragmatismus – Hu Shih und die Bewegung zu "Ordnung der Nationalen Vergangenheit"	86
5 Die Bewegung der "Zweifler am Altertum" – Die Historiographie Ku Chieh-kang's	96
6 Die Renaissance der chinesischen Kultur nach 1919	100
6 1 Die Historiographie Liang Ch'i-ch'ao's nach 1919	100
6 2 Der Neue Humanismus der <i>Kritischen Zeitschrift</i>	109
7 Die Entstehung einer marxistischen und sozialgeschichtlichen Historiographie – Die Geschichtsschreibung Kuo Mo-jos und T'ao Hsi-sheng's	113
8 Sozial- und Kulturgeschichte in den dreißiger Jahren – Die Historiographie T'ao Hsi-sheng's und Ch'ien Mus	119
<b>IV Ch'en Yin-k'os und Fu Ssu-niens Theorie der Historiographie</b>	<b>124</b>
1 Ch'en Yin-k'o	126
2 Fu Ssu-nien	146
2 1 Intellektuelle Grundlegung zur Zeit der Bewegung vom 4. Mai	146
2 2 Entwicklung einer eigenen Theorie der Geschichtsschreibung	157

<b>V</b>	<b>Die Forschungspraxis</b>	177
1	Ch'en Yin-k'os Arbeiten zum chinesischen "Mittelalter"	177
2	Fu Ssu-niens Arbeiten zur Geschichte und Ideengeschichte der Vor-Ch'in-Zeit	195
<b>VI</b>	<b>Interpretation</b>	209
<b>VII</b>	<b>Materialanhang</b>	229
1	Statistische Auswertung der von Ch'en und Fu benutzten Quellen	229
2	Epistemologische und explikative Termini	231
2.1	Tabellen der verwandten epistemologischen Termini	231
2.2	Tabelle der verwandten explikativen Termini	233
3.	Beispieltexte	233
3.1	Texte Ch'en Yin-k'os	233
3.1.1	Tz'u-Gedicht mit Vorwort zum Gedenken an Herrn Wang Kuo-wei	233
3.1.2	Untersuchungsbericht zu Band I der Philosophiegeschichte Chinas von Feng Yu-lan	234
3.1.3	Diskussion mit Prof. Liu Shu-ya über Prüfungsthemen im Fach Chinesisch	236
3.1.4	Vorwort zu Herrn Wang Ching-ans hinterlassenen Schriften	240
3.2	Texte Fu Ssu-niens	241
3.2.1	[Mein] Verständnis von Mao Tzu-shuis 'Die Nationale Vergangenheit und die Gesinnung der Wissenschaft'	241
3.2.2	Arbeitsrichtlinien des Instituts für Geschichte und Philologie	242
3.2.3	Lockerer Geplauder über Bücher für den Geschichtsunterricht	248
<b>VIII</b>	<b>Bibliographie</b>	255
1	Quellenverzeichnis	255
2	Literaturverzeichnis	267
3	Referenzwerke	282

## Danksagung

Mein Dank gilt an erster Stelle meinen Hochschullehrern, Herrn Prof. Dr. Bodo Wiethoff (Ruhr-Universität Bochum) und Frau Prof. Dr. Susanne Weigelin-Schwiedrzik (Universität Heidelberg), für die Ausbildung, die sie mir haben zuteil werden lassen, und für das Verständnis und die Geduld, die sie mir während der letzten Jahre entgegenbrachten. Ihren manchmal gegensätzlichen Hinweisen und der daraus resultierenden Spannung hat diese Arbeit viel zu verdanken.

Darüber hinaus möchte ich mich bei folgenden Personen für ihre freundliche Unterstützung bzw. die Verweigerung derselben bedanken:

Prof. Dr. Liu Kuei-sheng von der Ch'ing-hua Universität in Peking, der mir nicht nur bei der Vorbereitung eines Forschungsaufenthaltes in Peking behilflich war, sondern als Kenner der Historiographie Ch'en Yin-k'os mir den Zugang zu dessen Forschung auch und gerade in ihren weltanschaulichen Implikationen durch vielfältige Hinweise erleichterte;

Prof. Dr. Kuan Tung-kuei, 1990 Direktor des Institutes für Geschichte und Philologie, der mir den Zugang zu den Fu Ssu-nien Archiven verweigerte und mich so zwang, die bereits publizierten Quellen noch genauer zu lesen;

Prof. Dr. Yü Ying-shih (Princeton University), der mir kurz vor Abschluß dieser Arbeit freundlicherweise doch noch einen Teil der für meine Untersuchung relevanten Quellen zur Verfügung stellte und so manche Lücke zu füllen half sowie

Dr. Wang Fan-shen (Institut für Geschichte und Philologie der Academia Sinica) und Prof. Dr. P'eng Ming-hui (Cheng-chi Universität T'ai-pei), die mir während meines Forschungsaufenthaltes in der Republik China auf T'ai-wan jederzeit als Gesprächspartner zur Verfügung standen, mir bei der Materialsammlung behilflich waren, und denen ich zahlreiche wertvolle Hinweise verdanke.

Viel Hilfe bei der Überarbeitung und Drucklegung haben mir der Schriftleiter der Veröffentlichungen des Ostasiens-Instituts der Ruhr-Universität Bochum Herr Dr. R. Herzer, Frau Dr. Hagen vom Harrassowitz Verlag in Wiesbaden, Oliver Norkauer und Michael Meyer zuteil werden lassen. Ihnen allen gilt mein herzlicher und aufrichtiger Dank.

Zuletzt, aber sicher nicht am wenigsten möchte ich meiner Frau Lee Mao-hwa, meiner Studiengefährtin Dr. Dominique Hertzner und meinem langjährigen Kollegen Dr. Alexander Mayer danken, die mich während meines Studiums und meiner Assistentenzeit jederzeit unterstützt und die Atmosphäre dieser Jahre entscheidend geprägt haben.

## Technisches Vorwort

Im Text werden inhaltliche Hervorhebungen, Buch- und Zeitschriftentitel sowie fremdsprachige Ausdrücke *kursiv* gesetzt.

Als Transkription wird, mit Ausnahme einiger weniger Orts- und Personennamen, die Wade-Giles-Umschrift verwandt. Aus drucktechnischen Gründen werden lange japanische Vokale durch einen Circumflex über dem Vokal gekennzeichnet. Buch- und Zeitschriftentitel werden in Übersetzung wiedergegeben und *kursiv* gesetzt.

Worte und Termini<sup>1</sup> werden in doppelte Anführungsstriche gesetzt (das Wort "Wort"), Begriffe<sup>2</sup> dagegen werden in einfache Anführungsstriche gesetzt (der Begriff 'Wort'). Übersetzungstermini und Institutionen werden bei ihrem ersten Erscheinen in doppelte Anführungsstriche gesetzt und die chinesischen Zeichen angegeben; bei jedem weiteren Erscheinen im Text stehen Institutionen ohne Anführungsstriche. Darüber hinaus werden doppelte Anführungsstriche für Zitate sowie für Ausdrücke verwandt, denen gegenüber ein Vorbehalt zum Ausdruck gebracht werden soll.

Bei Zitaten aus Texten Ch'en Yin-k'os und Fu Ssu-niens wird der Beginn des Zitates durch «Seite.Zeile» angegeben. Innerhalb von längeren Zitaten wird der Übergang von einer Seite zur nächsten durch «Seite» angegeben.

Ich unterscheide zwischen "Quellen", "Literatur" und "Referenzwerken". Unter "Quellen" verstehe ich Texte, die als Informationsquelle *aus* dem Prozeß benutzt werden. Im Unterschied dazu handelt es sich bei "Literatur" und "Referenzwerken" um Informationsquellen *über* den Prozeß.

Auf Quellen wird in den Fußnoten in der Form Autor, *Titel* bzw. "Titel" (Jahr), Seite verwiesen. Ist die Titelangabe *kursiv* gesetzt, dann erschien diese Schrift ursprünglich selbständig. Ist sie in doppelte Anführungsstriche gesetzt, dann erschien sie als Teil einer anderen Publikation. Alle Angaben zu Ch'en und Fu beziehen sich, sofern nicht anders angegeben, auf die unter VIII.1 aufgeführten Sammelwerke<sup>3</sup>. Die Erstpublikation dieser Texte wird in den Fußnoten *nicht* aufgeführt, sie kann jedoch in der Bibliographie nachgeschlagen werden. Bei einigen wenigen Texten war die Grundlage nicht ein späterer Nachdruck, sondern die primäre Publikation in einer Zeitschrift. In diesen Fällen steht in der Fußnote die Angabe der Erstpublikation, da direkt aus ihr zitiert wird. In der Bibliographie stehen die Quellen nach Autor und Titel geordnet.

1 Zur Definition von 'Wort', 'Prädikator' und 'Terminus' siehe Seiffert 1983, I:28-67.

2 Zur Definition von 'Begriff' als "das von einem Begriffswort (Prädikator) Bezeichnete" siehe *ibid.* I:39-43 sowie Handlexikon zur Wissenschaftstheorie 9-14.

3 CYK, *Ch'en Yin-k'o hsien-sheng wen-chi* (1981). FSN, *Fu Ssu-nien ch'üan-chi* (1980).

Bei Literaturangaben steht in den Fußnoten Autor Jahr, Seite oder Band:Seite, im Literaturverzeichnis steht Autor, *Titel* (Ort, Verlag), Jahr. Bei mehreren Titeln eines Autors pro Jahr werden diese durch fortlaufende Buchstaben nach der Jahresangabe gekennzeichnet. In der Bibliographie ist die Literatur nach Autor und Jahr geordnet.

Referenzwerke werden in der Form *Titel* Seite oder Abkürzung Seite (Beispiel: *China Handbuch* 118 oder BDRC IV:22a-23b) belegt. Die Angaben in der Bibliographie erfolgen entweder in der Form Autor, *Titel* (Ort, Verlag), Jahr oder in der Form *Titel*, Herausgeber (Ort, Verlag), Jahr und sind nach Titel geordnet.

Durch die Wahl dieser Konventionen ist gewährleistet, daß aus dem jeweiligen Beleg hervorgeht, ob es sich um einen Text aus dem Bereich der Quellen, der Literatur oder der Referenzwerke handelt<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Bei drei Autoren, die auf Chinesisch wie Englisch publizieren, ihren Namen aber nicht streng nach Wade-Giles transkribieren (Wang Fan-sen, Wang Jung-tsu und Chiang Meng-lin) wird im Text die englische Schreibweise verwandt (Wang Fan-shen, Wang Young-tsu und Chiang Mon-lin). In den Fußnoten wird die Wade-Giles-Transkription für Belege in chinesischer Sprache, die englische Schreibweise für Belege in englischer Sprache verwandt.

## Abkürzungsverzeichnis

BDRC	Biographical Dictionary of Republican China
Chi-k'an	Chung-yang yen-chiu-yüan li-shih yü-yen yen-chiu-so chi-k'an
Chou-k'an	Chung-shan ta-hsüeh yü-yen li-shih-hsüeh yen-chiu-so chou-k'an
CHTJM	Chung-kuo chin-hsien-tai jen-ming ta-tz'u-tien
Chuan-k'an	Chung-yang yen-chiu-yüan li-shih yü-yen yen-chiu-so chuan-k'an
CMKTKCP	Chin-ming-kuan ts'ung-kao ch'u-pien
CMKTKEP	Chin-ming-kuan ts'ung-kao erh-pien
CTLH	Chin-tai lai-hua wai-kuo jen-ming tz'u-tien
CTLS	Chung-kuo chin-tai li-shih tz'u-tien 1840-1949
CTS	Chung-kuo chin-tai-shih tz'u-tien
CWTTT	Chung-wen ta-tz'u-tien
CYHC	Chin-tai chiao-yü hsien-chin chuan-lüeh ch'u-chi
CYK	Ch'en Yin-k'o
CYKWC	Ch'en Yin-k'o hsien-sheng wen-chi
CYKLW	Ch'en Yin-k'o hsien-sheng lun-wen-chi
CYKLWPP	Ch'en Yin-k'o hsien-sheng lun-wen-chi pu-pien
DBE	Deutsche Biographische Enzyklopädie
DOT	A Dictionary of Official Titles in Imperial China
EB	Encyclopædia Britannica
ECCP	Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644-1912)
EWT	Dictionary of Philosophy and Religion, Eastern and Western Thought
FSN	Fu Ssu-nien
FSNCC	Fu Ssu-nien ch'üan-chi
FSNP	Fu Ssu-nien Papers
HHKM	Hsin-hai ko-ming tz'u-tien
HLTC	Han-liu-t'ang chi
HLTC ST	Han-liu-t'ang chi shih-ts'un
HSWT	Hu Shih wen-ts'un
HTS	Chung-kuo hsien-tai-shih tz'u-tien
HTSK	Chung-kuo hsien-tai she-hui k'o-hsüeh chia chuan-lüeh
JM	Chung-kuo jen-ming ta-tz'u-tien
JWMH	Chung-kuo chin-hsien-tai jen-wu ming-hao ta-tz'u-tien
KMTM	Chung-kuo shang-ku kuo-ming ti-ming tz'u-hui chi so-yin
KSP	Ku-shih-pien
LS	Chung-kuo li-shih ta-tz'u-tien
LSJW	Chung-kuo li-shih jen-wu tz'u-tien
M.H.	Meine Hervorhebung
MKS	Chung-hua min-kuo-shih tz'u-tien
NEB	The New Encyclopædia Britannica
PHTS	Ch'ing-tai p'u-hsüeh ta-shih lieh-chuan
PK	Chung-kuo pao-k'an tz'u-tien (1815-1949)
PKML	Chung-kuo chin-tai pao-k'an ming-lu
SHC	Chung-kuo shih-hsüeh chia tz'u-tien
SHCS	Chung-kuo shen-hua ch'uan-shuo tz'u-tien

SHS	Chung-kuo shih-hsüeh-shih tz'u-tien
Tan-k'an	Chung-yang yen-chiu-yüan li-shih yü-yen yen-chiu-so tan-k'an
TM	Chung-kuo ku-chin ti-ming ta-tz'u-tien
TTSK	Chung-kuo tang-tai she-hui k'o-hsüeh chia
TTT	Ta-tz'u-tien
WKTCC	Wang Kuan-t'ang ch'üan-chi
YPSCC	Yin-pin-shih ch'üan-chi
YPSWC	Yin-pin-shih wen-chi
YPSCK	Yüan-Po-shih chien-cheng-kao

## I Einleitung

Seit der Auflösung des Ostblocks vollzieht sich in den Chinawissenschaften ein Wandel in der Beurteilung der modernen chinesischen Geschichte, der in seinen Anfängen bis zum Beginn der Reformära in der Volksrepublik China in den späten siebziger Jahren zurückreicht. Über Jahrzehnte hinweg hatte ein Paradigma die Forschung dominiert – gemeinhin als Modell *China's response to the West*<sup>1</sup> bekannt –, das von der Annahme ausging, China habe sich seit dem Opiumkrieg unter dem Einfluß des Westens sukzessiv von traditionellen Wertvorstellungen und Gesellschaftsstrukturen gelöst. In dieser Annahme eines Traditionsbruchs befand sich die Chinaforschung im Einklang mit der allgemeinen Modernisierungsforschung.

Theoretiker wie David Apter<sup>2</sup> gingen lange davon aus, der Modernisierungsprozeß sei durch den sukzessiven Untergang jeweils partikularer Traditionen und die Entwicklung hin zu einer universellen, am westlichen Vorbild orientierten Moderne gekennzeichnet. Diese Annahme wurde seit den siebziger Jahren durch alternative Konzepte in Frage gestellt, die den Einfluß traditioneller Kulturen verstärkt berücksichtigten. Von Beginn an nahmen hierbei – so bei Samuel Eisenstadt<sup>3</sup> – die Beispiele Indiens, Chinas und Japans einen breiten Raum ein, da sie über eine lange, gut dokumentierte Tradition verfügen und sehr unterschiedlich auf die Herausforderung durch den Westen reagierten. Als Folge dieser Umorientierung wurden Konzepte diskutiert, die das Phänomen des Traditionalismus nicht als eine geistige Haltung auffassen, die der Tradition verhaftet sich gegen jedwede Veränderung stemmt, sondern als bewußten Versuch interpretieren, Elemente der Tradition in ein Entwicklungsprogramm zu integrieren, um auf dem Weg in eine moderne Zukunft nationale bzw. kulturelle Identität und gesellschaftliche Solidarität stiften zu können.

Eric Hobsbawm geht dabei in seinen Forschungen zum Traditionalismus von der Annahme aus, daß im Verlauf der gesellschaftlichen Veränderungen der letzten 200 Jahre Traditionen eher neu geschaffen denn übernommen wurden<sup>4</sup>. Auf der Suche nach einer "passenden historischen Vergangenheit" habe man "erfundene Traditionen" kreiert, die als Reaktion auf die neuen Herausforderungen allgemein verbindliche Verhaltensnormen legitimieren und zugleich historische Kontinuität *neu* etablieren sollten. Dagegen ist einzuwenden, daß so die Rolle tradierter Symbol- und Wertsysteme unterschätzt und von der Möglichkeit einer nicht durch die Vergan-

1 So nach der Anthologie *China's Response to the West: a Documentary Survey, 1839-1923* (Teng/Fairbank (Hg.) 1954) benannt.

2 Apter 1969<sup>2</sup>.

3 Eisenstadt 1979.

4 Hobsbawm 1983.

genheit beeinflussen, ausschließlich an gegenwärtigen Bedürfnissen orientierten Konstruktion von Tradition ausgegangen wird, die so nicht anzutreffen ist.

Für den Forschungsprozeß fruchtbarer, da pluralistischer ist dagegen die These Dietmar Rothermunds von der "bewußt selektiven Traditionsinterpretation"<sup>1</sup>. Darunter sei zu verstehen, daß Traditionalisten jene Elemente der Vergangenheit, die sich für das Ziel der Identitäts- und Solidaritätsstiftung instrumentalisieren ließen, auswählten und unter Ausschluß von weniger dienlichen Elementen zu *der* Tradition schlechthin erklärten. Gelebte, in sich heterogene Traditionen würden in diesem Prozeß der Reinterpretation auf einige wenige Aspekte reduziert und so homogenisiert. Aufgrund des pluralen Charakters gelebter Traditionen und jeweils unterschiedlicher Interessenlagen ergäben sich rivalisierende Traditionalismen, die in Konkurrenz um die verbindliche Interpretation der Vergangenheit und Antizipation der Zukunft stünden.

Der Traditionalismus wird hier als ein nur partiell an westlichen Vorbildern orientiertes Modernisierungskonzept aufgefaßt, das auf Teile der endogenen Kultur zurückgreift, um den projektierten Wandel zu legitimieren, sinnvoll erscheinen zu lassen und so in Zeiten der Transition Identität und Solidarität zu stiften. Infolge der Rezeption westlicher Ideen bei gleichzeitigem Rückbezug auf historische Vorbilder ist der Traditionalismus durch die latente Spannung zwischen der Betonung der eigenen Kultur und der Befürwortung von Werten westlichen Ursprungs gekennzeichnet, einem Westen, gegen den sich diese Traditionalisten zugleich, zumindest in seinem imperialistischen Erscheinungsbild, explizit wenden. Diese Mischung aus endogenen und exogenen Elementen und die Tatsache, daß die so entworfenen Modernisierungskonzepte in viel stärkerem Maße unter Rückgriff auf endogene traditionelle Wertvorstellungen und in Abgrenzung zum imperialistischen Westen entworfen und legitimiert wurden, sind laut Chatterjee<sup>2</sup> Ursache dafür, daß dieser traditionalistische Nationalismus nicht ohne weiteres mit europäischen Nationalismen verglichen werden kann.

In jüngster Zeit werden zudem unter dem Einfluß postmoderner und postkolonialer Ansätze vor allem in den amerikanischen Chinawissenschaften nicht nur die "master narrative" der westlichen Modernisierung und damit Begriffe wie 'Tradition' und 'Moderne' in Frage gestellt, sondern Konzepte wie 'Ost' und 'West', 'Orient' und 'Okzident', 'Nation' etc. als Bezeichnung für kulturelle und historische Entitäten dekonstruiert. Diese Ansätze stellen zwar überkommene, oft allzu einfache Konzepte zu Recht in Frage und weisen auf die innere Heterogenität und Widersprüchlichkeit dessen hin, was bisher unter diese Begriffe subsumiert wurde, gehen jedoch m.E. in der Dekonstruktion dieser Begriffe zu weit: Zum einen sind Generalisierungen notwendig, um den untersuchten Gegenstand begrifflich fassen zu können, und solange nicht schädlich, wie sie nicht hypostasiert und für die beobachtete Realität gehalten werden. Zum anderen, und dies gilt besonders für ideen-

1 Rothermund 1989.

2 Chatterjee 1986.

geschichtliche Untersuchungen, ist es geschichtliches Faktum, daß sowohl im Westen als auch in China diese Begriffe genutzt wurden, um kulturelle und politische Einteilungen und – in Verbindung mit Zuschreibungen – auch Wertungen vorzunehmen. Eine Herangehensweise, die analytische Begriffe aus der Einsicht in ihre zumindest partielle Fragwürdigkeit dekonstruiert, nur um diese dann auch in der Deskription der Selbstzuschreibungen des Gegenstandes für unzulässig zu erklären, läuft Gefahr, den Gegenstand nicht mehr adäquat wahrzunehmen<sup>1</sup>.

Diese theoretischen Entwicklungen spiegeln sich auch in der Chinaforschung wider. Die Arbeiten zur chinesischen Geschichte seit dem 1. Opiumkrieg waren lange durch den o.g. *challenge-response*-Ansatz gekennzeichnet, was z.B. in dem einflußreichen Erklärungsansatz Joseph Levensons zum Ausdruck kommt, der als *history-value*-Modell bekannt ist<sup>2</sup>. Levenson postuliert einen Gegensatz zwischen der emotionalen Hingabe an die eigene, partikulare Geschichte und der intellektuell-rationalen Hingabe an universelle Werte. Idealerweise bestehe zwischen diesen dann kein Widerspruch, wenn sich die eigene Geschichte als Ausdruck der für universell gehaltenen Werte auffassen lasse. In China sei es jedoch seit der Konfrontation mit dem Westen zum Widerspruch zwischen Geschichte und Wert gekommen, da die traditionellen Werte in den Augen ihrer Trägerschicht, der Gentry<sup>3</sup> und der sich aus ihr rekrutierenden Beamtenliteraten, immer weniger in der Lage gewesen seien, das Überleben Chinas und ihre soziale Stellung zu garantieren. Diejenigen allgemeingültigen Prinzipien, die chinesische Gelehrte unter dem zunehmenden Einfluß des Westens zu befürworten begannen, konnten nicht mehr bzw. nur noch bedingt in der eigenen Geschichte historisch verankert und damit legitimiert werden. So habe sich die traditionelle intellektuelle Elite Chinas mit dem Problem konfrontiert gesehen, Chinas Modernisierung voranzutreiben, ohne dabei die eigene Identität zu verlieren. Befürworter einer wenigstens partiellen Bewahrung der traditionellen Kultur seien jedoch nicht mehr wie früher aus intellektueller Überzeugung für ihre Tradition ein-

1 Ein Beispiel ist Tang Xiaobing (1996), der zwar eine gelungene Beschreibung des Geschichtsbildes Liang Ch'i-ch'ao's liefert, ihn aber dann unter Mißachtung seiner nationalistischen Intentionen zu einem postmodernen Denker stilisiert, der seiner Zeit lange voraus gewesen sei. Ein anders Beispiel ist Duara 1993, der, um den modernen Nationenbegriff zu dekonstruieren, behauptet, das Phänomen der "Nation" sei keineswegs so modern wie immer angenommen würde; in China habe es bereits zur Han-Zeit eine Nation gegeben. Hier führt die Dekonstruktion moderner "Mythen" zu einer ahistorischen Verwendung von Epochenbegriffen, die wesentliche Inhalte dieses Begriffes – im Falle des 'Nationalismus' dessen Orientierung auf eine nationale Weltordnung – übersieht.

2 Levenson 1953, 1962 und 1965.

3 Unter "Gentry" verstehe ich jene Schicht, die über Grundbesitz verfügt und als lokale Elite fungiert. Unter "Literati" (士), die sich primär aber nicht nur aus der Gentry rekrutierten, verstehe ich diejenigen, die die Beamtenprüfungen zwar bestanden haben, jedoch anders als "Beamte" (官) nicht in einem Dienstverhältnis in der zentralen Bürokratie stehen. Mit "Beamtenliteraten" werden diese beiden Gruppen zusammengefaßt. Unter "Gelehrte" (學者) verstehe ich Personen, die die Ausbildung in den Klassikern absolviert haben, gleichgültig ob sie die Prüfungen bestanden haben oder nicht. Siehe hierzu Ho P.T. 1962, 37-41. *China Handbuch* 119-120.

getreten, sondern aufgrund ihrer nun emotionalen Hingabe an die eigene, besondere Kultur. Dadurch aber hätten sie letztlich die Transformation der Tradition beschleunigt, da sie diese nur noch in Form eines irrationalen, nicht authentischen Traditionalismus überlieferten und somit zur Entfremdung von ihr beitrugen<sup>1</sup>.

An diesem Modell ist m.E. zu Recht kritisiert worden, daß die Kennzeichnung der Hingabe an die Tradition als emotional und daher intellektuell nicht zu rechtfertigen den komplexen Phänomenen der modernen chinesischen Ideengeschichte nicht gerecht wird, da jedwedem Bezug auf die Vergangenheit eo ipso die intellektuelle Ernsthaftigkeit abgesprochen und der Blick auf Versuche, aus rationaler Überzeugung traditionelle Werte fruchtbar in den Modernisierungsprozeß einzubringen, verstellt wird<sup>2</sup>.

Desgleichen ist aber auch die Herangehensweise, diese Versuche zur Wahrung der traditionellen Kultur ohne ausreichende Berücksichtigung der psychologischen und politischen Implikationen ausschließlich als intellektuelles Phänomen zu verstehen, einseitig, da sie die äußeren Zwänge der historischen Umstände, die Notwendigkeit, konkrete Konzepte gegen die Bedrohung aus dem Westen zu entwickeln, und die Implikationen für die zur Disposition stehende traditionelle Führungsrolle der Beamtenliterati zu wenig beachtet<sup>3</sup>. Im Gegensatz zu diesem Ansatz verdeutlichen die Arbeiten von Charlotte Furth die Heterogenität der chinesischen Reaktion auf den Westen. Furth versucht einerseits, sowohl den intellektuellen Anliegen als auch ihren politischen Implikationen Rechnung zu tragen, andererseits versteht sie es, kulturelle Kontinuitäten wie Diskontinuitäten als Ergebnis eines komplexen Prozesses der Rezeption westlicher Ideen und ihrer Interaktion mit autochthon chinesischen Vorstellungen sichtbar werden zu lassen<sup>4</sup>.

In diesem Prozeß der Traditionsreinterpretation wird der Versuch unternommen, kulturelle und/oder nationale Identität neu zu bestimmen. Dabei ist zwischen zwei Formen der zu etablierenden Identität zu unterscheiden: Identität durch das, was man mit anderen *gemein* hat (Allgemeinheitsidentität) und Identität durch das, was einen von anderen *unterscheidet* (Besonderheitsidentität)<sup>5</sup>, wobei die so gestiftete Identität – wenn auch in jeweils unterschiedlicher Ausprägung – sich sowohl auf Individuen als auch auf Gruppen und ganze Gesellschaften beziehen kann<sup>6</sup>.

Die zeitlose Allgemeinheitsidentität, die unter Bezug auf universelle Werte etabliert wird, unterliegt immer der Gefahr, durch den Wandel in der Welt, durch die

1 Levenson 1953, 5.

2 Gray 1961, 201. Furth 1970, 231. Furth 1976a, 23 sowie Schwartz 1976, 18.

3 Dieser Gefahr unterliegen z.B. Chang Hao (1976) und Tu Wei-ming (1976).

4 Beispielhaft Furth 1983, wo sie die Entstehung einer evolutionären Kosmologie als Prozeß der Interaktion endogener Traditionen und westlicher Einflüsse schildert.

5 Marquard 1979, 353-354.

6 Vgl. hierzu Assman 1988, der die besonderen Ausformungen der kulturellen Identitätsbildung untersucht und unter den Begriff des 'kulturellen Gedächtnis' subsumiert.

Naturzeit<sup>1</sup>, die Vertrautheit und Kontinuität, die sie begründet, wieder einzubüßen, wogegen die Besonderheitsidentität von diesem Wandel lebt, von den jeweils einzigartigen Geschichten. Es ist die jeweils spezifische Geschichte, i.e. die Ansammlung von Kontingenzen, welche die Besonderheit, das Anderssein, bestimmt. Gegenwärtige Zustände lassen sich nur zum Teil als Ergebnis zielgerichteter, sinnvoller Entwicklungen, i.e. aus rationalem Handeln herleiten; sie bedürfen der Vergangenheit, um einsichtig und verständlich zu werden. M.a.W.:

“[...] das, was einer ist, verdankt sich nicht der Persistenz seines Willens, es zu sein. Identität ist kein Handlungsergebnis. Sie ist das Resultat einer Geschichte, das heißt der Selbsterhaltung und Entwicklung eines Subjekts unter Bedingungen, die sich zur Raison seines jeweiligen Willens zufällig verhalten.”<sup>2</sup>

In dem Prozeß der Reinterpretation von Vergangenheit sind beide Aspekte von Identität zu beachten, will die Geschichtsschreibung ihrer Aufgabe der Orientierung in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gerecht werden. Eine Geschichte, die sich nie wie von selbst, gleichsam objektiv an die Hand gibt, sondern von ihrem Subjekt immer neu erzählt werden muß, bedarf bestimmter allgemeiner Ideen und Werte, i.e. eines Sinnkriteriums, um narrativ konstruiert werden zu können; um Naturzeit, die als kontingent erfahrene Störung eines geordnet gedachten historischen Ablaufs, in eben diesen, i.e. die “humane Zeit”<sup>3</sup> transformieren zu können. Hier verbinden sich die unterschiedlichen Aspekte von Identität, denn es gilt sowohl das Allgemeine als auch das Besondere zu wahren und in Einklang zu bringen:

“[...] ‘Identität’ benennt dieses jetzt scheinbar radikal orientierungslos gewordene [...] Ich-bin-der-der-ich-bin-Pensum, das sofort übergeht in ein Wir-sind-die-wir-sind-Pensum, weil die Menschen [...] Allgemeinheitsidentität und Besonderheitsidentität verbinden müssen zum Versuch, irgendwie ‘zugehörig’ und irgendwie ‘unverwechselbar’ zu sein: irgendwie.”<sup>4</sup>

Diese Verbindung ist jedoch nicht willkürlich, denn sowohl das, was als bereits *überlieferte* Geschichte vorliegt, als auch das, was sich tatsächlich einmal ereignet hat – die faktische Vergangenheit – begrenzen die Wahlmöglichkeiten hinsichtlich der Sinnkriterien wie auch bezüglich der möglichen, narrativ zu konstruierenden Geschichten. ‘Geschichte’ ist somit immer mehrdeutig: sie ist überlieferte Geschichte im Sinne von *kollektivem Gedächtnis*, sie ist singuläre und sinnlose Ver-

1 Naturzeit “ist eine Zeit, die als eine allen Handlungen vorgängig vorausliegende eigens [...] behandelt werden muß, damit angesichts ihrer überhaupt Handlungsabsichten möglich werden. Ich möchte diese Zeit, die gleichsam quer zum Vollzug absichtsvoller Handlungen liegt, *Naturzeit* nennen [...]” Siehe Rösen 1982, 521.

2 Lübke 1979, 280.

3 “Erzählen ist nun die Art und Weise, wie über die (Natur) Zeiterfahrung Sinn gebildet wird im Hinblick auf eine absichtsvoll entworfene Zeit menschlicher Selbstgewinnung durch handelnden Eingriff in die erfahrenen Veränderungen von Mensch und Welt. *Erzählen transzendiert auf der Ebene der Handlungsorientierung Naturzeit in humane Zeit.*” Rösen 1982, 523. Rösen 1983, 51.

4 Marquard 1979, 362.

gangenheit und sie ist eine Geschichte unter vielen möglichen, die es vom Subjekt sinnstiftend zu erzählen gilt, um sich selbst identitätsfindend zu konstituieren:

“Jeder Mensch [...] erfindet sich eine Geschichte, die er dann, oft unter gewaltigen Opfern, für sein Leben hält, oder eine Reihe von Geschichten, die sich mit Ortsnamen und Daten belegen lassen, so daß an ihrer Wirklichkeit nicht zu zweifeln ist.”<sup>1</sup>

Neben dieser Vielschichtigkeit von ‘Geschichte’ und ihrer Bedeutung für den Identitätsbegriff ist die Geschichte im Rahmen der durch den Kontakt mit dem Westen ausgelösten weltanschaulichen Neuorientierung in China von besonderer Bedeutung<sup>2</sup>. Schon aufgrund der veränderten Lage, in der sich China im 19. Jahrhundert befindet, kommt es zu einer Neubewertung der Vergangenheit, die sich historiographisch niederschlagen muß. Zudem wirkt sich auch die Übernahme westlicher politischer und geschichtsphilosophischer Ideen wie der Demokratie und des Sozialdarwinismus auf Geschichtsdenken und Historiographie aus, wie anhand der Beispiele K’ang Yu-weis, Liang Ch’i-ch’ao und Yen Fu<sup>3</sup> aufgezeigt wurde<sup>4</sup>. Es sind jedoch nicht allein diese inhaltlichen Veränderungen in ihrer identitätsstiftenden Zielsetzung, die der Historiographie im chinesischen Umbruchprozeß des 19. und 20. Jahrhunderts eine einzigartige Stellung einräumen. Vielmehr ist es der *systematische Stellenwert* der chinesischen Historiographie, oder, wie Chevrier sagt, des Verweises auf die Geschichte im traditionellen China, der eine genauere Analyse des Wandels nicht nur der historiographischen Themen und Materialien sondern vor allem der leitenden Hintersichten der Historiographie, ihrer Methoden, Theorien und Formen der Darstellung für ein besseres Verständnis des chinesischen Modernisierungsprozesses und seiner Charakteristika notwendig werden läßt.

Chevrier leitet diesen systematischen Stellenwert von dem von ihm postulierten Kräftedreieck zwischen Geschichte, Politik und Werten ab. In diesem Beziehungsgeflecht komme dem Verweis auf die Geschichte eine zentrale, wenn nicht *die* entscheidende Rolle zu, da sich hauptsächlich in ihm der Diskurs über Werte und Politik organisiere. Chevrier differenziert dabei zwischen einem historiographischen und einem historiologischen Aspekt des historischen Diskurses. Ersterer beschäftige sich mit der Feststellung von Daten, Letzterer mit der Interpretation derselben. Der grundlegende Unterschied zur europäischen Historiographie bestehe nun darin, daß der allgemeine Sinn, durch den im Verlauf einer Interpretation aus Daten Fakten im Rahmen einer besonderen Geschichte konstruiert würden, nicht in Form von gedanklichen Konstrukten wie z.B. Kausalmodellen quasi verhandelbar sei, sondern es verhalte sich in China genau umgekehrt: die Daten der Vergangenheit veri-

1 Frisch 1968<sup>4</sup>, 9-11. Zitiert nach Lübke 1979, 284.

2 Siehe die zentrale Rolle geschichtsphilosophischer Elemente im Denken z.B. K’ang Yu-weis und Sun Yat-sens. Siehe Gray 1961, 186-212.

3 K’ang Yu-wei 康有為, 1858-1927, BDRC II:228-233a. Liang Ch’i-ch’ao 梁啟超, 1873-1929, BDRC II:346b-351b. Yen Fu 嚴復, 1854-1921, BDRC IV:41b-47a.

4 Levenson 1953 und 1965, 95-108. Schwartz 1964. Hsiao Kung-ch’üan 1975.

fizierten den Sinn, i.e. die kosmische moralische Ordnung des *Tao* 道<sup>1</sup>. Aufgabe der Historiographie sei es, diese Ordnung in ihren konkreten geschichtlichen Manifestationen darzustellen und somit zu seiner Realisierung in einer Gegenwart beizutragen, die als Abkehr von der idealen Ordnung des Goldenen Altertums gesehen wurde. Die traditionelle Historiographie sei somit mehr als nur schmucklose Notierung vergangener Ereignisse oder relative, jeweils zu begründende Interpretation derselben aus dem Blickwinkel späterer, beliebiger Weltanschauungen. Sie sei *der* Ort, an dem die ewigen Werte verzeichnet, durch den Verweis auf die Geschichte aufgezeigt und dadurch zu Handlungsanleitungen bzw. Ermahnungen für die Gegenwart wurden:

“L’objectif de l’historien chinois n’était donc pas de reconstituer le passé dans la connaissance, mais de contribuer à la restauration de cet ordre harmonieux dans l’action, ce en quoi il perpétuait l’antique fonction, religieuse et politique, de la divination.”<sup>2</sup>

Durch die Exemplifizierung des *Tao* anhand der Geschichte wird aus der chinesischen Historiographie mehr als nur die Ansammlung von Wissen als “Wegweiser zur Praxis der Bürokratie”<sup>3</sup>, sie wird ein, wenn nicht *das* wesentliche Medium der weltanschaulichen Auseinandersetzung und politischen Legitimation. Es ist die “Vermittlung des *Tao*” (道統), die in der Historiographie vollzogene kollektive Erinnerung an das Ideal des Goldenen Altertums<sup>4</sup>, die zu dessen Realisierung in Gegenwart und Zukunft beitragen sollte und durch die die gesellschaftliche und kulturelle Stellung der Träger dieses Verweises, der Beamtenliteraten und speziell der amtlichen Historiographen, begründet wird.

Als textliches Sediment des Goldenen Altertums gewinnen hierbei die Klassiker, allen voran die *Frühlings- und Herbstannalen* (春秋) und ihre drei Überlieferungen, die *Kung-yang-* (公羊傳), *Ku-liang-* (穀梁傳) und *Tso-Überlieferung* (左傳), ihre für die Historiographie paradigmatische Bedeutung. Sie verzeichnen die Geschichte des Altertums und sind somit das Medium, in dem die ideale Ordnung tradiert und exemplifiziert wird<sup>5</sup>. Diese Verbindung aus textlicher Fixierung von Vergangenheit und kosmologischem Denken, die in der Klassifizierung der o.g. Schriften als Klassiker *und* historiographische Texte zum Ausdruck kommt, spiegelt sich auch im *shih* 史 der Vor-Ch’in-Zeit wieder, der sowohl historiographische (Schreiber, Archivar) als auch historiologische Funktionen (Kultbeamter, Wahrsager) zu erfüllen hatte<sup>6</sup>. Es sind diese spannungsgeladene Dichotomie von Historiographie, Prinzip der wahrheitsgemäßen Berichterstattung (述而不作)<sup>7</sup>, und Historiologie, Prinzip

1 Chevrier 1987, 117-144.

2 *ibid.* 120.

3 Balazs 1957, 210-223.

4 Haenisch 1950, 111-123, bes. 115-116.

5 Schwartz 1959, vii.

6 Franke 1925, 289-291. Pulleyblank 1961, 2-3.

7 Lun-yü, *Shu-erh* 7.

des ‐Lobens und Tadelns‐ (褒貶)<sup>1</sup>, und der Konflikt über die jeweilige Gewichtung der beiden Komponenten, die laut Chevrier schon früh in der Alttext- und Neutextkontroverse zum Ausdruck kommen und die Entwicklung der Historiographie prägen sollten<sup>2</sup>. Wohl bekanntestes Beispiel hierfür ist der Gegensatz zwischen der spekulativ-philosophischen Betonung der Vermittlung des *Tao* durch die Sung-Schule, die sich auf die Klassiker als heilige Texte und Quelle des *Tao* stützt, und der kritisch-philologischen Han-Schule<sup>3</sup>, welche die kanonischen Schriften zunehmend historisiert und das *Tao* immanent in der Geschichte sucht<sup>4</sup>. Beiden ist jedoch gemein, daß sie den Diskurs über das *Tao* aufs engste mit dem über die Geschichte, in der sich diese kosmische Ordnung manifestiert, verknüpfen.

Inwieweit die Richtung der kritisch-philologischen Han-Schule, deren Anfänge spätestens mit Liu Chih-chis<sup>5</sup> *Umfassender [Untersuchung der] Geschichte* (史通), Ou-yang Hsiu<sup>6</sup> *Sammlung von Altertümern* (集古錄) und Ssu-ma Kuangs<sup>7</sup> *Überprüfung der Divergenzen zum Umfassenden Spiegel zur Hilfe bei der Regierung* (資治通鑑考異) lange vor ihrer ch’ing-zeitlichen Blüte anzusetzen sind, als Keim einer autonomen, nicht im Dienste politischer Interessen und philosophischer Diskurse stehenden, i.e. wissenschaftlichen Historiographie betrachtet werden kann ist seit langem Gegenstand der akademischen Diskussion. Benjamin Elman betrachtet die Entstehung der *K’ao-cheng*-Gelehrsamkeit<sup>8</sup> als Indiz für die Emanzipation der Historiographie von den Klassikerstudien und geht davon aus, daß die *K’ao-cheng*-Gelehrsamkeit frei von politischen oder ethischen Motiven gewesen sei. Sie stelle eine Diskursrevolution und den ersten Schritt in Richtung auf säkularisierte, wissenschaftliche Forschung im modernen Sinne dar<sup>9</sup>. Dagegen hat Michael Quirin am Beispiel Ts’ui Shus – aus meiner Sicht überzeugend – argumentiert, daß die anscheinend unpolitische *K’ao-cheng*-Gelehrsamkeit höchst politische und ethische Ziele verfolgte<sup>10</sup>. Im Rahmen der vorliegenden Studie kann diese Frage zwar nicht entschieden werden, daß die enge Beziehung von Historiographie und Historiologie

1 Yang Lien-sheng 1957, 201-203.

2 Chevrier 1987, 123-125.

3 *ibid.* 125. Weigelin-Schwiedrzik 1988, 150-153. Elman 1984, 26-50.

4 Chevrier spricht in diesem Zusammenhang davon, daß die Sung-Schule das *Tao* transzendentalisierte, während die Han-Schule von der Immanenz des *Tao* in der Geschichte ausging. Demgegenüber betonten Demiéville (1961) und Schwartz (1996), daß die normative kosmische Ordnung des *Tao* immanent konzipiert wurde. Aufgrund der von Chevrier postulierten engen Verbindung von Historiographie und Historiologie, von Geschichte und Ordnungsspekulation stellt sich jedoch die Frage, inwiefern die Übertragung dieser aus dem europäischen Kontext stammenden Begriffe auf China sinnvoll ist.

5 Liu Chih-chi 劉知幾, 661-721. SHC 114.

6 Ou-yang Hsiu 歐陽脩. 歐陽修, 1007-1072. LSJW 283.

7 Ssu-ma Kuang 司馬光, 1019-1086, LSJW 288.

8 考證. Wörtlich: untersuchen und Evidenz aufzeigen, Evidenz untersuchen. Dieser Terminus benennt die Techniken der chinesischen Textkritik.

9 Siehe Elman 1984 und 1990.

10 Quirin 1994b und 1996.

ein Charakteristikum der chinesischen Historiographie noch in diesem Jahrhundert ist, hat aber Susanne Weigelin-Schwiedrzik nachgewiesen<sup>1</sup>. Am Beispiel der Debatte in der VR China über das Verhältnis von *shih* 史 und *lun* 論 und den in ihr vertretenen Parolen “Theorie und Interpretation ergeben sich aus dem Material” (論從史出), “Material und Theorie sollen miteinander verbunden werden” (史論結合) und “Die Theorie hat die Führung über das Material” (以論帶史) analysiert sie die Beziehung zwischen der Niederschrift von Information aus dem historischen Prozeß und der Diskussion über den historischen Prozeß sowie die politischen und philosophischen Implikationen der diesbezüglich vertretenen Positionen. Dabei kommt sie für die Historiographie in der VRCh zu dem Schluß, daß

“die Trennung von ‘*lun*’ und ‘*shi*’ von keiner der drei Varianten in der Auseinandersetzung erwogen [wird] [...]. Alle drei haben letztlich politische Gründe für die Bindung der Geschichte an die Philosophie: Zum einen geht es ihnen darum, daß die Nation eine für alle verbindliche Philosophie braucht und daß diese nur dann bindend sein kann, wenn sie im Verhältnis zur Geschichte gesehen wird; zum anderen geht es darum, das Privileg, im unmittelbaren Umkreis der Herrschenden Machtausübung begründen zu dürfen, zu verteidigen.”<sup>2</sup>

Hier spiegelt sich die von Chevrier analysierte Besonderheit der chinesischen Geschichtsschreibung und ihre anscheinend unauflösbare Verflechtung mit Fragen der Legitimation politischen Handelns wider.

Ausgangshypothese der vorliegenden Studie ist, daß diese für China charakteristische Verfassung der Historiographie durch den Konflikt mit dem Westen in dreierlei Hinsicht in Frage gestellt wird. Erstens wird durch die Rezeption westlicher Theorien der Geschichtswissenschaft ein Reflektionsprozeß über die erkenntnistheoretischen Grundlagen und sozio-politischen Aufgaben der Geschichtsschreibung in Gang gesetzt, der in vielem an Debatten der Vergangenheit anknüpfen kann und dessen wohl wichtigste Aufgabe die Klärung der Frage nach der Beziehung zwischen den historiographischen und historiologischen Funktionen der Historiographie ist. M.a.W., soll der Historiographie weiterhin eine privilegierte Stellung im Diskurs über die normative Ordnung der Welt zuerkannt werden? Aufs engste damit verknüpft sind, zweitens, Fragen der politischen Funktion von Historiographie. Soll die Historiographie weiterhin durch die Exemplifizierung dieser normativen Ordnung anhand der Geschichte die herrschenden politischen Verhältnisse legitimieren bzw. delegitimieren? Welche gesellschaftliche und politische Rolle kommt demnach dem Historiker zu? Drittens wird sowohl direkt über die Inhalte der Historiographie als auch indirekt über deren methodische und theoretische Verfaßtheit die Frage diskutiert, auf welchen Grundlagen – kulturellen und/oder nationalen – die chinesische Identität beruhen soll und welche Stellung China und seine Kultur demzufolge in der Welt einnehmen soll.

Aus dieser Hypothese folgt, daß der theoretische Diskurs über die Geschichtsforschung wie der forschungspraktische Diskurs *die* Orte sind, an denen Konflikte über

1 Weigelin-Schwiedrzik 1988, bes. Kapitel 1 und 5.

2 *ibid.* 175-176.

konkurrierende Weltanschauungen ausgetragen werden. Durch eine Beschreibung und Analyse dieses Diskurses läßt sich m.E. mehr erkennen als nur die Veränderung einer Teildisziplin traditioneller Gelehrsamkeit unter westlichem Einfluß. Es ist die historiographisch geführte Auseinandersetzung über die Fundamente der chinesischen Zivilisation, die durch diese Vorgehensweise ins Blickfeld rückt.

Es ist daher nicht verwunderlich, daß Anfang dieses Jahrhunderts neben den Debatten über die politische Verfassung Chinas eine heftige Auseinandersetzung über die Historiographie entbrannte. Der Darstellung dieser Debatte in ihrer historischen Genese und ihren Ausformungen bis in die späten dreißiger Jahre ist – nach dieser Einleitung und der Darstellung der Biographien Ch'en Yin-k'os und Fu Ssu-niens – das dritte Kapitel gewidmet. Von besonderem Interessen ist hier der Übergang vom Reformdenken K'ang Yu-wei, der sich noch in der konfuzianischen Tradition zu verankern sucht, zu den beiden Repräsentanten der Wende hin zur Nationalgeschichte-schreibung, zu Liang Ch'i-ch'ao und Chang Ping-lin<sup>1</sup>: Sie sind jeweils einer der beiden großen ideengeschichtlichen Strömungen der Ch'ing-Zeit – der Alttext- und der Neutextgelehrsamkeit – verbunden und entwickeln vor diesem Hintergrund unterschiedliche historiographische, weltanschauliche und politische Konzeptionen, die für die Entwicklung der Historiographie in der Republikzeit prägend werden sollten. Im Hinblick auf die o.g. Charakteristika der traditionellen Historiographie erhält die zu dieser Zeit aufgestellte Forderung Liangs nach einer "Neuen Geschichtswissenschaft"<sup>2</sup> im Sinne einer Information und Interpretation vereinigenden Historiographie, welche die universelle Evolution erkennt, um sich in praktisch-politischer Anwendung zu bewähren<sup>3</sup>, erst ihre Bedeutung, da sie, trotz aller Forderungen nach Erneuerung, die überlieferten Strukturen einer engen Verbindung von Historiologie und Historiographie mit dem daraus resultierenden politischen Engagement zu perpetuieren scheint. Dagegen fordert Chang Ping-lin eine Historiographie um ihrer selbst willen, die, losgelöst von allen politischen Erfordernissen, die chinesische Geschichte und die in ihr zum Ausdruck kommende "Nationale Essenz" in ihrer Partikularität beschreiben soll, und treibt damit den Gegensatz zwischen politisch engagiertem Neutextdenken und der historisch-philologischen Alttexttradition auf die Spitze.

Diese neuen historiographischen Konzepte, die noch partiell in den chinesischen Debatten der Ch'ing-Zeit verwurzelt sind, repräsentieren das Ende der kosmologischen Legitimation des Kaisertums, wie sie bis K'ang Yu-wei für die chinesische Historiographie kennzeichnend gewesen war. Sowohl Liang als auch Chang, wenn auch auf jeweils unterschiedliche, z.T. entgegengesetzte Weise, fordern letztlich das Ende der überlieferten politischen Herrschaftsform, in deren Zentrum der "Sohn des Himmels" als Repräsentant der kosmischen Ordnung stand. Damit beschleunigen sie den Prozeß der Auseinandersetzung mit und Beeinflussung durch den Westen,

1 Chang Ping-lin 章炳麟, 1868/69-1936, BDRC I:92a-98a, SHC 389.

2 Liang Ch'i-ch'ao, "Hsin shih-hsüeh" (1902).

3 Liang Ch'i-ch'ao, "Hsin shih-hsüeh" (1902), 10-11. Siehe Weigelin-Schwiedrzik 1988, 154-157.

der in den Folgejahren im Bereich der Historiographie über mehrere Etappen bis zur Errichtung des Instituts für Geschichte und Philologie der Academia Sinica – einer am Vorbild der westlichen “bürgerlichen” Geschichtswissenschaft orientierten Forschungseinrichtung – auf der einen Seite, und der Entstehung einer marxistischen Geschichtswissenschaft auf der anderen Seite führen sollte. Gegen diese beiden “westlichen” Formen der Historiographie wenden sich bereits ab Mitte der zwanziger Jahre sogenannte “konservative” Denker, die, und auch hier standen Liang Ch’i-ch’ao und Chang Ping-lin wieder Pate bzw. waren selbst direkt beteiligt, Wege zurück zu einer stärker kulturell und chinesisch geprägten Weltanschauung und Historiographie suchten.

Vergegenwärtigt man sich, wer alles an diesem Prozeß beteiligt war – Liang Ch’i-ch’ao, Chang Ping-lin, Liu Shih-p’ei, Wang Kuo-wei, Hu Shih, Ku Chieh-kang, Fu Ssu-nien, Kuo Mo-jo, Ch’ien Mu<sup>1</sup>, um nur einige wenige zu nennen –, dann wird deutlich, daß die Auseinandersetzung mit der Geschichte für eine erhebliche Zahl der zu dieser Zeit führenden Intellektuellen eine zentrale Stellung einnahm.

Um so erstaunlicher ist das Schweigen bzw. die Einseitigkeit der Chinaforschung. Die Mehrzahl der westlichen<sup>2</sup> Arbeiten zur modernen chinesischen Historiographie konzentriert sich bisher auf die marxistische Geschichtsschreibung<sup>3</sup>. Monographien und Artikel zur nicht-marxistischen Historiographie Chinas im 20. Jahrhundert gibt es bisher nur zu Ku Chieh-kang und Ch’ien Mu<sup>4</sup>. Forschungen zu wichtigen Intellektuellen der Zeit vor 1949 wie Liang Ch’i-ch’ao<sup>5</sup>, Chang Ping-lin, Wang Kuo-wei, Hu Shih und Fu Ssu-nien<sup>6</sup> gibt es zwar in großer Anzahl, erstaunlicherweise beschränken sich diese Arbeiten aber weitgehend auf deren politisches und philosophisches Wirken, ohne ihre Historik bzw. Historiographie ausreichend zu berücksichtigen. In den wenigen Fällen bzw. Abschnitten, in denen die Autoren auf Fragen der Geschichtsschreibung zu sprechen kommen, wird die Untersuchung derselben auf inhaltliche Fragen beschränkt<sup>7</sup>. Die chinesische Forschung dagegen ist weit

1 Liu Shih-p’ei 劉師培, 1884-1919, BDRC II 411b-413a; Wang Kuo-wei 王國維, 1877-1927, SHC 35, BDRC III 388b-391a; Hu Shih 胡適, 1891-1962, BDRC II 167b-174a; Ku Chieh-kang 顧頡剛, 1903-1980, BDRC II 245b-247b, CHTJM 558; Kuo Mo-jo 郭沫若, 1892-1978, BDRC II 271b-276a; Ch’ien Mu 錢穆, 1895-1990, BDRC I 368b-371a.

2 “Westlich” verweist im folgenden nicht auf die sprachliche Gestalt des Textes, sondern die kulturelle und soziale Herkunft seines Verfassers.

3 Charbonnier 1978; Dirlik 1974, 1978, 1987; Esser 1982; Herzer 1980; Leutner 1982; Pilz 1984, 1991; Schutte 1980a, 1980b; Weigelin-Schwiedrzik 1984.

4 Schneider L. A. 1971, 1976; Furth 1976b; Richter 1987, 1992; Eber 1968; Denneilne 1989.

5 Levenson 1953.

6 Zu Chang Ping-lin: Shimada Kenji 1990; Zu Wang Kuo-wei: Kogelschatz 1986; Bonner 1986; Zu Hu Shih: Grieder 1970; Eber 1966; Zu Fu Ssu-nien: Moller 1979.

7 Siehe z. B. Bonner 1986. Unter den “theoretischen” Aspekten verstehe ich die Auseinandersetzung mit der Verfassung der Geschichtswissenschaft, i. e. die Historik. Unter den “forschungspraktischen” Aspekten verstehe ich die Umsetzung dieser Historik in praktischen Forschungsar-

umfangreicher und detaillierter, jedoch ist mir mit Ausnahme eines Artikels von Yü Ying-shih<sup>1</sup> keine Arbeit bekannt, welche die oben herausgearbeitete strukturelle Besonderheit der chinesischen Geschichtsschreibung und ihre Veränderung im Verlauf des 20. Jahrhunderts thematisiert<sup>2</sup>.

Die vorliegende Arbeit hat es sich daher zur Aufgabe gesetzt, diese Lücke zu schließen. Die Geschichtsschreibung Ch'en Yin-k'o's und Fu Ssu-nien's wird mit dem Ziel analysiert und interpretiert, den Zusammenhang von Weltanschauung, Wissenschaft und Politik bei diesen beiden Historikern zu erhellen und somit einen Beitrag zum Verständnis chinesischer Modernisierungskonzepte unter stärkerer Berücksichtigung der o.g. chinesischen *strukturellen Vorbedingungen* zu leisten. Darüber hinaus soll aber auch versucht werden, die hieraus gewonnenen Erkenntnisse auf allgemeine Theorien der Geschichtsschreibung, wie sie von Jörn Rüsen und Hayden White entwickelt wurden, zu beziehen, um eine erste, tentative Überprüfung dieser primär noch eurozentrischen Theorien anhand außereuropäischer Historiographie zu unternehmen.

Warum Ch'en Yin-k'o und Fu Ssu-nien als Gegenstand der Untersuchung?

Der wesentliche Grund liegt in der Stellung der beiden Historiker an der ersten westlich orientierten Forschungseinrichtung Chinas, der Academia Sinica, deren Institut für Geschichte und Philologie<sup>3</sup> Fu 1928 mitbegründete und an dem Ch'en als Leiter der historischen Abteilung arbeitete. Dieses Institut, das bis heute in der Republik China auf T'ai-wan großen Einfluß ausübt und dessen archäologische Leistungen in der Zeit vor dem 2. Weltkrieg nicht nur Aufsehen in der ganzen Welt erregten, sondern nach 1949 auch die Archäologie in der VRCh maßgeblich beeinflussten, gilt als ein Versuch, die Historiographie als autonome Wissenschaft im westlichen Sinne zu etablieren<sup>4</sup> und ist somit im Rahmen der oben skizzierten Hypothese als Untersuchungsgegenstand bestens geeignet, die Frage nach den Veränderungen in der Struktur der chinesischen Historiographie zu beantworten.

In der Auswahl dieses Gegenstandes wurde ich durch die Sichtung der chinesischen Literatur bestärkt. Bei der Suche nach Artikeln und Nachrufen zu Ch'en und

beiten, i.e. deren methodische Gestalt, während ich mit "inhaltlichen" Aspekten die geschichtlichen Themen bezeichne, die in diesen forschungspraktischen Arbeiten behandelt werden.

1 Yü Ying-shih 1979.

2 Die Zahl der Arbeiten ist Legion, weshalb hier nur ein kurzer Überblick gegeben werden kann. Zur Historiographiegeschichte dieses Jahrhunderts: Hu Feng-hsiang, Chang Wen-chien 1991. Wu Tse (Hg.) 1989. Hsü Kuan-san 1989<sup>2</sup>. Zu Liang Ch'i-ch'ao: Chang Hao 1971. Huang Philip 1972. Zu Chang Ping-lin: Wang Fan-sen 1985a, 1985b. Wang Jung-tsu 1988a. Wang Young-tsu 1989. Zu Wang Kuo-wei: Hsiao Ai 1987. Wang Jung-tsu 1988a. Zur historischen Geographie: P'eng Ming-hui 1995. Zu Hu Shih: Li Moying 1990. Zur Bewegung der Zweifler am Altertum: Liu Ch'i-yü 1986. Wang Fan-sen 1987. P'eng Ming-hui 1991. Zu Fu Ssu-nien: Hu Ying-fen 1976. Wang Fan-shen 1993. Zu Ch'en Yin-k'o: Wang Jung-tsu; 1988b. Zu Ch'ien Mu: Hu Ch'ang-chih 1988. Zu Lü Chen-yü: Liu Mao-lin, Yeh Kuei-sheng 1990.

3 歷史語言研究所. Dieser Name wird in Anlehnung an die englische Selbstbezeichnung des Institutes als "Institut für Geschichte und Philologie" übersetzt.

4 Tung Tso-pin 1951.

Fu stieß ich auf einen Artikel von Chou Hsun-ch'ü, der sich mit Ch'ens "Theorie von der chinesischen Kultur als Grundlage" (中國文化本位論) befaßt<sup>1</sup>. Chou vertritt hier die Auffassung, daß kulturelle Traditionen positive und negative Aspekte enthielten und es im Laufe der Entwicklung von Zivilisationen darauf ankame, Entscheidungen darüber zu fällen, welche Aspekte der Tradition bewahrt und welche aufgegeben werden sollten. Dieses Prinzip der selektiven Adaption gelte besonders für die konfuzianische Zivilisation Chinas mit ihren "Drei Grundbeziehungen und Sechs Regeln" (三綱六紀), deren despotischer Aspekt abzulehnen sei, während sie in ihrer Bedeutung für den zwischenmenschlichen Ausgleich, den Aspekt, den Ch'en immer betont habe, durchaus positiv zu bewerten seien. Erstaunlich ist an dieser Aussage nun weniger die Betonung kultureller Kontinuität, sondern die Tatsache, daß der Autor direkt im Anschluß an diese Ausführungen die Vier kleinen Drachen als Musterbeispiele dieser selektiven Adaption lobt. Als Grund gibt er an, sie hätten den ausgleichenden Charakter der "Drei Grundbeziehungen und Sechs Regeln" derart tradiert, daß dies wesentlich zu ihrem wirtschaftlichen Erfolg beigetragen habe. Bedeutsam wird dieser Sachverhalt für die vorliegende Arbeit dadurch, daß Ch'en, von Chou als Beispiel für die auf T'ai-wan gelungene selektive Adaption angeführt, nach der Niederlage der KMT, wenn auch nicht in Peking, so doch auf dem Festland blieb, während Fu, der in den dreißiger Jahren die KMT wegen des Neo-Traditionalismus der "Bewegung Neues Leben"<sup>2</sup> scharfsten kritisiert hatte<sup>3</sup>, es vorzog, mit dieser KMT nach T'ai-wan zu fliehen. Verkehrte Welt, Zufall oder schlussiges Verhalten zweier Historiker, die bewußte Entscheidungen für oder gegen ein Regime und die mit ihm verbundenen Weltanschauungen fällten?

Die weitere Suche nach Abhandlungen zu Fu und Ch'en führte mich zu einer Monographie von Hsu Kuan-san<sup>4</sup>. Hier fanden sich Fu und Ch'en unter ein und derselben Überschrift, "Die Schule des geschichtlichen Materials" (史料學派), vereint. Hsu hebt hervor, daß ihre wesentliche Gemeinsamkeit die Betonung des historischen Materials, die Verbindung der historischen und philologischen Sichtweise sowie die Anwendung der vergleichenden Methode sei. Während Ch'en sich jedoch in seinen Studien auf textkritische Arbeiten und Detailfragen beschränkt habe, sei Fu, der ansonsten in der Literatur immer als theoriefeindlicher Begründer und chinesischer Ranke<sup>5</sup> bezeichnet wird, darüber hinaus auch an theoretischen Fragen und großen Konzepten interessiert gewesen<sup>6</sup>.

1 Chou Hsun-ch'ü 1989, 1-10, 23

2 新生活運動 Zur Bewegung Neues Leben siehe Dülük 1975, 945-980

3 FSN, "Cheng-fu yü t'i-ch'ang tao-te" (25. 11. 1934)

4 Hsu Kuan-san 1989<sup>7</sup>

5 Ranke, Leopold von 1795-1886, NEB IX 937-938. Unter Rankes Methodologie wird dabei, ähnlich wie in den USA, meist die völlige Beschränkung auf das Studium der Quellen, besonders diplomatischer Archivmaterialien, verstanden. Zur Ranke-Rezeption in den USA siehe Iggers 1962.

6 Hsu Kuan-san 1989<sup>2</sup>, I 206-207. Chang Chih-yuan 1952. Sun T'ung-hsun 1989, 10b.

Eine erste Überprüfung dieser kontroversen Informationen anhand zweier Texte Fus und Ch'ens ergibt ein weiteres, drittes Bild. In seinen vielzitierten "Arbeitsrichtlinien für das Institut für Geschichte und Philologie"<sup>1</sup> propagiert Fu eine Geschichtswissenschaft, die sich völlig auf die Ordnung und textkritische Überprüfung des Materials beschränken soll und die von ihm expressis verbis von "Geschichtsschreibung" (著史) und "Geschichtsbildern" (史觀) abgegrenzt wird.

"«1301 2» Die neuzeitliche Geschichtswissenschaft ist nur eine Lehre von den geschichtlichen Materialien. Sie nutzt alle Hilfsmittel, die uns die Naturwissenschaften zur Verfügung stellen, und ordnet alle erhaltlichen geschichtlichen Materialien."

Ist dies derselbe Fu, der in den dreißiger Jahren den akademischen Elfenbeinturm verließ, um mit scharfer Kritik an der KMT an die Öffentlichkeit zu treten und dem von Hsu Kuan-san eine Neigung zu theoretischen Konzepten nachgesagt wird?

Nicht anders verhält es sich mit Ch'en Yin-k'o, der in seinem "Untersuchungsbericht zu Band I der Philosophiegeschichte Chinas von Feng Yu-lan"<sup>2</sup> für eine Geschichtsschreibung eintritt, die ihren Gegenstand in historistischer Manier in den jeweiligen Kontext eingebunden sieht und hermeneutisch die Intentionen der Akteure zu verstehen sucht.

"«247 1» Ein jeder, der eine Philosophiegeschichte des chinesischen Altertums verfassen will, kann erst dann anfangen zu schreiben, wenn er für die Lehren der Menschen aus alter Zeit verstehende Empathie empfindet. Denn die Bücher und Lehren der Menschen des Altertums sind alle mit bestimmten Absichten entstanden [ ] Die Materialien, auf die wir uns heute stützen können, sind nur der kleinste Teil des damals Aufbewahrten. Will man auf der Grundlage dieser Überreste und Bruchstücke ihre Gesamtstruktur erblicken und ermessen, so bedarf es der Sichtweise und der Einstellung eines Künstlers bei der Betrachtung alter Gemälde und Schnitzereien. Erst dann kann man Absicht und Ziel der Lehren, welche die Menschen des Altertums vertraten, wirklich verstehen. Für dieses sogenannte wirkliche Verstehen ist es notwendig, sich auf geistige Reisen zu begeben und in tiefe Meditation zu versenken. Man muß sich in die gleiche Lage wie diese Menschen versetzen und Empathie dafür empfinden, daß sie in ihrer Argumentation nicht anders konnten, als sich derart abzumühen."<sup>3</sup>

Ist dies der textkritische und detailorientierte Historiker, den Hsu Kuan-san uns vorstellt? Neben diesem verwirrenden Bild aus der chinesischen Literatur, das mehr Fragen aufwirft als es beantwortet, liegt ein weiterer Grund für die Wahl des Gegenstandes in einem ersten Vergleich der bereits angesprochenen Forderungen Liang Ch'i-ch'ao's an die moderne chinesische Geschichtsschreibung mit dem von Fu in seinen "Arbeitsleitsätzen für das Institut für Geschichte und Philologie" entworfenen, äußerst einflußreichen Programm, das Grundlage für die Bezeichnung der von Fu vertretenen Historiographie als "Schule des geschichtlichen Materials"<sup>4</sup>

1 FSN, "Li-shih yü-yen yen-chiu-so kung-tso chih chih-ch'u" (10 1928)

2 CYK, "Feng Yu-lan Chung-kuo che-hsueh-shih shang-ts'e shen-ch'a pao-kao" (11 6 1930), "Feng Yu-lan Chung-kuo che-hsueh-shih hsia-ts'e shen-ch'a pao-kao" (1933) Feng Yu-lan 馮友蘭, 1895-1990, JWMH 126

3 CYK, "Feng Yu-lan Chung-kuo che-hsueh-shih shang-ts'e shen-ch'a pao-kao" (11 6 1930), 247

4 Hsu Kuan-san 1989<sup>2</sup>, I 205-208

ist. Hier stellt sich die Frage, mit welcher Begründung und unter Anführung welcher Vorbilder sich Fu der von Liang eingeforderten Orientierungsleistung der Historiographie in Zeiten einer extremen nationalen Krise entziehen wollte?

Um diese Probleme klären und eine Antwort auf die Frage nach dem Wandel der chinesischen Historiographie im Verlaufe des Modernisierungsprozesses zu finden, wird in den Kapiteln IV und V ein umfangreicher Katalog an Teilaspekten der Historiographie Ch'en Yin-k'os und Fu Ssu-niens untersucht und in Kapitel VI in eine interpretative Gesamtschau der Geschichtsschreibung der beiden Historiker integriert. Dazu zählen im Bereich der Historiographie und Politik die Historik, i.e. weltanschauliche und erkenntnistheoretische Grundannahmen, Methoden der Forschung und gesellschaftliche wie politische Funktionen der Historiographie; die konkret gewählten Gegenstandsbereiche und verwandten historischen Materialien; die auf den geschichtlichen Gegenstand angewandten Interpretationen sowie die Formen der historiographischen Darstellung. Hierzu ist es notwendig, die o.g. Charakteristika der traditionellen chinesischen Historiographie in einer Form zu operationalisieren, die es erlaubt, Rückschlüsse auf die Persistenz derselben in diesem Jahrhundert zu ziehen. Zu diesem Zweck wird das durch die untersuchten Historiker konzipierte Verhältnis zwischen Wahrheit<sup>1</sup> und Geschichte untersucht. Neben expliziten Aussagen zum Status wahrheitsfähiger, philosophischer Prinzipien gibt das Verhältnis von forschendem Subjekt und erforschem Objekt in der Methodologie der Historiker Auskunft über die Herkunft wahrheitsfähiger Prinzipien, da hier deutlich wird, ob das Subjekt diese im Objekt seiner Forschung – der Geschichte – vorfindet bzw. als in der Geschichte konkretisiert sieht oder ob es diese quasi als "subjektiv von außen" an sie herangetragen und damit letztlich als standortgebunden konzipiert. Mithilfe dieser Rückführung des Verhältnisses von Wahrheit und Geschichte von der weltanschaulichen Ebene auf theoretische Postulate der Historiker bzw. nachprüfbarer methodische Operationen in deren Forschungstexten wird es möglich, die Frage nach dem Fortwirken der weltanschaulichen Prämisse von der engen Verbindung von Historiographie und Historiologie, i.e. von der Einheit von Wahrheit und Geschichte zu beantworten.

Im weiteren Bereich sind die weltanschaulichen Implikationen der Geschichtsschreibung Ch'ens und Fus für die Rolle der kulturellen Traditionen Chinas im Modernisierungsprozeß und für die Rolle Chinas in der Welt zu beachten. M.a.W., welches Ausmaß an Rezeption aus dem Westen befürworteten sie und wie situierten sie sich in dem von Liang Ch'i-ch'ao und Chang Ping-lin exemplifizierten Gegensatz von universellen und partikularistischen Weltanschauungen. Nur eine detaillierte Untersuchung theoretischer *und* forschungspraktischer Texte ermöglicht es, Schlußfolgerungen zur o.g. Hypothese zu ziehen und damit die Frage zu beantworten, ob auch die nicht-marxistische Historiographie während der Republikzeit im Spannungsfeld von Historiographie und Historiologie gefangen war. Im Zentrum der Interpretation in Kapitel VI steht dabei zum einen das Verhältnis von

1 Philosophische Wahrheit, nicht faktische Wahrheit im Sinne der Korrespondenztheorie.

Weltanschauung, Historiographie und Politik im Denken Ch'ens und Fus. Es soll herausgearbeitet werden, welche systematischen Bezüge zwischen den Auffassungen in diesen Teilbereichen bestehen. Zum anderen werden die Ergebnisse dieser Studie auf allgemeine Theorien zur Geschichtsschreibung bezogen, um diese anhand eines Beispiels aus dem Bereich der nicht-europäischen Historiographie zu überprüfen.

Methodologische Grundlage dieser Studie ist das Verständnis von Sinologie als einer vergleichenden Kulturwissenschaft. Aufgabe der Sinologie ist es zum einen, ihren jeweiligen Untersuchungsgegenstandes adäquat zu *beschreiben*, um das *Verstehen* der fremdkulturellen Äußerungen im Sinne einer interkulturellen Hermeneutik unter Berücksichtigung der begriffsgeschichtlichen Aspekte von Textaussagen und des historischen Kontextes vorzubereiten. Zum anderen muß die Sinologie, will sie nicht einem objektivistischen Verständnis von Hermeneutik zum Opfer fallen, auf die eigenen Erkenntnisinteressen und weltanschaulichen Prämissen, die letztlich über Auswahl des Gegenstandes und der angewandten Methoden entscheiden, reflektieren und sie in Form einer *Interpretation* zur Geltung bringen.

Zu diesem Zweck ist m.E. von existentiellen transkulturellen bzw. transsoziären Erfahrungen<sup>1</sup> des einzelnen Sinologen auszugehen, denn nur sie erschließen ihm die fremde Vergangenheit über die in China erlebte Gegenwart, in der diese Vergangenheit als Traditionszusammenhang aufgehoben ist. Ohne diese Erfahrungen bliebe ihm die fremde Vergangenheit fremd, da sie ohne Kontakt mit der "sperrigen" Wirklichkeit nur über die dem Forscher eigenen, europäischen Denkkategorien und Erkenntnisinteressen vermittelt wäre. Es ist diese schwierige Integration von Beschreibung, Verstehen und Interpretation des Gegenstandes, die geeignet ist, objektivistische oder subjektivistische Irrwege zu verhindern<sup>2</sup>.

Sowohl eine Hermeneutik, die vorgibt, unter Abstraktion von der eigenen Subjektivität den Gegenstand quasi selbst zu Wort kommen zu lassen, als auch die positivistische Abstraktion vom eigenen In-der-Welt-sein und der menschlichen Intentionalität, der eigenen wie der der untersuchten Akteure, sind objektivistisch, insofern sie vermittels unterschiedlicher Erkenntnisstrategien von der Möglichkeit einer Gegenstandswahrnehmung ohne subjektive Einflüsse ausgehen, i.e. die Trennung von Subjekt und Objekt postulieren, um dann nur allzu oft das eine (Objekt) durch das andere (Subjekt) zu ersetzen.

Umgekehrt unterliegt aber eine nicht durch akribische Beschreibung gezügelte und somit nicht dem Korrektiv der untersuchten Wirklichkeit ausgesetzte Hermeneutik dem Irrtum des Subjektivismus, da sie, unter dem Diktat eines unauflösbaren hermeneutischen Zirkels stehend, dem Objekt de facto seine eigene Existenz verweigert. Hier wird der Untersuchungsgegenstand zum Diener eines Diskurses, dessen *dominierende* Funktion die Orientierung in Gegenwart und Zukunft auf Kosten der Gegenstandswahrnehmung ist.

1 Wiethoff 1977, 55, dort "Kontakterfahrung" genannt.

2 Vergleiche hierzu Stagl 1981, bes. 103. Wiethoff 1977. Apel 1988, bes. 120-127.

Die objektivistische Vereinseitigung führt im Falle des positivistischen Methodenideals zur Ausblendung der Fremdheit des Gegenstandes und ordnet ihn dem Absolutheitsanspruch einer szientistisch verstandenen Wissenschaft unter, die sich in dieser Konstellation nicht der Beschränkungen ihres europäischen Ursprungs bewußt ist. Im Falle einer objektivistisch verstandenen Hermeneutik fördert das eigene, nicht mitreflektierte Erkenntnisinteresse einen noch stärkeren, da explizit geleugneten Eurozentrismus, indem sie de facto den unbekanntem Untersuchungsgegenstand durch Übersetzung in eigene Kategorien domestiziert und somit seiner selbst entfremdet. In beiden Fällen findet kein Dialog statt, der Gegenstand wird zum Schweigen gebracht und läßt sich ohne große Schwierigkeiten seitens der Forscher für die jeweils eigenen, nicht selten politischen Zwecke instrumentalisieren.

Die subjektivistische Vereinseitigung macht es sich hier noch einfacher. Indem sie in ihrer extremen Form das Objekt ausschließlich als eine Projektion des Subjektes begreift, stellt sich ihr das Problem einer adäquaten Vermittlung von Gegenstandswahrnehmung und -interpretation gar nicht mehr. Sie kann also nur einen Eurozentrismus befördern, der im günstigsten Falle vor der Fremdheit des Gegenstandes kapituliert, indem er sie als solche unvermittelt stehen läßt.

Die hier vorgeschlagene Kombination unterschiedlicher Methoden in einem auf Vermittlung von Wahrnehmung und Verstehen des Fremden sowie eigenem Erkenntnisinteresse ausgerichteten Forschungsprozeß ist mehr als nur eine eklektische Mischung sich ursprünglich gegenseitig negierender Methoden. M.E. kann ein solches Verständnis von Sinologie die Extreme der beiden o.g. Vereinseitigungen vermeiden. Die Beschreibung soll den Blick auf die Fremdheit des Anderen öffnen und dem Subjektivismus gegensteuern; sie konfrontiert uns mit dem auf den ersten Blick sinnlos scheinenden, einzelnen Datum, dessen endogenen Sinnhorizont es im folgenden durch Rekurs auf den in der Gegenwart aufgehobenen, chinesischen Traditionszusammenhang zu verstehen gilt. Daß beide Schritte schon immer unter einer interessengeleiteten Fragestellung stehen und daher nicht "objektiv" im naiv-umgangssprachlichen Sinne sind, ist selbstverständlich und ermöglicht Forschung erst. Die Kombination dieser Schritte mit der Interpretation, die immer dem eigenen Lebenszusammenhang und Forschungsstand entspringt, verhindert die objektivistische Vereinseitigung und fördert einen Reflexionsprozeß auf die eigenen, für die Forschung letztlich formativen Erkenntnisbedingungen und -interessen. Da in der Forschungspraxis die drei Komponenten der Materialsichtung, der Erschließung des Traditionszusammenhanges sowie der Reflektion auf die eigenen Erkenntnisinteressen untrennbar miteinander verwoben sind, ist die hier skizzierte Trennung so künstlich wie notwendig, denn sie ist der präziseren Unterscheidung dieser Einzelaspekte förderlich und beugt damit einer Vermengung zu differenzierender Teilprozesse der Forschung und Erkenntnis vor.

## II Die Biographien Ch'en Yin-k'os und Fu Ssu-miens<sup>1</sup>

### 1 Ch'en Yin-k'o (1890-1969)<sup>2</sup>

Ch'en Yin-k'o<sup>3</sup> entstammt einer Gentryfamilie, die im 18. Jahrhundert von Fu-chien nach I-ning (義寧) in Chiang-hsi zieht. Sein Urgroßvater Ch'en Wei-lin (陳偉琳) studiert Medizin und beschäftigt sich in der Tradition der Staatskunst-Schule mit Geographie und Bevölkerungsfragen<sup>4</sup>. Dessen dritter Sohn Ch'en Pao-chen<sup>5</sup>, der 1851 den Grad eines Magisters (舉人) erwirbt, geht 1860 nach Peking, um dort an den Palastprüfungen teilzunehmen. Während des T'ai-p'ing-Aufstandes tritt Ch'en Pao-chen in die Dienste Tseng Kuo-fans<sup>6</sup> und organisiert die Miliz zum Schutze I-nings. Beförderungen, die ihm aufgrund seiner Erfolge im Kampf gegen den T'ai-p'ing-Aufstand angeboten werden, lehnt er ab und wird statt dessen Berater Tsengs. Erst als dieser 1868 Generalgouverneur von Chih-li<sup>7</sup> wird, nimmt Ch'en Pao-chen den Posten eines Präfekten von Hou-pu (候補) in Hu-nan an. Dort erwirbt er sich den Ruf eines fähigen und gerechten Administrators und erhält 1880 den Posten eines Bezirksintendanten<sup>8</sup> von Ho-peï. 1886 geht er auf Wunsch Chang Chih-tungs<sup>9</sup>,

- 1 Ein Stammbaum der Familien Ch'ens und Fus einschließlich ihrer akademischen und politischen Verbindungen findet sich am Ende dieses Kapitels auf den Seiten 57-59.
- 2 Folgende Quellen wurden verwandt: BDRG I 259a-261b; Chiang T'ien-shu 1985; Wang Jung-tsu 1988b; Ch'en Che-san 1970; Ch'en Ming-chang 1981; Chou I-hiang 1981; Hsu Shih-ying 1970; Lan Wen-cheng 1970. Mit Ausnahme der Unteilagen von der Humboldt-Universität handelt es sich um eine Zusammenfassung des Forschungsstandes bzw. der Erinnerungen von Schülern Ch'ens. Eine Überprüfung anhand von Texten Ch'ens war nicht möglich, es kann aber davon ausgegangen werden, daß die Angaben zutreffen, da in der Literatur keine Widersprüche festgestellt werden konnten.
- 3 Ch'en Yin-k'os Name (陳寅恪) kann auch "Ch'en Yin-ch'ueh" ausgesprochen werden. Zwar ist er in China als Ch'en Yin-ch'ueh bekannt und die Mehrzahl seiner Schüler nennt ihn heute so, doch bleibt offen, welche Aussprache er selber bevorzugte. Fakt ist, daß er sich in Deutschland als Ch'en Yin-k'o immatrikuliert. Dies konnte auch auf eine falsche Schreibweise in seinem Paß, die auf einen Schreibfehler der paßausstellenden Behörde zurückzuführen sein, doch wird die Version "Ch'en Yin-k'o" durch die Tatsache gestützt, daß er seine beiden auf Englisch publizierten Artikel unter eben diesem Namen veröffentlichte. Siehe CYK, "Han Yu and the T'ang Novel" (1936), "The Shun-tsung shih-lu and the Hsu hsuan-kuai-lu" (12 1938).
- 4 Zur Staatskunst-Schule siehe Elman 1984, 53-56, 234-242; Ders. 1990, 298-306, bes. 299-300.
- 5 Ch'en Pao-chen 陳寶箴, 1831-1900, CYHC 151, *Wu-hsu pien fa jen wu chuan-kao* I 395-409.
- 6 Tseng Kuo-fan 曾國藩, 1811-1872, ECCP 751b-756a.
- 7 直隸. Etwa das heutige Ho-peï 河北.
- 8 道員. DOT 6327. Alle Beamtentitel werden in Anlehnung an die in diesem Wörterbuch gewählten Übersetzungen ins Deutsche übertragen.
- 9 Chang Chih-tung 張之洞, 1837-1909, ECCP 27a-32a.

zu dessen "Reiner Gruppe"<sup>1</sup> er gehört, nach Kuang-tung und Kuang-hsi, um dort gegen Banditen vorzugehen. Die Reine Gruppe, bekannt durch ihre Betonung konfuzianischer Moralprinzipien, wendet sich gegen die Fraktion um Prinz Kung und Li Hung-chang<sup>2</sup>, denen sie eine zu nachgiebige Außenpolitik und eine Politik der Verwestlichung vorwirft<sup>3</sup>. Sie plädieren unter dem Motto "die chinesischen Lehren als Essenz, die westlichen Lehren für die Praxis" (中學為體, 西學為用) für eine Stärkung Chinas durch Übernahme westlicher Techniken bei gleichzeitiger Betonung der konfuzianischen Grundlagen der Gesellschaft, allem voran der Morallehre der zwischenmenschlichen Beziehungen wie sie in den "Drei Grundbeziehungen und Fünf Grundtugenden"<sup>4</sup> zum Ausdruck kommt<sup>5</sup>.

Nach dem chinesisch-japanischen Krieg wird Ch'en Pao-chen Gouverneur von Hu-nan. Weiter an der Politik Chang Chih-tungs und den Prinzipien der T'ung-chih-Restauration<sup>6</sup> orientiert, setzt er sich zusammen mit Chiang Piao, T'an Ssu-t'ung und Huang Tsun-hsien<sup>7</sup> für eine an westlichen Vorbildern orientierte Wirtschaftspolitik und die Errichtung neuer Schulen ein<sup>8</sup>. Chang Chih-tung und Ch'en Pao-chen gründen 1897 die "Akademie für aktuelle Zeitfragen"<sup>9</sup>, als deren Leiter sie Liang Ch'i-ch'ao nach Ch'ang-sha bitten<sup>10</sup>, geben die *Hunan Reform News*<sup>11</sup> heraus und rufen die *Sudliche Studiengesellschaft*<sup>12</sup> ins Leben<sup>13</sup>. Durch diese Aktivitäten und die Beteiligung der "radikalen"<sup>14</sup> Gefolgsleute K'ang Yu-wei finden die Neutexttheorien K'angs in Hu-nan zunehmend Verbreitung. Als 1898 die Zeit der 100-Tage-Reformen beginnt, wird Hu-nan zwar zunächst eines der Zentren der Bewegung, jedoch kommt es schon im Frühsommer 1898 zum Konflikt zwischen K'ang und den "gemäßigeren" Kräften um Chang und Ch'en, die K'angs

1 清流黨, auch 清流派 genannt CTS 663-664 Zur "Reinen Gruppe" und ihren Standpunkten siehe Ayers 1971, 65-99

2 Kung Ch'in Wang 恭親王, 1833-1898, ECCP 380a-384b Li Hung-chang 李鴻章, 1823-1901, ECCP 464a-471b

3 Ayers 1971, 65-70 Lewis 1969, 37

4 三綱五常 Diese wurden auch 三綱六紀 genannt

5 Lewis 1969, 37 Nagata 1978, 88-103, bes 88-90 Wang Jung-tsu 1988b, 1-9

6 Wright M C 1966, bes 43-67, 196-221

7 Chiang Piao 江標, 1860-1899, CHTJM 187a, Damals Erziehungskommissar in Hu-nan, siehe Lewis 1969, 36 T'an Ssu-t'ung 譚嗣同, 1865-1898, ECCP 702b-705b Huang Tsun-hsien 黃遵憲, 1848-1905, ECCP 350b-351b

8 Wang Jung-tsu 1988b, 1-13 Chiang T'ien-shu 1985, 1-19 Lewis 1969, 36-37

9 時務學堂 Übersetzung siehe Nagata 1978, 156-157 CTLS 539-540

10 Ch'en San-li hatte sich gegen K'ang als Leiter der Akademie ausgesprochen und sich damit durchgesetzt. Siehe CYK, "Tu Wu Ch'i-ch'ang hsiang Liang Ch'i-ch'ao chuan shu-hou" (4 1945)

11 湘學報 Diese Zeitung wurde im April 1897 von Huang Tsun-hsien unter dem Namen *Hsiang-hsueh hsün-pao* 湘學新報 gegründet CTLS 985

12 南學會 Diese Gesellschaft wurde im Januar 1898 gegründet und diente bis zu ihrer Auflösung im Oktober 1898 der Propagierung der Standpunkte der Reformer CTLS 748

13 Ayers 1971, 141 Lewis 1969, 37

14 Alle Termini, die politische Auffassungen bezeichnen wie "konservativ", "liberal" etc., werden solange unter Vorbehalt verwandt, wie sie nicht eigens definiert werden

Theorien zu Konfuzius als Reformers und dessen politische Auffassungen ablehnen<sup>1</sup>. Ch'en plädiert dafür, die Leitung der Reformen einem erfahrenen Beamten wie Chang Chih-tung zu übertragen, um den Konflikt zwischen dem Kaiser und den "konservativen" Kräften zu entschärfen<sup>2</sup>. Da er sich damit nicht durchsetzen kann, gerät er von zwei Seiten aus unter Druck. Während K'ang ihn beschuldigt, mit den "Konservativen" zu paktieren, stößt er in Hu-nan auf den Widerstand der "konservativen" Kräfte um Yeh Te-hui<sup>3</sup>, Chou Han (周漢) und Wang Hsien-ch'ien<sup>4</sup>, die sich, provoziert durch die national-revolutionären Parolen Liang Ch'i-ch'aos, nun auch gegen die gemäßigten Reformkräfte um Ch'en wenden. Nach dem Scheitern der Reformbewegung muß Ch'en zurücktreten, entgeht nur knapp der Hinrichtung und zieht sich nach Nan-ch'ang in Chiang-hsi zurück, wo er im April 1900 stirbt<sup>5</sup>.

Ch'en Pao-chens ältester Sohn San-li<sup>6</sup> erlangt 1882 den Grad eines Magisters und heiratet im Herbst 1882 Yü Ming-shih (俞明詩), die Mutter Ch'en Yin-k'o's. Im Jahre 1886 erwirbt er den Grad eines Magisters und wird Sekretär im Beamtenministerium<sup>7</sup>, einen Posten, den er aufgrund von Machtkämpfen schon bald wieder aufgibt, um seinen Vater bei den Reformen in Hu-nan zu unterstützen<sup>8</sup>. Nach dem Scheitern der Reformbewegung teilt er das Schicksal seines Vaters und folgt ihm nach Ch'ang-sha, von wo aus er nach dessen Tod im Jahre 1900 nach Nan-ching zieht. Als 1903 die Reformer von 1898 begnadigt werden, weigert er sich, erneut in die Dienste des Ch'ing-Hofes zu treten. Die Ideen der Reformbewegung versucht Ch'en San-li jedoch auch nach 1898 weiter in die Tat umzusetzen. Er beteiligt sich an der wirtschaftlichen Modernisierung, so z.B. am Aufbau einer Eisenbahngesellschaft, gründet eine Schule neuen, westlichen Stils und ermutigt seine Kinder, sich zum Studium ins Ausland zu begeben. So begleitet Ch'en Yin-k'o, noch keine dreizehn Jahre alt, seinen Stiefbruder Heng-k'o im Jahre 1902 nach Japan und nimmt, von diesem ersten Auslandsaufenthalt zurückgekehrt, 1904 mit seinem zwei Jahre älteren Bruder Lung-k'o erfolgreich an einer staatlichen Stipendienprüfung teil. Nach der Revolution von 1911 weigert sich Ch'en San-li weiterhin wieder in Staatsdienste zu treten und macht sich vor allem als Dichter einen Namen. 1933 lassen sich die Ch'ens in Peking nieder, wo Ch'en San-li nach dem Einmarsch der Japaner in Peking Nahrung und Medizin verweigert und am 10. August 1937 stirbt<sup>9</sup>.

Einziges Kind aus Ch'en San-lis erster Ehe ist Heng-k'o. Aus der zweiten Ehe mit Yü Ming-shih stammen sieben Kinder<sup>10</sup>.

1 Nagata 1978, 40-66, 98-99. Wang Jung-tsu 1988b, 12-14. Lewis 1969, 37-42.

2 CYK, *Han Liu T'ang chi-meng wei-ting-kao* (1965/1966), bes. 181-182. Ayers 1971, 139.

3 Yeh Te-hui 葉德輝, 1864-1927, CHTJM 101-102.

4 Wang Hsien-ch'ien 王先謙, 1842-1918, CHTJM 37.

5 Wang Jung-tsu 1988b, 13-17. Chiang T'ien-shu 1985, 19-21.

6 Ch'en San-li 陳三立, 1852/53-1937, BDRC I:225b-228a, CHTJM 393.

7 吏部主事. DOT 1420.

8 Wu Tsung-tz'u 1943, nach Chiang T'ien-shu 1985, 9.

9 Wang Jung-tsu 1988b, 17-24.

10 Siehe den Stammbaum auf S. 57-59.

Von Ch'en Heng-k'o<sup>1</sup> ist bekannt, daß er 1901 eine französische Missionarschule in Shang-hai besucht. Von 1902 bis 1910 studiert er in Japan Museumskunde. Nach seiner Rückkehr arbeitet er am Erziehungsministerium in Peking und wird 1919 Professor für chinesische Malerei an der Kunstakademie in Peking. Er macht sich einen Namen als Maler, organisiert Ausstellungen seiner Bilder in Japan und pflegt einen regen Kontakt mit Ch'i Pai-shih<sup>2</sup>, den er sehr beeinflusst haben soll. Kurz nachdem er im August 1923 nach Nan-ching zurückeilt, um seine sterbende Mutter noch einmal zu sehen, stirbt er selbst im Alter von nur 48 Jahren. Ch'en Lung-k'o (陳隆恪) geht 1904 nach Japan, wo er Handel und Finanzen studiert. Nach seiner Rückkehr im Jahre 1910 ist er im Handel tätig. 1948 wird er Postvorsteher in Shang-hai, wo er den Rest seines Lebens verbringt. Er stirbt am 22. November 1956. Ch'en Fang-k'o (陳芳恪), der einzige der vier Söhne Ch'en San-lis, der nicht im Ausland studiert, lernt Bibliothekswesen. Von ihm ist nur bekannt, daß er nach 1949 an der Nan-chinger Bibliothek angestellt ist und 1964 ohne Nachkommen stirbt. Ch'en Yin-k'o's jüngster Bruder Teng-k'o (陳登恪) absolviert 1919 an der Peking Universität und geht dann nach Paris, wo er französische Literatur studiert. Nach 1949 unterrichtet er an der Universität Wu-han und stirbt im November 1974<sup>3</sup>. Auf Ch'ens Schwestern wird in der Literatur kaum eingegangen – so werden nicht einmal ihre genauen Lebensdaten genannt. Erwähnung findet nur die Tatsache, daß die zweite Tochter Ch'en San-lis, Ch'en Hsin-wu (陳新午), ihren Cousin Yü Ta-wei<sup>4</sup> heiratet, den Sohn Yü Ming-is (俞明頤). Yü Ta-wei, der zusammen mit Ch'en Yin-k'o und Fu Ssu-nien in Harvard bzw. Berlin studiert, wechselt trotz seiner frühen Erfolge als Mathematiker und Logiker in Berlin das Fach und studiert Ballistik. Zurück in China beginnt er eine militärische Karriere, in der er es bis zum Verteidigungsminister und Vertrauten Tschiang Kai-sheks bringt. Diese Beziehung ist insofern von Interesse, als Yü Ta-wei's Schwester, Yü Ta-ts'ai (俞大綵, ?-1990), 1934 Fu Ssu-nien heiratet und der zweite Sohn Yü Ming-is, Yü Takang (俞大綱), Student Ch'en Yin-k'o's und ebenfalls Historiker ist, der in den dreißiger Jahren wie Ch'en und Fu am Institut für Geschichte und Philologie arbeitet<sup>5</sup>.

Ch'en Yin-k'o wird am 3. oder 4. Juli 1890<sup>6</sup> in Ch'ang-sha geboren. Sein Vater und sein Großvater sind wie oben geschildert beide Führer der Reformbewegung in Hu-nan, die auch nach dem Scheitern der Bewegung und der folgenden Absetzung

1 Ch'en Heng-k'o 衡恪, 1876-1923, CYHC 160-162.

2 Ch'i Pai-shih 齊白石, 1864-1957, CHTJM 149.

3 Wang Jung-tsu 1988b, 24-28.

4 Yü Ta-wei 俞大維, 1897-1993, BDRC IV:73a-74b. Zu Yü Ta-wei siehe auch Li Yüan-p'ing 1992. Yü Ta-wei's Sohn heiratete später eine Tochter Chiang Ching-kuos.

5 Wang Mao-ch'in 1968b, 181.

6 Chiang T'ien-shu 1985, 10. Wang Jung-tsu 1988b, 29 gibt den 4. Juli als Geburtstag, in den Immatrikulationsverzeichnissen der Humboldt-Universität ist der 3. Juli genannt, siehe Archiv No. 1010 Lfd.-Nr. 60; Akten des Rektorats 112, vom 17.10.1921 bis zum 13.10.1922, Nr. 2019; Abgangszeugnis vom 17.12.1925, Lfde. Nr. 3909, Matr. Nr. 2019/112.

Ch'en Pao-chens den Idealen der Reformbewegung treu bleiben. So gründet Ch'en San-li 1901 in Nan-ching eine Schule, deren Curriculum auch westlichen Unterrichtsstoff beinhaltet und an der seine Kinder unterrichtet werden. Er verlangt von ihnen nicht, an den staatliche Prüfungen für eine Beamtenkarriere teilzunehmen und ermöglicht ihnen statt dessen ein Auslandsstudium. Dennoch erhalten die Söhne auch eine profunde Ausbildung in den Klassikern<sup>1</sup>, eine Familientradition, die Ch'en nach eigenen Angaben sehr beeinflusst. Die Verbindung von traditionellen Werten mit westlichen Vorstellungen vor allem in Bereichen der Wirtschaftspolitik und des Erziehungswesens, wie sie für die T'ung-chih-Restaurations und die Selbststärker typisch ist<sup>2</sup>, habe laut Ch'ens Biograph Wang Young-tsu sein ganzes Leben geprägt und ihn befähigt, einerseits seine Wurzeln in der Tradition zu sehen, und andererseits westliche Elemente zu rezipieren<sup>3</sup>. Eine genauere Bewertung dieses Einflusses wird an späterer Stelle erfolgen. Festzuhalten bleibt aber, daß Ch'en an mehreren Stellen sich explizit in diese Familientradition stellt. So schreibt er 1933 in seinem "Untersuchungsbericht zu Band II der Philosophiegeschichte Chinas von Feng Yu-lan":

«252.12» Ich betreibe [schon] mein ganzes Leben lang Studien, die zwischen Altertum und Gegenwart angesiedelt sind, mein Denken ist zwischen Hsien-feng und T'ung-chih<sup>4</sup> gefangen und meine Argumentation steht der Tseng Kuo-fans und Chang Chih-tungs nahe. Ich übernahm die Aufgabe, dieses Buch zu untersuchen und habe flüchtig diesen Bericht verfaßt und beschrieben, was ich sah. Beinahe ist es das, was man 'alten Wein in neuen Flaschen' nennt. Wahrlich, ich weiß, daß der alte Wein noch nicht sauer ist und doch wollen die Menschen ihn nicht trinken. Fürs erste fülle ich ihn in eine neue Flasche, um sie zum Kosten zu bewegen. Ob dies wohl zulässig ist?<sup>5</sup>

Ch'en Yin-k'òs Lebenslauf bis zu seinem 35. Lebensjahr verdeutlicht das Bestreben Ch'en San-lis, seinen Söhnen eine westliche Ausbildung zu vermitteln. In dieser Zeit reist Ch'en mehrfach für insgesamt 15 Jahre zum Studium ins Ausland. Im Frühjahr 1902 begleitet er seinen Bruder Ch'en Heng-k'ò nach Japan. Wie er diese Zeit verbringt und ob er Japanisch lernt ist nicht bekannt. Fest steht, daß er in den Sommerferien des Jahres 1904 nach Nan-ching zurückkehrt, um dort zusammen mit seinem Bruder Lung-k'ò an Stipendienprüfungen teilzunehmen, die beide erfolgreich absolvieren. Danach begibt er sich erneut nach Japan, von wo er 1905 wegen einer Beriberi-Erkrankung nach Nan-ching zurückkehren muß<sup>6</sup>.

1907 besteht er die Aufnahmeprüfung für die shang-haier Fu-tan-Schule (复旦公學), von der er 1909 absolviert. Im Herbst dieses Jahres tritt er seinen ersten Aufenthalt in Deutschland an, der ihn an die Humboldt-Universität nach Berlin führt.

1 So Ch'en Yin-k'ò in einem Brief an Ch'en Feng-huai (陳封懷), das zweite Kind seines Bruders Heng-k'ò, zitiert in Chiang T'ien-shu 1985, 21. Wang Jung-tsu 1988b, 30.

2 Wright M.C. 1966, Kapitel 9 und 10.

3 Wang Jung-tsu 1988b, 37-38.

4 咸豐 und 同治, Regierungsperioden von 1851 bis 1862 und von 1862 bis 1875.

5 CYK, "Feng Yu-lan Chung-kuo che-hsüeh-shih hsia-ts'e shen-ch'a pao-kao" (1933), 252.

6 Wang Jung-tsu 1988b, 31.

Was er dort studiert, ist nicht bekannt<sup>1</sup> Im Herbst 1911 verläßt er Berlin, um an der Universität Zurich zu studieren, bevor er im Frühjahr 1912 aus finanziellen Gründen nach China zurückkehrt Im Frühjahr 1913 setzt er dann seinen Auslandsaufenthalt fort, diesmal jedoch in Paris Als der erste Weltkrieg ausbricht, kehrt er im Herbst 1914 nach China zurück und soll als Sekretar Ts'ai Os<sup>2</sup> gearbeitet haben<sup>3</sup> Sicher ist, daß Ch'en nach dem Tode Yuan Shih-k'ai<sup>4</sup> durch die Vermittlung T'an Yen-k'ai<sup>5</sup>, einem altem Freund Ch'en San-Is, eine Stelle als Prufer der Stipendiumskandidaten in Chiang-hsi erhält Eine Berufung zum Direktor der Hauptstadtbibliothek lehnt er ab, da er bald wieder ins Ausland gehen will<sup>6</sup> Da in Deutschland die Universitäten nach Kriegsende noch nicht wieder geöffnet haben, begibt er sich im Winter 1918 in die USA Dort geht er nach Harvard, wo er bei Lanman<sup>7</sup> Sanskrit und Pali studiert<sup>8</sup> Durch die Vermittlung Yu Ta-wei<sup>9</sup> lernt er dort Wu Mi<sup>10</sup> kennen<sup>10</sup>, einen der späteren Führer der *Kritischen Zeitschrift*<sup>11</sup>, mit dem ihn sein Leben lang eine enge Freundschaft verbindet Wu studiert damals mit Mei Kuang-ti, Hu Hsien-su, Yu Ta-wei, Lin Yu-t'ang und T'ang Yung-t'ung<sup>12</sup> in Harvard bei Irving Babbitt<sup>13</sup>, einem der führenden Vertreter des amerikanischen Neohumanismus<sup>14</sup> Zu der Frage, inwiefern dessen Theorien Ch'en beeinflusst haben, gibt es keine direkten Belege Fest steht jedoch, daß Ch'en und T'ang Yung-t'ung Babbitt am 14. Juli 1919 kennenlernen und sie über die Philosophie des Buddhismus diskutieren<sup>15</sup>

Im November 1921 verläßt Ch'en Harvard, um erneut an die Humboldt-Universität zu gehen, wo er sich im Fach Sanskrit immatrikuliert Er studiert bei Luders Sanskrit und Pali sowie bei Muller<sup>16</sup> Tibetisch<sup>1</sup> Von Ch'en, der während seiner

- 1 Meine Nachforschungen im Archiv der Humboldt-Universität förderten nur die Akten aus Ch'en Yin-k'os zweiter Studienzeit in Berlin (1921-1925) zu Tage
- 2 Ts'ai O 蔡錡, 1882-1916, BDRC III 286b-290a
- 3 Wu Mi, *Tzu pien nien p u*, 37-38, zitiert nach Wang Jung-tsu 1988b, 32-33
- 4 Yuan Shih-k'ai 袁世凱, 1859-1916, CHTJM 543, BDRC IV 78b-89b
- 5 T'an Yen-k'ai 譚延闓, 1879-1930, BDRC III 220b-223a
- 6 Chiang T'ien-shu 1985, 31-36 Wang Jung-tsu 1988b, 31-33
- 7 Lanman, Charles Rockwell 1850-1941, Professor für Sanskrit an der Harvard Universität, siehe *Who Was Who in America* I 704
- 8 Wang Jung-tsu 1988b, 33-34, S. 53 Yu Ta-wei 1970, 9-10
- 9 Wu Mi 吳宓, 1894-1978, BDRC III 442b-444b, JWMH 360
- 10 Wu Hsueh-chao 1992, 2-4
- 11 學衡雜誌, hinfort *Kritische Zeitschrift* (engl. *The Critical Review*) Im Januar 1922 in Nan-ching von Wu Mi, Hu Hsien-su (胡先驕, 1893/94-1968, JWMH 650), Mei Kuang-ti (梅光迪, 1890-1945, BDRC III 24a-26b) u. a. gegründet Erschien bis zum Juli 1933 PK 104
- 12 Lin Yu-t'ang (林王室, 1895-1976, BDRC II 387a-389b, CHTJM 436), T'ang Yung-t'ung (湯用彤, 1893-1964, *Min kuo mung-jen t u chien* 12-70, CHTJM 190, SHC 120-121)
- 13 Babbitt, Irving, 1865-1933, NEB I 765
- 14 Rosen 1969, 4-23 Wang Jung-tsu 1988b, 33-35
- 15 Tagebucheintrag Wu Mi vom 14. 7. 1919, zitiert in Wu Hsueh-chao 1992, 22
- 16 Luders, Heinrich (1869-1943) Indologe, der in Rostock, Kiel und ab 1909 in Berlin unterrichtet, *Der Große Brockhaus* VII 345 Muller, Friedrich W. K. (1863-1930) Orientalist, der ab 1906 Direktor des Volkerkundemuseums in Berlin war, *Der Große Brockhaus* VIII 181

Studienzeit im Ausland ebenso wie Fu Ssu-nien nie einen formellen Abschluß erwirbt, wird berichtet, daß er und Fu unter den vielen Chinesen, die damals in Berlin eingeschrieben sind, zu den wenigen gehören, die ernsthaft studieren<sup>2</sup>. Nachweisbar ist jedoch nur, daß er während seiner Studienzeit in Berlin alle Kurse, die er besucht, auch erfolgreich absolviert, da auf dem Abgangszeugnis vom 17. Dezember 1925 keine Vorlesung als nicht testiert vermerkt ist<sup>3</sup>.

Im Februar 1925 wird in Peking an der "Ch'ing-hua-Schule" (清華學校) auf Vorschlag Hu Shihs eine "Forschungsakademie für Landesstudien" (國學研究院 oder 研究院國學門) gegründet<sup>4</sup>. Schon 1922 war an der Peking Universität eine vergleichbare Akademie (研究所國學門) ins Leben gerufen worden, deren Gründung ebenso wie die an der Ch'ing-hua im Kontext der Bewegung zur "Ordnung der Nationalen Vergangenheit"<sup>5</sup> zu sehen ist<sup>6</sup>. Die Besonderheit der Akademie an der Ch'ing-hua ist ihre finanzielle Unabhängigkeit vom Erziehungsministerium, die durch die Zuwendungen aus den Boxer-Rückzahlungen ermöglicht wird<sup>7</sup>. Oberster Dienstherr ist die amerikanische Botschaft in Peking in Verbindung mit dem Außenministerium der Republik China. Die Akademie bietet daher eine ruhige, finanziell abgesicherte Forschungsumgebung, die frei von politischer Einmischung als Eliteschule einige wenige ausgewählte Studenten ausbilden soll. Im Zentrum der Lehre stehen die "betreuenden Lehrer", die noch durch "besondere Lektoren"<sup>8</sup> ergänzt werden. Für die Studenten, deren Auswahl so streng erfolgt, daß es nie mehr als zwanzig pro Jahrgang und insgesamt während der vier Jahre des Bestehens der Akademie nur 72 sind, werden keine formalen Altersstufen eingerichtet. Statt dessen wird für jedes Jahr ein Abschlußzeugnis auf der Grundlage einer schriftlichen Arbeit ausgestellt. Die Mindeststudiendauer beträgt ein Jahr, die Höchstdauer vier Jahre. Die inhaltliche Ausrichtung der Akademie liegt im Bereich der "Landesstu-

1 Abgangszeugnis, ausgestellt am 17.12.1925, Lfde.Nr. 3909, Matr.Nr. 2019/112 sowie Akten des Rektorats 112, vom 17.10.1921 bis zum 13.10.1922, Nr. 2019. Chiang T'ien-shu 1985, 46. Yü Ta-wei 1970, 9-10. Chi Hsien-lin 1989.

2 Chao Yüan-jen/ Yang Pu-wei 1970, 24.

3 Nach dem 1. Weltkrieg wurden an der Humboldt-Universität auf den Zeugnissen nicht mehr alle besuchten Veranstaltungen vermerkt, sondern nur noch die nicht testierten (Mündliche Auskunft des Archivars der Humboldt-Universität).

4 Wang Jung-tsu 1988b, 59-62. Ts'ai Hsiao-min 1981, 58-64. Lan Wen-cheng 1970.

5 整理國故. Dies ist eine Verb-Objekt-Phrase, die eigentlich mit "die Nationale Vergangenheit ordnen" übersetzt werden müßte, zumal "Ordnung der Nationalen Vergangenheit" mißverständlich ist, da auch die innere Struktur derselben gemeint sein kann. Da dieser Ausdruck von mir jedoch meist nominal verwandt wird, wird an diesen Stellen die Übersetzung "Ordnung der Nationalen Vergangenheit" beibehalten; ansonsten wird der Ausdruck entweder verbalisiert oder an einigen Stellen die Übersetzung "das Ordnen der Nationalen Vergangenheit" gewählt. Zu dieser Bewegung und zu Hu Shihs Rolle darin siehe Eber 1968 sowie Kapitel III.4 dieser Arbeit.

6 Li Chi, "Hui-i chung te Chiang T'ing-fu hsien-sheng", zitiert nach Lan Wen-cheng 1970, 142.

7 Ts'ai Hsiao-min 1981, 1-23.

8 導師. Hinfort Betreuer. 特別講師. Hinfort Lektor.

dien”<sup>1</sup>, was Geschichte, Philosophie, Literatur, Sprachwissenschaft, Zeichenetymologie und -paläographie und die orientalischen Sprachen umfaßt. Nachdem Hu Shih die Berufung zum Betreuer ablehnt ist Wang Kuo-wei der erste Lehrer, der am 17. April 1925 auf dem Campus eintrifft. Da er den Posten des Direktors wiederholt ablehnt, wird Wu Mi auf diesen Posten berufen. Im September trifft Liang Ch’i-ch’ao ein. Da Chang Ping-lin den Ruf an die Akademie ablehnt, wird als dritter Betreuer Chao Yüan-jen<sup>2</sup> berufen. Als Lektoren werden Li Chi und Lin Tsai-p’ing<sup>3</sup> berufen. Ab Juni 1927 werden als Publikationsorgan der Akademie die *Essaysammlungen zu den Landesstudien*<sup>4</sup> herausgegeben<sup>5</sup>.

Ch’en folgt im Herbst 1926 auf Vorschlag Liang Ch’i-ch’aos dem Ruf an die Akademie, wo er Kurse zur buddhistischen Übersetzungsliteratur, Hilfsmittelkurse zur westlichen Orientalistik und zur Grammatik des Sanskrit anbietet. Studenten aus dieser Zeit erinnern sich, daß ihm nicht zuletzt wegen seiner umfangreichen Sprachenkenntnisse<sup>6</sup> nur wenige folgen können. Sein Unterricht sei seinen Schriften sehr ähnlich, i.e. er liste zuerst das relevante geschichtliche Material auf, erkläre es jeweils kurz, um dann seine eigenen Kommentare anzufügen<sup>7</sup>. Die ruhige Studienatmosphäre an der Akademie wird jedoch im Frühjahr 1927 durch die politischen und militärischen Veränderungen, die der Nordfeldzug und das Ende der Zusammenarbeit zwischen den Nationalisten und den Kommunisten mit sich bringen, gestört. Ein schwerer Schlag für die Akademie ist der Selbstmord Wang Kuo-weis am 2. Juni 1927. Über die Motive dieser Tat ist viel spekuliert worden<sup>8</sup>, als sicher kann jedoch gelten, daß Wang auf die weitreichenden politischen Veränderungen und den damit verbundenen kulturellen Umbruch reagiert. Für die vorliegende Arbeit wichtiger sind die Folgen für die Akademie im allgemeinen, die über diesen Verlust und das krankheitsbedingte Ausscheiden Liang Ch’i-ch’aos im Mai 1928 nie hinwegkommt, und für Ch’en im besonderen<sup>9</sup>. Nach dem Ausscheiden der beiden berühmten Gelehrten scheitern Ch’ens Versuche, Chang Ping-lin, Lo Chen-yü und

1 Zu den “Landesstudien” (國學) siehe Wang Fan-shen 1993, 251, Anm. 558.

2 Chao Yüan-jen 趙元任, 1892-1982, BDRC I:148b-152b, CHTJM 489.

3 Li Chi 李濟, 1896-1979, BDRC II:289a-292a, SHC 149-150, CHTJM 243. Lin Tsai-p’ing 林宰平 alias 林志鈞, 1879/80-1959/60, JWMH 557

4 國學論叢. Erschienen vierteljährlich bis zum Dezember 1930. PK 144.

5 Ts’ai Hsiao-min 1981, 64.

6 Es wird berichtet, daß Ch’en insgesamt 17 verschiedene Sprachen nutzte. Hierzu zählen Sanskrit, Pali, Mongolisch, Tibetisch, Mandschurisch, die Sprachen der Hsi-hsia, T’u-ch’üeh, Wu-wu-erh, Yü-chen sowie Griechisch, Latein, Englisch, Deutsch, Französisch, Japanisch und Russisch, siehe Hsü Kuan-san 1989<sup>2</sup>, I:236, Anm. 7. Ch’en Che-san 1970, 95.

7 Hsü Shih-ying 1970, 45.

8 Wang Jung-tsu 1988b, 66. Kogelschatz 1986, 69-71. Bonner 1986, 207-215. Die umfassendste Darstellung der unterschiedlichen Erklärungen ist in Pien Hui-hsin 1989 zu finden.

9 Ch’en verfaßte eine Reihe von Gedichten und Nachrufen auf Wang Kuo-wei, siehe CYK, “Wang Wang Ching-an hsien-sheng shih” (1927), “Wang Kuan-t’ang hsien-sheng wan-tz’u ping-hsü” (1927), “Ch’ing-hua ta-hsüeh Wang Kuan-t’ang hsien-sheng chi-nien pei-ming” (1929), “Wang Ching-an hsien-sheng i-shu hsü” (3.6.1934).

Ch'en Yüan<sup>1</sup> zu gewinnen, nur Ma Heng<sup>2</sup> folgt dem Ruf an die Akademie. Da Chao Yüan-jen und Li Chi die meiste Zeit auf Reisen unterwegs sind und zudem Wu Mi 1927 den Posten des Direktors niederlegt, lastet die gesamte administrative und akademische Verantwortung in den Jahren 1928-29 auf Ch'ens Schultern<sup>3</sup>. Trotz aller Versuche, in der Folgezeit an Atmosphäre und Ruf der ersten beiden Jahre anzuknüpfen, sinken die Studentenzahlen, bis 1929 nur noch ein Student als Neuzugang verzeichnet werden kann und die Akademie im Rahmen der Umstrukturierung der Ch'ing-hua, die im August 1928 zur Universität avancierte, geschlossen wird<sup>4</sup>.

Im Prozeß der Umstrukturierung der Ch'ing-hua 1928-1929 kommt es zu einer Auseinandersetzung um die Organisation und Kontrolle der Universität. Neuer Präsident der Universität wird Lo Chia-lun<sup>5</sup>, der am 8. August 1928 an der Ch'ing-hua eintrifft. Lo, ein Mitarbeiter der *Neuen Strömung* und enger Freund Fu Ssu-niens, der zusammen mit Fu an der Humboldt-Universität studiert hatte, knüpft nach seiner Rückkehr nach China im Jahre 1926 enge Kontakte zur KMT. 1927 wird er Vizedirektor der Zentralen Parteischule der KMT und im August 1928 Präsident der Ch'ing-hua. Schon kurz nach seiner Ernennung versucht er im September 1928 die Ch'ing-hua neu zu organisieren und sie zu einer Universität mit unterschiedlichen Fakultäten umzuformen. Gleichzeitig will er die Ch'ing-hua der Kontrolle des Außenministeriums entziehen und sie dem Erziehungsministerium unterstellen. Er stößt dabei jedoch auf so großen Widerstand seitens der Professorenschaft und des Außenministeriums, daß er im April 1929 ein Rücktrittsgesuch einreicht. Erst durch die Intervention des Exekutivyüans kann ein Kompromiß vermittelt werden, der die Gründung eines Verwaltungsrates bestehend aus Vertretern beider Ministerien vorsieht, dem dann die Kontrolle der Universität übertragen wird und der eine Reorganisation in drei Fakultäten mit vierzehn Instituten beschließt. Damit sollte die Ch'ing-hua aber nicht zur Ruhe kommen, denn in den folgenden Monaten kommt es aufgrund der unruhigen politischen Lage in Nordchina wiederholt zu Studentendemonstrationen, die Lo Chia-lun einzudämmen versucht. Darauf reagieren die Studenten mit massiven Protesten gegen Lo, der nun endgültig zurücktritt. Seinem Nachfolger Ch'iao Wan-hsüan (喬萬選) wird von den Studenten noch vor seiner

1 Lo Chen-yü 羅振羽, 1866-1940, BDRC I:425a-427b, SHC 261-262. Ch'en Yüan 陳垣, 1880-1971, SHC 231.

2 Ma Heng 馬衡, 1881-1955, BDRC I:261a-264a, SHC 10.

3 Lan Wen-cheng 1970, 143. Wang Jung-tsu 1988b, 68.

4 Obwohl die Forschungsakademie für Landesstudien nur vier Jahre bestand, erzielte sie doch in der Ausbildung von Nachwuchskräften beachtliche Erfolge. Später bekannte Gelehrte wie Lu K'an-ju (陸侃如, 1903-1978, MKS 279, BDRC II:37a), Chou Ch'uan-ju (周傳儒, 1900-?, TTSK 2:209-224), Wang Li (王力, 1900-1986, JWMH 24), Liu Chieh (劉節, 1901-1977, TTSK 5:36-57, SHC 101), Hsieh Kuo-chen (謝國楨, 1901-1982, TTSK 1:328-336), Yao Ming-ta (姚名達, 1904-1942, SHC 313-314), Hsü Chung-shu (徐中舒, 1899-?, *Mun-kuo ming-jen t'u-chien* 9:103) und Wu Ch'i-ch'ang (吳其昌, 1904/05-1944, *Mun-kuo ming-jen t'u-chien* 8:125) waren Studenten an der Akademie.

5 Lo Chia-lun 羅家倫, 1896/97-1969, BDRC II:428b-431b, SHC 262-263.

geplanten Ankunft an der Ch'ing-hua zu verstehen gegeben, daß er nicht willkommen sei, was dazu führt, daß Ch'iao de facto nie die Nachfolge antritt und die Präsidentschaft der Universität elf Monate vakant bleibt<sup>1</sup>.

Sowohl zur Person Lo Chia-luns als auch zu diesen Auseinandersetzungen um die Reorganisation der Universität äußert sich Ch'en Yin-k'o kritisch. Als Lo Chia-lun ihm nach seinem Amtsantritt ein Exemplar des Sammelbandes *Wissenschaft und Lebensanschauung* schenkt, bedankt sich Ch'en Yin-k'o mit einem Paar "satirischer Wandsprüche" (戲聯), in denen er sich über Lo lustig macht:

"Weder in den Methoden der Wissenschaft noch in denen der Metaphysik firm, weder im Chinesischen noch in westlichen Sprachen sind die Worte klar geordnet."<sup>2</sup>

Daß dieser Wandspruch sich nicht nur auf die Diskussion über Wissenschaft und Lebensanschauung, sondern auch auf Lo bezieht, läßt sich nicht nur aus dem Kontext seiner Entstehung schließen, sondern auch aus dem Umstand, daß die jeweils dritten Zeichen der beiden Teilsätze kombiniert den Vornamen Los ergeben<sup>3</sup>.

Am 17. Juli 1928 heiratet Ch'en, inzwischen 38 Jahre alt, T'ang Yün (唐筭, ?-1969), eine Tochter T'ang Ching-sungs<sup>4</sup>, der zusammen mit Ch'ens Onkel Yü Ming-chen (俞明震) 1895 auf T'ai-wan gegen die Japaner gekämpft hatte<sup>5</sup>. Nach der Auflösung der Akademie wird er Professor an den Instituten für Chinesisch und Geschichte der Ch'ing-hua. Er hält dort Kurse zur Literatur des Buddhismus, zu den *Neuen Gesprächen zu den Argumenten der Welt* (世說新語), zu Gedichten der T'ang-Zeit sowie zur Geschichte von der Wei-Chin-Zeit bis zu den Fünf Dynastien. Gleichzeitig wird er nach der Gründung des Institutes für Geschichte und Philologie durch Fu Ssu-nien zum Vorstandsmitglied der Academia Sinica und im Juni 1929 zum Leiter der historischen Abteilung dieses Institutes berufen. Zudem bekleidet er den Posten eines Vorstandsmitgliedes am Palastmuseum und eines Mitgliedes des Komitees für die Akten der Ch'ing-Zeit, alles jedoch Aufgaben, so Wang Young-tsu, die er nur dem Namen nach innehat<sup>6</sup>. In den Erinnerungen seiner Tochter und seiner Studenten wird wiederholt betont, wie intensiv er gearbeitet habe und wie fruchtbar diese Zeit vor dem 2. Weltkrieg für ihn gewesen sei<sup>7</sup>. Während dieser Zeit legt er die Grundlagen für seine beiden Hauptwerke zur Geschichte der Zeit der Nord- und Süddynastien sowie der Sui- und T'ang-Dynastien und wird zunehmend auch international bekannt. Viele später einflußreiche Historiker wie Chou I-liang, Lo Hsiang-lin<sup>8</sup>, Yü Ta-kang und Lao Kan (勞幹) besuchen seine Kurse<sup>9</sup>. In der Zeit

1 Ts'ai Hsiao-min 1981, 65-74.

2 Ch'en Che-san 1970, 97-98. Zu dieser Diskussion siehe Kwok 1965.

3 不通家法科學玄學，語無倫次中文西文. Wang Jung-tsu 1988b, 69-70.

4 T'ang Ching-sung 唐景崧, 1841-1903, CHTJM 599.

5 Chiang T'ien-shu 1985, 70. Wang Jung-tsu 1988b, 67.

6 Wang Jung-tsu 1988b, 69-70. Wang Mao-ch'in 1968a, 2.

7 Siehe Ch'en Liu-ch'ius Notizen, zitiert in Chiang T'ien-shu 1985, 80. Ch'en Che-san 1970, 37.

8 Chou I-liang 周一良, 1912/13-, JWMH 594. Lo Hsiang-lin 羅香林, 1906-1978, SHC 261.

9 Wang Jung-tsu 1988b, 71-73.

von 1927 bis 1937 verlagert Ch'en seinen Forschungsschwerpunkt auf die Geschichte der Phase von der Wei-Chin-Zeit bis zum Ende der T'ang-Zeit<sup>1</sup>.

Politische Aktivitäten, die für viele andere Professoren während der Nankinger Dekade typisch sind<sup>2</sup>, sei es gegen die Regierung, sei es nationalistisch gegen die japanische Expansion im Nordosten Chinas gerichtet, sind von ihm nicht bekannt. So erweckt er den Eindruck eines politisch nicht engagierten Gelehrten, der aber, so Wang, in vielen Gedichten und einigen wenigen Reden doch deutlich eine patriotische Gesinnung zeige. Sein Patriotismus fuße jedoch nicht auf Partezugehörigkeit, sondern sei historisch und kulturell begründet. Als Beispiel hierfür führt Wang mehrere Texte an, u.a. eine Rede, die Ch'en 1931 anlässlich des 20. Gründungstages der Ch'ing-hua gehalten hatte. Hier beschwert er sich über die mangelnde akademische Unabhängigkeit Chinas, da Gelehrte sich weder auf dem Stand der westlichen Forschung befänden, noch in der Lage seien, die in China neu entdeckten Materialien zu bewahren und zu analysieren, was dazu führe, daß viele Dokumente und Kulturgegenstände ins Ausland verbracht würden<sup>3</sup>. Auch historische Forschungsarbeiten mit klarem politischem Bezug auf Ch'ens Zeitumstände werden von Wang Young-tsu angeführt. Nach dem Hsi-an-Zwischenfall 1936 veröffentlicht er einen Artikel über die Rebellion des t'ang-zeitlichen Generals Li Huai-kuang (李懷光), der laut Wang Young-tsu eindeutige Anspielungen auf die Ereignisse des Vorjahres enthält. Li Huai-kuang werde hier mit Chang Hsüeh-liang<sup>4</sup> verglichen, der sich ebenso wie Li von einem loyalen Diener zu einem Verräter gewandelt habe<sup>5</sup>.

Kurz nach Kriegsausbruch stirbt Ch'en San-li am 10. August 1937. In diese Zeit fallen auch Ch'en Yin-k'o's erste Augenbeschwerden, die nach dem Krieg zur völligen Erblindung führen<sup>6</sup>. Nach der Beerdigung seines Vaters muß er mit seiner Familie Peking im November 1937 verlassen. Im Gefolge der "Vorläufigen Universität" (臨時大學) führt sie die Flucht vor den Japanern nach Ch'ang-sha. Schon im Februar 1938 müssen sie ihre Flucht in Richtung Yün-nan fortsetzen. Auf dem Weg dorthin kommt Ch'en im Frühjahr 1938 nach Hong Kong, wo seine Frau und seine älteste Tochter erkranken und zurückbleiben müssen. Von den Strapazen der Flucht gezeichnet erkrankt auch Ch'en nach seiner Ankunft in Yün-nan schwer<sup>7</sup>. Erst mit der Zusammenlegung der Ch'ing-hua Universität mit der "Vereinten Südwestuni-

1 Seine Veröffentlichungen in englischer Sprache stammen aus dieser Zeit ("Han Yü and the T'ang Novel" (1936) und "The Shun-tsung shih-lu and the Hsü hsüan-kuai-lu" (12.1938)). Er hat Kontakt zu japanischen Sinologen und zu Kollegen in Berlin. Siehe Ch'en Che-san 1970, 100.

2 Ein Beispiel hierfür ist die *Unabhängige Kritik*, die von Hu Shih, Ting Wen-chiang, Fu Ssu-nien u.a. gegründet wurde, um sich politisch zu engagieren. Siehe Furth 1970, Kapitel 6.

3 CYK, "Wu-kuo hsüeh-shu chih hsien-chuang chi ch'ing-hua chih chih-tse" (4.1931).

4 Chang Hsüeh-liang 張學良, 1898-, BDRC I:61b-68a.

5 CYK, "Lun Li Huai-kuang chih p'an" (7.1937). Wang Jung-tsu 1988b, 74-75.

6 CYK, "Lun Tsai-sheng-yüan" (1953/54), zitiert nach Wang Jung-tsu 1988b, 78.

7 Chiang T'ien-shu 1985, 107.

versität<sup>1</sup> und Ch'ens Umzug nach K'un-ming im Herbst 1938 bessert sich die Lage ein wenig. 1939 vollendet er, trotz des Verlustes eines großen Teils seiner Bücher auf der Flucht<sup>2</sup> und nur auf ein von ihm selbst kommentiertes Exemplar des *Umfassenden Statuten*<sup>3</sup> gestützt, seinen *Entwurf einer konzisen Diskussion der Ursprünge der Institutionen der Sui- und T'ang-Zeit*<sup>4</sup>. Das nach Shang-hai zum Druck verschickte Exemplar geht jedoch auf dem Postwege verloren und muß später von einem Angestellten des Institutes für Geschichte und Philologie in Teilen rekonstruiert werden, weshalb es erst 1944 veröffentlicht werden kann.

Im Frühjahr 1939 erhält Ch'en einen Ruf nach Oxford, den er annimmt. Im Sommer begibt er sich zuerst nach Hong Kong, kann dann aber aufgrund des Ausbruchs des 2. Weltkrieges nicht weiter nach England reisen. Er kehrt nach K'un-ming zurück und muß erneut seine kranke Frau in Hong Kong zurücklassen<sup>5</sup>.

In K'un-ming bereitet er 1940 die Publikation des *Entwurfs einer Beschreibung und Diskussion der politischen Geschichte der T'ang-Zeit*<sup>6</sup> vor und hält an der Vereinten Südwestuniversität Kurse zur Sui- und T'ang-Geschichte sowie zu den Gedichten Po Chü-is. Im Sommer 1940 reist er wieder nach Hong Kong, um auf eine Gelegenheit für die Einschiffung nach England zu warten. Als er erneut keine Passage erhält, ergreift er die Gelegenheit, die sich ihm durch eine Einladung Hsü Tishans<sup>7</sup> an der Hong Kong Universität zu unterrichten ergibt, und bleibt in Hong Kong. Als die Japaner nach dem Überfall auf Pearl Harbor Hong Kong im Dezember 1941 besetzen, bleibt Ch'en zunächst dort. Anfang 1942 erhält er von den Japanern ein Angebot, in Shang-hai oder Kanton zu unterrichten, das er ablehnt. Im Mai flüchtet er mit seiner Familie nach Kuei-lin, wo er an der Kuang-hsi Universität unterrichtet und Vorträge an der Sun Yat-sen Universität hält. Im Frühjahr beendet er die Arbeit an seinem *Entwurf einer Beschreibung und Diskussion der politischen Geschichte der T'ang-Zeit*, muß jedoch noch vor dessen Publikation erneut vor den Japanern aus Kuei-lin fliehen. Im Sommer 1943 erreicht er Ch'ung-ch'ing, wo er zunächst bei Yü Ta-wei wohnt, bevor er nach Ch'eng-tu weiterreist, um eine Stellung an der Yen-ching Universität anzunehmen<sup>8</sup>.

1 西南聯合大學。Ging im Mai 1938 aus der Vorläufigen Universität (Verbindung aus Peking, Ch'ing-hua und Nan-k'ai Universität) hervor und wurde 1946 wieder aufgelöst. MKS 165.

2 Dies wirkte sich um so katastrophaler aus, als Ch'en die Angewohnheit hatte, seine Bücher während der Lektüre extensiv mit Randbemerkungen zu versehen und kaum andere Aufzeichnungen führte. Siehe Chiang T'ien-shu 1985, 106.

3 通典。Werk von Tu Yü zu den Statuten und Institutionen bis zur T'ang-Zeit. SHS 387.

4 CYK, *Sui T'ang chih-tu yüan-yüan lüeh-lun kao* (1939/40). Wang Jung-tsu 1988b, 81-82.

5 CYK, "I-mao ch'iu fa Hsiang-kang ch'ung-fan K'un-ming yu tso" (1939), zitiert in Chiang T'ien-shu 1985, 108. Wang Jung-tsu 1988b, 81-82.

6 CYK, *T'ang-tai cheng-chih-shih shu-lun-kao* (1943).

7 Hsü Ti-shan 許地山, 1893-1941, SHC 122-123.

8 Chiang T'ien-shu 1985, 116-119. Wang Jung-tsu 1988b, 85-90. CYK, "Ch'ing-t'an yü ch'ing-t'an wu-kuo" (1942) und "Wu-hu wen-t'i chi ch'i-t'a" (1942).

Im Frühjahr 1945 verschlechtert sich Ch'en Yin-k'o's Augenlicht so sehr, daß eine Operation notwendig wird, die jedoch mißlingt<sup>1</sup>. Nach der Kapitulation der Japaner begibt er sich daher nach London, um sich dort einer weiteren Operation seiner Augen zu unterziehen, die ebenfalls nicht zum gewünschten Ergebnis führt. Weitere Besuche bei Ärzten in den USA im Frühjahr 1946 bringen ihm die Gewißheit, daß er vollständig erblinden wird. Mitte 1946 kehrt er kurz vor Ausbruch des Bürgerkrieges nach China zurück und zieht wieder nach Peking, wo er an der Yen-ching Universität und an der Ch'ing-hua unterrichtet. In den folgenden Jahren muß er sich aufgrund seiner fortschreitenden Erblindung immer mehr auf sein Gedächtnis und auf Assistenten verlassen, die immer dann für ihn Quellentexte nachschlagen, wenn er sich nicht mehr genau erinnern kann<sup>2</sup>. Als sich im Dezember 1948 die Front Peking nähert, nutzt Ch'en ein von Fu Ssu-nien bereitgestelltes Flugzeug und flieht nach Shang-hai. Dort trifft er Ch'en Hsü-ching (陳序經), den Rektor der Ling-nan Universität, mit dem er über eine mögliche Anstellung verhandelt<sup>3</sup>. Angeboten Fus, ihn nach T'ai-wan zu holen, kommt er nicht nach bzw. kann ihnen nicht nachkommen, so daß er am 16. Januar 1949 ein Schiff nach Ling-nan (Kanton) nimmt, wo er eine Stelle als Professor für Chinesisch und Geschichte erhält<sup>4</sup>.

In Kanton bleibt Ch'en bis zu seinem Tode 1969. Diese Zeit läßt sich in drei Phasen einteilen: Von 1949 bis etwa 1957 kann er unter relativ guten Forschungs- und Unterrichtsbedingungen arbeiten; 1957-58 zieht er sich nach der Bewegung zur Kritik an rechten Elementen aus der Lehre zurück, kann jedoch bis 1965 weiterhin seinen Forschungen nachgehen, bis er letztlich in der Zeit der Kulturrevolution, die zu seinem Tod führt, auch daran gehindert wird<sup>5</sup>.

Nach seiner Ankunft in Ling-nan hält er Kurse zur Geschichte der beiden Chindynastien und zu den Nord- und Süddynastien sowie zur Geschichte der T'ang-Zeit<sup>6</sup>. Im Herbst 1952 wird die Ling-nan Universität aufgelöst und in die Sun Yat-sen Universität überführt, wo Ch'en Professor für Geschichte wird. Als er 1953 zum Leiter des Forschungsinstitutes für die Geschichte des chinesischen Mittelalters der Akademie für Gesellschaftswissenschaften ernannt werden soll, stellt er in einem Antwortschreiben zwei Bedingungen, unter denen er bereit sei, diesen Ruf zu akzeptieren. Zum einen verlangt er, daß er und die Angestellten des zu gründenden Instituts frei von politischer Einmischung ihren Forschungen nachgehen dürfen. Er sei weder bereit, politische Auftragsarbeiten zu leisten, noch akzeptiere er politische Vorgaben, seien es nun die des Marxismus-Leninismus oder wie früher die der Drei Volksprinzipien. Zum anderen verlangt Ch'en, der in diesem Schreiben seine *Ge-*

1 CYK, "Chia-shen ch'u-hsi tzu Ch'eng-tu ts'un-jen i-yüan kwei-chia hou tso" (1945), "Wu-shih-liu sui sheng-jih san-chüeh" (17.5.1945).

2 Wang Jung-tsu 1988b, 182.

3 Lu Chien-tung 1995, 17.

4 Spekulationen über die Gründe für Ch'ens Verbleib auf dem Festland sind Legion. Ohne verläßliche Zeugnisse sind Vermutungen hierzu sinnlos. Siehe Wang Jung-tsu 1988b, 182-185.

5 Wang Jung-tsu 1988b, 187-188.

6 Chiang T'ien-shu 1985, 140.

*denkschrift für Herrn Wang Kuo-wei von der Ch'ing-hua Universität* als Quintessenz seines Denkens bezeichnet, daß entweder Mao Tse-tung oder Liu Shao-ch'i<sup>1</sup> ihm diese akademische Freiheit und Unabhängigkeit in einem Brief garantierten<sup>2</sup>. Um den Affront, den diese Forderungen sicherlich darstellen, noch auf die Spitze zu treiben, verweist Ch'en erneut auf die Wang Kuo-wei-Gedenkstele und bezieht sich dabei auf eine historische Anekdote aus der T'ang-Zeit. Nach einem erfolgreichen Feldzug war bei Han Yü<sup>3</sup> die Inschrift für eine Gedenkstele in Auftrag gegeben worden, die nach ihrer Vollendung jedoch heftig kritisiert wurde. Die Inschrift wurde daraufhin entfernt und durch eine neue von Tuan Wen-ch'ang<sup>4</sup> ersetzt. Ch'en Yin-k'o vergleicht sich in diesem Brief nun mit Han Yü, dessen Inschrift trotz der Kritik die Zeiten überdauert und Ruhm erlangt habe, und setzt Tuan Wen-ch'ang mit Kuo Mo-jo gleich. Eine noch direktere Herausforderung an die Adresse der KPCh und der marxistischen Historiographie, zu deren Führern Kuo Mo-jo zählt, ist kaum vorstellbar, und so ist es nicht verwunderlich, daß Ch'en schon ab Mitte der fünfziger Jahre attackiert und nach dem Beginn der Bewegung zur "Betonung der Gegenwart und Geringschätzung der Vergangenheit" (厚今薄古) im Juli 1958 immer heftiger als Vertreter des Kapitalismus kritisiert wird, was dazu führt, daß er sich weigert, weiter zu unterrichten<sup>5</sup>. In dieser Zeit wird Ch'en zwar kritisiert, sein Alltagsleben erfährt jedoch keinerlei Beeinträchtigung. So kann er die Forschungen zu seinem letzten großen Werk – der *Alternativen Biographie Liu Ju-shih's*<sup>6</sup> – fortsetzen, die er 1954 beginnt und bis 1964 zu Ende führt. Obwohl er seit einem Beinbruch im Jahre 1962 bettlägerig und auf die Hilfe von Krankenschwestern angewiesen ist, führt er nicht nur die Arbeiten an der *Alternativen Biographie* fort, sondern verfaßt auch seit 1965 eine Geschichte der Reformbewegung des 19. Jahrhunderts und der Rolle seiner Familie darin, von der 1966 sieben Kapitel fertiggestellt sind<sup>7</sup>. Mit Beginn der Kulturrevolution<sup>8</sup>, die im Juni 1966 auf die Sun Yat-sen Universität übergreift, wird Ch'en nun auch persönlich angegriffen. Nicht nur, daß vier Kapitel der o.g. Geschichte der Reformbewegung und alle Gedichte aus dieser Zeit verlorengehen und die *Alternative Biographie* nicht veröffentlicht werden kann, Ch'en kann von diesem Zeitpunkt an auch nicht mehr auf die Hilfe von Assistenten zurückgreifen, so daß er all seiner Arbeitsmöglichkeiten beraubt wird. Sein Alltagsleben wird in dieser Zeit zunehmend schwieriger, denn ab Sommer 1966 stehen ihm zudem keine Krankenschwestern mehr zur Verfügung. Bei Hausdurchsu-

1 Mao Tse-tung 毛澤東, 1893-1976, BDRC III:2a-22b. Liu Shao-ch'i 劉少奇, 1898-1969, CHTJM 157-158.

2 Lu Chien-tung 1995, 111-113. Wang Jung-tsu 1988b, 191-192.

3 Han Yü 韓愈, 768-824, LSJW 225-226.

4 Tuan Wen-ch'ang 段文昌, JMTT 666.1.

5 Lu Chien-tung 1995, 126, 248. Wang Jung-tsu 1988b, 249-257. Chiang T'ien-shu 1985, 154-176.

6 CYK, *Liu Ju-shih pieh-chuan* (1964).

7 CYK, *Han-liu-t'ang chi-meng wei-ting-kao* (1965/1966).

8 Die Angaben zu Ch'ens letzten Jahren stammen aus Wang Jung-tsu 1988b, 235-248 und Lu Chien-tung 1995.

chungen wird seine Frau mißhandelt und er gezwungen, Selbstkritiken zu verfassen. Als 1967 die Gehaltszahlungen eingestellt und die Ersparnisse konfisziert werden, sind die Ch'ens gezwungen, ihren persönlichen Besitz zu veräußern, um ihren Lebensunterhalt bestreiten zu können. Im Frühjahr 1969 muß Ch'en die Dienstwohnung an der Sun Yat-sen Universität räumen und wird im Mai desselben Jahres erneut zu mündlicher Selbstkritik auf dem Krankenlager gezwungen. Am 7. Oktober 1969 stirbt Ch'en Yin-k'o, seine Frau überlebt ihn nur um sechs Wochen.

## 2 Fu Ssu-nien (1896-1950)<sup>1</sup>

Fu Ssu-niens Familie stammt ursprünglich aus Chiang-hsi. Ein Zweig der Familie zieht im 14. Jahrhundert nach Shan-tung, wo er sein Einkommen anfänglich in der Landwirtschaft, später dann als lokale Beamte findet. Zu Beginn der Ch'ing-Dynastie ist Fu I-chien<sup>2</sup> der erste der Familie, der eine Beamtenkarriere in der Zentrale macht. 1645 wird er Magister, 1646 Doktor und kurz darauf als erster Gelehrter der Ch'ing-Zeit Optimus (狀元). 1657 wird er mit der Abfassung eines Kommentars zum *Buch der Wandlungen* beauftragt und im folgenden Jahr zum "Großsekretär der Halle der militärischen Ehre"<sup>3</sup> befördert<sup>4</sup>. In den folgenden zwei Jahrhunderten gehen aus der Familie viele hohe Beamte hervor, so auch Fu Sheng-hsün (傅繩勳), der es bis zum Provinzgouverneur von Chiang-hsi und Chiang-su bringt und zu dessen Gefolgschaft Li Hung-chang und Ting Pao-chen<sup>5</sup> zählen. Sein Bruder Fu Chi-hsün (傅繼勳), der ebenso wie Sheng-hsün in der Chia-ch'ing-Ära (1736-1796) Doktor wird, ist der Urgroßvater Fu Ssu-niens. Chi-hsüns dritter Sohn, Fu Li-ch'üan (傅笠泉, 1844/45-1922), der Großvater Fu Ssu-niens, der in seiner Zeit für seine klassische Bildung, seine medizinischen Kenntnisse und Kampfkünste bekannt ist, wird zwar 1873 noch Lizensiat<sup>6</sup>, nimmt danach aber an keiner Prüfung mehr teil. Mit ihm setzt sich der wirtschaftliche Abstieg der Familie fort, den Wang Fan-shen auf den allgemeinen Niedergang der Gegend um Liao-ch'eng zurückführt<sup>7</sup>. Fu Li-ch'üans ältester Sohn, Fu Hsiao-li (傅曉麗, 1866-1904), der Vater Fu Ssu-niens, wird 1894 Magister und arbeitet danach als Lehrer an der Lung-shan Akademie in Shan-tung. Er stirbt jedoch ebenso wie seine beiden Brüder in jungen Jahren, so daß Fu, beim Tode seines Vaters acht Jahre alt, und sein Bruder Fu Meng-po (傅孟博, 1904-?) von ihrem Großvater Fu Li-ch'üan und ihrer Mutter

1 Folgende Quellen wurden herangezogen: BDRC II:43b-46a. Fu Le-ch'eng 1964 und 1976. Hu Ying-fen 1976. Moller 1979. Wang Fan-shen 1993. *Fu ku hsiao-chang ai-wan-lu* 1951.

2 Fu I-chien 傅以漸, 1609-1665, ECCP 253b, LSJW 550, LS Ch'ing-shih I:515-516.

3 武英殿大學士. Zur *Wu-ying-tien* siehe DOT 7840. Zu *Ta-hsüeh-shih* siehe ibid. Nr. 5962

4 Fu Le-ch'eng 1976, 3-4. Fu Le-ch'eng 1964, 1. ECCP 253b.

5 Ting Pao-chen 丁寶楨, 1820-1886, ECCP 723b-725b.

6 拔貢. DOT 4371.

7 Fu Le-ch'eng 1976, 4-8. Wang Fan-shen 1993, 12-13.

(1866/67-1941) erzogen werden. Fus Heimat in Liao-ch'eng, Shan-tung, ist um 1900 eine arme, von Banditen und Aufständischen heimgesuchte Gegend, die für ihren kulturellen Konservatismus und die Ablehnung westlicher Einflüsse, allem voran der westlichen Religionen, bekannt ist. Diese Mischung aus rebellischen und konservativen Elementen, verkörpert durch Fus anti-christlichen Großvater, prägt Fus Jugend und seine Erziehung<sup>1</sup>.

Fu, geboren am 26. März 1896, erhält ab dem 5. Lebensjahr von seinem Großvater eine klassische Ausbildung, was für seine Generation nicht mehr selbstverständlich ist, da das Erziehungssystem seit 1898 reformiert und 1905 das alte Prüfungssystem abgeschafft wird. So wird berichtet, daß Fu der über ein erstaunliches Gedächtnis verfügt habe, schon mit dreizehn Jahren die Klassiker auswendig gekonnt<sup>2</sup> und von seinem Großvater die konfuzianischen Tugenden der Loyalität, Kindespietät, Integrität und Aufrichtigkeit vermittelt bekommen habe. Nach dem Besuch einer Privatschule wird er an die Grundschule in Tung-ch'ang (東昌府) geschickt. Mit zwölf wird er 1908 von einem Schüler seines Vaters, der nach dem Tod des Vaters die Verantwortung für seine Ausbildung übernimmt, nach T'ien-chin geschickt, wo er die Mittelschule besucht. An dieser Schule, deren Curriculum auch aus neuen, westlichen Fächern besteht, glänzt er durch gute Leistungen in Mathematik, Englisch und Chinesisch. Während dieser Zeit wird er mit Ting Fu-ts'ui (丁馥萃) aus Liao-ch'eng verheiratet, von der er sich 1934 kinderlos scheiden läßt<sup>3</sup>.

Nach seinem Abschluß 1913 wechselt Fu an die "Propädeutische Abteilung" (預科) der "Universität der Hauptstadt"<sup>4</sup>, der späteren Peking Universität, und besucht dort die Chinesischabteilung<sup>5</sup>. In der Abschlußklasse des Jahres 1916 gehört er zu den Besten<sup>6</sup>. Als er an die Universität wechselt, wird gerade Ts'ai Yüan-p'ei<sup>7</sup> zum neuen Kanzler berufen. Er reorganisiert die Peking Universität, die zuvor in dem Ruf stand, nur der Beschaffung von Diploma für eine Beamtenkarriere zu dienen. Ts'ai versucht neben der Reorganisation vor allem eine tolerante und der akademischen Diskussion förderliche Atmosphäre zu schaffen. So unterstützt er "radikale" wie "konservative" Gruppierungen und beruft bzw. duldet Professoren aus den unterschiedlichsten politischen und kulturellen Richtungen<sup>8</sup>. Zu Beginn seiner Zeit

1 Es wird berichtet, daß Fu Li-ch'üan jede Gelegenheit nutzte, sich über Missionare lustig zu machen. Siehe Fu Le-ch'eng 1976, 9, 13-19.

2 Yang Lien-sheng 1953, 489. Siehe Ch'ü Wan-li 1951a und 1951b.

3 Fu Le-ch'eng 1976, 10. Fu Le-ch'eng 1964, 4-7. Mao Tzu-shui 1950, 1-3.

4 京師大學堂. Die Universität der Hauptstadt wurde 1898 im Gefolge der 100-Tage-Reformen gegründet und 1912 in "Peking Universität" umbenannt. MKS 132.

5 Wang Fan-shen 1993, 26-27. Mao Tzu-shui 1950. Fu Le-ch'eng 1964, 7-8.

6 Wu Shu 1951, 62. Wang Fan-shen 1993, 28.

7 Ts'ai Yüan-p'ei 蔡元培, 1868-1940, BDRC III:295b-299b.

8 Am Institut für Literatur unterrichteten so gegensätzliche Professoren wie Hu Shih und Ch'ien Hsüan-t'ung (錢玄同, 1887-1939, JWMH 732-733) als Vertreter der "Reformer" sowie Liu Shih-p'ei und Huang K'an (黃侃, 1886-1935, BDRC II:197a-198b) als Repräsentanten eines kulturellen "Konservatismus". Zu Ts'ai siehe Duiker 1977, 53-57.

an der Universität gilt Fu als Musterschüler der "konservativen" Kreise um Chang Ping-lin und Liu Shih-p'ei, deren "Gruppe der Nationalen Essenz"<sup>1</sup> vor den Jahren 1918-1919 an der Peking Universität über den größten Einfluß verfügt<sup>2</sup> Fu fühlt sich besonders zu Huang K'an hingezogen, der Student Chang Ping-lins ist<sup>3</sup> Während Moller Fus Affinität zu dieser Gruppe auf seine profunde klassische Ausbildung zurückführt<sup>4</sup>, hebt Wang Fan-shen hervor, daß Chang Ping-lins Thesen und sein Bezug auf die *Chu-tzu* 諸子<sup>5</sup> und den Buddhismus durchaus ikonoklastische Implikationen gehabt hatten und Chang daher weniger als Gegner der Bewegung vom 4 Mai zu sehen sei, denn als deren Vorläufer<sup>6</sup>

Fus Bindung an die Gruppe der Nationalen Essenz wandelt sich im Laufe des Jahre 1917 zu Ablehnung, ja zu offener, persönlicher Feindschaft gegen Chang<sup>7</sup> Dieser Wandel von einem Musterschüler der "Konservativen" zum Befürworter der Bewegung vom 4 Mai lost bei Vertretern der "radikalen" Studenten den Verdacht aus, Fu sei ein Spion der "Konservativen"<sup>8</sup>, wurde später jedoch einhellig auf den Einfluß neuer Lehrer, allen voran Hu Shih, zurückgeführt<sup>9</sup> Hu Shih, der schon ab Januar 1917 in Ch'en Tu-hsius<sup>10</sup> *Neuer Jugend*<sup>11</sup> für eine literarische Revolution eintritt, wird im Herbst 1917 an der Peking Universität Professor für Philosophie Dort hort Fu zusammen mit Ku Chieh-kang Hu Shih's berühmte Vorlesung zur Philosophiegeschichte Chinas, in der Hu große Teile des bisherigen Philosophieunterrichts, wie ihn noch Ch'en Han-chang<sup>12</sup> gehalten hatte, ins Reich der Legenden verweist und zeitlich erst mit König Hsuan der Chou (827-783 v Chr) beginnt<sup>13</sup>

- 1 國社學派 Gruppe "konseivativer" Gelehrter, die sich um die *Zeitschrift der Nationalen Essenz* (國社學報) scharten Diese Zeitschrift wurde im Februar 1905 in Shang-hai von der "Gesellschaft zur Bewahrung der Nationalen Essenz" (國粹保存會) herausgegeben Verantwortlich zeichneten Teng Shih (鄧齊, 1877-1951, JWMH 85), Huang Chieh (黃節, 1873/74-1935, JWMH 798, CHTJM 605-606), Chang Ping-lin, Liu Shih-p'ei u a Sie stellte im September 1912 ihr Erscheinen ein HHKM 265 CTLS 680-681 Zu den Positionen der Gruppe der Nationalen Essenz siehe S 73-82 sowie Cheng Shih-ch u 1993 und Schneider L A 1976
- 2 Schneider L A 1976 Furth 1976b Wang Fan-sen 1985a Shimada 1990
- 3 Lo Chia-lun 1950, 41-42 Fu Le-ch'eng 1964, 10-11
- 4 Moller 1979, 11-13
- 5 So in Chang Ping lin, *Chu tzu hsueh lueh shuo* (1906) Shimada 1990, 10-13
- 6 Wang Fan-shen 1993, 34-36 Vgl Ku Chieh-kang, *The Autobiography of a Chinese Historian* (1931), 45-51
- 7 Mao Tzu-shui 1950 Wu Shu 1951 Fu Le-ch'eng 1964, 8-9 Als Beispiel für einen frühen Text siehe "Ch'ing-tai hsueh-wen te men-ching-shu chi chung" (1 4 1919) Später äußert er sich in nahezu beleidigendem Ton, siehe "Li-shih yu-yen yen-chiu-so kung-tso chih chih-ch'u" (10 1928)
- 8 Wang Fan-shen 1993, 36
- 9 Chou Ch'ao-min 1992, 59-60 In dieser Zeit hatten Fu, Ku Chieh-kang, Mao Tzu-shui und Lo Chia-lun enge persönliche Kontakte zu Hu Shih Siehe Lo Chia-lun 1950, 41
- 10 Ch'en Tu-hsiu 陳獨秀, 1879-1942, BDRC I 240b-248b
- 11 新青年 1915 von Ch'en Tu-hsiu gegründete Zeitschrift, die zu den einflußreichsten Organen der Bewegung vom 4 Mai zählt Siehe Chow Tse-tzung 1963, 29
- 12 Ch'en Han-chang 陳漢章, 1863-1938, CHTJM 399
- 13 Ku Chieh-kang, *The Autobiography of a Chinese Historian* (1931), 65-66

Doch auch andere Lehrer beeinflussen Fu. So z.B. Chang Shih-chao<sup>1</sup>, bei dem er Kurse zu Logik und Psychologie hört und Li Ta-chao<sup>2</sup>, der die *Neue Strömung*<sup>3</sup> unterstützt und Lo Chia-lun wie Fus Beurteilung der russischen Revolution prägt<sup>4</sup>. Von Fu, der im Wohnheim der Peking Universität mit Ku Chieh-kang u.a. zusammen in einem Zimmer wohnt, ist nicht bekannt, welche Kurse er in jener Zeit besucht, es wird aber berichtet, daß er aufgrund seiner guten Sprachkenntnisse schon damals englische Werke zu Logik, Mathematik, Erkenntnistheorie und Philosophie liest<sup>5</sup>.

Ab Herbst 1917 bereiten Fu, Ku Chieh-kang u.a. die Herausgabe einer Zeitschrift vor. 1918 erhalten sie die Unterstützung Ch'en Tu-hsius, Hu Shihs und Li Ta-chao, was am 13. Oktober zur Gründung der *Neuen Strömung* führt. Fu wird der erste Herausgeber der *Neuen Strömung*<sup>6</sup>. In dieser Zeitschrift, die zusammen mit der *Neuen Jugend* Ch'en Tu-hsius die intellektuelle Führung der Bewegung vom 4. Mai übernimmt, veröffentlicht Fu in zehn Monaten insgesamt 53 Artikel, in denen er über Themen der Logik, Gelehrsamkeit und akademischen Tradition Chinas, Philosophie, Psychologie, Sprache, Literatur, Theater und zu gesellschaftlichem Wandel schreibt. Unter anderem stimmt Fu, der sich im Editorial der *Neuen Strömung* im Gegensatz zu seinen früheren Studienabsichten gegen die Tradition der Landesstudien wendet, im Mai 1919 den Forderungen Mao Tzu-shuis<sup>7</sup>, Ku Chieh-kangs und Hu Shihs, die Nationale Vergangenheit zu ordnen, zu<sup>8</sup>.

Konkurrent der *Neuen Strömung* ist in dieser Zeit die Zeitschrift *Nationale Vergangenheit*<sup>9</sup>, die "konservative" Studenten um Liu Shih-p'ei herausgeben. Schwerpunkt dieser Zeitschrift sind akademische Artikel, die sich Fragen der traditionellen Textkritik widmen, so daß mit wenigen Ausnahmen keine direkten Angriffe auf die Vertreter der Bewegung vom 4. Mai publiziert werden. Ob dies der Grund für ihre Niederlage gegen die *Neue Strömung* ist oder die größere Aggressivität und Intole-

1 Chang Shih-chao 章士釗, 1883-1873, CHTJM 644.

2 Li Ta-chao 李大釗, 1889-1927, BDRC II:329a-333b.

3 新潮. Engl.: *New Tide* oder *Renaissance*. Im Januar 1919 von Studenten der Peking Universität gegründet. War eine der einflußreichsten Studentenzeitschriften der Bewegung vom 4. Mai, die bis März 1922 erschien. Siehe Chow Tse-tung 1963, 43.

4 Wang Fan-shen 1993, 32-34. Siehe FSN, "She-hui ko-ming – O-kuo-shih te ko-ming" (1.1.1919). Dieser Artikel wurde nicht in die gesammelten Werke aufgenommen.

5 Lo Chia-lun (1950, 41-43) nennt Pearson, *Grammar of Science* und Ders., *Law of Probability*. Keynes, *Treatise on Probability*. Wang Fan-shen (1993, 31-32, Anm. 49) nennt einige Titel, die in Fus Bibliothek, die sich am Institut für Geschichte und Philologie befindet, enthalten sind und vor 1919 gekauft wurden: Windelband, *History of Philosophy*. Russell, *Scientific Method in Philosophy*. Dewey, *Creative Intelligence: Essay in the Pragmatic Attitude*.

6 Chow Tse-tung 1960, 54-57, bes. 55, Anm. P.

7 Mao Tzu-shui 毛子水 alias Mao Chun 毛準, 1893-?, JWMH 65.

8 FSN, "Mao Tzu-shui 'Kuo-ku ho k'o-hsüeh te ching-shen' shih-yü" (1.5.1919). Mao Tzu-shui 1950. Lo Chia-lun 1950, 43-44.

9 國故. Gegründet im März 1919. Wichtige Autoren waren Liu Shih-p'ei, Huang K'an und Ma Hsü-lun (馬敘倫, 1884/85-1970, TTSK 6:1-23, BDRC II:465b-468a). PK 84.

ranz der "radikalen" Studenten sei dahingestellt<sup>1</sup>. Tatsache ist, daß die *Nationale Vergangenheit* mit dem Tode Liu Shih-p'ei im Dezember 1919 ihr Erscheinen einstellt und die "konservative" Opposition gegen die Bewegung vom 4. Mai erst 1922 in der *Kritischen Zeitschrift* ein neues Sprachrohr findet.

Schwieriger gestaltet sich der Konflikt mit den Studenten, die ebenfalls ab Januar die Zeitschrift *Bürger*<sup>2</sup> herausgeben. Während die Studenten der *Neuen Strömung* politisch für Reformen sind und kulturell radikale Auffassungen vertreten, ist die Gruppe der Zeitschrift *Bürger* politisch zwar radikal und patriotisch, kulturell aber eher reformerisch. So richtet sich die *Neue Strömung* an Intellektuelle und bedient sich dabei der Umgangssprache, um eine literarische und intellektuelle Revolution zu fördern. Dagegen wendet sich der *Bürger* an Intellektuelle wie an die allgemeine Bevölkerung, um sie zu patriotischen Aktionen zu bewegen, versucht dies jedoch in der klassischen Schriftsprache<sup>3</sup>. Diese unterschiedlichen Konzepte kommen im Frühjahr 1919 im politischen Verhalten der beiden Gruppen zum Ausdruck. Anfang 1919 organisieren die Studenten um den *Bürger* Demonstrationen gegen die Warlord-Regierung in Peking, gegen die sich Fu Ssu-nien gemäß der Forderung Ts'ai Yüan-p'ei, sich von der Politik fernzuhalten, noch gewandt haben soll. Als dann Ende April deutlich wird, daß alle Hoffnungen, die in die Friedensverhandlungen von Versailles gesetzt worden waren, enttäuscht werden, entscheidet sich Fu an den Demonstrationen teilzunehmen, zu deren Führer er binnen Kürze gewählt wird<sup>4</sup>.

Am 3. Mai wird ein Vorbereitungstreffen für die für den 4. Mai geplante Demonstration abgehalten, auf dem Fu und Lo Chia-lun als Vertreter der *Neuen Strömung* sowie Tuan Hsi-p'eng<sup>5</sup> als Vertreter des *Bürgers* gewählt werden. Am folgenden Morgen um zehn Uhr wird Fu Ssu-nien zum Vorsitzenden eines weiteren Vorbereitungstreffens gewählt und ruft die Studenten auf, sich um 13 Uhr auf dem Platz des Himmlischen Friedens zu versammeln. Welche Rolle Fu auf der Versammlung am Nachmittag desselben Tages spielt und inwiefern er sich an der Abfassung des Manifests beteiligt, für das Lo Chia-lun als Autor zeichnet, ist nicht bekannt. Am späten Nachmittag werden nach langem, erfolglosem Warten vor dem Gesandtschaftsviertel Forderungen laut, zum chinesischen Außenministerium und zum Wohnhaus Ts'ao Ju-lins<sup>6</sup>, einem der drei hohen Beamten, denen vorgeworfen wurde, mit den Japanern zu kooperieren, zu ziehen. Angesichts der zunehmenden Radikalisierung und Emotionalisierung der Demonstration fordert Fu zu Besonnenheit auf und spricht sich gegen den Marsch auf das Außenministerium aus, kann sich jedoch nicht durchsetzen<sup>7</sup>. Beim anschließenden Sturm auf Ts'ao Ju-lins Haus

1 Wang Fan-shen 1993, 39-40.

2 國民. Am 1. Januar 1919 in Peking von Hsü Te-heng gegründet und im Mai 1921 wieder eingestellt. PK 82. Eine Liste der Autoren findet sich in Chow Tse-tung 1963, 44.

3 Chow Tse-tung 1960, 82-83. Wang Fan-shen 1993, 40-41.

4 Eine Zusammenfassung dieser Ereignisse findet sich in Chow Tse-tung 1960, 84-116.

5 Tuan Hsi-p'eng 段錫朋, 1896/97-1948, BDRC III:335b-336b, CHTJM 518.

6 Ts'ao Ju-lin 曹汝霖, 1876-1966, BDRC III:299b-302a.

7 Moller 1979, 43.

ist sein Bruder Fu Ssu-yen (傅斯巖) der erste, der in das Haus eindringt. Ob sich auch Fu Ssu-nien an dieser Aktion beteiligt, ist umstritten. Am nächsten Tag kommt es dann zu einem handgreiflichen Zusammenstoß zwischen Fu und Hsü Te-heng<sup>1</sup>, dessen Ursache nicht bekannt ist<sup>2</sup>. Hinter diesem Konflikt vermutet Moller grundsätzliche Meinungsverschiedenheiten über die weitere Vorgehensweise zwischen den "gemäßigten" Studenten und den "Radikalen"<sup>3</sup>. Diese Vermutung wird durch die unterschiedlichen Inhalte der Manifeste gestützt, welche die beiden Gruppen für den 4. Mai vorbereiteten. Während das Manifest der *Neuen Strömung* in Wortwahl gemäßigt ist, ist die Proklamation im *Bürger* schärfer gefaßt und in seiner Intention anti-imperialistisch<sup>4</sup>. Nach diesem Konflikt wird Tuan zum Führer der Bewegung gewählt, während Fu sich aus den Aktivitäten zurückzieht und sich im Juni 1919 nach seinem Abschluß für ein Auslandsstipendium bewirbt. Mit diesem Stipendium begibt er sich im Winter 1919 nach London, um Mathematik und experimentelle Psychologie zu studieren<sup>5</sup>. Kurz vor seiner Abfahrt veröffentlicht er im Oktober 1919 einen Rückblick auf das vergangene Jahr, in dem er noch einmal die grundlegenden Positionen der *Neuen Strömung* zusammenfaßt. Er plädiert für graduelle Reformen vor allem im kulturellen und intellektuellen Bereich, so z.B. im Erziehungswesen, und spricht sich gegen direkte politische Aktionen aus<sup>6</sup>.

Fu Ssu-niens Motive für ein Studium im Ausland und seine Gefühle kurz vor der Abreise sind zwiespältig. Aus Shang-hai schickt er einen Brief an die *Neue Strömung*<sup>7</sup>, in dem er feststellt, daß die Menschen in Shang-hai vom Ausland beeinflusst seien und fremde Dinge kopierten. Fu fühlt sich offensichtlich zwischen Vergangenheit und Gegenwart hin- und hergerissen, denn er schreibt in einem der letzten Texte, den er vor seiner Abfahrt veröffentlicht:

«1598.4» Wir halten uns für Leute mit neuen Denkweisen und auch andere sehen uns so. Dies ist wirklich sehr beschämend. Physisch und psychisch tragen wir auf unseren Rücken [die Last] einer zwei- bis dreitausendjährigen Geschichte und treiben – aus Gründen der Vererbung – seit über zwanzig Jahren in den trüben Gewässern der 'Sinisierung', [...]»<sup>8</sup>

In einer solch gespaltenen Stimmung beginnt er sein Studium in England, wo ihn diese Probleme jedoch weiter quälen. In einem Brief, der in der *Morgenzeitung* veröffentlicht wird, schreibt er:

1 Hsü Te-heng 許德珩, 1890-1990, JWMH 236.

2 Lo Chia-lun behauptet, daß sich Fu Ssu-nien am Sturm beteiligt habe. Siehe Lo Chia-lun 1950, 42. Mao Tzu-shui dagegen sagt, daß Fu diese Aktion mißbilligt und sich auch nicht beteiligt habe. Siehe Mao Tzu-shui 1950. Wang Fan-shen 1993, 45.

3 Moller 1979, 43-44.

4 Beide Manifeste sind in Auszügen übersetzt und abgedruckt in Chow Tse-tsung 1960, 106-108.

5 Moller 1979, 71-72.

6 FSN, "Hsin-ch'ao' chih hui-ku yü ch'ien-chan" (10.1919).

7 FSN, "Fu Meng-chen lai-hsin" (4.1920).

8 FSN, "Chung-kuo-kou ho chung-kuo-jeu" (1.10.1919), 1598.

“Letzten Monat wurde mir klar, daß der Grund dafür, daß ich nicht mehr so fleißig studiere wie zu meiner Zeit an der Propädeutischen Schule der Peking Universität, jener Phase also, wo ich mich dem Studium der Nationalen Vergangenheit hingab, schlicht darin liegt, daß ich damals das studierte, was mich interessierte. [...] Als ich jedoch die Grenzen der Nationalen Vergangenheit sprengte, wurde mein altes Selbstvertrauen völlig zerstört. Was ich in letzter Zeit studiert habe ist viel relevanter für reale Bedürfnisse als daß, was ich zuvor studiert habe. [...] Aber es fällt mir immer noch schwer, mich mit der Gelehrsamkeit wirklich anzufreunden.”<sup>1</sup>

In London studiert Fu an der Abteilung für Psychologie des University College der Universität London experimentelle Psychologie bei Charles Spearman<sup>2</sup>, einem Pionier dieses Faches, und besucht darüber hinaus Kurse in den Fächern Physik, Chemie und Mathematik. Er interessiert sich aber auch für Fragen der Philosophie, Wissenschaftstheorie, Geschichte und Literatur<sup>3</sup>. Laut Wang Fan-shen war es Fus Ziel, durch diese naturwissenschaftlichen und psychologischen<sup>4</sup> Studien den metaphysischen Elementen des traditionellen chinesischen Denkens zu entrinnen und sie durch quantifizierbare Erfahrung zu ersetzen<sup>5</sup>. Fu, der in London drei Jahre studiert, schafft den Magisterabschluß nicht. Die Hoffnungen, die er an die Psychologie knüpft, erfüllen sich nicht, da er zunehmend von der experimentellen und kollektiven Psychologie des Behaviourismus enttäuscht ist und darin keine Perspektive mehr für sich sieht<sup>6</sup>. Im Juni 1923 verläßt Fu London und wechselt an die Humboldt-Universität zu Berlin, wo er sich jedoch erst am 19. April 1924 im Fach Psychologie immatrikuliert<sup>7</sup>. In Berlin studieren zu dieser Zeit viele der Kommilitonen Fu Ssu-niens aus der Zeit an der Peking Universität, von denen einige in den dreißiger und vierziger Jahren hohe Ämter in Politik und Wissenschaft innehaben soll-

- 1 FSN, “Liu-ying chi-hsing” (6./7.8.1920). Zitiert nach Wang Fan-shen 1993, 79-80.
- 2 Spearman (1863-1945) wurde durch die Einführung statistischer Methoden in die experimentelle Psychologie bekannt. Wang Fan-shen 1993, 90, Anm. 194.
- 3 Lo Chia-lun 1950, 44-45. Einen Eindruck von der Breite der Interessen Fus gewinnt man in der am Institut für Geschichte und Philologie teilweise erhaltenen Privatbibliothek Fus, die Werke zur Mathematik, Logik, Algebra, Mengenlehre, Determinantenlehre, Philosophie, Wissenschaftstheorie und -geschichte, Erkenntnistheorie, Geographie, Geologie, Biologie und Religion umfaßt. Es finden sich jedoch keinerlei Werke zur Soziologie und Politikwissenschaft.
- 4 In Fus Bibliothek finden sich eine ganze Reihe psychologischer Werke von Freud (18 Bände), James, *Textbook of Psychology*. Spearman, *The Abilities of Man*. Watson, *Behaviorism*. Watson, *The Ways of Behaviourism*. Koffka, *Principles of Gestaltpsychology*. Koffka, *Psychologie der Gestalt*. Köhler, *Gestaltpsychologie*. Diese Liste ist nicht vollständig, da eine systematische Auswertung der Buchbestände in T'ai-pei nicht möglich war, dennoch wird der Umfang der Interessen Fu Ssu-niens exemplarisch deutlich.
- 5 FSN, “Liu-ying chi-hsing” (6./7.8.1920). Zitiert nach Wang Fan-shen 1993, 79-80, 83-84.
- 6 Mao I-heng 1951. Wang Fan-shen 1993, 84-85, Anm. 177. Dort sind Auszüge aus den Akten der Universität London zu Fu Ssu-nien abgedruckt.
- 7 Ob hierfür Probleme der Immatrikulation verantwortlich waren, konnte nicht mehr festgestellt werden. In den Rektoratsakten Nr. 114 vom 16.10.1923 bis 14.10.1924, wo Fu unter Nr. 4692 aufgeführt ist, steht ein Schreiben des Ministeriums zu Fu vom 3.10.1923 verzeichnet. Da diese Akten jedoch während des Krieges verloren gingen, konnte dem nicht nachgegangen werden.

ten<sup>1</sup>. Zudem befinden sich zu diesem Zeitpunkt auch Yü Ta-wei<sup>2</sup> und Ch'en Yin-k'o in Berlin. In Berlin arbeitet Fu nicht auf einen formellen Studienabschluß hin, sondern besucht Kurse aus den verschiedensten Fachgebieten, so z.B. Kurse in Physik bei Einstein<sup>3</sup> und Planck<sup>4</sup>, der vergleichenden Philologie, der Mathematik und der Wahrscheinlichkeitsrechnung<sup>5</sup>. Bestätigt wird dies durch Fu Ssu-niens Abgangszeugnis vom September 1926<sup>6</sup>, in dem verzeichnet steht, daß Fu, der jetzt nicht mehr als Student der Psychologie, sondern der Philosophie ausgewiesen wird, drei Kurse nicht testiert werden, darunter im Sommersemester 1924 "Menschheitskunde" an der medizinischen Fakultät, im Wintersemester 1925/26 der "Anfangskurs des Sanskrit" und im Sommersemester 1926 "Allgemeine Phonetik"<sup>7</sup>. In dieser Zeit setzt sich Fu weiter mit Fragen der Erkenntnistheorie und Physik auseinander. Er liest Machs<sup>8</sup> *Analyse der Empfindungen* und *Mechanik*, Karl Pearsons<sup>9</sup> *Contribution to the Mathematical Theory of Evolution*<sup>10</sup>, setzt sich mit Buckles<sup>11</sup> Methodologie im Bereich der Geschichtswissenschaft auseinander<sup>12</sup> und studiert Bücher über Geologie<sup>13</sup>. Fus Auseinandersetzung mit dem Positivismus Pearsons und Machs sowie der Anwendung der Statistik im Bereich der Psychologie erfolgt zu diesem Zeitpunkt jedoch ohne Blick auf historische Forschungen. Fu, der sich noch gar nicht als Historiker betrachtet<sup>14</sup>, erinnert sich später an Gespräche mit Ting Wen-chiang<sup>15</sup>, die sich um die Bedeutung von Statistik und Wahrscheinlichkeitsrechnung im Rahmen allgemeiner Wissenschaftstheorie drehen und schreibt 1924 einen Brief an Ting, in dem er die Bedeutung der Statistik für die Humanwissenschaften hervorhebt<sup>16</sup>. Wann sich Fus Interesse von grundlegenden Fragen der Erkenntnistheorie und der Naturwissenschaften auf den Bereich der vergleichenden

- 1 Z.B. Mao Tzu-shui, Chu Chia-hua (朱家驊, 1893-1963, BDRC I:437b-440a, CHTJM 136), Lo Chia-lun, Chin Yüeh-lin (金岳霖, 1895-1984, CHTJM 456-457), Tuan Hsi-p'eng, Yao Ts'ung-wu (姚從吾, 1894-1970, CHTJM 537, SHC 312-313), Chao Yüan-jen, Hsü Chih-mo (徐志摩, 1896-1931, BDRC II:122a-124a, CHTJM 570), Ho Ssu-yüan (何思源, 1896-1982, CHTJM 311). Moller 1979, 74. Wang Fan-shen 1993, 87.
- 2 Fu lernt damals über Yü Ta-wei dessen Schwester Yü Ta-ts'ai kennen, die er später heiratet.
- 3 Einstein, Albert 1879-1955, EWT 193-195.
- 4 Planck, Max 1858-1947, NEB XXV:865-866.
- 5 Siehe ein Notizbuch von 1925/26, FSNP V-49. Wang Fan-shen 1993, 88. Lo Chia-lun 1950.
- 6 Rektoratsakten der Humboldt-Universität Matr.Nr. 4692/114 Lfd.Nr. 3147. Abgangszeugnis Fu Ssu-niens, ausgestellt am 6.9.1926, abgeholt am 7.1.1928.
- 7 Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin 1924, 18, 1925, 51 und 1926, 47.
- 8 Mach, Ernst 1836-1916, Österreichischer Physiker und Philosoph, EWT 322-323.
- 9 Pearson, Karl 1857-1936, Britischer Wissenschaftsphilosoph, EWT 419, NEB IX:228.
- 10 Siehe Notizbuch Fu Ssu-niens, FSNP IV-49. Wang Fan-shen 1993, 89-90.
- 11 Buckle, Henry Thomas 1821-1862, Englischer Historiker, EB IV:351.
- 12 Wang Fan-shen 1993, 90-91. FSN, "Fu Ssu-nien chih Ting Wen-chiang hsin" (30.9.1935).
- 13 Mao Tzu-shui 1950. Lo Chia-lun 1950, 43-45.
- 14 FSN, "Yü Ku Chieh-kang lun ku-shih shu" (1924-26), 1505.
- 15 Ting Wen-chiang 丁文江, 1887-1936, BDRC III:278a-282b, CHTJM 2.
- 16 FSN, "Ting Wen-chiang i ko jen-wu te chi p'ien kuang-ts'ai" (23.2.1936), "P'ing Ting Wen-chiang 'Li-shih jen-wu yü ti-li te kuan-hsi'" (2.1924), 1548.

Philologie und der Geschichte verlagert, kann nur schwer festgestellt werden. Wang Fan-shen nennt einen Zeitraum ab Ende 1924 und führt diesen Wandel auf den Einfluß des deutschen Historismus und das Vorbild Rankes zurück, ohne dafür jedoch überzeugende Belege anführen zu können<sup>1</sup>. Fus Interesse an der vergleichenden Philologie und sein Studium des Sanskrit und Tibetischen führt Wang auf den Einfluß Ch'en Yin-k'os zurück, mit dem Fu Kurse bei Lüders und Hermann Franke<sup>2</sup> besucht<sup>3</sup>. So sei er in den Jahren 1925/26 langsam wieder zu dem philologisch-sinologischen Ansatz zurückgekehrt, dem er 1917 durch den Bruch mit den "konservativen" Kreisen den Rücken gekehrt habe. Verdeutlicht werde dieser Wandel durch eine Brief, den Fu in den Jahren 1924 bis 1926<sup>4</sup> Ku Chieh-kang geschrieben habe, in dem sich zum ersten Mal sein Interesse an der Geschichte des chinesischen Altertums offenbare<sup>5</sup>. Ob diese Vermutungen zutreffen, kann auf der Grundlage der öffentlich zugänglichen Quellen nicht entschieden werden, die Namensgebung der Institute, die Fu nach seiner Rückkehr aufbaut, weist jedoch daraufhin, daß er das Schwergewicht nun auf die Sprach- und Geschichtswissenschaft verlegt.

Ende 1926 kehrt Fu Ssu-nien nach China zurück und wird sogleich zum Dekan der literaturwissenschaftlichen Fakultät an der Sun Yat-sen Universität in Kanton berufen<sup>6</sup>, wo er den Instituten für Chinesisch und Geschichte vorsteht. Kaum zurück, wird er in die Auseinandersetzungen zwischen der KMT und der KPCh hineingezogen<sup>7</sup>. In diesem Konflikt bezieht er im Mai 1927 eindeutig zugunsten des "rechten" Flügels der KMT Stellung. In einem Brief an Wu Chih-hui und Li Shih-ts'eng<sup>8</sup>, die als erste unter den älteren Führern der KMT ihre Unterstützung für Tschiangs Säuberungen gegen die Kommunisten erklärt hatten, gratuliert Fu ihnen zu dieser Entscheidung, fordert aber gleichzeitig, nach der Einigung Chinas sofort die wichtigsten sozio-politischen Probleme anzugehen<sup>9</sup>. Dennoch ist sein Kontakt zur KMT nicht so eng wie der manch seiner Kommilitonen aus Berlin, von denen viele in die Partei eintreten und wie Lo Chia-lun bis in die obersten Führungsgremien aufsteigen. Diese größere Distanz zur KMT bewahrt Fu jedoch nicht davor,

1 In Fus Bibliothek finden sich keine Schriften Rankes. Fu erwähnt ihn nur an einmal ("Shih-liao yü shih-hstieh' fa-k'an-tz'u" (12.1943 verfaßt, 11.1945 publiziert), 1404). Daneben nennt Wang Notizen Fus, in denen er vorschlägt, die Werke Rankes für das Institut zu kaufen. Siehe FSNP I-817, Wang Fan-shen 1993, 94-96. Auf den Einfluß Rankes auf Fu und Ch'en wird später eingegangen. Festzuhalten bleibt hier, daß sich ein möglicher Einfluß nicht *expressis verbis* in den Schriften dieser beiden Historiker manifestiert.

2 Franke, Hermann 1870-1930, DBE III:404.

3 Wang Fan-shen 1993, 96-97.

4 Fu schrieb an diesem Brief zwei Jahre. FSN, "Yü Ku Chieh-kang lun ku-shih shu" (1924-26).

5 *ibid.*, 1505. Wang Fan-shen 1993, 96-97, Anm. 209.

6 Chu Chia-hua 1950. Zur Gründung der Sun Yat-sen Universität siehe Linden 1969, 20-21.

7 Zu den Ereignissen des Jahres 1927 siehe Wilbur 1983, 77-170, bes. 164-170.

8 Wu Chih-hui 吳稚暉, 1864-1953, BDRC IV:416b-419b. Li Shih-ts'eng 李石曾, alias 李煜瀛, 1881-1973, BDRC II:319a-321b, CHTJM 280.

9 Fu Ssu-nien, "Chih Li Shih-ts'eng Wu Chih-hui shu" (16.5.1927).

während des Aufstandes der KPCh in Kanton in Dezember 1927 verfolgt zu werden und nur durch die Flucht aus Kanton sein Leben retten zu können<sup>1</sup>.

Im Sommer 1927 gründet er an der Sun Yat-sen Universität ein Forschungsinstitut für Sprach- und Geschichtswissenschaft und gibt ab dem 1. November eine Zeitschrift dieses Institutes heraus. Im Editorial bezieht sich Fu auf die Tradition der Sprach- und Geschichtswissenschaft in China und fordert dazu auf, unter Bezug auf die Methoden der Naturwissenschaften und durch die Nutzung neuer Materialien diese Tradition auszubauen<sup>2</sup>. Während seiner Zeit als Leiter dieses Institutes veröffentlicht er nur wenige Artikel. Die Themen dieser Publikationen bewegen sich im Bereich der "Bewegung der Zweifler am Altertum" (古史辨運動). So diskutiert er Fragen der Authentizität des Goldenen Zeitalters, der geographischen und politischen Beziehungen zwischen den Shang und Hsia und den Chou und Shang, das Problem der Historizität des Konfuzius, seiner Beziehung zu den Klassikern und der Veränderungen des Konfuziusbildes sowie Kus Schichtentheorie zur Fälschung der Klassiker, an der Fu Ssu-nien erste Kritik und Korrekturen anbringt<sup>3</sup>.

Während seiner Tätigkeit als Lehrer an der Sun Yat-sen Universität übernimmt Fu Ssu-nien noch eine Reihe zusätzlicher administrativer Aufgaben. Er plant die Gründung eines weiteren Forschungsinstitutes an der Universität, ist für die Auswahl und Ernennung von Professoren in seiner Fakultät zuständig und unterstützt Ts'ai Yüan-p'ei in der Vorbereitung der Academia Sinica und der Gründung des Institutes für Geschichte und Philologie. Konsequenz dieser hohen Arbeitsbelastung, die in den folgenden Jahren nicht nachlassen sollte, sind gravierende gesundheitliche Probleme, allen voran chronischer Bluthochdruck<sup>4</sup>.

Im Verlauf der Einigung Chinas durch den Nordfeldzug wird 1927 auf Bestreben Ts'ai Yüan-p'eis und Li Shih-ts'engs ein "Universitätsrat" (大學院) gebildet, welcher das bisherige Zentrale Erziehungskomitee der KMT ersetzen soll. Die KMT hatte in den zwei Jahren zuvor im Namen der Parteierziehung mehrere Pläne für eine Restrukturierung des Erziehungswesens auf der Grundlage der Drei Volksprinzipien Sun Yat-sens und ihrer Konzeption der Erziehungsdiktatur erarbeitet. Ts'ai Yüan-p'ei und Li Shih-ts'eng dagegen orientieren sich am französischen Vorbild der Erziehungsdistrikte, denen jeweils ein Rektor vorsteht. Ihr Ziel ist eine grundlegende Unabhängigkeit des Erziehungswesens von Regierung und Partei, garantiert durch den Universitätsrat. Nachdem sie sich 1927 auf die Seite der "rechten" KMT um Tschiang Kai-shek<sup>5</sup> stellen, gelingt es ihnen, sich im Juni mit diesen Vor-

1 Ch'en P'an 1964, 54. Fu Le-ch'eng 1977, 203-204. Zitiert nach Wang Fan-shen 1993, 105.

2 FSN, "Chung-shan ta-hsüeh yü-yen li-shih-hsüeh yen-chiu-so chou-k'an fa-k'an-tz'u" (1.1.1927).

3 Moller 1979, 96-97. In diese Zeit fällt auch Fus "Bruch" mit Ku Chieh-kang, der laut Ku auf Fus politisches Engagement auf Seiten der KMT zurückzuführen ist. Siehe Schwarcz 1986, 180-181.

4 Ch'en P'an 1964. Laut Fu Le-ch'eng (1964, 30) entstanden in dieser Zeit folgende Vorlesungsskripte: *Chung-kuo ku-tai wen-hsüeh-shih chiang-i* (1927/28), *Shih-ching chiang-i kao* (1928/29), *Chan-kuo tzu-chia hsü-lun* (1927 oder 1928).

5 Tschiang Kai-shek (Chiang Chieh-shih) 蔣介石, 1887-1975, BDRC III:319a-338b.

stellungen durchzusetzen. Der akademische Charakter des Rates wird noch dadurch zusätzlich hervorgehoben, daß der Kanzler des Rates ex officio Präsident der gleichzeitig neugeschaffenen Academia Sinica wird<sup>1</sup>.

Im Rahmen dieser Aktivitäten wird Fu Ssu-nien Anfang 1928 Mitglied des Plankomitees für den Aufbau der Academia Sinica<sup>2</sup>. Nach der offiziellen Gründung im April wird er im Mai Sekretär des Institutes für Geschichte und Philologie, welches sich zu diesem Zeitpunkt noch in Kanton befindet, und proklamiert die *Arbeitsrichtlinien des Instituts für Geschichte und Philologie*. Im Januar 1929 wird Fu dann offiziell Direktor und leitet im Sommer den Umzug des Institutes nach Peking, wo drei Abteilungen eingerichtet werden: die historische, die philologische Abteilung sowie die Abteilung für Archäologie und Anthropologie, als deren Leiter Ch'en Yin-k'uo, Chao Yüan-jen und Li Chi berufen werden<sup>3</sup>. In der Verfassung der Academia Sinica wird sie als die höchste Forschungseinrichtung der Republik China ausgewiesen, die politisch unabhängig sein und direkt dem Präsidenten der Republik unterstehen soll. Dies führt während der Nankinger Dekade aufgrund der autoritären Innenpolitik der KMT zu Konflikten zwischen Ts'ai Yüan-p'ei und Tschiang Kai-shek, der die finanzielle Kontrolle der Academia Sinica innehat. Verschärft wird diese Auseinandersetzung durch die Konkurrenz zwischen der Academia Sinica und der ebenfalls staatlichen "Peking Akademie" (北平研究院). Immer wenn es aufgrund der Menschenrechtsaktivitäten Ts'ai Yüan-p'eis und Yang Hsing-fos<sup>4</sup> und ihrer Kritik an Tschiang zu Spannungen kommt, führt dies zu Problemen für die Academia Sinica. Mehrfach wird Fu daher gebeten, seinen guten Kontakt zu Wu Chih-hui zu nutzen, um die Spannungen zu mildern<sup>5</sup>.

Trotz dieser Schwierigkeiten gelingt es Fu, das Institut für Geschichte und Philologie aufzubauen und große Projekte auf den Weg zu bringen, deren Erfolge vor allem im Bereich archäologischer Forschungen unumstritten sind. Noch 1928 schickt er Tung Tso-pin nach An-yang, wo schon seit längerer Zeit Orakelknochen gefunden und die Ruinen der Hauptstadt der Yin-(Shang)-Dynastie vermutet wurden. Ziel ist es, die dortigen Ausgrabungen unter zentrale Kontrolle zu bringen und mit neuesten archäologischen Methoden die Frage zu klären, ob die Shang-Zeit noch zur Steinzeit zählt, wie Ku Chieh-kang und Hu Shih behaupteten<sup>6</sup>. Vor allem die bis zu diesem Zeitpunkt ausschließlich auf Inschriften konzentrierten und technisch dilettantisch durchgeführten Forschungen Lo Chen-yüs möchte Fu korrigieren. Doch sind es nicht nur diese methodischen Motive, die Fu unter Verweis auf westliche Archäologen wie Anderson<sup>7</sup> hervorhebt, sondern auch die mangelnde Sprachkom-

1 Linden 1969, 18-36. Chu Chia-hua 1959, 108.

2 Fu Le-ch'eng 1964, 24-25.

3 Wang Mao-ch'in 1968a, 2.

4 Yang Hsing-fo 楊杏佛 alias Yang Ch'üan 楊銓, 1893-1933, BDRC IV:5a-6b.

5 Wang Fan-shen 1993, 102-104.

6 FSN, "Pen-so fa-chüeh an-yang yin-hsü chih ching-kuo" (20.1.1930).

7 Anderson, Johann Gunnar (1874-1960). Schwedischer Geologe, der an der Entdeckung des Pekingmenschen beteiligt war. CTLH 12-13.

petenz und die nationalistischen Verzerrungen eben dieser westlichen Forscher, die nicht davor zurückschreckten, Beweise zu fälschen, um ihre Theorien von der westlichen Herkunft der chinesischen Zivilisation zu stützen<sup>1</sup>.

Während der ersten beiden Jahre werden die Ausgrabungen zwar wiederholt behindert<sup>2</sup>, dennoch gelingt der Nachweis, daß die Orakelknochen, die noch Chang Ping-lin als Fälschung bezeichnet und daher nicht als historisches Quellenmaterial zugelassen hatte, authentisch sind. Darüber hinaus erfährt die skeptische Grundhaltung vieler Historiker, die in der Tradition des "Zweifels am Altertum" (疑古)<sup>3</sup> stehen, eine Korrektur. Stellvertretend für andere bekennt Hu Shih nach 1929, daß ihn die Entdeckungen in An-yang von der Authentizität der Geschichte des chinesischen Altertums überzeugen. Durch die vielen Funde ritueller Bronzegefäße in An-yang wird zudem nachgewiesen, daß es sich bei der späten Shang-Zeit nicht mehr um eine steinzeitliche Phase handelt und daß in China bereits vor den im Westen gelegenen Chou eine Hochkultur existiert, deren Ursprung weiter nördlich liegt und als Indiz gegen die These vom Westursprung der chinesischen Zivilisation gelten kann<sup>4</sup>. Neben diesen wissenschaftlichen Leistungen erlangen die An-yang-Ausgrabungen ihre Bedeutung aber nicht zuletzt durch die Tatsache, daß nach 1949 in der Volksrepublik China führende Archäologen, wie Liang Ssu-yung, Hsia Nai und Yin Ta<sup>5</sup>, damals am Institut für Geschichte und Philologie angestellt sind und dort ihre Ausbildung und methodische Prägung erhalten<sup>6</sup>.

In den Jahren 1933-34 läßt Fu in Shan-tung weitere Ausgrabungen durchführen, da er dort weiter östlich gelegene Ursprungsgebiete der chinesischen Zivilisation vermutet. Sie führen zur Entdeckung der Lung-shan-Kultur, die Fu ermutigt, seine Thesen von den östlichen Ursprüngen eines Zweiges der archaischen chinesischen Zivilisation zu veröffentlichen<sup>7</sup>. Ein weiteres Projekt ist der Kauf der Akten des Ming- und Ch'ing-Kabinetts und damit die Rettung dieser Materialien für die chinesische Forschung<sup>8</sup>. Inwiefern sich Fu hierbei an Rankes Betonung von Archivmaterialien und den großen Quellenprojekten der deutschen Historiographie des 19. Jahrhunderts orientiert<sup>9</sup>, kann auf der Grundlage der vorliegenden Quellen nicht entschieden werden. Anhand veröffentlichter Texte Fu Ssu-niens wie Ch'en Yin-

1 FSN, "K'ao-ku-hsüeh te hsin fang-fa" (Rede vom 12.11.1929, 12.1930 publiziert), bes. 1341-1342, "Ch'eng-tzu-yai hsiü" (10.1934), bes. 942-943. Moller 1979, 122, 131-134.

2 Li Chi 1977. Wang Fan-shen 1993, 122-128.

3 Richter 1992. Wang Fan-shen 1987. P'eng Ming-hui 1991.

4 Wang Fan-shen 1993, 128-131. Liu Ch'j-yü 1986, 262.

5 Liang Ssu-yung 梁思永, 1904-1954, SHC 393, CHTJM 651. Hsia Nai 夏鼐, 1910-1985, SHC 331, CHTJM 553. Yin Ta 尹達, 1906-1983, SHC 60, CHTJM 76.

6 Hsia Nai 1979a. Hsü Kuan-san 1989<sup>2</sup>, I:231-233.

7 FSN, "I-hsia tung-hsi-shuo" (1.1935).

8 Hsü Chung-shu, "Tsai shu nei-ko ta-k'u tang-an chih yu-lai chi pien-ch'ien" (1933).

9 Wang Fan-shen 1993, 132-137.

k'os ist aber belegbar, daß beide den Verlust wichtiger Materialien als nationale Schande empfinden und folglich für solche Quellenprojekte eintreten<sup>1</sup>

Fu Ssu-nien läßt den Mitarbeitern des Institutes für Geschichte und Philologie zwar viel Freiheit, er setzt jedoch durch, daß mit Ausnahme Ch'en Yin-k'os und Chao Yuan-jens, die an der Ch'ing-hua unterrichten, niemand, der am Institut angestellt ist, auch noch an anderen Einrichtungen arbeiten darf<sup>2</sup>. Wang Fan-shen dagegen charakterisiert Fus Führungsstil als autoritär und den Einfluß seiner methodologischen Ansichten und Forderungen als so erdrückend, daß erst zwanzig Jahre nach Fus Tod methodischer Pluralismus am Institut für Geschichte und Philologie möglich geworden sei<sup>3</sup>. Fu sei ein "akademischer Hegemon" (學霸) gewesen, der seinen Einfluß genutzt habe, um gegen andersdenkende Historiker vorzugehen. In der Auswahl der Mitarbeiter des Institutes für Geschichte und Philologie habe er anfänglich noch Schuler Wang Kuo-wei von der Ch'ing-hua, dann nur noch Absolventen der Sun Yat-sen und Peking Universität rekrutiert<sup>4</sup>. Seine "konservativen" Gegner hatten sich an der Zentraluniversität um Liu I-cheng und Miao Feng-lin<sup>5</sup> versammelt, während "linke" Kritik von Kuo Mo-jo<sup>6</sup> und "liberale" Kritik von Befürwortern einer pragmatischen Geschichtsschreibung im Sinne der amerikanischen *New History* wie Ho Ping-sung<sup>7</sup> gekommen sei<sup>8</sup>. Um diese Kritik habe sich Fu jedoch nie gekummert, ebensowenig wie er an geschichtsphilosophischen und theoretischen Diskussionen wie der Debatte über die chinesische Sozialgeschichte und der Frage des Charakters der Shang-Zeit teilgenommen habe<sup>9</sup>.

Während der Nankinger Dekade ist Fu neben seiner Tätigkeit am Institut für Geschichte und Philologie seit dem Umzug des Institutes nach Peking im Jahr 1929 auch noch ab 1930 als Dozent am Institut für Geschichte der Peking Universität tätig, wo er unter anderem Kurse zur Methodologie der Geschichtswissenschaft anbietet<sup>10</sup>. Mit Hu Shih engagiert er sich in der Verwaltung der Peking Universität<sup>11</sup> und steht ab 1933 dem neu gegründeten "Sozialwissenschaftlichen Forschungsinstitut" (社會科學研究所) der Academia Sinica sowie dem "Planungskomitee für

1 CYK, "Wu-kuo hsueh-shu chih hsien-chuang chi ch'ing-hua chih chih-tse" (4 1931), 46 FSN, "Li-shih yü-yen yen-chiu-so kung-tso chih chih-ch'u" (10 1928), 1302

2 Li Fang-kuei 1976

3 Siehe hierzu die aus Sicht der *Arbeitsrichtungen* geradezu häretischen Ansichten Tu Cheng-shengs (1979, 15), der heute einer der führenden Forscher zur Geschichte der Vor-Ch'in-Zeit am Institut für Geschichte und Philologie ist

4 Wang Fan-shen 1993, 118-121

5 Liu I-cheng 柳詒徵, 1879/80-1956/61 BDRC II 400a-401a, SHC 284-285, TTSK 1 268-290

Miao Feng-lin 繆鳳林, 1898/99-1959, CHTJM 733, SHC 438-439

6 Chou I-liang 1950

7 Ho Ping-sung 何炳松, 1890-1946, CHTJM 311, SHC 183

8 Robinson, *The New History Essays Illustrating the Modern Historical Outlook* (1912), Chinesisch Übers. Ho Ping-sung, *Hsin shih-hsueh* (1925)

9 Wang Fan-shen 1993, 139-142. Zu dieser Debatte siehe Dirlik 1978

10 FSN, *Shih-hsueh fang-fa tao-lun* (etwa 1928)

11 Chiang Monlin 1947, 201. Chiang Meng-lin 1951

das Palastmuseum” (中央博物院籌備處主任) vor<sup>1</sup> Fus Leben von 1928 bis zum Mukden-Zwischenfall im September 1931 ist durch politische Abstinenz gekennzeichnet<sup>2</sup> Er widmet sich der Forschung, seinen administrativen Aufgaben und verbringt viel Zeit in An-yang Inwiefern das Erscheinungsbild der KMT und ihre zunehmend autoritäre Politik schon vor dem Mukden-Zwischenfall bei Fu zu einem Vertrauensverlust führt<sup>3</sup>, läßt sich heute nicht feststellen Offensichtlich ist aber, daß der Mukden-Zwischenfall in seiner Bedeutung für Fus Leben nicht hoch genug eingeschätzt werden kann<sup>4</sup> Nach dem 18. September 1931 engagiert er sich angesichts der nationalen Krise in politischen und nationalistischen Aktivitäten, was so weit führt, daß er mit Beginn des 2. Weltkrieges in Asien am 7. Juli 1937 seine Karriere als Forscher fast gänzlich beendet<sup>5</sup>

Im Mai 1932 beteiligt sich Fu zusammen mit Hu Shih, Ting Wen-chiang u. a. an der Gründung der Zeitschrift *Unabhängige Kritik*<sup>6</sup> und veröffentlicht zudem viele politische Texte<sup>7</sup> in der *Wochenzeitschrift der Landesnachrichten*<sup>8</sup> und der Tageszeitung *Die Unparteiische*<sup>9</sup> Fu Ssu-nien übernimmt nun die Rolle eines Kritikers, der sich zunehmend einen Ruf als furchtloser Anklager erwirbt Er veröffentlicht viele Artikel, in denen er die KMT-Regierung zwar für die militärischen und wirtschaftlichen Probleme Chinas verantwortlich macht, den absolutistischen Führungsstil Tschiang Kai-sheks und die Korruption innerhalb der KMT kritisiert sowie von ihr den Aufbau einer zivilen und effizienten Verwaltung verlangt, deutlich wird jedoch auch, daß Fu die Kommunisten kategorisch ablehnt und seine Hoffnungen auf das kleinere Übel, die KMT, setzt<sup>10</sup> Innerhalb der KMT hält er letztlich

1 Fu Le-ch'eng 1964, 35 Chu Chia-hua 1951

2 FSN, "Chung-hua min-tsu shih cheng-ko te" (1. 12. 1935)

3 Zur Entfremdung der Intellektuellen von der KMT siehe Israel 1968 Eastman 1974, 1-30

4 Siehe Wang Fan-shen 1993, 106

5 Was er nach 1937 veröffentlicht, ist entweder schon früher entstanden, oder von geringer Bedeutung Er schreibt nach 1937 nur noch Vorworte, in denen er frühere Positionen wiederholt

6 獨立評論 PK 219 Siehe Fu Le-ch'eng 1964, 33 Furth 1970, 136-165

7 Die Themen, zu denen sich Fu äußert, umfassen die japanische Invasion, die internationale Politik, politische Reform, Ethik, Medizin und Erziehung Er äußert sich interessanterweise nicht zur Diskussion über Demokratie und Diktatur, die in der *Unabhängigen Kritik* geführt wurde

8 國聞周報 Die *Wochenzeitschrift zu Landesnachrichten*, die nach eigenem Verständnis unparteiisch, überparteilich und ohne Klassenvorurteile war, wurde im August 1924 in Shang-hai gegründet Sie erschien bis Dezember 1937 PK 123-124

9 大公報 Die *Unparteiische* wurde im Juni 1902 von Ying Hua (英華, 1867-1926, JWMH 546) gegründet und stellte im November 1925 das erste Mal ihr Erscheinen ein Im November 1926 wurde sie erneut gegründet Sie galt während der Republikzeit als "liberale", parteiunabhängige Tageszeitung PK 21 Siehe Furth 1970, 198 Lee-hsia Hsu Ting 1974, 226

10 FSN, "Chung-kuo hsien-tsai yao yu cheng-fu" (19. 6. 1932), "Cheng-fu yu t'i-ch'ang tao-te" (25. 11. 1934), "Ti-fang chih-tu kai-ko chih kan-hsiang" (3. 2. 1935), "Chung-hua min-tsu shih cheng-ko te" (1. 12. 1935) Es gibt vor 1945 kaum Texte, in denen er sich zur KPCh äußert Anhand verstreuter Äußerungen aus den dreißiger Jahren wird seine Ablehnung der KPCh deutlich Siehe FSN, "Chung-kuo hsien-tsai yao yu cheng-fu" (19. 6. 1932) Nach 1949 publiziert er dann systematische Kritik in "Kung-ch'an-tang te hsi-yin-li" (16. 4. 1950), "Chi ko chiao-yu te li-

nur Tschiang für fähig, das Land zu retten<sup>1</sup>. Schärfer ist seine Kritik an der KMT im Bereich der Außenpolitik und ihrer Reaktion auf die japanische Invasion. Er lehnt die Appeasement-Politik der Regierung ab und fordert ein hartes Durchgreifen gegen Japan, wobei er sogar so weit geht, die nationale Einheit und das Überleben Chinas noch weit über Fragen des politischen Führungsstils zu stellen.

“Bevor unser Land durch eine fremde Art [Nation] vernichtet wird, ist es immer noch besser, den Untergang der Politik in einer Diktatur hinzunehmen.”<sup>2</sup>

Dieses Engagement stürzt Fu und die Mitarbeiter des Institutes für Geschichte und Philologie in eine tiefe Krise, da sie nun gezwungen scheinen, gegen ihre Ideale der Wissenschaft um ihrer selbst willen und der Distanz zur Politik, wie sie in den *Arbeitsrichtlinien* formuliert worden waren, zu verstoßen. So verläßt Yin Ta das Institut für Geschichte und Philologie und geht nach Yen-an<sup>3</sup>, um sich politisch zu engagieren, und Fu gibt seine Forschung Ende der dreißiger Jahre nahezu ganz auf und er fühlt sich zwischen politischer Verantwortung und seinen persönlichen, akademischen Neigungen hin- und hergerissen<sup>4</sup>. Den Versuch einer Verbindung aus Gelehrsamkeit und politischem Handeln, die vielleicht einen Beitrag zur Rettung Chinas leisten kann, unternimmt Fu anlässlich der Invasion der Japaner in der Mandschurei. Er arbeitet mit Chiang T'ing-fu<sup>5</sup> u.a. zusammen, um eine Geschichte des chinesischen Nordostens zu schreiben<sup>6</sup>, die der Lytton-Kommission als Beweis für die Zugehörigkeit der Mandschurei zu China vorgelegt werden soll. Fu argumentiert, daß der Nordosten – den Terminus “Mandschurei” stigmatisiert er als japanische Erfindung – aus mehreren Gründen schon immer ein Teil Chinas war. Zum einen sieht er hier die Wiege der chinesischen Zivilisation, zum anderen sei der Nordosten schon immer chinesisch verwaltet worden und habe kaum Kontakte zu Korea und Japan gehabt<sup>7</sup>. Dieses Werk, das er in großer Hast schreibt, wird nach seinem Erscheinen von zwei Schülern Liu I-chengs, Miao Feng-lin und Cheng Ho-sheng<sup>8</sup> von der Zentraluniversität, wegen seiner einseitigen Quellennutzung und der vielen Fehler<sup>9</sup>, die es enthält, scharf kritisiert. Dies führt dazu, daß nach Band 1, der die Vor-Ch'in-Zeit behandelt, die Publikation weiterer Bände eingestellt wird und der

hsiang” (1950), “Wo-men wei shen-mo yao k'ang-o fan-kung?” (16.2.1950), “Su-lien chiu-ching shih i ko shen-mo kuo-chia?” (20.12.1949).

1 FSN, “Chung-kuo hsien-tsai yao yu cheng-fu” (19.6.1932).

2 FSN, “Pei-chü wei-yen” (5.7.1936), 1752.

3 Yang Hsiang-k'uei 1983.

4 Fu Le-ch'eng 1964, 50.

5 Chiang T'ing-fu 蔣廷黻, 1895-1965, BDRC I:354a-358b, CHTJM 667.

6 FSN, *Tung-pei shih-kang*, Bd. 1 (1932). Kritische Reaktionen auf dieses Werk finden sich in Miao Feng-lin, “P'ing Fu Ssu-nien chün Tung-pei shih-kang chüan-shou” (1934). Cheng Ho-sheng, “Fu Ssu-nien teng pien-chu Tung-pei shih-kang ch'u-kao” (1932).

7 FSN, *Tung-pei shih-kang* (1932), I:31-32.

8 Cheng Ho-sheng 鄭鶴聲, 1901-?, JWMH 622-623.

9 Cheng Ho-sheng, “Fu Ssu-nien teng pien-chu Tung-pei shih-kang ch'u-kao” (1932), 13. Miao Feng-lin, “P'ing Fu Ssu-nien chün Tung-pei shih-kang chüan-shou” (10.1934), 1.

*Geschichtsabriß des Nordostens* (東北史綱) nicht in Fus gesammelte Werke aufgenommen wird. Fu, der auf diese Kritik nie reagiert, habe es, so Wang Fan-shen unter Bezug auf unveröffentlichte Briefe, aus politischen Gründen und nationalistischen Motiven heraus mit der historischen Wahrheit nicht so genau genommen und so ein Werk veröffentlicht, zu dem er eigentlich nicht hätte stehen können. Dies sei um so bemerkenswerter, als Fu mit Publikationen sehr vorsichtig gewesen sei, weshalb seine Geschichte des chinesischen Altertums nie erschien<sup>1</sup>.

Dieses Engagement führt jedoch nicht dazu, daß Fu den kulturell und politisch “konservativen” Versuchen der Identitätsstiftung und Mobilisierung zustimmt. In einer Reihe von Kontroversen in den Jahren 1934-35 wendet er sich mit beißender Kritik gegen traditionelle Moralvorstellungen und Praktiken. Anlässlich der Wiedereinführung des Klassikerunterrichts an den Schulen wendet er sich zusammen mit Hu Shih mit dem Argument gegen diese Maßnahme, daß das Studium der Klassiker nutzlos sei, ja sogar schädlich sein könne, da diese mit der heutigen Gesellschaft nichts zu tun hätten<sup>2</sup>. Als die Regierung 1935 im Rahmen der Bewegung Neues Leben eine moralische Erziehungskampagne startet, greift Fu auch diese an, da er die Vorausbedingung für die Umgestaltung der Gesellschaft in der Umformung ihrer Strukturen und nicht in der Befürwortung veralteter Werte sieht. Viel wichtiger als der Neo-Konfuzianismus, der nur aus abstrakter Moral bestehe, sei eine konkrete Erziehung zum [Staats]-Bürger<sup>3</sup>. Im August 1934 beginnt er eine heftige Debatte über den Nutzen der chinesischen Medizin, nachdem sein Freund Liu Pan-nung<sup>4</sup> nach dem Besuch bei einem traditionellen Arzt stirbt. Fu wendet sich dabei nicht nur gegen die *traditionelle, i.e. nicht-wissenschaftliche*, sondern auch gegen die *chinesische, i.e. nicht-universelle* Medizin und fordert deren Verbot. In ähnlicher Weise hatte er sich schon 1928 in den *Arbeitsrichtlinien* gegen jede Form der Landesstudien gewandt, denn Wissenschaft sei universell und ließe sich nicht auf einzelne Regionen beschränken. Wolle China sich behaupten, sei es notwendig, sich der Wissenschaft zu bedienen, denn nur über sie führe der Weg zu einer modernen Gesellschaft<sup>5</sup>. Auf der Grundlage von unveröffentlichten Briefen stellt Wang fest, daß Fu auch die Renaissance der Landesstudien und Versuche<sup>6</sup>, die chi-

1 Moller 1979, 165. Wang Fan-shen 1993, 245-249.

2 FSN, “Lun hsüeh-hsiao tu-ching” (7.4.1935).

3 FSN, “Cheng-fu yü t’i-ch’ang tao-te” (25.11.1934), “Chung-kuo-jen tso-jen te chi-hui tao le!” (15.1.1933), “Chung-hsüeh chün-hsün kan-yen” (2.6.1935).

4 Liu Pan-nung 劉半農, alias Liu Fu 劉復, 1890/91-1934, JWMH 187, CHTJM 161.

5 FSN, “So-wei ‘kuo-i’” (5.8.1934), “Kuan-yü ‘kuo-i’ wen-t’i te t’ao-lun” (27.8.1934), “Tsai lun so-wei kuo-i” (16.9.1934), “Ta Liu Hsüeh-chün ‘wo tui-yü hsi-i chi so-wei kuo-i te chien-chieh’” (7.10.1934).

6 Wang Fan-shen 1993, 252-258, besonders Korrespondenz zwischen Chu Chia-hua und Fu Ssu-nien, siehe 255-256, Anm. 568-570.

nesische Identität kulturell und partikular zu bestimmen<sup>1</sup>, entschieden ablehnt. Es sei diese Ambivalenz und gegenseitige Bedingung von politischem Nationalismus und wissenschaftlichen sowie weltanschaulichem Universalismus, die für Fu in dieser Zeit charakteristisch sei<sup>2</sup>. Je näher jedoch der Krieg gegen Japan rückt, desto weiter treten nationalistische Ansichten in den Vordergrund. Fu betont zunehmend die nationale Einheit, begrüßt Anzeichen einer Annäherung zwischen Tschiang und unabhängigen Warlords und hebt die natürliche und historische Einheit der Chinesen hervor, um japanischen Versuchen entgegenzuwirken, nationale Minderheiten aufzuwiegen<sup>3</sup>. Als die nationale Krise sich im Dezember 1936 durch den Hsi-an-Zwischenfall zuspitzt, ergreift er eindeutig für Tschiang Kai-shek Partei<sup>4</sup>, da er für ihn weiterhin der einzige Führer ist, der China zu retten vermag.

Fu, der sich 1934 von seiner ersten Frau scheiden läßt und im August Yü Ta-ts'ai heiratet, wird am 15. September 1935 Vater eines Sohnes<sup>5</sup>. Im Winter 1934/35 wird das Institut für Geschichte und Philologie zwar nach Nan-ching verlegt, Fu bleibt jedoch in Peking und unterrichtet weiter an der Peking Universität. Im Januar 1936 wird er aufgrund der Erkrankung Ts'ai Yüan-p'eis de facto "Generalsekretär" (總幹事) der Academia Sinica und zieht im Frühjahr nach Nan-ching. Nach Ausbruch des Krieges am 7. Juli 1937 engagiert er sich in diversen politischen und militärischen Gremien, so in der "Nationalen Verteidigungskonferenz" (國防參議會)<sup>6</sup>. Durch den Kriegsverlauf wird das Institut für Geschichte und Philologie in den folgenden Jahren mehrfach gezwungen umzuziehen<sup>7</sup>. Im Herbst 1937 wird es nach Ch'angsha, im Frühjahr 1938 nach K'un-ming, wohin Fu mit Familie im Herbst nachreist, und im Winter 1941 nach Ssu-ch'uan verlegt<sup>8</sup>.

Im Juli 1938 übernimmt Fu Ssu-nien als Mitglied der Politischen Konsultativkonferenz eine weitere politische Funktion. Aufgrund der Vielfalt an Aufgaben, die er sich aufbürdet – er arbeitet zusätzlich noch an der Veröffentlichung seiner *Disputation und Belegung der alten Glossen zu 'Natur' und 'Schicksal'*<sup>9</sup> – erkrankt Fu im März 1941 schwer an Bluthochdruck. Er muß für fünf Monate nach Ch'ung-ch'ing ins Krankenhaus, von wo aus er in Briefen an Freunde seine bisherige wissenschaftlich geprägte Weltanschauung zu hinterfragen und sich dem Neo-Konfuzianismus zuzuwenden beginnt. Durch seine Krankheit gewarnt, beschließt er, sich

1 So die Gruppe von Professoren, die 1935 die "Deklaration des kulturellen Aufbaus auf chinesischer Grundlage" veröffentlichten und eine spezifisch chinesische Form der Modernisierung forderten. Siehe Lin Yü-sheng 1979, 83. Furth 1976a, 48, Anm. 36 und 37.

2 Wang Fan-shen 1993, 256-264, bes. 263-264.

3 Möller 1979, 165-168.

4 FSN, "Lun Chang-tsei p'an-pien" (16.12.1936), "Hsi-an shih-pien chih chiao-hsün" (2.1937). Siehe auch Ch'eng Ts'ang-p'o 1951.

5 Jen-kuei (仁軌). Siehe Lo Chia-lun 1950. Fu Le-ch'eng 1964, 37-38.

6 Fu Le-ch'eng 1964, 40-43. Ch'eng Ts'ang-p'o 1951.

7 Wang Fan-shen 1993, 279.

8 Chu Chia-hua 1951.

9 FSN, *Hsing-ming ku-hsün pien-cheng* (1937/38 verfaßt, 1940 publiziert).

weniger politisch zu engagieren und wieder mehr Zeit der Forschung zu widmen, was ihm jedoch aufgrund seines "nationalistischen" Charakters nicht so recht gelingen will<sup>1</sup> In dieser Zeit stellt er in einem Brief an Hu Shih Pläne für philosophische und geschichtsphilosophische Schriften unter dem Obertitel *Meine Philosophie* auf, die er jedoch nie ausführt<sup>2</sup>

Fu politisches Verhalten in der Kriegszeit und während des Bürgerkrieges ist in vielem eine Fortsetzung seiner früheren Positionen Er sieht seine Aufgabe einerseits in der Korruptionsbekämpfung im Stil traditioneller Remonstranz, andererseits setzt er seinen Kampf gegen die traditionelle, chinesische Medizin<sup>3</sup> fort Während des Krieges erregen seine Attacken gegen korrupte Beamte die größte Aufmerksamkeit Sein Mut kommt durch Angriffe auf den Finanzminister K'ung Hsiang-hsi<sup>4</sup>, einen Vertrauten und Verwandten Tschiang Kai-sheks, zum Ausdruck In mehreren Memoranden an Tschiang klagt er K'ung der Korruption und Mißwirtschaft an<sup>5</sup> Als K'ung mit Kürzungen des Etats der Academia Sinica reagiert, beschließt Fu an die Öffentlichkeit zu gehen, so daß es im Juli 1945 zum Eklat kommt Fu greift K'ung an und lost damit einen Aufruhr aus, der im August schließlich zur Entlassung K'ungs aus allen Ämtern führt<sup>6</sup> Fu protestiert gegen jede Form der Interessenverquickung und fordert, unter Berufung auf Sun Yat-sen, eine anständige Geschäftsführung im Dienste des Volkes Die Mißwirtschaft argert ihn um so mehr, als er im Krieg gegen Japan anfänglich eine gute Gelegenheit sieht, den nationalen Aufbau auch im Bewußtsein der Bevölkerung zu verankern und die KMT zu Reformen mit dem Ziel einer modernen, technokratischen und nicht personenorientierten Regierung zu bewegen<sup>7</sup>

Zur Förderung des nationalen Bewußtseins hält er Reden, in denen er sich, im Gegensatz zu seinen früheren Forderungen nach distanzierter Vergangenheitsbetrachtung, positiv auf Kulturhelden der legendären Zeit bezieht<sup>8</sup> Dieser affirmative Vergangenheitsbezug steht in scharfem Widerspruch zu seinen ikonoklastischen Auffassungen der Zeit um 1919 und seinen Tiraden gegen die traditionelle chinesische Medizin Hier kommt eine Spannung zum Ausdruck, die Fu lange beschäftigt haben muß Viele seiner nationalistisch gefärbten Reden weigert er sich zu verof-

1 Fu Le-ch'eng 1964, 46-49 Wang Fan-shen 1993, 329-332

2 Deutsch im Original Fu Le-ch'eng 1964, 49-50 Hu Shih, *Hu Shih mi-ts ang shu hsin hsuan* (1982), II 789-795

3 Fu Le-ch'eng 1964, 53-54

4 K'ung Hsiang-hsi 孔祥熙, 1881-1967, BDRC II 263b-269a

5 Moller 1979, 213-214 Wang Fan-shen 1993, 280-282 Nachdruck der Memoranden in Hu Shih, *Hu Shih lai-wang shu-hsin hsuan* (1980), III 604-612 Diese Briefe wurden in dem taiwanesischen Nachdruck (Hu Shih, *Hu Shih mi-ts ang shu-hsin-hsuan*, 1982) gestrichen

6 Wang Fan-shen 1993, 282-286

7 FSN, "Huang-huo" (9 8 1945), "Lun hao-men tzu-pen chih pi-hsu ch'an-ch'u" (1 3 1947) Dieser Text fehlt in den Gesammelten Werken! Siehe Ch'eng Ts'ang-p'o 1951 Fu Le-ch'eng 1964, 53-56 Moller 1979, 234-243 Siehe auch FSN, "Cheng-chih chih chi-kou-hua" (29 1 1939)

8 Moller 1979, 225 FSN, "K'ang-chan liang-nien chih hui-ku" (7 1939)

fentlichen<sup>1</sup>, und in Artikeln, die an die Bewegung vom 4. Mai erinnern<sup>2</sup>, sagt er *expressis verbis*, wenn auch mit einer gewissen Ambivalenz, daß es

“«1829 5» zweifelsfrei fest[steht], daß die Wiederbelebung der althergebrachten nationalen Tugend wahrlich notwendig ist. Ebenso notwendig ist aber auch die Reinigung der Tradition von Nachteilen und Mißständen. Wie kann man denn mit einem Abfalleimer von viertausend Jahren auf Kopf, Schultern und Rücken ein wehrhafter und arbeitender neuzeitlicher Bürger sein? Wie kann man da noch über die Einstellung, *ei hobenen Hauptes die westliche Zivilisation einzuholen* verfügen? [ ] In der Eliminierung dieser Philosophien und Ideologien muß man natürlich die Tradition komplett neu bewerten. Dies ist eben das, was Nietzsche mit ‘Reevaluierung aller Werte’ meinte. Natürlich kommt es im Rahmen dieser ‘Reevaluierung aller Werte’ zu emotionalen Reaktionen und notwendigerweise zu übertriebener Kritik. Wenn es aber in einem erregten Strom Gegenströmungen gibt, so ist das logisch betrachtet notwendig und stellt auf lange Frist einen notwendigen Abschnitt auf einem großen Wege dar. Heute gibt es Leute, die meinen, daß die Bewegung vom 4. Mai damals mit dieser Reevaluierung der Werte das nationale Selbstvertrauen verletzt habe, richtig, nationales Selbstvertrauen muß errichtet werden, aber es ist doch besser, in die Zukunft Selbstvertrauen zu haben und Schritt für Schritt mit Fleiß «1830» unser Land aufzubauen, als durch übertriebenes Selbstvertrauen einige noch nie dagewesene historische Besonderlichkeiten zu schaffen.” (M H)

Seinen früheren Feinden gesteht er sogar eine gewisse Existenzberechtigung zu

“«1830 11» Daß unsere Bewegung der Nationalen Essenz in letzter Zeit entstanden ist, ist sehr verständlich. In sehr kleinem Rahmen ist sie [zwar] nützlich, wenn sie sich aber grenzenlos entfaltet, dann behindert sie nur die Modernisierung unseres Staates und unserer Nation und ihre Schwachen waren grenzenlos.”<sup>3</sup>

Das zunehmende Gewicht nationalistischer Motive wirkt sich auch auf seine wissenschaftlichen Ansichten aus. Er stellt seine Forschungen nicht nur nahezu ein, sondern beteiligt sich auch an Projekten, die nachweisen sollen, daß Han-Chinesen und Mandschuren ethnisch identisch sind<sup>4</sup>. Als sich 1939 viele Wissenschaftler auf der Flucht vor dem japanischen Vormarsch in den Südwesten Chinas begeben, finden sie dort Bedingungen für ethnologische Studien unter den dortigen Minderheiten vor und beschreiben in einer Reihe von Artikeln die ethnischen Unterscheide zwischen den Han-Chinesen und diesen Minderheiten. In aggressivem Ton wendet sich Fu gegen diese Forscher, die unter dem Vorwand akademischer Arbeit die nationale Identität anzweifeln. In Zeiten der nationalen Krise mußten sie die Integration von Han und Minderheiten fordern und gegenteilige Ergebnisse für sich behalten<sup>5</sup>. Hier wird deutlich, wie hoch die nationalen Emotionen schlugen. Wie widersprüchlich er dabei in sich selber ist, zeigt das Schlußwort seines oben schon zitierten Artikels anlaßlich des 25. Jahrestages der Bewegung vom 4. Mai:

1 Wang Fan-shen 1993, 289-290

2 FSN, “‘Wu-ssu’ ou-t’an” (4.5.1943), “‘Wu-ssu’ erh-shih-wu nien” (4.5.1944)

3 Beide Zitate FSN, “‘Wu-ssu’ erh-shih-wu nien” (4.5.1944), 1829-1830

4 Wang Fan-shen 1993, 292-293

5 FSN, “Chih Ku Chieh-kang shu” (1939), “Chih Chu Chia-hua Hang Li-wu shu” (1939)

“«1833.3» Ich möchte eine alte Parole der Bewegung vom 4. Mai anführen, i.e. die Parole ‘um der Wissenschaft willen die Wissenschaft betreiben’, ist dies etwa zu dumm? Nur dies ist die reine Methode der Wissenschaft!”<sup>1</sup>

Noch vor Ende des chinesisch-japanischen Krieges wird Fu erneut in die Auseinandersetzungen zwischen der KMT und der KPCh hineingezogen. Kurz vor Kriegsende verkündet die KMT die Einberufung einer Nationalversammlung, was zu Spannungen mit der KPCh führt. In seiner Eigenschaft als prominentes Mitglied der Politischen Konsultativkonferenz fliegt er Anfang Juli 1945 zusammen mit Huang Yen-p’ei<sup>2</sup> u.a. nach Yen-an, um zu vermitteln und für ihren Vorschlag einer Politischen Konsultativkonferenz<sup>3</sup> zu werben<sup>4</sup>. Während des fünftägigen Aufenthaltes trifft Fu auch mit Mao Tse-tung zusammen, den er noch aus der Zeit der Bewegung vom 4. Mai kennt. Gestützt auf unveröffentlichte Notizen Fus berichtet Wang Fan-shen, daß Fu und Mao einen ganzen Tag zusammen verbringen. Fu berichte, daß Mao sich sehr gut in Novellen, allen voran in der *Erzählung vom Flußufer*<sup>5</sup> auskenne. Über was sie an diesem Tag noch diskutieren ist nicht bekannt. Drei Jahre später verschlechtert sich ihr Kontakt und die politischen Bedingungen jedoch soweit, daß Mao Fu Ssu-nien beschuldigt, Lakai des Imperialismus und der KMT zu sein<sup>6</sup>.

Mit der Kapitulation Japans im August 1945 beginnt eine neue Phase in Fus Leben, denn er ist aufgrund seiner administrativen Fähigkeiten beim Wiederaufbau der Universitäten und dem erneuten Umzug des Institutes für Geschichte und Philologie wieder verstärkt gefordert. Im August lehnt er die Präsidentschaft der Peking Universität ab und schlägt statt dessen Hu Shih vor. Da dieser sich noch in den USA aufhält, übernimmt Fu diese Aufgabe stellvertretend<sup>7</sup>. Von nun an wird seine Kritik an korrupten und unfähigen Beamten, die 1947 einen neuen Höhepunkt findet, ergänzt durch seine Jagd auf Kollaborateure. Im September 1945 nimmt er an einer Konferenz teil, auf der ein Plan für den Wiederaufbau des Erziehungswesens beschlossen wird. Hierzu gehörten auch die Untersuchung aller Lehrer, die in den besetzten Gebieten geblieben waren, und ihre Entlassung bei Kollaborationsverdacht. Diese Maßnahmen werden von Fu rigoros durchgesetzt, da er allein schon den Verbleib in Peking als Kennzeichen mangelnder Loyalität wertet und allen Lehrern der Peking Universität aus der Besatzungszeit, die nicht schon vor dem Krieg dort angestellt waren, die Weiterbeschäftigung verweigert. So legt er eine Schwarze Liste an, auf der viele namhafte Gelehrte wie Yü P’ing-po und Jung Keng<sup>8</sup> stehen. Die

1 FSN, “‘Wu-ssu’ erh-shih-wu nien” (4.5.1944), 1833.

2 Huang Yen-p’ei 黃炎培, 1878-1965, CHTJM 617.

3 政治協商會議. Im Oktober 1946 in Ch’ung-ch’ing einberufene Konferenz, auf der Vertreter aller Parteien u.a. über Fragen der zukünftigen Verfassung diskutierten. MKS 79.

4 Wang Fan-shen 1993, 286-289. Moller 1979, 277-280.

5 水滸傳. In Deutschland bekannt unter dem Namen *Räuber vom Liang Schan Moor*.

6 Wang Fan-shen 1993, 289. Mao Tse-tung, *Mao Tse-tung hsüan-chi* 1967, 1374.

7 Fu Le-ch’eng 1964, 57-59. Chu Chia-hua 1951.

8 Yü P’ing-po 俞平伯, 1899/1900-1990, BDRC IV:67b-70a, JWMH 673. Jung Keng 容庚, 1894-1983, SHC 363

betroffenen Lehrer wenden sich an Li Tsung-jen<sup>1</sup>, den Militärkommandeur Pekings, und vertreten den Standpunkt, daß es vielen 1938 nicht gelingen konnte, zu fliehen und sie deshalb keine andere Wahl gehabt hätten, als an der Peking Universität zu unterrichten. Fu ist jedoch unnachgiebig und setzt die Entlassung hunderter von Professoren durch<sup>2</sup>. Sein Vorgehen sei dabei so rücksichtslos gewesen, daß er denen, die in Peking geblieben waren, vorgeworfen haben soll, sie hätten den Japanern gedient statt sich umzubringen<sup>3</sup>.

In der Zeit bis zu Hu Shihs Rückkehr organisiert Fu den Umzug der Peking Universität nach Peking, bereitet den Umzug des Institutes für Geschichte und Philologie nach Nanking vor<sup>4</sup> und engagiert sich in seiner Eigenschaft als amtierender Präsident der Peking Universität Ende 1945 als Schlichter in Studentenunruhen an der Vereinten Südwestuniversität, zu der damals die Peking Universität noch gehört<sup>5</sup>. Dort kommt es unter den Studenten, die mit der innenpolitischen Lage nach dem Kriegsende unzufrieden sind, am 1. Dezember 1945 zu Zusammenstößen mit dem Militär, wobei vier Studenten ums Leben kommen. In den folgenden Tagen streiken die Studenten und verlangen die Bestrafung des verantwortlichen Garnisonskommandeurs. Da die Regierung sich weigert nachzugeben, bittet Tschiang Kai-shek Fu, in der so entstandenen Pattsituation zu vermitteln. Fu, der sich als ehemaliger Führer der Bewegung vom 4. Mai und als Gegner der Linken in einer schwierigen Situation befindet, erzielt einen Kompromiß, indem er Konzessionen der Regierung verspricht, die er durch Rücktrittsdrohungen auch durchsetzen kann. Anlässlich dieser Unruhen und des kommunistischen Hintergrundes, den Fu vermutet, äußert er zum ersten Mal sehr pessimistische Zukunftsprognosen<sup>6</sup>. Im Jahr darauf präzisiert er seine Haltung zu studentischen Aktivitäten und fordert von den Studenten, sich nicht politisch zu engagieren. Er äußert zwar Verständnis für ihre Unzufriedenheit, wendet sich jedoch gegen Demonstration, vor allem wenn sie Ergebnis kommunistischer Agitation sind. Im Sommer 1946 konzentriert er sich nach der Rückkehr Hu Shihs wieder ganz auf seine Arbeit am Institut für Geschichte und Philologie, dessen Umzug nach Nanking er im Winter 1946 leitet. Während dieser Zeit wird er Mitglied der Politischen Konsultativkonferenz und Abgeordneter im ersten Legislativyüan. Eine Einladung, in die Regierung einzutreten, lehnt er mit dem Argument ab, er sei Gelehrter und kein Politiker<sup>7</sup>.

1 Li Tsung-jen 李宗仁, 1890/91-1969, BDRC II:336b-342a, JWMH 319.

2 Wang Fan-shen 1993, 302-304. Moller 1979, 285-289. Fu Le-ch'eng 1963, 135-138, 158.

3 Moller nennt es einen Rachezug im Stile einer persönlichen Vendetta. Moller 1979, 291-294. Ähnlich scharf war Fu schon während des Krieges gegen Kollaborateure vorgegangen. Siehe FSN, "Wang-tsei yü wei-k'ou - i ko hsin-li te fen-chieh" (18.2.1940).

4 Wang Fan-shen 1993, 305-306.

5 Fu Le-ch'eng 1964, 60.

6 Wang Fan-shen 1993, 299-302. Wang zitiert unveröffentlichte Briefe Fus an seine Frau.

7 FSN, "Man-t'an pan-hsüeh" (4.8.1946). Fu Le-ch'eng 1964, 60-64. Ch'eng Ts'ang-p'o 1951.

Seine Angriffe auf korrupte Beamte erreichen im Februar 1947 einen neuen Höhepunkt, als er den Premierminister Sung Tzu-wen<sup>1</sup> angreift und für die völlig fehlgeschlagene Regierungspolitik verantwortlich macht, die in den Jahren 1946-47 zu katastrophaler Inflation, Spekulation und Korruption geführt hatte. Er fordert ein progressives Steuersystem, welches vor allem die Besserverdienenden schwerer belasten soll<sup>2</sup>, tritt für die Verstaatlichung der Schlüsselindustrien und eine strikte Trennung von Unternehmer- und Regierungsinteressen ein<sup>3</sup>. Fus Kritik löst eine Welle der Entrüstung aus und führt binnen zwei Wochen im März 1947 zum Rücktritt Sung Tzu-wens. Daß Fu überhaupt in der Lage war, derart vernichtende Kritik vorzubringen, die bei anderen Kritikern Sanktionen von Hausarrest bis hin zu politischen Morden nach sich zog, wird von Moller zum einen auf Fus Verdienste sowie seine anti-kommunistische Grundhaltung zurückgeführt, zum anderen macht er Fus hervorragende Beziehungen zu führenden Kreisen dafür verantwortlich<sup>4</sup>.

Ausgelöst durch Fus Überarbeitung und die schlechte innenpolitische Lage muß er sich im Juli 1947 zur ärztlichen Behandlung nach New Haven, Connecticut, begeben. Er nutzt die Zeit zur Lektüre sozialistischer Schriften, plant die Herausgabe einer soziologischen Zeitschrift und will eine Gesamtgeschichte Chinas schreiben. In Abwesenheit wird er 1948 in den Legislativyüan und zum Rat der Academia Sinica gewählt. Er informiert sich ständig über die politische Entwicklung<sup>5</sup> und wendet sich zum ersten Mal öffentlich gegen eine Zusammenarbeit mit der KPCh<sup>6</sup>.

Gleich im Anschluß an seine Rückkehr nach China im August 1948 stürzt sich Fu gegen den Rat der Ärzte sofort wieder in die Politik. Er nimmt an der ersten Sitzung des Legislativyüans teil und übernimmt wieder die Leitung des Institutes für Geschichte und Philologie. Durch die hoffnungslose innenpolitische Lage und den Selbstmord zweier Freunde schwer deprimiert, will Fu sich im Winter 1948 umbringen, woran ihn nur seine Frau hindern kann<sup>7</sup>. In einer Stimmung tiefster Zweifel entscheidet er sich sogar, sein Lebenswerk, das Institut für Geschichte und Philologie, aufzulösen, wovon ihn Mitarbeiter des Institutes wieder abbringen können. Statt dessen beschließt er, das Institut nach T'ai-wan zu verlegen, was ihm im Dezember 1948 trotz der Kriegswirren nahezu vollständig gelingt. Dort wird er im Ja-

1 Sung Tzu-wen 宋子文, 1894-1971, JWMH 420.

2 Moller 1979, 246-248.

3 FSN, "Che ko yang-tzu te Sung Tzu-wen fei tsou-k'ai pu k'o" (15.12.1947), "Sung Tzu-wen te shih-pai" (22.4.1947), "Lun hao-men tzu-pen chih pi-hsü ch'an-ch'u" (1.3.1947).

4 Moller 1979, 252-257. Zu Fus Beziehungen siehe den Stammbaum am Ende dieses Kapitels. Zusätzlich hierzu sind Fus Kontakte aus seiner Zeit als Studentenführer und als Student in Berlin zu nennen. Viele seiner Mitstreiter und Freunde wurden KMT-Mitglieder und stiegen in hohe Positionen auf, so z.B. Chu Chia-hua, Lo Chia-lun, Yü Ta-wei.

5 Fu Le-ch'eng 1964, 66. Wang Fan-shen 1993, 315. Ch'en Chih-mai 1976.

6 San Francisco Chronicle vom 15. Juli 1947. Zitiert nach Moller 1979, 298-299.

7 T'ao Hsi-sheng 1950. Tung Tso-pin 1951. Fu Le-ch'eng 1964, 66-69. T'ao Hsi-sheng 1950.

nuar 1949 zum Präsidenten der T'ai-wan Universität ernannt, einer Aufgabe, der er sich bis zu seinem Tode im Dezember 1950 mit aller Energie widmet<sup>1</sup>.

Fu, der für die besondere Lage in T'ai-wan und die Spannungen zwischen Festländern und Taiwanesen sehr sensibel ist, reorganisiert die T'ai-wan Universität in den folgenden 18 Monaten gemäß seinen Vorstellungen einer effizienten Bildungs- und Forschungseinrichtung frei von politischer Einmischung von außen und ohne eigenes politisches Engagement in der Gesellschaft. In einer Zeit des weißen Terrors und anti-kommunistischer Hetze schafft er es einerseits, die Polizei vom Campus der Universität fernzuhalten, und andererseits dort, wo aus seiner Sicht notwendig, gegen kommunistische Unterwanderung vorzugehen<sup>2</sup>. Dieses Ideal einer Universität, die Forschung und Bildung in sich vereint und nicht auf Beamtenkarrieren hinarbeitet, sondern im Dienste der Modernisierung der Gesellschaft stehen soll, versucht er unter großem Einsatz in die Tat umzusetzen. Er fordert von seinen Mitarbeitern und Studenten, durch erhöhten Einsatz materielle Mängel auszugleichen und so ihrer Aufgabe als potentielle Führer der Gesellschaft gerecht zu werden<sup>3</sup>. Durch diese Anstrengungen verschlechtert sich sein Gesundheitszustand 1950 ständig. Als er am 20. Dezember auf einer Tagung der Provinzversammlung wegen seines Verwaltungsstils angegriffen wird, stirbt Fu an einem Schlaganfall<sup>4</sup>.

In den letzten zwei Jahren seines Lebens beschäftigen Fu vor allem Fragen des Widerstandes gegen die Kommunisten, Ursachenforschung für die Niederlage der KMT und grundsätzliche politische und ethische Fragen. Schon in den dreißiger Jahren hatte Fu durch die Mitarbeit in der *Unabhängigen Kritik* seinen Ruf als "Liberaler" begründet, wobei sich sein "Liberalismus" in dieser Zeit im wesentlichen auf Widerstand gegen eine autoritäre Regierungsführung und ein Plädoyer für eine stärkere Beteiligung der Bevölkerung an Fragen der Politik bezieht<sup>5</sup>. In seinen späten Schriften tritt nun die Frage der Verhältnisses von politischen Freiheiten und wirtschaftlicher Gleichheit in der Vordergrund. Sein Leitbild ist eine Mischung aus moderatem Sozialismus und politischem Liberalismus, wobei er sich an Roosevelt und der englischen Labor Party orientiert. Nur durch diese Kombination ließe sich, so Fu Ssu-nien, das Abgleiten des Liberalismus in den Kapitalismus und Imperialismus verhindern. Diese Auffassungen gehen mit vehementen Attacken gegen den internationalen und chinesischen Kommunismus einher<sup>6</sup>.

1 Wang Fan-shen 1993, 316-319. Fu Le-ch'eng 1964, 68-70.

2 Wang Fan-shen 1993, 321-322. Wang Shih-chieh 1976. Zu Fus Plänen siehe "Kuo-li T'ai-wan ta-hsüeh san-shih-ch'i hsüeh-nien-tu ti i tz'u hsiao-wu hui-i hsiao-chang pao-kao" (1949), "Liang chien yu-kuan T'ai-wan ta-hsüeh te shih" (7.1949), "Kuan-yü T'ai-ta i-yüan" (16.11.1950).

3 FSN, "T'ai-wan ta-hsüeh yü hsüeh-shu yen-chiu" (1.10.1949).

4 Wang Fan-shen 1993, 336-337.

5 FSN, "To-yen te cheng-fu" (11.12.1932).

6 Diese Position hatte er schon in den vierziger Jahren in Ansätzen vertreten. FSN, "Lo-ssu-fu yü tzu-yu chu-i" (29.4.1945). "Tzu-yu yü p'ing-teng" (20.11.1949), "P'ing Ying-kuo ta-hsüan" (30.7.1945). "Lun Mei-Su tui-chih chih chi-pen-hsing" (9.1948). "Su-lien chiu-ching shih i ko

Schließlich ändert Fu unter dem Eindruck der Niederlage auch seine Einschätzung der Bewegung vom 4. Mai. Dieser Wandel, der sich schon früher angekündigt hatte<sup>1</sup>, führt jetzt zu einer Neubewertung der chinesischen Tradition<sup>2</sup>. Er ist jetzt der Ansicht, daß sich eine Nation nicht ohne Verankerung in der Tradition entwickeln könne, in der man aber nicht einfach verharren dürfe, sondern sie angemessen zu erweitern habe<sup>3</sup>. Mit dieser Neubewertung kultureller Kontinuität gehen auch neue ethische Auffassungen einher. Schon zum Zeitpunkt seiner ersten Erkrankung 1941 wird Fu deutlich, daß seine bisherige, positivistische Einstellung keine ethischen Orientierungen zu bieten vermag. Er gesteht, daß er nach seiner schweren Krise 1941 in gewissem Sinne zur vormodernen chinesischen Moraltradition zurückgekehrt sei und nun in Menzius den chinesischen Urvater des Liberalismus sehe. Dieser Wandel führt dazu, daß Fu an der T'ai-wan Universität Menzius zur Pflichtlektüre erklärt, am Institut für Geschichte und Philologie das Studium des Neo-Konfuzianismus fördert und sich selbst ausführlich mit Chu Hsi<sup>4</sup> beschäftigt<sup>5</sup>. Mit dieser Rückkehr zu traditionellen Moralvorstellungen geht auch eine Neubewertung seiner positivistischen wissenschaftstheoretischen Auffassungen einher. In einem Brief an Chao Yüan-jen von 1948 schreibt er

“Als ich in Europa war, war ich ursprünglich ein kluger Materialist der physiologischen Art (in philosophischer Hinsicht, nicht in anderen Bereichen) [ ] Während des Jahres meiner Krankheit (1941) reflektierte ich ununterbrochen über die Bedeutung des menschlichen Lebens. Bisweilen erschienen mir diese Reflexionen mystisch, aber das waren sie nicht. Letztlich wurde mir klar, daß der ‘Kosmos’ eine große Deduktion ist, und daß wir gezwungen sind, Annahmen zu machen, auf deren Grundlage wir dann weitere Annahmen deduzieren [ ]”<sup>6</sup>

So scheint er kurz vor seinem Tod die Grundlagen seiner früheren wissenschaftstheoretischen und historiographischen Positionen zu widerrufen.

shen-mo kuo-chia?” (20.12.1949), “Wo-men wei shen-mo yao k'ang-o fan-kung?” (16.2.1950), “Kung-ch'an-tang te hsi-yin-li” (16.4.1950), “Wo tui Hsiao Po-na te k'an-fa” (16.11.1950),

1 FSN, “Chiao-yu peng-k'uei chih yuan-yin” (17.7.1932), “Wu-ssu' erh-shih-wu nien” (4.5.1944)

2 FSN, “Chung-kuo hsueh-hsiao chih-tu chih p'i-p'ing” (15./31.12.1950)

3 FSN, “Kuo-li T'ai-wan ta-hsueh ti ssu tz'u hsiao-ch'ing yen-shuo-tz'u” (11.1949), “Chung-kuo hsueh-hsiao chih-tu chih p'i-p'ing” (15./31.12.1950)

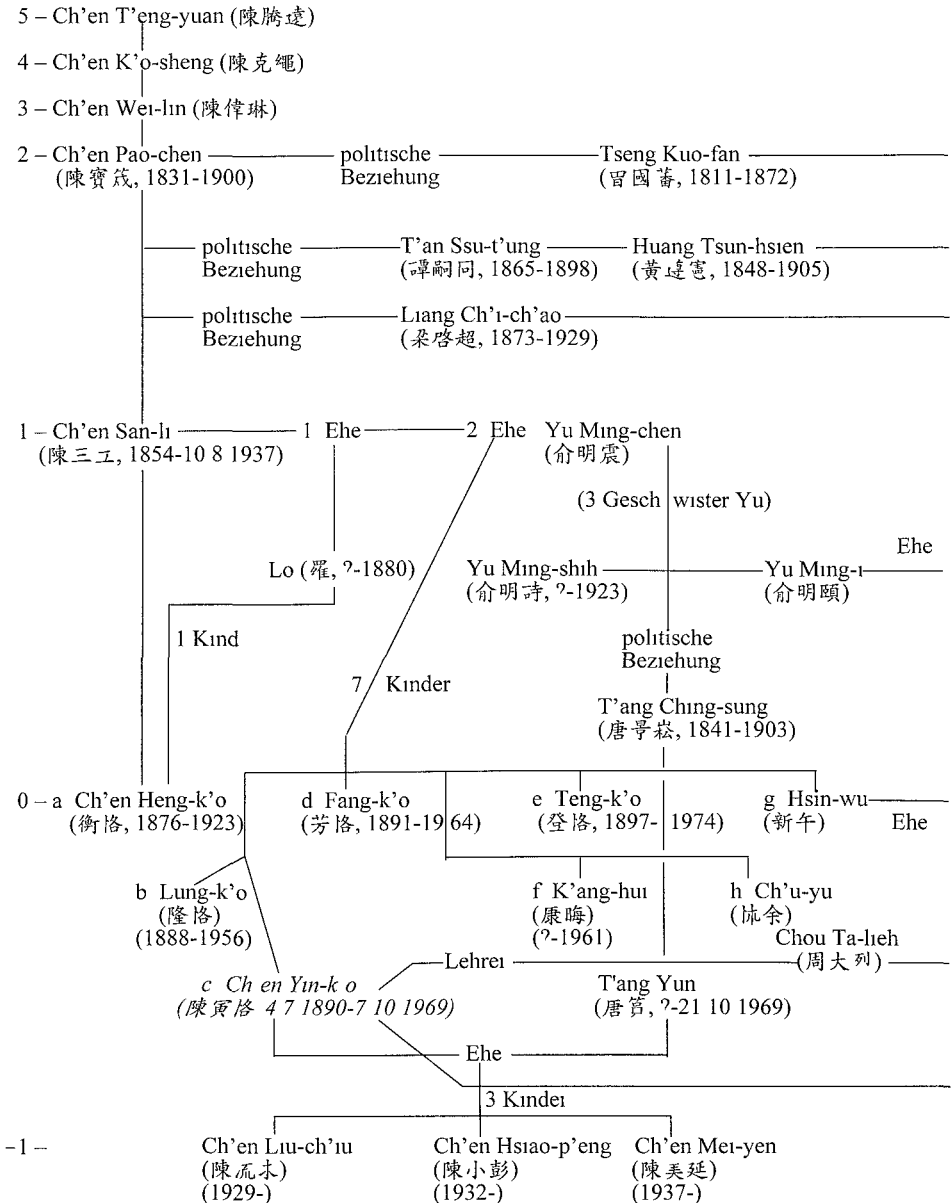
4 Chu Hsi 朱熹, 1130-1200, SHC 90

5 Wang Fan-shen 1993, 326-334 FSN, “Chih chu t'ung-hsueh ti erh feng hsin” (11.1950)

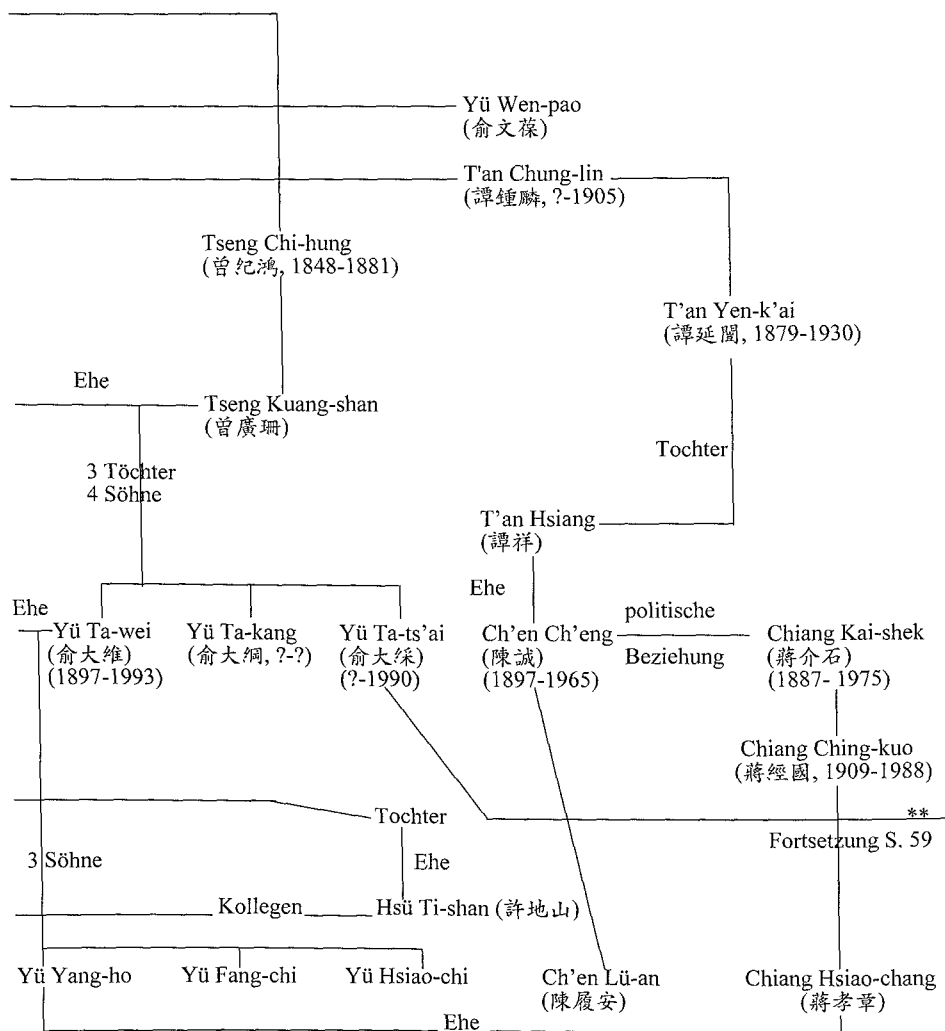
6 Wang Fan-shen 1993, 327 Übersetzung nach Wang

### 3 Familiäre, akademische und politische Beziehungen

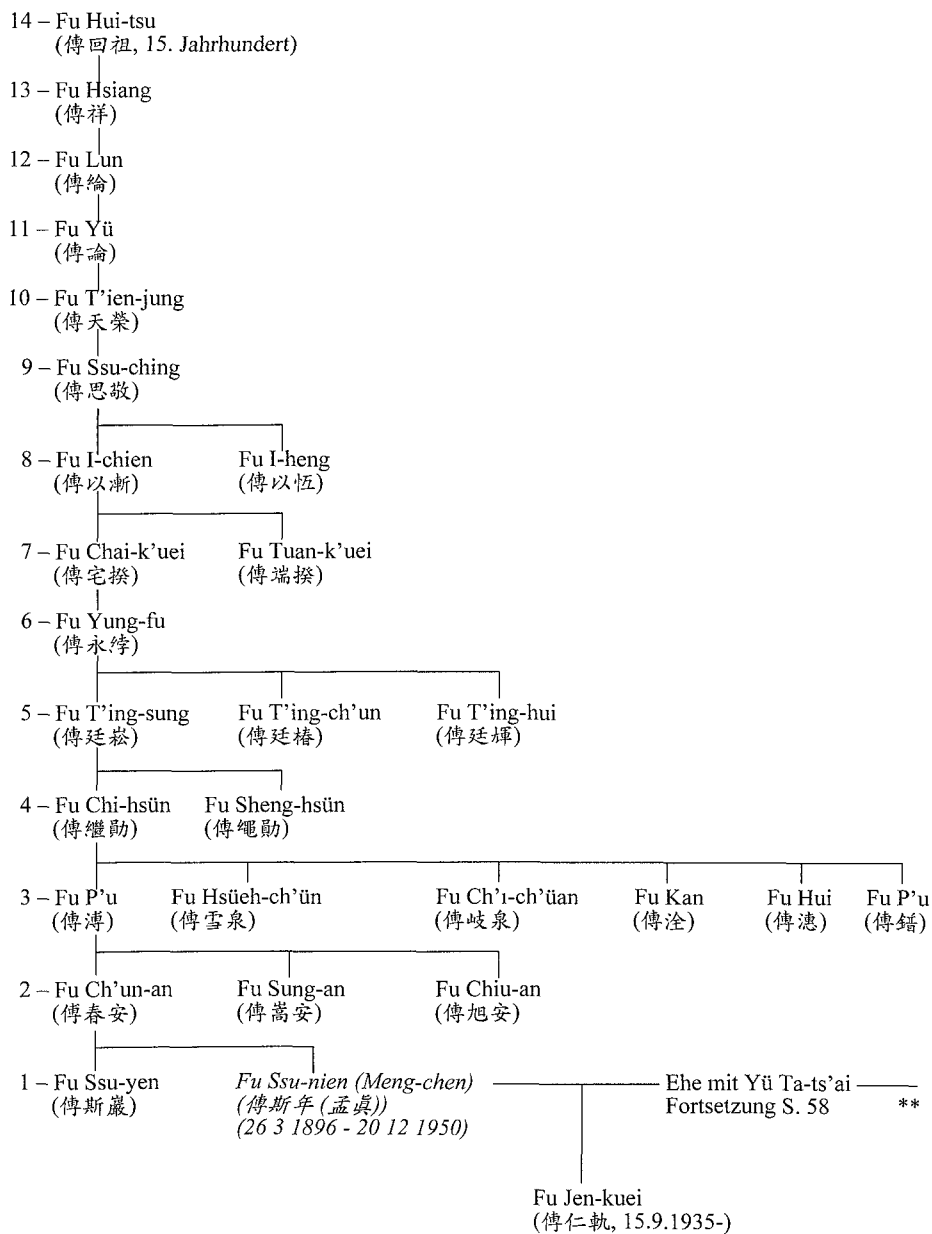
#### Generationen davor



Generationen davor



Generationen davor



### III Die Entstehung einer neuen Historiographie

Zwei alternative Interpretationen prägen den Diskurs über die Ideengeschichte der Ch'ing-Zeit, die sich vor allem in der Beurteilung des Charakters der evidentiellen *K'ao-cheng*-Gelehrsamkeit unterscheiden. Benjamin Elman bezeichnet ihre Blüte als Diskursrevolution, die zur Emanzipation der Philologie von der Philosophie geführt und daher als protowissenschaftlich zu gelten habe. Das moralische Anliegen des Konfuzianismus sei durch diese kritisch-skeptische Grundhaltung nachhaltig in Frage gestellt worden<sup>1</sup>. Demgegenüber argumentieren Yü Ying-shih und Michael Quirin, daß es zwar zu einer Blüte evidentieller, philologischer Forschungen gekommen sei, deren Folgen für den Konfuzianismus der Ch'ing-Zeit nicht zu unterschätzen seien, daß dies jedoch keineswegs zu einer Preisgabe der übergeordneten philosophischen Fragestellungen und Anliegen geführt habe. Anhand der Beispiele Tai Chens und Ts'ui Shus<sup>2</sup> versuchen sie nachzuweisen, daß die philologische Detailarbeit der *K'ao-cheng*-Gelehrten letztlich immer noch dem Ziel gedient habe, in den von jahrhundertelanger Exegese überfrachteten Klassikern durch den Rückgang auf die ursprüngliche sprachliche Gestalt dieser Texte das *Tao* aufzuweisen<sup>3</sup>. Bei aller Unterschiedlichkeit sind sich diese Interpretationen doch darin einig, daß die Blüte philologisch orientierter Klassikerstudien ein wichtiges Merkmal dieser Zeit ist und, wie noch zu zeigen sein wird, den durchaus konkurrierenden Forschungsansätzen der Alt- und Neutextgelehrsamkeit gemein war. Die Bedeutung dieser Entwicklung für die vorliegende Studie liegt vor allem in zwei Sachverhalten begründet. Zum einen beziehen sich viele chinesische Historiker des 20. Jahrhunderts in ihren methodologischen Überlegungen explizit auf die ch'ing-zeitliche Gelehrsamkeit, zum anderen sind die wichtigsten Schlüsselfiguren in der Transition hin zu einer westlich beeinflussten, nach Modernisierung strebenden Historiographie – Liang Ch'i-ch'ao und Chang Ping-lin – direkt in dieser Tradition verwurzelt.

#### 1 Alttext- und Neutextgelehrsamkeit bis K'ang Yu-wei

Ihren Anfang hat die ch'ing-zeitliche "Han-Gelehrsamkeit" (漢學) in der Reaktion auf den Untergang der Ming-Dynastie. Gelehrte wie Ku Yen-wu und Huang Tsung-hsi<sup>4</sup> betonten in Reaktion auf die "leeren Diskussionen" (空談) der ming-

1 Elman 1984 und 1990.

2 Tai Chen 戴震, 1724-1777, ECCP 695a-700a. Ts'ui Shu 崔適, 1852-1924, CHTJM 640.

3 Yü Ying-shih 1989. Quirin 1994b und 1996.

4 Ku Yen-wu 顧炎武, 1613-1682, ECCP 421b-426a. Huang Tsung-hsi 黃宗羲, 1610-1695, ECCP 351a-354b.

zeitlichen "Prinzipienstudien" (理學) die Tradition der Staatskunst, um eine stärkere Hinwendung der Beamtenliteraten zu praktischen Fragen der Politik und Moral zu fordern. Mit dieser Forderung nach politisch-moralischem Engagement und dem Bezug auf solche konkreten Techniken wie die der Wasserkontrolle, Kartographie etc. geht eine Ablehnung des "reinen Geredes" (清談) über ethische Fragen einher. In der Suche nach philosophischen Prinzipien wendet sich Ku wieder verstärkt den klassischen *Texten* zu und setzt so Klassikerstudien und Prinzipienstudien gleich.<sup>1</sup> Diese "restaurative" (復古) Hinwendung zu den Texten wird jedoch schon Ende des 17., Anfang des 18. Jahrhunderts, begleitet von einer Blüte der quellenkritischen Philologie<sup>2</sup>, durch eine immer geringere Beachtung der weltanschaulichen und moralisch-politischen Aspekte der Klassikerstudien abgelöst.<sup>3</sup> Mit dieser Tendenz gehen Forderungen, Aussagen und Textstellen zu belegen sowie Zweifel an überlieferten kosmologischen Konstrukten und korrelativen Systemen einher. Diese evidentielle *K'ao-cheng*-Methodologie, die bald mit der Han-Gelehrsamkeit eines Hui T'ung<sup>4</sup> identifiziert wird, ist ebenso anderen Schulrichtungen der Ch'ing-Zeit wie der An-hui-Schule und der neutextlichen Ch'ang-chou-Schule zu eigen. Auch einige Gelehrte der Sung-Schule in der Ch'eng-Chu-Tradition bedienen sich dieser Methodologie unter Berufung auf Wang Ying-lin<sup>5</sup>, einem ihrer sung-zeitlichen Vorväter. So ist die textorientierte, evidentielle *K'ao-cheng*-Methodologie unter dem Leitspruch "die Wahrheit in den Tatsachen suchen"<sup>6</sup> gemeinsames Charakteristikum der unterschiedlichsten Strömungen der ch'ing-zeitlichen Gelehrsamkeit.<sup>7</sup>

Die Tradition der Staatskunst des politisch-moralischen Engagements rückt Anfang des 19. Jahrhunderts wieder ins Blickfeld, nun jedoch gegen die inzwischen politisch desinteressierte<sup>8</sup> alttextliche Han-Gelehrsamkeit gerichtet, obwohl diese zu Beginn der Ch'ing-Zeit im Sinne einer Abkehr von den philosophisch-spekulativen Tendenzen der ming-zeitlichen Prinzipienstudien maßgeblich durch eben diese Staatskunst beeinflusst worden war. Sie verbindet sich mit der Neutextgelehrsamkeit, die Vertreter der Ch'ang-chou-Schule um Chuang Ts'un-yu<sup>9</sup> und Liu Feng-lu<sup>10</sup> im 18. Jahrhundert begründet hatten.<sup>11</sup> Im Zentrum der Auseinander-

1 Elman 1984, 48-49, 57-70

2 Die Quellen- und Textkritik wird im Chinesischen als *k'ao cheng hsueh* 考證學 oder *k'ao chu-hsueh* 考據學 bezeichnet. Ich verwende die Termini "Textkritik" und "Quellenkritik" synonym und verstehe unter "evidentieller *K'ao cheng*-Methodologie" die Methoden derselben.

3 Yu Ying-shih (1989) stimmt dem zwar zu, weist aber nach, daß dies bei Gelehrten wie Tai Chen nur dazu geführt habe, daß sie ihre philosophischen Anliegen nicht öffentlich äußerten.

4 Hui T'ung 惠棟, 1697-1758, ECCP 357a-358b

5 Wang Ying-lin 王應麟, 1223-1296, SHC 34

6 實事求是. Siehe die *Annalen der Han Dynastie* V 2410 (53 1a), zitiert nach Elman 1984, 270

7 Elman 1984, 53-60

8 Diese Einschätzung Elmans ist wie bereits erwähnt in der Forschung umstritten. Ich halte die Auffassungen Yu Ying-shih's und Quirins für überzeugender. Siehe hierzu auch Jones 1975

9 Chuang Ts'un-yu 莊存與, 1719-1788, ECCP 206b-208a

10 Liu Feng-lu 劉逢祿, 1776-1829, ECCP 518a-520b

11 Elman 1984, 233-253; Elman 1990, Kapitel 5 sowie 270-274

setzung zwischen Alttext- und Neutextgelehrsamkeit<sup>1</sup> steht die Einschätzung der *Frühlings- und Herbstannalen*, ihrer drei Kommentare und der Rolle des Konfuzius in der Verfassung bzw. Überlieferung dieser Texte. Die lange Zeit dominante Alttextinterpretation stützt sich auf die *Tso-Überlieferung* und hält die *Frühlings- und Herbstannalen* für eine von Konfuzius angefertigte Chronik geschichtlicher Ereignisse. Sie sieht in diesen Ereignissen ein System versteckter Andeutungen und Urteile<sup>2</sup>, die aus den *Frühlings- und Herbstannalen* – auf den ersten Blick nicht mehr als eine Chronik – eine Sammlung historischer “Präzedenzfälle” (例) mit ethischer Zielsetzung werden lassen. Für die Befürworter dieser Interpretation ist Konfuzius ein Historiker und Übermittler, der nur aufzeichnete, was ihm überliefert wurde, und der nur durch eine gewisse Selektion und Wortwahl Wertungen vornahm, die jedoch als der Geschichte immanent und nicht von Konfuzius hinzugefügt betrachtet werden. Begründet und gefestigt wird diese Sicht durch Tu Yü<sup>3</sup> *Erklärende Präzedenzfälle der Frühlings- und Herbstannalen* (春秋釋例) und K’ung Ying-tas<sup>4</sup> *Korrektur der Bedeutungen in den Frühlings- und Herbstannalen* (春秋正義).

Anfang der Ch’ing-Dynastie wird diese lange Zeit herrschende Sichtweise zunehmend angezweifelt. Während Ku Yen-wu und später die Han-Gelehrsamkeit eines Hui T’ung in der Tradition der Alttextschule verwurzelt bleiben, wendet sich Yao Chi-heng<sup>5</sup> in seiner *Allgemeinen Diskussion der Frühlings- und Herbstannalen* gegen die Auffassung von diesem Klassiker als einer Sammlung historischer Präzedenzfälle. Er ist der Ansicht, daß eine derartige Geschichtsschreibung der Realität nicht gerecht werden könne<sup>6</sup>. Weder habe Konfuzius Lob oder Tadel aussprechen wollen, noch sei eine derartige Struktur in den *Frühlings- und Herbstannalen* zu erkennen. Die Alttexttradition habe mit ihrer Sicht die Geschichte in eine feste Form von gut und böse gegossen und widerspreche damit der Geschichte. Yao Chi-heng wendet sich gegen diese Tradition und bewertete die *Frühlings- und Herbstannalen* im Lichte “essentieller Richtlinien” (要指) neu. Er bedient sich dabei zwar einer Terminologie, die der Neutextgelehrsamkeit entstammt, wendet sich jedoch sowohl gegen die ursprünglich neutextliche Interpretation des Lobes und Tadels, als auch gegen die auf die *Tso-Überlieferung* gestützten alttextlichen Präzedenzfälle. Seine Kritik an der bisherigen Interpretation der *Frühlings- und Herbstannalen* und ihrer

1 Ob schon vor der Mitte des 19. Jahrhunderts von klar abgegrenzten Alttext- bzw. Neutextschulen die Rede sein kann, ist fraglich. Daher spreche ich für die Zeit bis zum Ende des 18. Jahrhunderts von “Alttext-” bzw. “Neutextgelehrsamkeit” (古文學/今文學) und erst ab Liu Feng-lu und Wei Yüan von der “Alttext-“ bzw. der “Neutextschule“ (古文學派/今文學派).

2 褒貶. Diese Identifizierung von Alttexttradition und der auf die *Kung-yang- und Ku-liang-Überlieferung* zurückgehenden Interpretation im Sinne des Lobes und Tadels gilt erst für die Zeit nach der T’ang-Dynastie, als diese genuin neutextliche Auffassung vollständig in die Alttexttradition inkorporiert und nicht mehr als neutextlich erkannt wurde. Siehe Elman 1990, 147.

3 Tu Yü 杜預, 222-284, LSJW 107-108, SHC 133.

4 K’ung Ying-ta 孔穎達, 574-648, LSJW 176.

5 Yao Chi-heng 姚際恆, 1647-1715?, SHC 314, PHTS 293-294.

6 Yao Chi-heng, *Ch’un-ch’iu t’ung-lun* (春秋通論), A.2a-3a. Zitiert nach Elman 1990, 165.

Überlieferungen, die für Elman Symbol einer beginnenden Reevaluierung der gesamten Klassikerinterpretation ist, stellt den Anfang dar, auf den sich später Neutextgelehrte wie Chuang Ts'un-yü und Liu Feng-lu beziehen sollten<sup>1</sup>.

Chuang Ts'un-yüs Stellung im Konflikt von Alttext- und Neutextgelehrsamkeit ist durch seine Auseinandersetzung mit den Präzedenzfällen und dem in den *Frühlings- und Herbstannalen* verborgenen Sinn gekennzeichnet, wobei er die *Tso-Überlieferung* mit der Begründung ablehnt, sie sei nur reine Deskription ohne jegliche Interpretation. Unter Bezug auf die "essentiellen Richtlinien" Tung Chung-shus<sup>2</sup> und Yao Chi-hengs ersetzt er in seinem Werk *Richtigstellung der Worte in den Frühlings- und Herbstannalen* (春秋正辭) die historischen Präzedenzfälle der Alttextgelehrsamkeit durch den Sinn, den die Neutextgelehrsamkeit betont. Für ihn sind die *Frühlings- und Herbstannalen* nicht einfach ein nur historisches Verzeichnis, sondern ein Text, der durch seine Kodierung mehr zum Ausdruck bringt, als die *expressis verbis* in ihm genannten Ereignisse vermuten lassen. Die Historiographie wird so für Chuang aus den Fängen alttextlicher Präzedenzfälle und Faktenbezogenheit befreit und wieder in ihrer ursprünglichen Funktion geschätzt, i.e. der Übermittlung des in den Worten des Konfuzius mitgeteilten Sinnes. Konfuzius habe keineswegs nur eine historische Niederschrift angefertigt, sondern er wollte in einer Zeit des Verfalls unter Bezug auf die Vergangenheit einen Zukunftsentwurf skizzieren, um Reformen zu befördern (託古改制). Es ist diese politische Intention, die Chuang nun gegen die seines Erachtens ethisch verantwortungslosen Han-Gelehrten wendet, die die Grundlagen des konfuzianischen Ordnungsgefüges unterminierten. Dabei kehrt er aber nicht zu früheren philosophischen Positionen der Prinzipienstudien zurück, sondern beruft sich auf die neutextliche Sichtweise des Konfuzius aus der frühen Han-Zeit. Daß Chuangs Ansichten keine einfache Rückkehr zu früheren Neutextpositionen darstellen, sondern auch Produkt der Geschichte evidentieller Textkritik sind, wird durch seine Vorgehensweise deutlich. Denn ähnlich wie die Protagonisten der Han-Schule wendet Chuang in seinen Arbeiten textkritische Methoden auf die klassischen Schriften an, um ihren Sinn zu erkennen, konzentriert sich dabei aber auf die neutextlichen Interpretationen der *Kung-yang-Überlieferung*. Dieser *Kung-yang*-Konfuzianismus wird durch die Arbeiten Chuang Shu-tsus, Chuang Yu-k'os und Chuang Shou-chias<sup>3</sup> weiterentwickelt, die im Stil han-gelehrter Forschung an der Erforschung der Klassiker arbeiten und die politisch-ethisch motivierte Kritik an der alttextlichen Han-Gelehrsamkeit nun textkritisch zu untermauern suchen<sup>4</sup>.

1 Elman 1990, 163-166.

2 Tung Chung-shu 董仲舒, 180-115 v.Chr., LSJW 50.

3 Chuang Shu-tsu 莊述祖, 1751-1816, ECCP 207b, SHC 119. Chuang Yu-k'o 莊有可, 1744-1822, LSJW 668. Chuang Shou-chia 莊受甲, 1774-1828. Siehe Elman 1990, 73.

4 Elman 1990, 171-174, 180-202, 232-235.

In Liu Feng-lu, Sung Hsiang-feng, Tai Wang, Kung Tzu-chen und Wei Yüan<sup>1</sup> findet diese Entwicklung dann Anfang, Mitte des 19. Jahrhunderts ihre Fortsetzung und führt zur Bildung der Neutextschule. Sung fordert in Anlehnung an Chuang Ts'un-yü die Verbindung aus sung-gelehrter Philosophie und han-gelehrter Philologie, um so die Verknüpfung zwischen den Prinzipien einerseits, manifestiert in den Klassikern, und den Ereignissen der Vergangenheit andererseits, niedergelegt in den Geschichtswerken, wiederherzustellen. Die Trennung der beiden durch die Han-Gelehrten ist für ihn Ursache der herrschenden Unordnung. Sung wie Liu wenden sich auf der Grundlage des "esoterischen Sinnes" (微言大義) der *Frühlings- und Herbstannalen* einer Reinterpretation der Person des Konfuzius zu, der zum "ungekrönten König" (素王), zum Propheten einer neuen Dynastie avanciert<sup>2</sup>. Unterstützt wird diese Sicht durch die Untersuchung und Neubewertung der hanzeitlichen Apokrypha Anfang des 19. Jahrhunderts, in denen Konfuzius als Heiliger geschildert wird und welche die messianistisch-religiöse Ausrichtung der Neutextschule unter K'ang Yu-wei vorbereitet. Ergebnis der oben geschilderten Entwicklung von Yao Chi-heng bis hin zur Synthese Liu Feng-lus und Sung Hsiang-fengs ist eine Verbindung aus *Kung-yang*-Theorie und alttextlicher Philologie, die Elman Neutextkonfuzianismus nennt.

Der Gegensatz zwischen diesem Neutextkonfuzianismus und der Alttextschule, der sich im 19. Jahrhundert immer deutlicher manifestiert, kommt in dem Konflikt über den Status der *Tso-Überlieferung* und die Beziehung zwischen Klassikern und Geschichtswerken am deutlichsten zum Ausdruck. Alttextgelehrte wie Ch'ien Ta-hsin<sup>3</sup> sehen in der *Tso-Überlieferung* nur eine historische Chronik ohne weitergehende historiologische Botschaft. In ihren Augen sind auch die Klassiker eigentlich Geschichtswerke, die sie zunehmend als historische Quellen nutzen und somit tendenziell ihrer normativen Stellung berauben. Dem entgegengesetzt betont Liu Feng-lu den Status der *Frühlings- und Herbstannalen* als "klassischem Text" (經), der eben nicht nur ein Geschichtswerk sei, sondern apriorische, esoterische Prinzipien enthalte, deren Verständnis Voraussetzung für jede Art von Forschung sei. In der Auseinandersetzung Liu Feng-lus mit K'ung Kuang-sen<sup>4</sup> wird zudem deutlich, inwiefern Liu auch über die Auffassungen seiner ch'ing-zeitlichen Vorgänger der Neutextgelehrsamkeit hinausgeht. Liu wirft K'ung vor, er stütze sich unter Miß-

1 Sung Hsiang-feng 宋翔鳳, 1776-1860, SHC 203. Tai Wang 戴望, 1837-1873, ECCP 915a, JM 1714c. Kung Tzu-chen 龔自珍, 1792-1841, ECCP 431b-434a. Wei Yüan 魏源, 1794-1857, ECCP 850b-852b.

2 Elman 1990, 203-208.

3 Ch'ien Ta-hsin 陳大昕, 1728-1804, ECCP 152b-155a. Elman ordnet auch Chang Hsüeh-ch'eng den textkritischen Han-Gelehrten zu. Dem widerspricht das Bild, das Nivison zeichnet, der die geschichtsphilosophische Aspekte in Changs Denken und ihre politischen Implikationen betont. Siehe Nivison 1966. Aufgrund der intensiven Auseinandersetzung Nivisons mit Chang Hsüeh-ch'eng neige ich dazu, dessen Darstellung zu folgen.

4 K'ung Kuang-sen 孔廣森, 1752-1786, ECCP 434a-434b, LSJW 673.

achtung der Rolle Ho Hsius<sup>1</sup> in der Übermittlung der *Kung-yang*-Theorien ausschließlich auf die *Frühlings- und Herbstannalen* und verstehe so Konfuzius falsch. K'ung geht von einem statischen Kosmos interagierender natürlicher, politischer und moralischer Phänomene aus, womit er sich gegen die prophetische Interpretation der *Frühlings- und Herbstannalen* durch die Neutextgelehrten der Frühen Han-Zeit wendet. Unter Rückgriff auf Ho Hsius Sicht betont Liu nun im Gegensatz zu K'ung die Auffassung von einer dynamischen geschichtlichen Entwicklung in Form der "Drei Zeitalter"<sup>2</sup>, die bei Tung Chung-shu in Verbindung mit der Fünf-Elementen-Lehre der Legitimation institutioneller und politischer Reformen und historischen Wandels gedient hatte und die später K'ang Yu-wei direkt beeinflussen sollte. Auch hier bedient sich die Neutextschule der textkritischen *K'ao-cheng*-Methoden, um ihre Positionen zu rechtfertigen. Liu Feng-lu strebt in seiner *Textkritischen Untersuchung der Frühlings- und Herbstannalen des Herrn Tso* (左氏春秋考證) den Nachweis an, daß die *Tso-Überlieferung* ursprünglich kein Kommentar gewesen sei, sondern Ergebnis der politisch motivierten Fälschungen Liu Hsins<sup>3</sup>, der sich dabei auf die *Gespräche der Reiche* (國語) gestützt habe, um die Neutextinterpretationen der Frühen Han-Dynastie zu widerlegen. Zusammen mit Yen Jo-chüs<sup>4</sup> *Exegetischen Belegen zum Buch der Urkunden in seiner Alttextfassung* (尚書古文疏證) sollte Lius Arbeit maßgeblichen Einfluß auf die Gelehrsamkeit des späten 19. Jahrhunderts und die Neubewertung der Klassiker haben, und, so Ku Chieh-kang, nach der Bewegung vom 4. Mai auch die Historiographie der Zweifler am Altertum beeinflussen<sup>5</sup>.

Die oben geschilderte Spaltung zwischen politisch-reformerisch gesinnten Neutextgelehrten und eher apolitischen, auf die Alttexttradition beschränkten Han-Gelehrten kommt auch in den Kompilationsprojekten jener Zeit zum Ausdruck. Während Juan Yüan<sup>6</sup> als einer der Führer der alttextlichen Han-Gelehrsamkeit vorwiegend philologische Studien in die von ihm herausgegebene Sammlung *Klassikerexegese der Erhabenen Ch'ing-Dynastie* (皇清經解) aufnimmt, schließt Wei Yüan, ein Schüler Liu Feng-lus, gerade diese aus und konzentrierte sich in der Redaktion der *Texte der Staatskunst-[Tradition] der Erhabenen Dynastie* (皇朝經世文編) inhaltlich auf Texte, in denen ethische und politische Aspekte betont werden<sup>7</sup>.

Diese Positionen entwickelt in den 80er Jahren K'ang Yu-wei – der wichtigste Protagonist der Neutextschule in dieser Zeit – weiter. Er bedient sich der neutextlichen Interpretation der *Frühlings- und Herbstannalen* ebenso wie der Theorie der Drei Zeitalter und mischt sie mit westlichen Ideen sowie buddhistischen Vorstel-

1 Ho Hsiu 何休, 129-182, SHC 180.

2 三世. "Chaos" (據亂), "aufsteigender Friede" (昇平) und "großer Friede" (太平).

3 Liu Hsin 劉歆, 50 v. Chr. - 23 n. Chr., LSJW 62.

4 Yen Jo-chü 閻若璩, 1636-1704, ECCP 908b-910b.

5 Elman 1990, 214-235, 252.

6 Juan Yüan 阮元, 1764-1849, ECCP 399a-402b.

7 Elman 1984, 239-241. Elman 1990, 308-317.

lungen zu einem für ihn spezifischen Gedankengebäude. In der Interpretation der Person des Konfuzius wie in der Beurteilung der Klassiker, die er in den Schriften *Untersuchung zu den Reformen des Konfuzius* (孔子改制考, 1891) und *Untersuchung zu den gefälschten Klassikern der Gelehrsamkeit der Hsin-[Dynastie]* (新學偽經考, 1897) vollzieht, folgt er in wesentlichen Punkten den Auffassungen Liu Feng-lus und Wei Yüans. So ist Konfuzius auch in seinen Augen nicht Historiker, sondern ungekrönter König und in die Zukunft weisender Prophet der "Großen Harmonie" (大同). Die Klassiker betrachtet er als heilige Texte und nicht als Geschichtswerke. Daß dies seit dem Ende der frühen Han-Dynastie nicht mehr bekannt gewesen und die chinesische Geschichte dadurch am Fortschritt gehindert worden sei, liege, und auch hier folgt K'ang Liu und Wei, nur an Liu Hsins Fälschungen.

K'ang ist jedoch keineswegs nur traditionellen Auffassungen verhaftet, sondern geht in einigen Punkten über seine neutextlichen Vorgänger hinaus. Er entfernt sich in der inhaltlichen Ausformulierung der Großen Harmonie, in der Konzeption des Konfuzianismus und in seinem Geschichtsbild von traditionellen Vorstellungen. Beeinflußt durch Yen Fus Übersetzung von Huxleys<sup>1</sup> *Evolution and Ethics* interpretiert er die Drei Zeitalter in neuer, sozial-darwinistischer Gestalt<sup>2</sup>. Hatten Vertreter der Neutextschule die Theorie der Drei Zeitalter Mitte des 19. Jahrhunderts noch zyklisch verstanden, so verbindet K'ang dies jetzt mit gesellschaftlichen Idealen aus dem *Buch der Riten* (禮記) zu einer auf die Utopie der Großen Harmonie hin ausgerichteten Kosmologie, die durch einen *unilinearen* und *universellen* Geschichtsverlauf gekennzeichnet ist<sup>3</sup>. In der inhaltlichen Ausgestaltung der Großen Utopie zeigen sich dabei deutlich buddhistische und westliche Einflüsse. K'ang postuliert ein gesellschaftliches Ideal, das durch egalitaristische und industrielle Grundzüge geprägt ist. Gegen die konfuzianische Familienethik gewandt, propagiert K'ang einen religiös verstandenen Konfuzianismus und eine schrankenlose Weltgesellschaft, in der alle Menschen gleichberechtigt seien, gegen die Leiden des menschlichen Lebens ankämpften und mit Hilfe der industriellen Zivilisation nach diesseitigem Glück strebten. Trotz der deterministischen Züge dieses Geschichtsbildes soll die zukünftige, demokratische Idealgesellschaft der Gleichen und Freien, die im ökonomischen Bereich deutlich proto-sozialistische Züge trägt, durch das Engagement einer moralischen Elite verwirklicht werden. Zugleich wird diese Idealgesellschaft aber durch die Behauptung, daß sie schon zur Zeit des legendären Kaisers Shun existiert habe und Konfuzius sie in Form esoterischer Prinzipien in den *Frühlings- und Herbstannalen* beschrieben habe, in die chinesische Vergangenheit zurückprojiziert und somit historisch verankert und legitimiert.

1 Huxley, T.H., 1825-1895, EWT 240.

2 Hsiao Kung-ch'üan 1975, 51, 72-78. Chang Hao 1987, 50-52.

3 Inwiefern diese Geschichtsauffassung bereits bei Liu Feng-lu angelegt war, wie Elmans (1990, 229-335) Darstellung nahelegt, oder dies erst Ergebnis der Beeinflussung K'angs durch Yen Fus Übersetzung war, wie Chang Hao behauptet (1987, 51-52), kann hier nicht entschieden werden.

Mithilfe dieses Weltbildes gelingt, so Chang Hao, K'ang Yu-wei die Integration zweier unterschiedlicher und ursprünglich widersprüchlicher Anliegen. Zum einen bringt er sein Ideal von einer Großen Harmonie und die damit verbundenen moralischen Ziele ein und knüpft so an chinesische Vorbilder an, zum anderen integriert er westliche Werte, die in der Form eines universell gültigen Evolutionsschemas und in Verbindung mit einer aktivistischen Interpretation der Rolle der moralischen Elite in diesem Evolutionsprozeß für China Hoffnung auf die Überwindung der politischen und gesellschaftlichen Krise symbolisieren<sup>1</sup>. K'angs Denken ist m.a.W. universalistisch orientiert und konkretisiert sich in einem Weltbild, das deterministisch-evolutionäre Elemente mit aktivistisch-moralischen verbindet, so die Einheit von Wissen und Handeln, von Weltanschauung und Politik im Zukunftsentwurf der Großen Harmonie wiederherstellt, und der moralischen Elite eine zentrale Rolle zuweist. China wird unter weitgehender Mißachtung der chinesischen Geschichte – K'ang beschäftigt sich kaum mit der Geschichte nach der Han-Zeit – in die Lage versetzt, den offensichtlichen Rückstand zum Westen aufzuholen, ohne dabei in die Position eines Schülers zu geraten. Es wird durch die Verankerung der politischen und weltanschaulichen Ideale in der Großen Harmonie, die in der Zeit des Konfuzius in China viel früher konzipiert worden waren als im Westen, sogar tendenziell wieder an die Spitze der Weltentwicklung gestellt<sup>2</sup>. Diese Form der Lösung des Konfliktes zwischen besonderer, chinesischer und allgemeiner, zunehmend westlich bestimmter Identität verliert mit dem Scheitern der Reformbewegung 1898 ihre Attraktivität, zumal sie nur unter Mißachtung der besonderen Geschichte Chinas konzipiert wurde. Hier setzt Liang Ch'i-ch'ao nach 1900 an, der nun in Auseinandersetzung mit seinem Lehrer K'ang Yu-wei und seinen politischen Gegnern um Sun Yat-sen und Chang Ping-lin historiographische Auffassungen entwickelt, die auf die spätere Entwicklung der Historiographie maßgeblichen Einfluß haben.

1 Chang Hao 1987, 21-65.

2 Zur Interpretation dieser Auffassungen als Ausdruck psychologischer Bedürfnisse (Levenson 1972<sup>2</sup>, I:79-85), als Weiterentwicklung chinesischer Elemente in Verbindung mit westlichen Einflüssen (Chang Hao 1987, 50-65) bzw. als Versuch chinesische Denkmodi fortzuführen (Wang Jung-tsu 1988a, 11-144), siehe auch Furth 1983.

## 2 Die Entstehung einer nationalistischen Historiographie in China

### 2.1 Liang Ch'i-ch'ao's "Revolution der Geschichtswissenschaft"

Nach dem Scheitern der Reformbewegung von 1898 setzt zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine Phase der gedanklichen Umorientierung ein, die in ihrer Bedeutung für die moderne chinesische Geschichte nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. In der Zeit bis zum Sturz der Ch'ing-Dynastie im Jahre 1911 werden neue politische und kulturelle Konzepte entwickelt, die vieles von dem vorwegnehmen und prägen, was später während der Republikzeit wirksam werden sollte.

Als ideengeschichtlich bedeutendster Umbruch ist hier der Wandel im chinesischen Selbstverständnis zu nennen, den Levenson als Übergang vom *T'ien-hsia* (天下) zum *Kuo* (國), von einem kulturalistischen, chinazentrierten Universalismus zum chinesischen Nationalismus bezeichnet hat<sup>1</sup>. In dieser Transition nimmt Liang eine zentrale Stellung ein, der nach seiner Flucht nach Japan 1898 als einflußreichster Publizist seiner Zeit zur Leitfigur dieses Prozesses wird. Er knüpft mit seiner Historik teilweise an die neutextlich beeinflussten, universalistischen Auffassungen K'ang Yu-wei an, ohne dabei jedoch in dem Ausmaß wie K'ang auf einen positiven Bezug zur tradierten chinesischen Geschichte zu verzichten. Der Schlüsseltext, der stellvertretend für die Entstehung einer nationalistischen Historiographie und die Revolutionierung der chinesischen Geschichtsschreibung seitdem immer wieder angeführt wird, ist seine "Neue Geschichtswissenschaft" von 1902<sup>2</sup>.

Liang fordert, die chinesische Historiographie zu revolutionieren und formuliert als Ziel, Information aus der Geschichte und Interpretation derselben zu vereinen, um so Handlungsanleitungen bereitstellen zu können und patriotisches Bewußtsein zu erwecken. Klassischen Charakter hat seine Kritik an der traditionellen Historiographie, der er vorwirft, sie sei nur dynastisch auf das Herrscherhaus ausgerichtet, mißachte die Belange von Staat und Gesellschaft und beschreibe nur Tatsachen, ohne unter Bezug auf Ideale die "grundlegenden Prinzipien" (原理) der Geschichte, "Ursache" (因) und "Wirkung" (果)<sup>3</sup> und damit historische Kausalität aufzudecken.

1 Zur Kritik an Levensons These und ihren Formulierungen siehe die Einleitung dieser Arbeit, S. 3-4. Grundsätzliche Kritik an diesem Modell wurde in jüngster Zeit von Duara (1993) geübt. Eine kritische und konstruktive Auseinandersetzung findet sich bei Townsend 1992.

2 Yü Ying-shih 1994.

3 Für die terminologischen Exkurse wurden die beiden Wörterbücher *Tz'u-yüan* und *Tz'u-hai* verwandt, da sie in der damaligen Zeit weit verbreitet waren. Für die Grundbedeutungen wurde zudem auf das *Chung-wen ta-tz'u-tien* zurückgegriffen, das jedoch immer mit den angegebenen Bedeutungen im *Tz'u-yüan* oder *Tz'u-hai* verglichen wurde. Bei allen Termini wurde anhand des *Han-yü wai-lai-tz'u tz'u-tien* nachgeprüft, ob es sich um Fremdworte handelt.

Daher sei sie auch nicht fähig, Orientierung in Gegenwart und Zukunft zu gewähren und sei folglich politisch nutzlos. Ohne eine Revolution der Geschichtsschreibung sei diese nicht in der Lage, das chinesische Nationalbewußtsein zu fördern und so Chinas Überleben zu garantieren<sup>1</sup>. Vor diesem Hintergrund formuliert Liang ein Konzept, das darwinistische und nationalistische Züge trägt und sowohl Elemente neutextlichen Denkens beerbt als auch – rezipiert über Japan – Anleihen bei der westlichen Historiographie vornimmt. Er definiert den Gegenstandsbereich der Geschichtswissenschaft<sup>2</sup> in Abgrenzung zu den “Naturwissenschaften” (天然學) als Phänomene der “Evolution” (進化), i.e. des zeitlichen, nicht-zyklischen Wandels der Dinge<sup>3</sup>, den es detailliert zu beschreiben gelte, um das “wahre Antlitz der Geschichte” (歷史之真相)<sup>4</sup> erkennen zu können<sup>5</sup>. Der Gegenstand der Naturwissenschaften dagegen unterliege zyklischem Wandel und sei räumlichen Charakters. Zum Verhältnis von Subjekt und Objekt äußert er sich jedoch äußerst ambivalent:

因果 Im *Tz u-yuan* (320e-321a) wie im *Tz u-hai* (Ch'ou 136d-137c) stehen zu *yin-kuo* und *yin-kuo-lu* 因果律 ähnliche Einträge. *Yin-kuo* wird als buddhistischer Ausdruck identifiziert, wobei *yin* die “Handlung” bezeichnet und *kuo* deren “Ergebnis”. Als Beispiel für *yin* wird die Aussaat angeführt, die zur Ernte, dem *kuo*, führe. Dies stimmt mit dem Eintrag im *Fo-hsueh ta-tz u-tien* (1921, 1925) von Ting Fu-pao weitgehend überein (1989c). Die Einträge zu *yin-kuo-lu* dagegen werden durch die Angabe der englischen Übersetzung (*Tz u-yuan* Law of causal relation, *Tz u-hai* Law of causality) eindeutig als westlichen Ursprungs identifiziert. *Yin-kuo* wird dabei zwar in der Regel mit “Ursache und Wirkung” und *yin-kuo-lu* mit “Kausalität” wiedergegeben, doch ist die ursprünglich buddhistische Bedeutung von *yin-kuo* festzuhalten, da sie in mehreren der hier untersuchten Texte durchschimmert.

- 1 Liang Ch'i-ch'ao, “Hsin shih-hsueh” (1902), 1-4. Er bezieht sich dabei explizit auf die Tradition der Neutextschule und deren politisches Engagement, siehe *ibid.* 26-29.
- 2 Terminologisch schwankt Liang hier zwischen *li-shih* 歷史 und *li-shih-hsueh* 歷史學. Während *li-shih* bei ihm sowohl “Geschichte” im Sinne von “Ereignisse der Vergangenheit” als auch “Geschichtswissenschaft” heißen kann, verwendet er *li-shih-hsueh* eindeutig im letzterem Sinn.
- 3 Liang bezieht sich auf die Drei Zeitalter als Beispiel für dieses Geschichtsbild.
- 4 Zu *chen* 真 wird (1) “wahr”, “authentisch” im Gegensatz zu “gefälscht” (偽), (2) “real”, “greifbar” im Gegensatz zu “leer”, “imaginar” (虛), (3) “aufrecht”, “gerade” (正), (4) “unveränderlich” (不變) und (5) “natürlich”, “von sich aus” (自然) angegeben (CWTTT VI 1089b). Die Verbindung *chen-hsiang* 真相 wird als “ursprüngliches Antlitz” identifiziert. *Chen-li* 真理 wird als “wahrhaftiges Prinzip” umschrieben, das dann vorliege, wenn Wissen mit der Form und den Regeln von “Theorien” (理論) oder dem tatsächlichen Charakter und Gestalt von Gegenständen übereinstimme. *Chen-ti* 真諦 dagegen wird als buddhistischer Ausdruck benannt, der *su-ti* 俗諦 gegenübergestellt sei und “wahrhaftiger, unverfälschter Sinn” bedeute, den man erreiche, indem man sich von der Welt abwende, während *su-ti* der profane Sinn der [diesseitigen] Welt sei (*Tz u-yuan* 1060a-e). Im *Tz u-hai* steht zu *chen-hsiang* zudem, daß es ein buddhistischer Ausdruck sei, der mit *shih-hsiang* 實相 identisch sei und umgangssprachlich soviel bedeute, wie “ursprünglicher Zustand der Tatsachen” (Wu 143d-144a). Der Eintrag zu *chen-li* ist hier differenzierter als im *Tz u-yuan*. Es wird zwischen *chen-li* als philosophischem Terminus “truth” und als buddhistischem Ausdruck unterschieden. Als Definition für “truth” wird wie im *Tz u-yuan* die Übereinstimmung von Wissen mit den Formen und Regeln der “Logik” (論理學) bzw. mit realen Umständen angegeben. Im folgenden wird *chen-hsiang* mit “ursprüngliches Antlitz”, *chen-li* mit “[faktische] Wahrheit” und *chen-ti* mit “wahrhaftiger Sinn” übersetzt.
- 5 Liang Ch'i-ch'ao, “Hsin shih-hsueh” (1902), 7-8.

«10 2» [ ] Die Geschichte besteht darin, über die Beschreibung der Phänomene der Evolution der menschlichen Gesellschaft nach den ‘allgemeinen Prinzipien und Präzedenzfällen’ zu suchen. In jeder Gelehrsamkeit gibt es das Objektive (客觀) und das Subjektive (主觀). Das Objektive sind die Dinge, die erforscht werden. Das Subjektive ist die Seele (心靈), die diese Dinge erforschen kann (Ich nenne sie auch den Bereich des Behandelten (所界) und des Vermögenden (能界), was buddhistische Übersetzungstermini sind, die oft als Eigennamen verwandt werden). Vereinigt man beide Sichtweisen, dann entsteht Gelehrsamkeit. Das Objekt (客體) der Geschichtswissenschaft sind Tatsachen aus Vergangenheit und Gegenwart. Ihr Subjekt (主體) sind die philosophischen Ideale (哲理) in den Seelen von Verfassern und Lesern der Geschichtswerke. Ist das Objektive vorhanden, fehlt aber das Subjektive, so verfügen solche Geschichtswerke zwar über einen Leib, jedoch fehlt ihnen die Seele und es kann durchaus behauptet werden, daß es keine Geschichtswerke sind [ ]. Aus diesem Grunde muß derjenige, der gute Geschichtswerke verfassen will, die Phänomene der Evolution der menschlichen Gesellschaft erforschen und so nach ihren allgemeinen Prinzipien und Präzedenzfällen suchen, woraus dann das entsteht, was man Geschichtsphilosophie nennt. Geschichte und Geschichtsphilosophie gehören zwar verschiedenen Bereichen an, entscheidend ist jedoch, daß es ohne philosophische Ideale sicherlich keine guten Geschichtswerke geben kann.”

Keinen Zweifel läßt er daran, daß es nicht Ziel sei, die Vergangenheit einfach nur um ihrer selbst willen zu beschreiben. Vielmehr gelte es, durch die Erkenntnis der Evolutionsprinzipien einen Beitrag zur Bewältigung der Zukunft zu leisten und dabei immer das Ganze der Evolution der Menschheit im Auge zu behalten. Augenfälliger Ausdruck des neuen evolutionären Geschichtsbildes sind seine Überlegun-

1. Zu *ko kuan* 客觀 findet sich im *Tz u-yuan* der Eintrag, daß es sich hierbei um einen psychologischen Terminus handle, der das Gegenteil von *chu-kuan* 主觀 sei (443a). *Chu-kuan* sei, wenn man auf der Grundlage des eigenen Bewußtseins zu Wissen gelange, während *ko kuan* die erforschte Sache selber sei. Vereinfacht ausgedrückt könne man sagen, daß Geist und Denken subjektiv, Natur und Realität dagegen objektiv seien (52a). *Zu ko t i* steht, daß dies der Gegensatz zu *chu-t i* sei, d. h. in der Gegenüberstellung von Mensch und Sache sei die Sache das Objekt (*ko t i*) (443a). *Chu-t i* wird dann als Gegenteil von *ko t i* und als Subjekt von Rechten und Pflichten bezeichnet (52a). Im *Tz u-hai* dagegen finden sich abweichende Umschreibungen. *Ko-kuan*, für das das englische Äquivalent “Object” steht, wird mit *tui-hsiang* 對象, d. h. “Gegenstand”, “Ziel”, “Gegenüber” gleichgesetzt. Damit wurde das bezeichnet, was an Realität außerhalb des Bewußtseins liege (Yin 48c). *Chu-kuan* bezeichne den “Wissenden” (能知者), während das “Gewußte” (所知者) als *ko-kuan* bezeichnet wurde. Beispielhaft für die Beziehung von *chu-kuan* und *ko kuan* wird die Beziehung von Bewußtsein und Realität, von Geist und Natur, Ich und Ding genannt. Als Adjektiv verwandt (englisch “subjective”) verweise *chu-kuan* auf das Denken oder die Empfindungen eines Menschen. Häufig sei auch die pejorative Verwendung von *chu-kuan* im Sinne von “ohne Grundlage” und “Vorurteil” (Tzu 99a). *Ko-t i* wird als juristischer Terminus bezeichnet, der *chu t i* gegenübergestellt sei (Yin 48c), das seinerseits wie im *Tz u yuan* umschrieben wird (Tzu 99a). Die Abgrenzung von *ko-kuan* und *ko-t i* ist in diesen Einträgen nicht klar vollzogen, was an der Umschreibung zu *ko-kuan* im *Tz u yuan* deutlich wird, denn dort wird es als die erforschte Sache, d. h. das Objekt bezeichnet (beispielhaft hierfür die oben zitierte Textstelle). Im folgenden werden diese Termini trotz der mangelnden Unterscheidung von *ko-kuan* und *ko-t i* mit “objektiv” bzw. “subjektiv” und “Objekt” bzw. “Subjekt” übersetzt. Bei den von Liang erwähnten buddhistischen Übersetzungstermini handelt es sich wahrscheinlich um Variationen von *so-hua* 所化 und *neng-hua* 能化. *Fo-chiao wen-hua tz u tien* 241, Eintrag *neng-hua*

gen zur Periodisierungsproblematik. Einteilungen seien zwar künstlich und widersprüchlich dem Charakter der Zeit, die unbegrenzt sei, seien aber aus Gründen der Forschung notwendig, um einen Orientierungsrahmen bereitzustellen<sup>1</sup>. Bereits im "Vorwort zur Geschichte Chinas" setzt er sich mit diesem Problem auseinander und teilt in Anlehnung an die europäische Periodisierung die chinesische Geschichte in das "Hohe Zeitalter" (上世), das "Mittlere Zeitalter" (中世) und das "Neuere Zeitalter" (近世) ein<sup>2</sup>. Mit dieser Periodisierung, die sicherlich den westlichen Begriffen des Altertums, Mittelalters und der Neuzeit entlehnt wurde, wendet sich Liang nicht nur gegen die traditionelle Einteilung nach Dynastien, sondern er impliziert auch – im Einklang mit seiner nationalistischen Weltanschauung – eine gleiche oder zumindest ähnliche historische Entwicklung in China und im Westen<sup>3</sup>.

Vergleichbar seinem Lehrer K'ang Yu-wei geht auch Liang von einem universalistischen Weltbild aus, das im Glauben an eine allgemeine Evolution fußt. Im Gegensatz zu K'ang steht bei ihm jedoch nicht mehr eine moralische Utopie im Zentrum, sondern der darwinistische Kampf ums Überleben. Universell ist nicht mehr der Endzustand (*Ta-t'ung*) einer evolutionären Entwicklung, sondern diese selber wird zum allgemeinen Charakteristikum der verschiedenen Nationen. Während K'ang chinesische Identität durch den Bezug auf eine Entwicklung hin zu einem moralisch-kulturellen Ideal, verankert in der besonderen chinesischen Geschichte, begründete, wendet sich Liang nun von der Kultur als Grundlage der Identität ab und sucht die Gleichstellung<sup>4</sup> Chinas mit dem Westen im universellen Evolutionsprinzip. Dessen Erkenntnis durch das Studium der Geschichte wird Voraussetzung für die Antizipation der Zukunft, die K'ang noch als bekannt angenommen hatte, und steht im Dienste gegenwärtiger Orientierungsbedürfnisse. Die besondere Vergangenheit Chinas, die K'ang weitgehend mißachtete, rückt bei Liang erneut ins Blickfeld, jedoch hier auf die Funktion der Bildung nationalen Bewußtseins<sup>5</sup> und die o.g. Erkenntnis der Evolutionsprinzipien reduziert. Eine genauere Betrachtung der Beziehung zwischen den allgemeinen Prinzipien und der besonderen Geschichte sowie zwischen erkennendem Subjekt und zu erkennendem Objekt zeigt jedoch deutlich eine gewisse Ambivalenz in Liangs Aussagen, die für die von ihm konzi-

1 *ibid.* 29-32.

2 Liang Ch'i-ch'ao, "Chung-kuo-shih hsü-lun" (3. und 13.9.1901), bes. 11-12.

3 Inwiefern Liang durch Kuwabara Jitsuzō (1870-1931, *Ajia Rekishi Jiten* III:77b) beeinflusst wurde, ist nicht bekannt. Zu Kuwabara siehe auch Wang Jung-tsu 1971, 959-960.

4 Im folgenden unterscheide ich zwischen "gleichrangig"/"gleichwertig" und "gleichgesetzt"/"gleichgestellt". "Gleichgesetzt" bezeichnet die Auffassung von der konkret-inhaltlichen und abstrakt-strukturellen Gleichheit zweier Kulturen, deren Unterschiedlichkeit zugunsten einer in allen Gegenden identischen und für alle gültigen Menschheitskultur oder Evolution negiert wird. Demgegenüber verstehe ich unter "Gleichwertigkeit"/"Gleichrangigkeit", daß unterschiedliche Kulturen in ihrer konkret-inhaltlichen Unterschiedlichkeit akzeptiert werden, während auf einer höheren Stufe der Abstraktion identische Strukturen der lebensweltlichen Situation des Menschen und der Weltanschauung postuliert werden.

5 Diesem Zweck dienten die zahlreichen Biographien nationaler Helden, die Liang verfaßte.

pierte Historiographie, seine weitere intellektuelle Entwicklung und seinen Einfluß von Bedeutung ist<sup>1</sup>. Er impliziert eine *notwendige*<sup>2</sup> Beziehung zwischen Prinzip und Geschichte, weshalb das Subjekt durch die Erforschung der Geschichte zur Erkenntnis der Prinzipien gelangt. Sie werden nicht von außen an die Vergangenheit herangetragen, die erst durch diesen externen Akt ihren Sinn erhält, sondern sie sind der Geschichte immanent und müssen lediglich identifiziert werden. Das erkennende Subjekt wird so in die Lage versetzt, die Ursachen für den Wandel in der Zeit, i.e. die Kausalbeziehungen, zu erfassen, die Zukunft vorherzusehen und sich demgemäß zu verhalten. Zugleich beinhalten Liangs Formulierungen aber auch Ansätze zu einer weiteren Sichtweise. Denn indem er die philosophischen Prinzipien im Bewußtsein des Subjekts verankert und dem Objekt, den Tatsachen der Vergangenheit gegenüberstellt, impliziert er die Möglichkeit der Trennung von Prinzip und Geschichte. Das erkennende Subjekt entlockt der Geschichte nicht forschend ihre allgemeinen Evolutionsprinzipien, sondern konstruiert sie entweder und trägt sie in Form von philosophischen Idealen in sie hinein oder überprüft anhand der Geschichte ihre Plausibilität. Im ersten Fall läge tatsächlich eine vollständige Trennung von Prinzip und Geschichte vor, im zweiten Fall käme es zur Konkurrenz unterschiedlicher Interpretationen der Vergangenheit auf der Grundlage ihrer jeweiligen Plausibilität, d.h. ihrer Fähigkeit, vergangene Ereignisse kohärent und an gegenwärtigen leitenden Hinsichten orientiert zu inkorporieren.

Eine weitere Facette kommt durch Liangs Bezug auf die buddhistischen Termini *Neng-hua* und *So-hua* als Äquivalente für "Subjekt" und "Objekt" zum Ausdruck. Diese stehen im Buddhismus für die erzeugende Tätigkeit des Bewußtseins bzw. für die Ergebnisse dieser Kreation. Durch diese Anspielung wurden beim gebildeten Leser, und das waren mit Sicherheit die Adressaten, Assoziationen vom prinzipiell illusionären Charakter der gegenständlichen Welt geweckt, der die Begriffe von Subjekt und Objekt radikal in Frage stellen mußte. Daß die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt von Liang wohl aber doch nicht in diesem buddhistischen Sinne konzipiert wurde, wird durch die wiederholte Beteuerung nahegelegt, daß gute Geschichtswerke über das Objektive wie das Subjektive verfügen müßten<sup>3</sup>.

Ob es sich um eine notwendige Beziehung zwischen Subjekt und Objekt handelt, oder ob die Beziehung auch als eine pluralistische oder gar willkürliche verstanden werden kann, die die Geschichte in ihrer Legitimationsfunktion einschränkt, muß hier offenbleiben. Aufgrund der Betonung der gleichgewichtigen Rolle von Subjekt

1 Levenson 1953, 84-169, bes. 101-128.

2 Eine notwendige Beziehung zwischen Prinzip und Geschichte liegt vor, wenn die Prinzipien – seien sie immanent oder transzendent gedacht – der Geschichte als vorgegeben betrachtet werden, i.e. also nur wiederentdeckt werden müssen. Bei einer pluralistischen Beziehung konzipiert der Historiker die Prinzipien als mögliche Interpretationen der Vergangenheit, die anhand derselben überprüft werden müssen, während bei einer willkürlichen Beziehung ein dezisionistisches "Everybody his own historian" vorliegt, da davon ausgegangen wird, die Geschichte selber sei sinnlos und müsse durch strukturierende Prinzipien erst mit Sinn ausgestattet werden.

3 Liang Ch'i-ch'ao, "Hsin shih-hsüeh" (1902), 10-11.

und Objekt im Erkenntnisprozeß sowie der immer wieder betonten Immanenz der Evolutionsprinzipien tendiere ich aber zur Charakterisierung der Historik Liangs im Sinne einer notwendigen Beziehung zwischen Prinzip und Geschichte, die der Historiographie als derjenigen Tätigkeit, welche Handlungsanleitungen erarbeitet, eine eminent politische Funktion zuweist<sup>1</sup>

Diese universalistische Historik, die der besonderen Geschichte Chinas nur noch insofern Beachtung schenkt, als diese Ausdruck allgemeiner Prinzipien und Sammlung von Beispielen zur Erweckung nationalen Bewußtseins ist, wird bei Liang jedoch schon bald von einer zunehmenden Betonung nationaler Eigenheiten beeinflusst. Bereits 1910 setzt er sich mit diesem Problem auseinander, ohne jedoch universelle Maßstäbe gänzlich aufzugeben. In einem Artikel in der ersten Nummer der Zeitschrift *Nationale Sitten*<sup>2</sup> setzt er sich mit den von Land zu Land unterschiedlichen Kulturen auseinander und kommt zu dem Schluß, daß diese sich unentwegt veränderten, von unterschiedlicher Reife seien und die Existenz eines Landes von ihnen abhänge. Diese stärkere Betonung nationaler Besonderheiten, setzt sich jedoch erst nach Liangs Europareise 1919 voll durch und führt dann zu einer grundlegenden Revision seiner historiographie-theoretischen Positionen<sup>3</sup>

## 2.2 Chang Ping-lin und die Nationale Essenz

Mit Chang Ping-lin begegnet uns eine weitere Ausformung nationalistischer Historiographie, die im Gegensatz zu Liang Ch'i-ch'ao nicht in der Neutext-, sondern in der Alttextschule verwurzelt ist und den zweiten Traditionsstrang bildet, auf dem die historiographischen Strömungen der Republikzeit aufbauen.

Chang wird an der "Erlesenen Gesellschaft zur Glossierung der Klassiker" (詁經精舍) ausgebildet, die zu dieser Zeit von Yu Yueh<sup>4</sup> geleitet wird. Laut Wang Fan-shen wird er dort zum einen in der Tradition der *K'ao-cheng*-Methodologie unterrichtet, zum anderen unterliegt er dem Einfluß der *Chu-tzu*-Studien, die Ende der Ch'ing-Zeit eine große Blüte erleben. Chang übernimmt die Methodologie der Han-Schule ebenso wie deren "anti-metaphysische" Einstellung und wendet sie auf das Studium der Meister, vor allem auf *Hsun-tzu* und *Mo-tzu* an<sup>5</sup>. Unter dem Eindruck des evolutionären Denkens und des "gesellschaftswissenschaftlichen"<sup>6</sup> Interesses, das in der Folge der Übersetzungen Yen Fus in den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts in China Verbreitung findet, wendet sich Chang 1896/97 durch seine Mit-

1 Weigelin-Schwiedrzik 1988, 153-158

2 國風報. Wurde am 20. 2. 1910 in Shang-hai gegründet und erschien alle zehn Tage. Herausgeber war Ho Kuo-chen (何國楨), wichtigster Autor war Liang Ch'i-ch'ao. PKML 216

3 Liang Ch'i-ch'ao, "Shuo kuo-feng" (20. 2. 1910)

4 Yu Yueh 俞樾, 1821-1906, ECCP 944b-945b

5 Wang Fan-sen 1985a, 23-33. Chang Hao 1987, 104-109. Shimada 1990, 5-10, 43-48

6 Chang Ping-lin setzte sich u. a. mit Yen Fus Übersetzung von Edward Jenks *A History of Politics* auseinander. Zu Yen Fus Übersetzungen siehe Schwartz 1964

arbeit an Liang Ch'i-ch'ao's *Zeitschrift für aktuelle Zeitfragen*<sup>1</sup> und die Gründung der *Zeitschrift der Staatskunst*<sup>2</sup> den Reformkräften zu, wobei er den Bruch mit seinem Lehrer Yu Yueh in Kauf nimmt<sup>3</sup>. Die Übernahme evolutionärer Auffassungen manifestiert sich verstreut in den Schriften Changs zur Geschichte, zur Historiographie und zur chinesischen Nation<sup>4</sup>. Erst durch seine Verhaftung nach dem Su-pao-Fall<sup>5</sup> im Jahre 1903 und die Beeinflussung durch den Yogacara-Buddhismus während seiner Zeit im Gefängnis wird diese Phase beendet<sup>6</sup>.

Beispiele für Changs Übernahme sozialdarwinistischer Auffassungen sind Texte aus der Zeit um die Jahrhundertwende<sup>7</sup>, in denen er die Entwicklung der Arten auf die Selektion zurückführt. Wie Liang betont er die Bedeutung von Kausalzusammenhängen für die Erkenntnis des geschichtlichen Wandels, doch zeigt sich, daß Chang in seiner Haltung zur Kausalitätsfrage weitaus zurückhaltender ist als Liang

“«59 3» Mutter und Kind sind das, was man heute Ursache und Wirkung nennt. Auf die Ursache gestützt [gilt es], nach der Wirkung zu suchen und von der Wirkung ausgehend [gilt es], nach der Ursache zu fahnden. [Man muß] die Unterschiede [zwischen ihnen] klar trennen, [darf dabei aber] nicht zu weit gehen, [man muß] Schlußfolgerungen ziehen, [darf aber] nicht gegen [die Kausalität] verstoßen. Dergestalt können heterodoxe Lehren kein Unheil anrichten und die hundert Schulen keine Veränderungen [am Wortlaut der Klassiker] vornehmen, und man kann ein Leben lang Zweifel und Krisen vermeiden. [ ] Wandel und Unterschiede lassen sich [zwar] im Herzen ausmalen, gibt es jedoch wirklich starre Muster? Die Menschen heute möchten [den Wandel] mithilfe starrer Muster festlegen und so die Ereignisse der Vergangenheit und Gegenwart berechnen und erkennen, was für Geschichtswerke [gerade] noch zulässig ist. Die Kausalität ist eine Theorie zweier Extreme. Gibt es keinen Anlaß (緣), dann kann die Ursache (因) nicht für sich alleine entstehen, zwar gibt es nur eine Ursache, doch der Anlasse kann es viele geben. Daher kann eine Ursache viele Wirkungen zeitigen und verschiedene Ursachen können die gleiche Wirkung haben. Dumme Menschen stützen sich auf die zwei Extreme und mißachten die [vielfältigen] Abzweigungen, um willkürlich Dinge festzulegen und dergestalt ihre kategorialen Präzedenzfälle aufzustellen.”<sup>8</sup>

Er betont wie Liang die Bedeutung wissenschaftlicher Theorien und weltanschaulicher Prinzipien als Gegengewicht gegen die überkommene Detailverliebtheit und

- 1 時務報 1896 gegründete Zeitschrift, die von Liang Ch'i-ch'ao u. a. herausgegeben und von Chang Chih-tung unterstützt wurde. Sie stellte ihr Erscheinen im August 1898 ein. CTLS 538-539 PK 9
- 2 經世報 1897 von Chang Ping-lin gegründete, reformorientierte Zeitschrift. CTLS 737 PK 11
- 3 Chang Hao 1987, 105-108. Shimada 1990, 48-53
- 4 Chang Ping-lin, *Ch'u shu* (1898/99), Abschnitte Tsu-chih, Keng-tzu-pan. "Cheng-hsin-lun" (1901) "Chung-kuo t'ung-shih lueh-lieh" (1902) "Chung-kuo t'ung-shih mu-lu" (1902)
- 5 蘇報. Die *Su pao* erschien in der internationalen Konzession in Shang-hai. Nachdem Tsou Jung (鄒容, 1885-1905, CHTJM 322) 1903 sein Werk *Revolutionäre Armee* (革命軍) veröffentlicht hatte, erschienen in der *Su-pao* Besprechungen hierzu, die schärf anti-monarchistisch waren. Nach Protesten des Hofes wurden daraufhin Chang und Tsou im Juni von den Behörden der internationalen Konzession verhaftet und zu drei Jahren Zuchthaus verurteilt. CTLS 489-490
- 6 Wang Fan-sen 1985a, 37-39. Chang Hao 1987, 120
- 7 Wang Fan-sen 1985b, 250-254. Wang Jung-tsu 1991b, 198-201 und 1988a, 49
- 8 Chang Ping-lin, *Cheng hsin-lun* (1901), 59

gibt seiner Absicht Ausdruck, eine Gesamtgeschichte Chinas schreiben zu wollen, ein Projekt, das er dann jedoch nie realisieren sollte. In seiner Beschreibung dieser Gesamtgeschichte macht Chang jedoch deutlich, daß er im Gegensatz zu Liang nicht bereit ist, die traditionelle chinesische Historiographie in Bausch und Bogen zu verurteilen<sup>1</sup>. Er betont zwar ebenfalls, daß Periodisierungen notwendig seien, ist aber nicht bereit, auf systematische Abhandlungen, wie sie in Form der monographischen Teile der Reichsgeschichten vorliegen, zu verzichten und entwirft das Bild einer komplementären Ergänzung dieser beiden Gliederungsprinzipien.

So überwiegen in dieser frühen Phase zwar die Gemeinsamkeiten in der Einstellung Changs und Liangs zu den Aufgaben der Historiographie, doch ist Chang Ping-lin skeptischer und kritischer, was die Existenz klarer Entwicklungsmuster und Kausalitätsbeziehungen anbetrifft und mahnt zu großer Vorsicht<sup>2</sup>.

Aufgrund dieser Vorbehalte gegen die Neutextschule ist Changs Zusammenarbeit mit den Reformern nur von kurzer Dauer und stets angespannt, da er seine Alttextbindungen nicht aufgibt. Nachdem er 1898 noch der Einschätzung der *Frühlings- und Herbstannalen* als Zukunftsentwurf folgt, wendet er sich ab 1899 mit den Argumenten der alttextlichen Kritik an der Neutextschule gegen die Auffassungen K'ang Yu-wei und betrachtet Konfuzius als Historiker und die *Frühlings- und Herbstannalen* als Geschichtswerk und nicht als Klassiker. Dabei bezieht er sich auf Chang Hsüeh-ch'eng's<sup>3</sup> Diktum "die Sechs Klassiker sind alle Geschichtswerke" (六經皆史), das bei Chang Hsüeh-ch'eng noch der Verankerung des *Tao* in der Geschichte gedient hatte<sup>4</sup>, und interpretiert es nun in einem die Klassiker gänzlich historisierenden Sinne, die ihren Wert so nur noch aus ihrem Quellencharakter für die evidentielle, an objektiver historischer Wahrheit interessierte Geschichtsforschung beziehen. Folgerichtig bejaht er die Trennung von "Lehre" (教) und "Politik" (政), deren Entzweiung in der Chou-Zeit K'ang Yu-wei beklagt hatte, und negiert im Sinne einer "Wissenschaft um der Wissenschaft willen" die neutextliche Forderung nach der Verbindung von Wissenschaft und Politik<sup>5</sup>.

Über diese traditionelle Kontroverse zwischen Alttext- und Neutextpositionen hinaus, die durch Changs Beteiligung an der Reformbewegung von 1898 nur kurzfristig überdeckt wird, muß hier noch ein weiterer Aspekt in Changs Denken Erwähnung finden, der schon vor seiner Beeinflussung durch den Buddhismus eine gewichtige Rolle spielt, i.e. sein unter Bezug auf Wang Fu-chih, Herbert Spencer und Terrian de Lacouperie<sup>6</sup> rassisch-geographisch und evolutionär begründeter Nationalismus<sup>7</sup>. Wang Fu-chih hatte zu Beginn der Ch'ing-Zeit proto-nationalistische

1 Chang Ping-lin, "Chung-kuo t'ung-shih lüeh-lieh" (1902), 329-331

2 Furth 1976b, 119-122. Siehe auch die dort angeführten Zitate, die diese Interpretation stützen.

3 Chang Hsüeh-ch'eng 章學誠, 1738-1801, ECCP 38a-41a.

4 Nivison 1966, 140-162.

5 Furth 1976b, 122-123. Levenson 1972<sup>2</sup>, I:90-94. Wang Fan-sen 1985a, 46-62, 189-199.

6 Wang Fu-chih 王夫之, 1619-1692, ECCP 817a-819a. Spencer, Herbert 1820-1903, EWT 544, NEB XI:83-84. Lacouperie, Terrian de (1845-1894), Ajia Rekishi Jiten IX:150b.

7 Bernal 1976, 96-99.

Thesen von einer ethnisch und geographisch determinierten "Nation" entwickelt und dabei betont, daß eine jede menschliche Gesellschaft sich ihrer selbst bewußt sein und an sich ständig verändernde Verhältnisse anpassen müsse, um überleben zu können<sup>1</sup>. Spencer, dessen Werk *Progress, Its Law and Cause* von Chang mit ins Chinesische übersetzt wurde, hatte alle gesellschaftlichen und biologischen Phänomene auf einen Ursprung zurückgeführt, von dem aus sie sich in Reaktion auf die Einflüsse der Umgebung differenziert hätten. Diese Sicht, die sowohl den Auffassungen Wang Fu-chih's ähnelt, als auch der damals in China verbreiteten lamarck'schen<sup>2</sup> Interpretation der Evolution als Vererbung von Gattungsmerkmalen, die in Reaktion auf die Umgebung erworben werden, nahesteht, findet sich auch bei Chang wieder. Er übernimmt de Lacouperies Theorie von der Wanderung des Stammes der "Bak" aus Mesopotamien über Zentralasien nach China, wo diese die rassisch unterlegenen Eingeborenen unterworfen haben sollen, was in der Bezeichnung "Hundert Geschlechter" (百姓) für die Eroberer und "Schwarzhaarige" (黎民) für die Unterworfenen zum Ausdruck komme. Dieses Modell der Westabstammung der chinesischen Nation, das mit Chang's frühen evolutionären Auffassungen lamarck'scher Prägung korreliert und es ihm laut Bernal anfangs ermöglicht, die Gleichstellung Chinas mit dem Westen durch ein einheitliches Geschichtsbild zu behaupten, ist für ihn auf Dauer jedoch nicht akzeptabel. Die These von der Westabstammung wie von der Spaltung der chinesischen Nation in Eroberer und Unterworfenen verstößt zu sehr gegen Chang's nationalistischen Motive, der schon Mitte des ersten Jahrzehnts davon und auch von dem damit verbundenen evolutionärem Geschichtsbild wieder abrückt<sup>3</sup>. Er geht jedoch weiter unter Bezug auf Wang Fu-chih davon aus, daß eine Rasse sich durch Anpassung an ihre geographische Umgebung und bewußte zivilisatorische Anstrengungen zu einer Nation bilde. So entsteht in seinen Augen ein organisches Gebilde, das sich in der Geschichte kulturell und geographisch definiert, womit Chang, der ursprünglich von rassischen Auffassungen ausgegangen war, wieder zurück zu einer stärkeren Betonung kultureller Faktoren findet. Gleichwohl steht dieses kulturell-partikular bestimmte Nationenbild Chang's in dem Maße im Gegensatz zur universalistischen Ausrichtung der chinesischen Tradition, indem es Ausdruck eines Kulturrelativismus bzw. -pluralismus ist, der die prinzipielle Besonderheit *aller* Nationen betont<sup>4</sup>:

"Denn alle Formen der Gelehrsamkeit wie Philosophie, Politik und Wissenschaft können denen anderer Menschen gleichen, die Geschichte Chinas jedoch ist entschieden die Geschichte der chinesischen Nation und es gibt keinen Grund, sie mit der anderer Menschen gleichzusetzen."<sup>5</sup>

1 Zu Wang Fu-chih's Denken siehe Vierheller 1968.

2 Lamarck, Jean Baptiste Pierre Antoine de Monet 1744-1829, NEB VII:114-115.

3 Bernal 1976, 96-97. Furth 1976b, 128-136. Siehe Chang Ping-lin, "P'ai-man p'ing-i" (10.6.1907).

4 Bernal 1976, 105, Furth 1976b, 128-136. Wang Fan-sen 1985a, 68-72.

5 Chang Ping-lin, "Lun ching shih ju chih fen-ho" (12.1935). Zitiert nach Wang Jung-tsu 1988a, 53.

Dieser Einstellung, die, wie im folgenden noch darzustellen sein wird, durch den Einfluß des Buddhismus und Taoismus weiter verstärkt wird, bleibt Chang Ping-lin bis zu seinem Lebensende treu. Sie begründet seine anti-mandschurische, revolutionäre Politik ebenso wie seine Historiographie, was sich in seinem Begriff von der "Nationalen Essenz" wie in den Themen, welche er behandelt, manifestiert<sup>1</sup>

Nach dem Scheitern der Reformbewegung von 1898 und angesichts der immer deutlicher zu Tage tretenden Unfähigkeit des Ch'ing-Hofes, entwickelt sich Chang zum anti-mandschurischen Revolutionär. Diese politische Haltung begründet er aber im Unterschied zu den Revolutionären um Sun Yat-sen vor allem rassistisch, indem er den Mandschus vorwirft, sie hätten durch ihre fremdrassistischen Moralvorstellungen und Sitten die gesellschaftlichen, moralischen und auch politischen Grundlagen der chinesischen Nation untergeben. Sun dagegen bezieht sich explizit auf westliche Vorbilder und zweifelt die Funktionstüchtigkeit der traditionellen politischen und moralischen Grundlagen in der modernen Zeit an. Dieser Widerspruch zwischen Chang und Sun kommt auch in der von ihnen verwandten Terminologie zum Ausdruck, denn Chang spricht von der "Wiedererrichtung" (光復), während Sun von "Revolution" (革命) spricht, ein Unterschied, der vor allem im Bereich der gesellschaftlichen Veränderungen weitreichende Folgen hat, da Chang die von Sun anvisierte soziale Umgestaltung entschieden ablehnt<sup>2</sup>. In dieser Wiedererrichtung der rassistischen und damit auch kulturellen Besonderheit der Chinesen spielt das Konzept der Nationalen Essenz eine überragende Rolle, die er sowohl in Abgrenzung zu jeder Form der Verwestlichung als auch der Restauration definiert. Er versteht darunter die *besondere Geschichte Chinas*, manifestiert in Sprache und Sitten, und die besondere Form der Gelehrsamkeit, die sich damit auseinandersetzt.

"«366 3» Als Buddha von der nationalen Unabhängigkeit sprach, stellte er zuerst die Erforschung der Nationalen Essenz in den Mittelpunkt, in deren Zentrum die Geschichte steht. Alle anderen [Formen der] Gelehrsamkeit sind allgemeine Techniken, nur die Nationale Essenz ist etwas Besonderes. So verhält es sich z.B. mit den Familiengenealogien und den darin verzeichneten Namen der Ahnen. Wenn Fremde diese [Namen] nicht kennen, dann tut dies ihrem Wissen und ihrer Weisheit keinen Abbruch. Wenn man sie aber selber nicht kennt, wie kann man da nicht zu den dummmsten [Menschen] zählen? Die Grundlage eines jeden Landes liegt im nationalen Selbstbewußtsein. Es ist dieses, welches [uns] von den Tieren unterscheidet. Ich, der ich mein Leben der Nationalen Essenz widme und weiß, daß die Verhältnisse in Indien und China nicht verschieden sind, freue mich über diese Worte Buddhas und eizähle sie häufig weiter. Nun gibt es Kritiker, die sagen, 'daß in der Nationalen Essenz durchaus nicht alles vorbildlich sei. Verbrecherische und verräterische Taten stehen alle in den Geschichtswerken und Dokumenten verzeichnet. [Die Nationale Essenz] niederzuschreiben ist nicht nur nutzlos, sondern man tritt die Menschlichkeit [dadurch] mit Füßen. Die Weisen Europas argern sich über Regierungen, welche dem Volk Schaden zufügen, und machen es sich teilweise zur Aufgabe, die Nationale Essenz zu besetzigen. Da ihre Lehren heute bereits bis in den Osten vorgedrungen sind [fragen wir uns], warum Sie [, Herr Chang Ping-lin,] sich heute noch so einschränken?' Ich

1 Neben den bereits erwähnten Arbeiten zur Entstehung der chinesischen Nation sind hier die von ihm erstellten Genealogien und seine Arbeiten zum Untergang der Ming-Dynastie zu nennen.

2 Wang Fan-sen 1985a, 72-77.

antworte darauf 'In Bezug auf die Gerechtigkeit gibt es Recht und Unrecht (是非)<sup>1</sup> Das Rechte zu wahlen und sich gegen das Unrechte zu wenden [basiert] auf einer subjektiven Unterscheidung, Hinsichtlich der Ereignisse gibt es [den Unterschied von] detailliert und groß Das Große zu wahlen und dabei das Detaillierte nicht außer Acht zu lassen [basiert] auf einer objektiven Unterscheidung Die Nationale Essenz ist wahrlich nicht immer das Rechte, aber die Aufzeichnungen, die Worte des Altertums und die [historischen] Umstände liegen uns alle vor Welchen Vorteil oder Schaden soll es für die Menschlichkeit haben die Frage von Recht und Unrecht beiseite zu lassen und die Spuren der Ereignisse zu belegen (攷)'" [ ] Ich weiß wahrlich, daß das Subjektive und das Objektive zwei verschiedene Dinge sind und widme mich ihnen beiden, ohne das eine das andere vernichten zu lassen [ ] Verfügt der Mensch über kein Bewußtsein seiner selbst, dann wird er von anderen unterdrückt und kann seine Existenz nicht sichern, verfügen Nationen über kein Bewußtsein ihrer selbst, dann werden sie von anderen Nationen unterdrückt und können ihre Existenz nicht sichern Wer die Nationale Essenz attackiert macht die Menschen just zu Sklaven anderer Rassen!"<sup>2</sup>

Hier wird deutlich, welche außerordentliche Bedeutung Chang der Nationalen Essenz für das Nationalbewußtsein beimißt Dabei handelt es sich jedoch nicht um einen rückwärtsgewandten "Konservatismus", sondern um eine auf die Zukunft hin ausgerichtete Konzeption, die sich im Sinne der jeweiligen nationalen Besonderheit gegen die einfache Übernahme fremder oder vergangener Vorbilder stellt<sup>3</sup> Chang stützt sich mit diesem Konzept höchstwahrscheinlich auf japanische Vorbilder Der Terminus *Kuo-ts'ui* (japanisch *Kokusui*) wurde in Japan von Shiga Shigetaka<sup>4</sup>, einem der Führer der "Seikyōsha"<sup>5</sup> und wichtigem Autor der Zeitschrift *Nihonjin*<sup>6</sup>, in die politische Diskussion eingeführt Dieses Konzept richtete sich gegen die starken Verwestlichungstendenzen im Gefolge der Modernisierung der achtziger Jahre des 19. Jahrhunderts und hob ebenso wie Chang die historisch-organisch gewachsene Besonderheit der japanischen Nation hervor Unter der "Bewahrung der Nationalen Essenz" (國粹保存) verstand Shiga jedoch keineswegs ein "konservatives" Konzept, sondern eine Bewegung, die der Weiterentwicklung der Nationalen Essenz durch vorsichtige westliche Innovationen unter Beibehaltung der japanischen Besonderheiten dienen sollte<sup>7</sup>

Ein weiterer Aspekt, der den nicht-"konservativen", die Tradition relativierenden Charakter der Nationalen Essenz bei Chang verdeutlicht, ist seine Beschäftigung

1 Im *Tz'u yuan* (1988) steht zu *shih* (1) "zutreffend" bzw (2) "etwas für zutreffend halten (3) 'ein affirmatives Urteil fällen" sowie (4) "berichtigen" Sein Gegenteil ist *fei* 非 Zur Verbindung *shih fei* 是非 wird (1) "korrekt und falsch", (2) "korrekt und falsch unterscheiden" sowie (3) "streiten" genannt (769c) Für die vorliegenden Texte wird daher je nach Kontext die Übersetzung 'zutreffend' (wahr weil faktisch zutreffend) oder "richtig' (im Sinne von moralisch gut) gewählt

2 Chang Ping-lin, "Yin-tu-jen chih lun kuo-ts'ui" (1908)

3 Wang Jung-tsu 1988a, 61-62

4 Shiga Shigetaka 志賀重昂, 1863-1927, *Nihon jinmei tayuten* III 219

5 政教社 *Shunhen nihonshi jiten* 552

6 日本人 *Nihon kantai bungaku tayuten* V 306-307

7 Shiga Shigetaka, "Nihonjin ga kaiho suru tokoro no shigi o koku hakasu", zitiert nach Bernal 1976, 101-103 Wang Jung-tsu 1988a, 129-131

mit den *Chu-tzu*-Studien und die damit verbundenen Angriffe auf den orthodoxen Konfuzianismus. Die Bemühungen der ch'ing-zeitlichen Alttextschule, den Klassikern in ihrer ursprünglichen Gestalt so nahe wie möglich zu kommen, hatten Ende des 18., Anfang des 19. Jahrhunderts zu einer Blüte der *Chu-tzu*-Studien geführt, die mit einer Relativierung der Stellung des Konfuzius einherging. Die Texte der nicht-konfuzianischen chou-zeitlichen Meister und ihre Aussagen wurden von Gelehrten wie Yü Yüeh im Sinne einer Rückkehr zum Altertum neu bewertet. Chang beerbt diese Entwicklung, verbindet sie mit seiner politischen Gegnerschaft zu K'ang Yu-wei und dessen Idee einer Konfuziusreligion und verhilft so der in den *Chu-tzu*-Studien angelegten Abwertung des Konfuzius und Menzius bei Aufwertung Hsün-tzus, Mo-tzus und Lao-tzus<sup>1</sup> zur vollen Entfaltung<sup>2</sup>.

Im vorliegenden Kontext ist neben den Aspekten der Nationalen Essenz, die der Relativierung und Neubewertung der traditionellen Orthodoxie dienen, noch Chang Ping-lins Trennung von Fragen der Gerechtigkeit und der evidentiellen Forschung von Bedeutung. Er dispensiert die Geschichtsforschung von jeder weltanschaulichen Begründungsfunktion und weist ihr die Aufgabe zu, in den Menschen und Nationen ein Bewußtsein ihrer selbst, d.h. ihrer historisch gewordenen Besonderheit zu erwecken. Damit distanziert er sich nicht nur von der moralisch-politischen Haltung der Neutextschule, sondern nimmt auch Abstand von der ch'ing-zeitlichen Alttextschule, deren Beschäftigung mit der Vergangenheit letztlich immer noch durch die Suche nach dem *Tao* legitimiert worden war<sup>3</sup>. Dabei verzichtet er jedoch nicht auf die evidentielle *K'ao-cheng*-Methodologie, die seine Arbeiten kennzeichnet und nun befreit von alten Begründungszwängen um so deutlicher betont wird<sup>4</sup>. Im Rahmen dieser Entwicklung rückt er auch von seinen früheren Ansichten zur Evolution ab und postuliert eine Trennung der Welt in einen materiellen Bereich, in dem es so etwas wie Evolution gebe, und den menschlichen Bereich, der durch die Koexistenz von Gut und Böse gekennzeichnet sei und keinen eindeutigen, moralisch positiven Fortschritt kenne. Jedes Wesen besitze seinen eigenen Charakter und folge nicht universellen Gesetzen. Diejenigen, welche sich auf universelle Prinzipien beriefen, wollten nur anderen ihre Meinung aufzwingen und sie unterdrücken<sup>5</sup>.

Der damit einhergehende Relativismus, der schon im Zusammenhang mit Changs Nationalismus deutlich wurde, erhält seine weltanschauliche Fundierung durch Changs Auseinandersetzung mit dem Buddhismus und dem Taoismus während seiner Zeit im Gefängnis. Unter Bezug auf den Yogacara-Buddhismus negiert er die Realität der diesseitigen Welt, die nur Produkt des menschlichen Bewußtseins sei,

1 Chang Ping-lin, *Ch'iu shu ch'ung-ting-pen* (1906), "Chu-tzu-hsüeh lüeh-shuo" (1906). Welche Bedeutung dies für Hu Shih und die Zweifler am Altertum hat, wird bei Eber (1968) und Wang Fan-sen (1985a, 205-217) deutlich.

2 Wang Fan-sen 1985a, 176-189.

3 Shimada 1990, 68-70. Furth 1976b, 122-125,

4 Siehe hierzu Chang Ping-lin, "Hsin-shih" (1910). Wang Jung-tsu 1991b, 196-197.

5 Chang Ping-lin, "Chü-fen chin-hua lun" (5.9.1906), "Ssu-huo lun" (10.7.1908). Wang Fan-sen 1985a, 109-115.

und stellt ihr eine transzendente, geistige Realität (alaya) als Quelle allen Bewußtseins gegenüber. Diese buddhistische Vorstellung verbindet er mit taoistischen Ideen von der prinzipiellen Einheit aller Dinge, wie sie im *Ch'i-wu*-Abschnitt (齊物) des Chuang-tzu zum Ausdruck kommen. Demzufolge befinden sich alle Dinge der phänomenalen Welt ständig im Fluß, gehen ineinander über und besitzen keine absolute Qualität. Absolute Realität kommt nur dem Ugrund allen Seins, dem *Tao* zu, dem sich die Dinge durch Negation ihres Selbst annähern können, wodurch die phänomenale Welt relativiert wird und die Dinge ihre unterschiedliche Wertigkeit verlieren. Durch die Übernahme dieser Auffassungen erhält Chang weitere Argumente gegen die Vorstellung von der Existenz absoluter, immanenter Prinzipien, seien es Gesetze der Evolution, wie sie die Vertreter der Neutextschule propagieren, seien es szientistische Wissenschaftsvorstellungen, die von der Gleichförmigkeit der Natur und der Möglichkeit der Erkenntnis ihrer Gesetze ausgehen, wie sie zur Zeit der Bewegung vom 4. Mai in aller Munde sind<sup>1</sup>.

So nimmt Chang nach 1903 in mehreren Punkten Gegenpositionen zu K'ang Yu-wei und Liang Ch'i-ch'ao ein. Diese argumentierten universalistisch, gingen von einer notwendigen Beziehung zwischen Prinzip und Geschichte aus und ordneten so der Historiographie und damit dem Historiographen eindeutig politische Aufgaben zu, indem dieser durch die Erkenntnis der Prinzipien zur Orientierung der Menschen in der Zeit beiträgt. Chang dagegen verteidigt die chinesische kulturelle und historische Besonderheit auf der Grundlage eines pluralistischen und relativistischen<sup>2</sup> Weltbildes, welches, untermauert durch buddhistische und taoistische Überzeugungen, von der grundsätzlichen Gleichwertigkeit des Ungleichen ausgeht. So kann er zumindest Teile der chinesischen Kultur verteidigen, die Liang aufgeben mußte und die K'ang mit westlichen Inhalten füllte, um ihre Universalität weiter behaupten zu können. Daß er dabei nicht "konservativ", sondern durchaus zukunftsorientiert denkt, zeigen nicht nur seine Angriffe auf den Konfuzianismus<sup>3</sup>, sondern vor allem sein Konzept einer sich kontinuierlich entwickelnden Nationalen Essenz, die er nicht in Bausch und Bogen für gut erklärt, der er aber eine zentrale Rolle für die Existenz der Nation zuordnet. Die Gleichwertigkeit mit dem Westen wird bei Chang somit nicht "offensiv"-universalistisch in Form einer Weltkultur oder Weltevolution hergestellt, sondern "defensiv"-relativistisch im Sinne der grundsätzlichen Gleichwertigkeit aller Dinge.

Dies spiegelt sich auch in Changs historiographischen Ansichten wieder. Durch die weltanschauliche Trennung von Prinzip und Geschichte und die Zurückweisung einer streng linearen, evolutionären Geschichtsphilosophie samt ihrer deterministi-

1 Chang Ping-lin, "Ch'i-wu-lun shih" (1911). Chang Hao 1987, 117-145.

2 Unter "Relativismus" verstehe ich eine Auffassung, welche keine absoluten, raum-zeitlich unabhängigen Werte mehr anerkennt. Der "Partikularismus" dagegen geht zwar noch von universellen Grundstrukturen aus, legt dabei aber das Schwergewicht auf die jeweils raum-zeitlich partikularen Manifestationen dieser Universalien.

3 Furth 1976a, 26-27.

schen Konsequenzen, wie sie in seiner Skepsis dem Kausalitätsprinzip gegenüber zum Ausdruck kommen, wird die Historiographie verselbständigt und ihrer unmittelbaren politischen Aufgaben entbunden. Dadurch aber, daß die Historiographie der Ort ist, an dem Gelehrte durch die objektive, materialorientierte Erforschung der Vergangenheit die Inhalte und historischen Ausformungen der Nationalen Essenz untersuchend bestimmen und somit die Grundlage für eine kontinuierliche Weiterentwicklung in die Zukunft hinein legen, spielt sie und mit ihr auch die Gelehrten gleichwohl eine wichtige Rolle in Changs Denken. Die vorher intellektuell vollzogene Trennung von Wissenschaft und Politik wird hier politisch-aktivistisch durch das Ideal einer "revolutionären Moral" im Dienste der anti-mandschurischen Wiedererrichtung der Nation und ihrer Essenz sowie durch das Ideal des Bodhisattva, der die Welt aus ihrem Leiden befreit, im Ansatz wieder aufgehoben<sup>1</sup>.

Der durch den Kontakt mit dem Westen erzwungene Übergang vom Reichs- zum Nationengedanken<sup>2</sup>, den Chang Chih-tung und K'ang Yu-wei noch nicht vollziehen konnten oder wollten, findet sich in der Generation Liang Ch'i-ch'aos und Chang Ping-lins zwar in aller Deutlichkeit, jedoch mit durchaus unterschiedlichen Implikationen. Denn für Liang ist *Kuo* eine Nation unter vielen, welche alle demselben, universell gültigen Evolutionsprinzip unterworfen sind, während bei Chang *Kuo* durch eine jeweils besondere, da historisch gewachsene Essenz definiert wird. Die Gleichrangigkeit mit dem Westen wird hier durch die prinzipielle Gleichwertigkeit des Ungleichen und nicht über universelle Entwicklungsschemata hergestellt.

Mit dieser Charakterisierung der Historiographie Chang Ping-lins ist der Begriff der Nationalen Essenz und das Spektrum der Opposition gegen eine primär westlich orientierte Modernisierung jedoch noch nicht ausreichend beschrieben. Die relativistischen Elemente in Changs Denken bergen ebenso wie der Aspekt der Trennung von Wissenschaft und Politik eine Tendenz zu ihrer Umkehrung in sich; denn die Nationale Essenz entsteht zum einen ja jeweils in Reaktion auf die Einflüsse der Umgebung und kann so durchaus materialistisch, d.h. deterministisch im Sinne einer notwendigen Beziehung von Prinzip und Geschichte verstanden werden, während zum anderen der Begriff der Nationalen Essenz in einem statischen, transhistorischen Sinne interpretiert werden kann<sup>3</sup>.

Autoren der *Akademischen Zeitschrift der Nationalen Essenz* und Mitglieder der "Südlichen Gesellschaft"<sup>4</sup> werten auf unterschiedliche Weise die organisch-historischen und damit relativierenden Aspekte der Nationalen Essenz zugunsten eines essentialistischen Verständnisses dieses Begriffes ab, was dann nach 1911 z.B. bei Liu Shih-p'ei der Rückwendung zu einem monarchistisch ausgerichteten "Konserwatismus" Vorschub leistet. Während Chang Chih-tung unter der Nationalen Essenz

1 Furth 1976b, 144-145. Chang Hao 1987, 142-143.

2 Levenson 1972<sup>2</sup>, I:98-108.

3 Schneider L.A. 1976, 60-65.

4 南社. Die *Südliche Gesellschaft* wurde 1909 von Kao Hsü (高旭, 1877-1925, JWMH 764) u.a. gegründet. Siehe HTS 645-646.

den Konfuzianismus versteht, sehen einige Mitglieder der Gesellschaft zum Schutze der Nationalen Essenz und der Südlichen Gesellschaft die Nationale Essenz entweder in der traditionellen Gelehrsamkeit oder in der Poesie und Malerei konkretisiert. Anders als bei Chang Ping-lin ist für sie die Nationale Essenz nicht ständig im Wandel begriffen, sondern ein statischer Korpus gelehrter, literarischer und ästhetischer Werte, die sich nur jeweils unterschiedlich in der Geschichte manifestieren, ohne durch diese grundlegend verändert zu werden. Dieser Rückbezug auf eine inhaltlich neu umrissene, d.h. nicht auf den Konfuzianismus beschränkte Hochkultur, verbindet sich nach 1911 in zunehmendem Maße mit der Überzeugung, daß diese Nationale Essenz nicht nur für China von Bedeutung sei, sondern durchaus einen wichtigen Beitrag zur Weltzivilisation zu leisten vermöge<sup>1</sup>.

Diese Ausformungen der Nationalen Essenz sind mit Ausnahme Chang Chih-tungs durch die Auflösung des orthodoxen Staatskonfuzianismus und die Suche nach alternativen Traditionen gekennzeichnet. Alle unterscheiden sich von dem anti-kulturalistischen Nationalismus Liang Ch'i-ch'ao's, indem sie sich affirmativ auf Teile der traditionellen Kultur beziehen und universelle Evolutionsmuster, die China durch die Annahme einer Weltentwicklung dem Westen gleichstellen, ablehnen. Daß diese Rückwendung zu kulturellen Identitätsvorstellungen jedoch nicht notwendigerweise auch eine Abkehr von universalistischen Denkansätzen mit sich brachte, wird durch die Tendenzen zu einer Reintegration von Wissenschaft und Politik und der damit verbundenen Reuniversalisierung chinesischer Werte, wie wir sie im Falle der Südlichen Gesellschaft und Liu Shih-p'ei's antreffen, deutlich.

### 3 Die Entdeckung neuer Quellen und die Historiographie Wang Kuo-weis

Neben der Herausbildung einer nationalistischen Historiographie ist die Entdeckung neuer historischer Materialien die zweite Quelle tiefgreifender Veränderungen in der chinesischen Historiographie des 20. Jahrhunderts, eine Entwicklung, die für die Revidierung des überlieferten Geschichtsbildes mindestens ebenso wichtig ist wie die gerade skizzierte geschichtsphilosophische und -theoretische Neuorientierung. Auch in diesem Prozeß spielt der Einfluß der westlichen Wissenschaft in China, allem voran der Archäologie, eine wichtige Rolle, doch darf nicht übersehen werden, daß diese Entwicklung bereits vor der Durchführung archäologischer Forschungen ihren Anfang hat und durch die Rezeption der westlichen Archäologie dann systematisiert und erweitert wird. Seit Ende des 19. Jahrhunderts werden in China eine große Zahl schriftlicher und materieller Quellen entdeckt. Bei Ersteren

1 Furth 1976a, 30-32. Bernal 1976, 104-112. Schneider L.A. 1971, 34-40 und 1976, 62-73.

handelt es sich um schriftliche Quellen wie die Orakelinschriften aus den Yin-Ruinen bei An-yang, die Bambusstreifen und Holztafeln aus Tun-huang und Zentralasien, die Schriftrollen aus Tun-huang, die Akten des "Inneren Kabinetts" (內閣) der Ming- und Ch'ing-Dynastie, die Funde von Texten in den Sprachen der nicht-han-chinesischen Minderheiten bzw. der nord- und zentralasiatischen Nachbarvölker und die Bronzeinschriften. Bei den materiellen Quellen handelt es sich um Artefakte wie Bronze-, Stein- und Keramikfunde.

Die Orakelinschriften werden 1888 im Nordwesten des Kreises An-yang in der Provinz Ho-nan entdeckt und anfänglich für Drachenknochen gehalten, die kleineren als Medizin eingesetzt werden. Eine erste Systematisierung erfahren diese Funde durch Liu O<sup>1</sup> und Lo Chen-yü. Zu dieser Zeit beruhen die Funde dieser shang-zeitlichen Inschriften noch auf dem Zufallsprinzip, was schon bald dazu führt, daß findige Geschäftsleute Orakelknochen fälschen, an private Sammler verkaufen und einige chinesische Gelehrte die Orakelinschriften folglich in toto als Fälschung ablehnen. Erst mit den Ausgrabungen des Instituts für Geschichte und Philologie Ende der zwanziger Jahre in An-yang ändert sich dies, und es kommt zu einer archäologisch exakten Ausgrabung und Dokumentation. Die ersten Forschungen zu den Inschriften unternimmt Sun I-jang<sup>2</sup>, die dann von Lo Chen-yü, Wang Kuo-wei und später von Tung Tso-pin<sup>3</sup>, Li Chi und Kuo Mo-jo fortgesetzt werden.

Lo untersucht auf der Grundlage dieser Materialien die Namen der Yin-Könige und die Ortsnamen jener Zeit, jedoch noch ohne die Verwendung dieser Quellen vollends legitimieren zu können. Erst Wang gelingt es in seiner Arbeit zur Genealogie der Shang-Könige zu Ergebnissen zu kommen, die nicht nur für die Forschung zur Geschichte von Bedeutung sind, sondern den Orakelknochen als Quellenmaterial zum Durchbruch verhelfen. Ihm gelingt der Nachweis, daß die Angaben in den *Aufzeichnungen des Großhistoriographen* zutreffen, da sie weitgehend mit den Angaben auf den Orakelknochen übereinstimmen. Auf dieser Grundlage ist Tung Tso-pin dann später in der Lage, eine Chronologie der Shang-Könige zu erstellen und eine Methode zur Datierung von Orakelknochenfunden zu erarbeiten<sup>4</sup>.

Die Funde der Bambusstreifen und Holztafeln fallen in den gleichen Zeitraum wie die der Orakelknochen. In den Jahren 1901-02 unternimmt Aurel Stein seine erste Reise nach China, die ihn nach Hsin-chiang führt und auf der er mehrere Holztafeln mit Inschriften aus der Wei- und Chin-Zeit entdeckt<sup>5</sup>. Diesem Fund folgen weitere Entdeckungen, die sich in den Forschungsarbeiten Lo Chen-yüs und Wang Kuo-weis niederschlagen. Wang untersucht dabei vor allem die technischen

1 Liu O 劉鶚, alias Liu T'ieh-yün 劉鐵雲, 1857-1909, LSJW 771.

2 Sun I-jang 孫詒讓, 1848-1908, SHC 129.

3 Tung Tso-pin 董作賓, 1895-1963, BDRC III:345a-347b.

4 Siehe Chin Yü-fu 1973. Creel 1937, 2-3. Bonner 1986, 177-190. Keightley 1978, 141, Anm. 30.

5 Stein (1862-1943, CTLH 455-456) unternahm mehrere Chinareisen. Die meisten der hierbei entdeckten Materialien wurden nach England gebracht, was zu Spannungen mit der chinesischen Regierung führte, die weitere Reisen nicht mehr genehmigte.

Aspekte der aufgefundenen Dokumente, den Zusammenhang zwischen Textgattung und Größe der Bambusstreifen und Holztafeln, die Art ihrer Aufbewahrung, die benutzten Schreibgeräte und die verwandten Schriftstile<sup>1</sup>.

Die Fundgeschichte der Textrollen aus Tun-huang ist ebenfalls durch die Arbeiten und Reisen ausländischer Forscher dominiert. Neben Stein ist Pelliot<sup>2</sup> der zweite beteiligte Ausländer, der, nachdem ein chinesischer Mönch die Dokumente entdeckt hatte, zusammen mit Stein einen Teil dieser Texte nach Paris und London verbringt. Auf chinesischer Seite arbeiten Lo Chen-yü und Wang Kuo-wei mit Kopien dieser Texte sowie den in China verbliebenen Beständen<sup>3</sup>.

Die Akten des Kabinetts der Ming- und Ch'ing-Dynastie sind neben den Ausgrabungen in An-yang ein weiteres Beispiel für die Erschließung neuer Materialien, an der das Institut für Geschichte und Philologie maßgeblich beteiligt ist. Diese Dokumente wechseln von 1909 bis 1929, als ihre Reste vom Institut für Geschichte und Philologie aufgekauft werden, mehrfach Besitzer und Standort. Nachdem sie 1909 auf Einspruch Lo Chen-yüs nicht verbrannt werden, werden sie nach der Revolution von 1911 ins Museum für Geschichte gebracht, wo sie bis 1918 lagern und langsam verfallen. Als 1921 das Museum für Geschichte diese Dokumente an einen Altpapierhändler verkaufen möchte, ist es wieder Lo, der sie zu einem Vielfachen des Altpapierpreises aufkauft, dann aber nicht lagern kann und an Li Sheng-to<sup>4</sup> weiterverkauft, der sie einlagert und bald darauf an die Japaner oder das Harvard-Yenching-Institut veräußern möchte. In dieser Situation gelingt es Fu Ssu-nien, der darin von Ch'en Yin-k'o unterstützt wird, ausreichende Finanzmittel zu beschaffen, um die Reste aufzukaufen und den Verkauf ins Ausland zu verhindern<sup>5</sup>. Seitdem ist ein Stab von Mitarbeitern am Institut für Geschichte und Philologie mit der Konservierung und Publikation dieser Materialien beschäftigt.

Der vorletzte Typus von neuen schriftlichen Quellen, den Chin Yü-fu aufführt, sind die Texte in den Sprachen der nicht-han-chinesischen Minderheiten bzw. der nord- und zentralasiatischen Nachbarvölker. Die Entdeckung und erste Verwendung dieser Quellen erfolgt Ende des 19. Jahrhunderts durch Ausländer, die vor allem in Hsin-chiang Texte in den Sprachen der Kitan, Dschurdschen, Mongolen und Turkvölker untersuchen und dabei auch mehrsprachige Inschriften auf Steelen nutzen. Die ersten Chinesen, welche diese Materialien umfangreich zu nutzen in der Lage sind, sind Ch'en Yin-k'o und Wang Ching-ju<sup>6</sup>.

Studien zu den Bronzeinschriften haben in China eine lange Tradition, die angefangen mit sung-zeitlichen Materialsammlungen wie der *Sammlung von Altertü-*

1 Wang Kuo-wei, *Liu-sha chui-chuen* (1914). Wang Kuo-wei, "Chien-tu chien-shu k'ao" (1912). Chin Yü-fu 1973, 337-339. Bonner 1986, 166-169. Teng S.Y. 1949, 141-142.

2 Pelliot, Paul (1878-1945), CTLH 379-380.

3 Chin Yü-fu 1973, 339-340.

4 Li Sheng-to 李盛鐸, 1858-1935/37, JWMH 330.

5 Wang Fan-shen 1993, 132-136. Chin Yü-fu 1973, 340-342.

6 Wang Ching-ju 王靜如, 1903-1990, JWMH 55. Chin Yü-fu 1973, 342-343.

mern von Ou-yang Hsiu bis zu Juan Yuans *Inschriften auf den Bronze- und Ritualgefäßen aus dem Studierzimmer des versammelten Altertums* (稽古齋鐘鼎彝器款識) reicht Ende des 19. Jahrhunderts setzen Wu Ta-cheng<sup>1</sup> und Sun I-jang diese Tradition fort, auf der dann Wang Kuo-wei mit Studien aufbaut, in denen er als Quelle primär neu entdeckte Bronzeinschriften verwendet. Auch der Beginn archäologischer Grabungen in China wird von Ausländern initiiert. Noch vor den Grabungen des Institutes für Geschichte und Philologie führt das Geologische Prospektionsinstitut in Peking 1920-21 unter Führung des Schweden Anderson Grabungen in Ho-nan durch und entdeckt die steinzeitliche Yang-shao-Kultur. Auf diesen Funden kann dann in den dreißiger Jahren das Institut für Geschichte und Philologie mit seinen Grabungen in An-yang und Ch'eng-tzu-yai aufbauen, die es nun ermöglichen, die tradierte Geschichte der Hsia- und Shang-Zeit zu überprüfen.<sup>2</sup>

Vor diesem Hintergrund wird die Bedeutung der Forschungen Wangs deutlich, der in vier der sechs genannten Typen schriftlicher Quellen zu den ersten chinesischen Forschern gehört, die grundlegende Arbeiten schreibt. Die von ihm begründete "Doppelte Belegmethode"<sup>3</sup>, die sich auf überlieferte schriftliche und neue archäologische Materialien stützt, dient vielen Historikern der Folgezeit als Vorbild. Der philologischen Vorgehensweise bleibt er trotz der Hinzuziehung neuerer Funde dennoch insofern verpflichtet, als er sich zwar auf archäologische Funde stützt, hier jedoch primär auf die zu Tage geforderten Schriftfunde. Materielle Artefakte, deren jeweilige Schichtung und zeitliche Datierung interessieren ihn kaum. Ein weiterer Unterschied zur folgenden Generation der Zweifler am Altertum ist, daß Wangs Forschung nicht durch deren radikalen Skeptizismus gekennzeichnet ist, der alles als gefälscht verdächtigt, was noch nicht hieb- und stichfest bewiesen wurde.<sup>4</sup>

Historiographie-theoretische Überlegungen sind von Wang kaum überliefert. Am deutlichsten kommen seine Auffassungen noch in seinem "Vorwort zur Kollektion des Landesstudien"<sup>5</sup> zum Ausdruck. Er geht hier von einem universalistischen Verständnis von Wissenschaft aus und wendet sich gegen jeden Versuch, Wissenschaft,

1 Wu Ta-cheng 吳大澂, 1835-1902, SHC 173

2 Chin Yu-fu 1973, 344-347; Bonner 1986, 169-170

3 二重證據法 Wang Kuo-wei, *Ku-shih hsin-cheng* (1925). Zu *cheng* 證 steht im *Tz u-yuan* (1) "vor Gericht Anschuldigungen erheben und deren Wahrhaftigkeit belegen", (2) "erfahren", "prüfen" und (3) "Symptom" (1391b). Hierzu fügt das *Tz u hai* noch die Bedeutung (4) "empfehlen" hinzu (Yu 57a). Die Verbindung *cheng ming* 證明 wird nicht aufgeführt. *Cheng chu* 證據 wird nur im *Tz u hai* genannt und dort (1) mit "sich auf etwas Reales stützen um eine Sache zu belegen und zu erhellen" umschrieben (Yu 57b). *Cheng-ming* und *cheng chu* werden daher mit "belegen", "belegen und erhellen", "Beleg" übersetzt. Die Übersetzung "beweisen" für *cheng ming*, wie sie im *Neuen Chinesisch-Deutschen Wörterbuch* angegeben ist, ist irreführend, da sie eine streng deduktive Beweisführung suggeriert. Vielmehr handelt es sich um einen Verweis auf Aspekte, die den vermuteten Sachverhalt stützen und einen Beleg im Sinne eines Zeugnisses darstellen. Auf dieser Grundlage werden folgende Übersetzungen festgelegt: Das meist verbale *Cheng ming* wird mit "belegen und erhellen", das nominale *cheng chu* mit "Beleg" übersetzt.

4 Wang Kuo-wei, *Ku-shih hsin-cheng* (1925), 265

5 Wang Kuo-wei, "Kuo-hsueh ts'ung-k'an hsu" (1911)

Historiographie oder Literatur raum-zeitlich einzuschränken, also z.B. von einer besonderen chinesischen Form der Historiographie auszugehen. Nicht Alter, Herkunft oder Nutzen zählten, sondern ausschließlich die Suche nach Wahrheit, dem Verlauf des historischen Wandels und den ihm unterliegenden Prinzipien sei von Bedeutung. Anders jedoch als Fu Ssu-nien verteidigt Wang Kuo-wei die Forderung nach historischer Forschung um ihrer selbst willen nicht durch den Verweis auf unzulässige subjektive Einflüsse, sondern durch die Kombination einer an Faktizität orientierten Historiographie mit dem Streben nach der Erkenntnis allgemeiner Wahrheit durch die Wissenschaft. Erst die Verbindung aus Allgemeinem und Besonderem, aus Ganzem und Teil mache sinnvolle Forschung möglich, allerdings nur unter der Voraussetzung, daß die Historiographie dieser Aufgabe ohne Blick auf die praktische Verwertbarkeit ihrer Forschungsergebnisse nachgehe.

#### 4 Der Einfluß des Pragmatismus – Hu Shih und die Bewegung zur “Ordnung der Nationalen Vergangenheit”

Einen weiteren Impuls erhält die chinesische Geschichtsschreibung durch den amerikanischen Pragmatismus, der die Tendenzen zur Historisierung von Vergangenheit und Tradition, die bereits in der nationalistischen Historiographie Liang Ch'i-ch'ao's und Chang Ping-lins angelegt waren, auf eine neue Stufe hebt. Der Pragmatismus findet in China primär in seiner dewey'schen Ausprägung durch die Anstrengungen Hu Shihs Verbreitung<sup>1</sup>. Hu, der ab 1915 an der Columbia Universität studiert, gerät dort unter den Einfluß John Deweys und der durch James H. Robinson und Charles Beard<sup>2</sup> vertretenen historiographischen Schule der *New History*<sup>3</sup>. Er übernimmt grundlegende Ansichten des Pragmatismus und bringt sie unter den Schlagworten “genetische” und “kritische Methode” in die Bewegung vom 4. Mai ein<sup>4</sup>.

John Dewey, Charles Peirce und William James<sup>5</sup> zählen zu den wichtigen Vertretern des amerikanischen Pragmatismus. Diese philosophische Richtung wird Ende des 19. Jahrhunderts von Peirce begründet, der den Pragmatismus als eine Methode definiert, um sinnvolle von sinnlosen Fragen differenzieren zu können. Kri-

1 In der Propagierung der pragmatischen Historiographie spielte neben Hu Shih auch Ho Ping-sung eine wichtige Rolle. Aufgrund der größeren Bekanntheit Hus wird nur er vorgestellt.

2 Dewey, John (1859-1952), EWT 128-129. Robinson, James H. 1863-1936, NEB X:114. Beard, Charles Austin (1874-1948), NEB II:12.

3 Zur pragmatischen Geschichtsphilosophie der *New Historians* siehe Novick 1988, 150-154.

4 Die Historiographie, die Hu nach 1917 propagierte, erfuhr erst in den zwanziger Jahren eine weitere Ausarbeitung. Da er aber bereits 1918/19 in Peking lehrte und engen Kontakt zu Fu pflegte, ist davon auszugehen, daß Fu schon zu diesem Zeitpunkt von Hu beeinflusst wurde. Wang Fanshen (1993, 36-37). “Pragmatisch” wird hinfort als Adjektiv zu “Pragmatismus” verwandt.

5 Peirce, Charles 1839-1914, EWT 419-421. James, William 1842-1910, NEB VI:487-489.

terium der Sinnhaftigkeit von Aussagen soll ausschließlich die *praktische* Konsequenz derselben sein. Nur so ließe sich vermeiden, daß Pseudomeinungen und -gedanken die Menschen beschäftigten und die letztlich unentscheidbaren Fragen der Metaphysik und Theologie weiterhin ihr Unwesen trieben. Peirces Grundannahme ist die für den Positivismus charakteristische Auffassung, daß es über die beobachtbaren Eigenschaften der Welt hinaus keinen metaphysischen Bereich gebe und folglich metaphysische Aussagen nur subjektiven Bedürfnissen nach Ordnung entspringen. Die pragmatische Probe der Sinnhaftigkeit einer Aussage besteht seiner Ansicht nach in der Überprüfung, ob eine Aussage in der Realität auch zutreffe, jedoch nicht als abstraktes Wesen eines Gegenstandes, sondern als beobachtbares Ereignis. Als Beispiel hierfür wird die Aussage "dieser Körper ist schwer" angeführt, der nicht etwa die abstrakte Qualität des "Schwerseins" entspreche, sondern die Beobachtung, daß der Körper nach unten falle, sobald man ihn loslasse. Im Unterschied zu skeptischen Positivisten wie Hume<sup>1</sup>, die jegliche konstante Beziehung zwischen Sinnesperzeption und Wahrnehmungsgegenstand negierten, führt er die Praxis als Prüfungsinstanz der Wahrheit einer Aussage ein. Dieses Wahrheitskriterium unterscheidet ihn auch von späteren Vertretern des Pragmatismus wie James, da er nicht gänzlich auf den traditionellen Wahrheitsbegriff verzichtet, der besagt, daß Wahrheit eine Relation der Äquivalenz zwischen sprachlichen Urteilen und Sachverhalten sei. Antimetaphysisch und szientistisch<sup>2</sup> ist er dabei insofern, als er die Unterschiede zwischen Erscheinung und Wesen, zwischen den empirisch feststellbaren Eigenschaften eines Dinges und dessen Natur negiert und nur die Methoden der exakten Wissenschaften zur Lösung von Problemen und Fragestellungen zuläßt<sup>3</sup>.

Im Gegensatz zu Peirce sind James' Auffassungen durch einen ausgeprägten Biologismus und Utilitarismus gekennzeichnet. Er treibt Peirce gewissermaßen auf die Spitze, indem er nicht mehr nach Kriterien der Sinnhaftigkeit von Aussagen sucht, die eine irgendwie geartete Kongruenz von Aussage und Wirklichkeit voraussetzen, sondern den Sinn einer Aussage ausschließlich mit ihren praktischen Folgen *identifiziert*. Wahrheit ist für ihn durch die mögliche Befriedigung bestimmt, die ein Urteil und dessen Anerkennung bzw. praktische Umsetzung auslöst. Diese Interpretation des Wahrheitsbegriffes muß notwendigerweise zu einem radikalen Relativismus führen, da die praktischen Folgen, welche über den Wahrheitsgehalt einer Aussage entscheiden, von den jeweiligen Umständen abhängen und abstrakte moralische Vorbehalte und Normen ihre Wirksamkeit verlieren. James geht sogar so weit, daß er diejenigen Bereiche – Religion und Metaphysik –, gegen die der Posi-

1 Hume, David 1711-1776, EWT 317-319.

2 Unter "Szientismus" versteht Kwok (1965, 20-31), daß nur die Wissenschaft allgemeine Wahrheit erkennen könne, daß Vorstellungen wie "Geist" und "Wert" keine objektive Existenz beanspruchen könnten, daß aufgrund des mechanischen Charakters der Welt die Dinge determiniert seien und daß ständiger, linearer Fortschritt gesichert sei. Kolakowski (1971, 187) dagegen kennzeichnet den "Szientismus" als Auffassung, die jede Frage als unrechtmäßig betrachtet, die sich nicht mit den Methoden der exakten und deduktiven Wissenschaften beantworten läßt.

3 Kolakowski 1971, 180-187.

tivismus und mit ihm auch der Pragmatismus angetreten waren, insofern wieder rehabilitiert, als sie dem Menschen, der an sie glaubt, Nutzen bringen. Somit stellt James' Philosophie geradezu eine Umkehrung des peirce'schen Ansatzes der Trennung von sinnvollen und sinnlosen Aussagen dar, insofern James *alles* für sinnvoll erklärt, was dem Menschen eine, wenn auch nur persönliche, subjektive Befriedigung verschafft. Mit dieser Öffnung des Pragmatismus verbindet sich bei James ein pluralistisches Weltbild, das keine übergeordneten und universellen Prinzipien und Normen mehr zuläßt. Vielmehr sieht er die Welt als einen ständigen Strom jeweils individueller Erfahrungen an, die durch kein System, durch keine Regel determiniert würden, sondern nur dem Willen bzw. den Gefühlen desjenigen gehorchten, der sie durchlebt. Der Dualismus von Wert und Urteil, von gut und wahr sowie die Auseinandersetzung darüber, ob Dinge an sich gut seien oder nur Kraft menschlicher Zuordnung, verlieren in dieser Philosophie ihre Bedeutung<sup>1</sup>.

Dewey dagegen geht in seiner Konzeption des Pragmatismus in einem entscheidenden Punkt über James hinaus: Er geht von der Existenz überindividueller, gesellschaftlicher Werte aus, deren kollektive Nützlichkeit er als gegeben annimmt und so dem extremen Relativismus des james'schen Pragmatismus Einhalt gewähren möchte. Über die jeweils individuellen Nützlichkeitsentscheidungen stellt Dewey den Wert des sozialen Fortschritts und kehrt daher folgerichtig zur Ablehnung religiöser und metaphysischer Doktrinen zurück. Gemessen an Deweys Werten der persönlichen Initiative, der selbständigen Lenkung des Lebens, der Förderung der Intelligenz und der freien schöpferischen Arbeit können diese Lehren nur kontraproduktiv wirken und sind somit "falsch". Dies bedeutet jedoch nicht, daß Dewey zur Bejahung transzendenter Werte, die dem Menschen unwiderruflich gegeben sind, zurückkehrt. Vielmehr nimmt Dewey eine Mittelposition zwischen dem radikalen Relativismus eines James und der Annahme metaphysischer Prinzipien ein<sup>2</sup>.

Über diese gesellschaftlichen Werte und ihre Bedeutung für die Wahrheitsfrage hinaus ist Deweys Pragmatismus noch durch ein weiteres Charakteristikum gekennzeichnet, das in der Rezeption seiner Aussagen in China eine besondere Rolle spielt. Er geht unter Bezug auf Darwins Evolutionstheorie davon aus, daß der Mensch ebenso eine Spezies sei wie andere Lebewesen und sich daher in gleicher Weise an seine Umgebung historisch angepaßt habe und weiter anpassen müsse. Dies vollziehe sich in Form eines Problemlösungsprozesses, der in fünf Schritten ablaufe: Am Anfang stehe die Erkenntnis eines Problems und die Konzeption möglicher Lösungsstrategien. Dem folge eine Phase, in der die jeweiligen Konsequenzen der konzipierten Lösungen durchdacht und als Hypothesen in Beobachtungen und Experimente eingebracht würden, um dann über die Versuchsergebnisse und ihre Auswertung zur Lösung des Problems beizutragen. In diesem Schema, das zur

1 Schiller F.C.S. (1864-1937, EWT 512), dessen *Formal Logic: A Scientific & Social Problem* Fu in der *Neuen Strömung* vorstellte, vertrat ähnliche Positionen wie James. Zu Schiller siehe Kolkowski 1971, 199-203.

2 *ibid.* 187-202.

Bezeichnung dieser Philosophie als "Experimentalismus" führt, kommt Deweys "genetische Sicht" der Dinge zum Ausdruck. Er wendet sich gegen transzendente, allgemeine Wahrheiten und betont die jeweilige geschichtliche Relativität einzelner Problemlösungsansätze, i.e. der Ideen, deren *Genesis* als Lösungsversuch für ihn wichtiger ist als ihre jeweiligen *Inhalte*. Diese Ideen seien, gemessen am Ziel der gesellschaftlichen Werte, nur instrumenteller Natur. Konstant bleiben in diesem Anpassungsprozeß nicht die Ideen, sondern nur die experimentelle, wissenschaftliche Methode ihrer Erarbeitung, der Dewey während seiner Reden in China insofern moralische Qualitäten zuspricht, als sie bei den Menschen zu Optimismus, Vertrauen und Ehrlichkeit den Fakten gegenüber führe und somit als Grundlage einer neuen, wissenschaftlichen Ethik dienen könne<sup>1</sup>.

Von Peirce, James und Dewey sind kaum Aussagen zur Geschichtsschreibung bekannt, doch gibt es zu dieser Zeit an der Columbia Universität mit Beard und Robinson zwei Historiker, die die philosophischen Auffassungen des Pragmatismus in die Historiographie einbringen<sup>2</sup>. Beide lehnen jegliche Geschichtsphilosophie ab, sei es durch Amateure oder professionelle Historiker, da sie raum-zeitlich determiniert und somit selbst ein historischer Akt sei, der keine epistemologische Neutralität oder Überlegenheit für sich beanspruchen könne. Relativistische Konsequenz dieser Betrachtungsweise ist im Extremfall eine Historiographie des "Everyman His Own Historian", wie es Carl Becker<sup>3</sup> formuliert<sup>4</sup>. Die Wissenschaft ist für sie ebenso in menschliche Interessen verstrickt wie jede andere Form der menschlichen Betätigung und kann daher keine Objektivität im naiv-positivistischen Sinne für sich beanspruchen, wie sie noch für frühere amerikanische Historikergenerationen charakteristisch war, die von einem auf Quellenkritik und objektivistische Geschichtsbetrachtung reduzierten Rankebild geprägt worden waren<sup>5</sup>. Konsequenter negieren sie Wahrheit im absoluten Sinne und lassen nur noch jeweils situationsbedingte *Wahrheiten* zu. Die Aufgabe der Geschichtswissenschaft wird nun neu definiert: sie soll nicht mehr eine möglichst objektive Beschreibung der Vergangenheit sein, sondern die jeweils an *gegenwärtigen* Interessen orientierte Sichtung und Sinngebung mit dem Ziel, Orientierungen für Gegenwart und Zukunft zu gewinnen. Oberstes Kriterium sowohl in der Betrachtung vergangener Ereignisse wie in der Formulierung eigener Forschungsergebnisse ist die Beachtung der *zeitlichen Angemessenheit* der vergangenen Ereignisse bzw. der eigenen Aussagen über die Vergangenheit, i.e. die genetische Sichtweise. Was die *New History* dabei vor einem radikalen ethisch-epistemologischen Relativismus bewahrt und zeitweise wieder in die Nähe positi-

1 EWT 128-129. Kennan 1977, 37-42.

2 Robinsons und Beards Ansichten fanden erst nach dem 1. Weltkrieg in den USA Verbreitung. Da beide bereits vor 1919 an der Columbia University unterrichteten, ist davon auszugehen, daß Hu ihre Auffassungen schon während seiner Studienzeit kennenlernte. Eber 1968, 171-172.

3 Becker, Carl Lotus (1873-1945), NEB II:30.

4 Novick 1988, 154.

5 Iggers 1962. Novick 1988, 21-46.

vistischer Wissenschaftsauffassung rückt, ist die Auffassung, daß die leitenden Hintersichten auf die Vergangenheit ebenso wie die in der Vergangenheit manifestierten Ideen und Ereignisse einem kontinuierlichen Fortschritt unterlägen, der zu ständiger Erweiterung wissenschaftlichen Wissens führe.

Mit diesen Auffassungen geht eine Erweiterung des Gegenstandsbereiches der Geschichtswissenschaft einher, die nun auf alle gesellschaftlichen Bereiche ausgedehnt wird und sich der Methoden und Fragestellungen der Gesellschaftswissenschaften bedienen soll, ohne dabei allerdings deren z.T. als geschichtsphilosophisch empfundene Makrotheorien zu übernehmen. Die für den deutschen Späthistorismus und Neu-Kantianismus typische Betonung der Kultur und der Trennung von Natur- und Geisteswissenschaften, welche diese gegen die Geltungsansprüche der exakten Naturwissenschaften anführen, wird aus pragmatischer Perspektive abgelehnt, da beide Wissenschaftsbereiche dem Wahrheitskriterium der Nützlichkeit unterworfen seien. Unterstützt wird diese Auffassung durch das Mißverständnis der Relativitätstheorie, die nach ihrer Propagierung in den USA 1919 die Auffassung begründet, daß auch in den Naturwissenschaften jede Wahrnehmung vom jeweiligen Standpunkt des Betrachters abhinge und somit kein eindeutiges Bezugssystem, wie es noch für die newton'sche Mechanik charakteristisch gewesen war, mehr existiere. Die Grundpfeiler des positivistischen Wissenschaftsverständnisses des 19. Jahrhunderts, i.e. der Glaube an die Gesetze der Logik und an die empirische Erkennbarkeit der Welt, werden dadurch erschüttert<sup>1</sup>.

Hu übernimmt in seiner Auseinandersetzung mit der Philosophie des Pragmatismus wesentliche Positionen Deweys, wobei er vor allem, so Grieder, dessen Auffassungen von der Relativität und Historizität der Wahrheit, von der experimentellen Methode, der genetischen Sicht der Dinge und Deweys Glauben an den gesellschaftlichen Fortschritt bejaht. Hu habe dabei aber auf Kosten anderer Aspekte des Pragmatismus vor allem die experimentelle Methode betont. Im Gegensatz zu Dewey sei er aufgrund anderer Zeitumstände in seiner Anwendung pragmatischer Standpunkte weniger auf die Wahrung historischer Kontinuität als auf die Begründung eines prinzipiellen Neuanfangs bedacht gewesen. Die relativierenden Eigenschaften des Pragmatismus seien von Hu zur Entkräftung der Tradition eingesetzt worden, worunter er zu diesem Zeitpunkt vor allem den orthodoxen Konfuzianismus und dessen soziales System ethischer Beziehungen verstanden habe. Zugleich habe Hu nach Anknüpfungspunkten für die experimentell-wissenschaftliche Methode in der chinesischen Geschichte gesucht<sup>2</sup>. Deutlich wird dieses Pragmatismusverständnis bereits 1919. Hu widerspricht zum einen seinen Mitstreitern aus der Bewegung vom 4. Mai und ihren übertrieben ikonoklastischen Auffassungen, zum anderen vertritt er Auffassungen, die zeigen, daß er zwischen einem relativistischen und einem positivistisch-empirischen Verständnis des Pragmatismus schwankt. Hu wendet sich zwar in ikonoklastischer Manier gegen den Konfuzianismus, betont die

1 Eber 1968, 171-172. Novick 1988, 89-108, 133-167.

2 Grieder 1970, 44-50, 113-121. Siehe Hu Shih, "Shih-yen chu-i" (4.1919).

Wichtigkeit der kritischen Einstellung und das Wahrheitskriterium der Nützlichkeit, daß seinem Ikonoklasmus jedoch engere Grenzen gesetzt sind als bei Mao Tzu-shui wird in Hus Ermahnung deutlich, nicht alles Alte nur deswegen gänzlich zu verdammen, weil es eben alt sei. Maßstab aller Bewertungen sei die Suche nach der Wahrheit um ihrer selbst willen und nicht das übertrieben utilitaristische Streben nach konkretem Nutzen. In diesem Sinne betont er deutlicher als Mao Tzu-shui und Fu Ssu-nien zu diesem Zeitpunkt die Existenz von Anknüpfungspunkten für die Wissenschaft in der chinesischen Vergangenheit in Form der *K'ao-cheng-Methodologie*<sup>1</sup>. Hu entwickelt zu diesem Zeitpunkt zum ersten Mal sein Konzept zur Ordnung der Nationalen Vergangenheit. Er befürwortet eine kritische Sichtung der Tradition, was dem Relativismus Robinsons an sich nicht widerspräche, würde nicht deutlich werden, daß er nicht uneingeschränkt an einer Reinterpretation im Dienste der Gegenwart interessiert ist, sondern eine Rekonstruktion ursprünglicher Kausalzusammenhänge anstrebt<sup>2</sup>. Darin kann er aber gleichwohl insofern auf dem Pragmatismus aufbauen, als die genetische Methode, die jede Idee der Vergangenheit als Ausdruck ihrer Zeit betrachtet und nicht an allgemeinen, überzeitlichen Maßstäben mißt, sowohl eine relativistische als auch eine objektivistische Interpretation zuläßt: Denn die Auffassung von der Zeitgebundenheit menschlicher Ideen kann einerseits eine Historiographie rechtfertigen, die nur Interpretationen zuläßt, die gegenwärtige, sich ständig wandelnde Orientierungsbedürfnisse befriedigen. Andererseits kann sie aber auch einer "unvoreingenommenen" Hinwendung zur Vergangenheit förderlich sein, die darauf bedacht ist, Ideen als Ausdruck ihrer jeweiligen Zeitumstände objektiv zu erkennen und sie gerade nicht aufgrund sich verändernder Hintersichten an die Vergangenheit ständigen Reinterpretationen zu unterziehen.

Hu verzichtet trotz der Übernahme pragmatischer Standpunkte, die vor allem der Entkräftung der Tradition dienen, nicht gänzlich auf einen positivistischen Wahrheitsbegriff und durch den Bezug auf die *K'ao-cheng-Methodologie* auf die Konstruktion historischer Kontinuität. Die als Modernisierungshemmnis und unzeitgemäß empfundene Tradition wird durch die gegenwartsorientierte Philosophie des Pragmatismus und ihre utilitaristische Wahrheitsdefinition ihrer Absolutheitsansprüche entkleidet, als zeitlich gebunden relativiert und somit entkräftet. Im Gegensatz zu Chang Ping-lins Kulturrelativismus, der die Gleichwertigkeit Chinas mit dem Westen über die Anerkennung der prinzipiellen Ungleichheit erzielte und so zugleich eine erneute Bejahung traditioneller Werte vorbereitete, scheint Hu jedoch nach einer Form der Gleichstellung zu suchen, die es ihm zwar ermöglicht, die chinesische Tradition anzugreifen, ihn aber durch die Annahme einer allgemeingültigen Methodologie weder zwingt, auf Universalien völlig zu verzichten, noch eine demütigende Unterordnung unter den Westen zu implizieren. Im Unterschied zu

1 Siehe Hu Shih, "Lun kuo-ku-hsüeh (ta Mao Tzu-shui)" (1.10.1919). Dieser Text ist Teil der Debatte zwischen Chang Hsüan, Mao Tzu-shui, Fu Ssu-nien und Hu über die Rolle der Tradition und die zukünftige Aufgabe der Geschichtswissenschaft. Siehe hierzu ausführlicher Kapitel IV.

2 Hu Shih, "Hsin ssu-ch'ao te i-i" (12.1919), bes. 735.

Liang Ch'i-ch'ao's universalistischen Ansätzen muß er dabei nicht auf deterministische historische Entwicklungsschemata zurückgreifen, die die Gefahr in sich bergen, die chinesische Nation zum Untergang zu verdammen, sondern kann sich auf eine Methodologie berufen, die er, vergleichbar mit der Konfuziusreinterpretation K'ang Yu-wei, in der chinesischen Vergangenheit "wiederentdeckt" und nun ins Bewußtsein der Chinesen heben möchte. Die relativistischen Elemente, die insofern eine notwendige Beziehung zwischen Prinzip und Geschichte negieren, als sie im Stile des Pragmatismus den Sinn der Vergangenheit als aus heutiger Sicht konstruiert betrachten, korrelieren mit der Forderung, die Intellektuellen sollten sich nicht in der Politik engagieren, sondern an der kulturellen Reform arbeiten und auf diese Weise zur Rettung ihres Landes beitragen. Diese Trennung von Wissenschaft und Politik vollzieht er jedoch nicht mit letzter Konsequenz, denn durch die Annahme von Kausalzusammenhängen und evolutionären, fortschrittlichen Prozessen in Verbindung mit der Postulierung übergeordneter gesellschaftlicher Ziele, die der Forscher erkennen soll, legt Hu die Grundlage für eine Reintegration von Prinzip und Geschichte. Es ist diese Ambivalenz von pragmatischer Traditionskritik und empirisch-positivistischer Traditionsrekonstruktion, die seine Auffassungen der Folgezeit und in gewissem Maße auch die vieler "liberaler" Intellektueller zu dieser Zeit prägt und erst 1928 eine Klärung erfährt.

Nach 1920 treten innerhalb der heterogenen Gruppe der Bewegung vom 4. Mai immer deutlicher unterschiedliche Reform- bzw. Revolutionskonzepte hervor. Mitte 1922 organisieren sich später als "liberal" bezeichnete Intellektuelle in der "Gesellschaft der Reinen [Studien]" (樸社) und geben die Wochenzeitschrift *Anstrengung*<sup>1</sup> heraus. Zudem erscheint ab Anfang 1923 die *Vierteljahrszeitschrift der Landesstudien*<sup>2</sup>, die sich in den folgenden Jahren neben der *Lektüre* zu einem der wichtigsten Organe der Bewegung zur Ordnung der Nationalen Vergangenheit entwickelt. Hierbei handelt es sich jedoch nicht um eine in sich geschlossene Bewegung, die unter der Führung eines oder einer Gruppe von Gelehrten ein bestimmtes, klar umrissenes Konzept der Auseinandersetzung mit der Vergangenheit befürwortet, sondern eher um einen Slogan, der durchaus verschieden verwandt wird und den auch Hu im Laufe der Zeit unterschiedlich definiert<sup>3</sup>. Er betont die o.g. pragmatischen Aspekte einer Interpretation der Vergangenheit aus heutiger Sicht mit Nach-

1 努力週報. Wurde im Mai 1922 in Peking gegründet. Die *Anstrengung* gab zudem die Beilage *Lektüre* (讀書雜誌) heraus, in der viele der Artikel erschienen, die später unter dem Namen *[Text]-kritische [Untersuchung] zur Geschichte des Altertums* (古史辨) bekannt wurden.

2 國學季刊. Wurde im Januar 1923 von Hu Shih, Chou Tso-jen (周作人, 1885-1967, BDRC I:424a-427a), Li Ta-chao u.a. gegründet. Erschien mit kurzen Unterbrechungen bis 1937 und dann wieder von 1946 bis Dezember 1952.

3 Eber 1968. Schneider L.A. 1971, 31-33. Wie umstritten das Konzept der "Ordnung der Nationalen Vergangenheit" und der Termini "Nationale Vergangenheit" (國故) und "Landesstudien" (國學) schon zu jener Zeit war, kommt in Wu Wen-ch'i, "Ch'ung-hsin ku-ting kuo-ku-hsüeh chih chia-chih" (12.2.1924). Ts'ao Chü-jen, "Ch'un-lei ch'u-tung chung chih kuo-ku-hsüeh" (30.12.1925) und "Kuo-ku-hsüeh chih i-i yü chia-chih" (2.1926) zum Ausdruck.

druck und arbeitet an einer Reinterpretation der chinesischen Wissenschaftsgeschichte, die weniger ikonoklastisch ausfällt als z.B. bei Fu Ssu-nien. Dieser hatte zwar den Konfuzianismus der Sung- und Ming-Zeit als subjektiv und deduktiv abgelehnt und mit der objektiven und induktiven Ch'ing-Gelehrsamkeit kontrastiert, die er mit der Wissenschaft gleichsetzt, doch hatte er auch deutlich gemacht, daß diese Gleichsetzung ihre Grenzen habe. Während im Westen die induktive Methode auf die Erforschung der Natur angewandt worden sei, habe man sich in China auf die Erforschung der Klassiker beschränkt<sup>1</sup>. Es gebe zwar im Westen wie in China eine parallele Entwicklung hin zur Wissenschaft, doch sei man in China auf halbem Wege stehen geblieben und müsse heute letztlich vom Westen lernen<sup>2</sup>.

Hu Shih dagegen konstruiert bereits Ende 1919 eine chinesische Wissenschaftstradition, die er in viel stärkerem Maße als bei Fu Ssu-nien der westlichen als ebenbürtig gleichstellt. Zwar dient auch bei Hu die Han-Gelehrsamkeit der Ch'ing-Zeit als Gegenstand der positiven Identifikation, doch bestimmt er sie inhaltlich durch eine Kombination der Elemente, die Fu als sich widersprechend gegenübergestellt und teilweise ablehnt. Denn Hu setzt den Beginn induktiver *und* deduktiver Methoden, die er beide für notwendig und konstitutiv für Wissenschaft erachtet, in China mit der Ch'eng-Chu-Schule und der Lu-Wang-Schule in der Sung-Zeit an, um dann in der Han-Gelehrsamkeit der Ch'ing-Zeit eine Synthese derselben zu erkennen. So erfahren bei ihm die deduktiven, subjektiven Vorgehensweisen der Lu-Wang-Schule – für Fu der Inbegriff der metaphysischen Spekulation – nicht nur eine Aufwertung, die einem positivistisch-sensualistischen Wissenschaftsverständnis entgegenwirkt, sondern dienen auch zusammen mit den als induktiv und objektiv identifizierten Methoden der Ch'eng-Chu-Schule der Gleichstellung Chinas mit dem Westen über die Konstruktion einer parallelen Wissenschaftsentwicklung, die größere Teile der chinesischen Ideengeschichte umfaßt als bei Fu Ssu-nien<sup>3</sup>.

Dieser Dualismus schlägt sich auch in Hus Methodologie und seiner Auffassung von der gesellschaftlichen Rolle der Wissenschaft nieder. Er definiert als Ziel der Historiographie, einen Beitrag zur Orientierung in Gegenwart und Zukunft zu leisten, was sich nicht zuletzt in der Erziehung der Jugend niederschlagen müsse. Dabei dürfe sie weder einseitig die Beschreibung der Vergangenheit in den Vordergrund stellen, noch sei es zulässig, auf eine Interpretation aus der Perspektive der Gegenwart zu verzichten. Zwar thematisiert er die Frage nach der Beziehung von Prinzip und Geschichte in den Schriften dieser Zeit nicht, doch scheint er einerseits davon auszugehen, daß der Geschichte Kausalitätsprinzipien inhärent seien, die es

1 So hatte schon Yen Fu argumentiert, siehe Schwartz 1964.

2 FSN, "Ch'ing-tai hsüeh-wen te men-ching-shu chi chung" (1.4.1919). In diesem Text bezeichnet Fu an einer Stelle die Postulierung einer parallelen Entwicklung hin zu Wissenschaft sogar als psychologischen Trick, um die dem Altertum verpflichteten Chinesen zur Annahme der Wissenschaft zu überreden. *ibid.* 1458-1459. Zu Fus Interpretation siehe ausführlicher Kapitel IV.2.1.

3 Hu Shih, "Ch'ing-tai hsüeh-che chih-hsüeh te fang-fa" (8.1919 bis 3.12.1921). "Yen-chiu kuo-ku te fang-fa" (25.8.1921).

zu erkennen gelte, um das Verständnis der Gegenwart zu erleichtern. Andererseits differenziert er jedoch strikt zwischen dem rekonstruktiven Aspekt der Vergangenheitsbeschreibung und ihrer Bewertung aus heutiger Sicht<sup>1</sup>.

Eine Klärung dieser Fragen und damit auch die Aufhebung der Ambivalenz von pragmatischem und positivistischem Wissenschaftsverständnis deutet sich ab Mitte der zwanziger Jahre an. Hu vertritt nun eine Einschätzung der Ch'ing-Gelehrsamkeit, wie sie Fu Ssu-nien schon 1919 propagiert hatte. Er geht zwar davon aus, daß die Ch'ing-Gelehrten die wissenschaftliche Methode beherrschten und nennt sie daher auch mit bekannten westlichen Naturwissenschaftlern in einem Atemzug, jedoch sieht er sich gezwungen zu erklären, warum die chinesische Gelehrsamkeit trotzdem nicht das Niveau der westlichen Wissenschaft erreicht habe. Grund sei allein – auch hierin knüpft er an Fu an – der beschränkte Gegenstandsbereich. Die Ch'ing-Gelehrten seien trotz der richtigen wissenschaftlichen Gesinnung nicht zum Kern der Wissenschaft, der experimentellen Methode, vorgedrungen, da sie die falschen Materialien nutzten. Oberste Forderung Hus für die Geschichtswissenschaft ist konsequenterweise die Erweiterung ihres Gegenstandsbereiches durch die Einbeziehung nicht-schriftlicher, archäologischer Quellen. An diese Reevaluierung der Ch'ing-Gelehrsamkeit ist eine Neueinschätzung der Rolle der Nationalen Vergangenheit gebunden. Hatte er 1923 noch die Jugend für sie interessieren wollen, so fordert er jetzt dazu auf, sich nicht mehr den “alten Papierhaufen” zuzuwenden, sondern sich in den experimentellen Naturwissenschaften zu engagieren. Die Nationale Vergangenheit tritt in den Hintergrund, die Leistungen der Gelehrten der Ch'ing-Zeit sind nun nicht nur unvollständig, sie werden sogar geschmäht, da sie von naturwissenschaftlich geschulten Historikern mit Leichtigkeit in den Schatten gestellt werden könnten. Die historische Kontinuität, die er früher mit der Gleichstellung Ku Yen-wus und Galileo suggeriert hatte, wird nun in Frage gestellt<sup>2</sup>.

Dieser Wandel, der sich schon in der Diskussion über Wissenschaft und Metaphysik<sup>3</sup> angedeutet hatte, ist möglicherweise auch auf die vehemente Kritik zurückzuführen, welche seinem Konzept der Ordnung der Nationalen Vergangenheit entgegenschlug. 1923 attackiert Wu Chih-hui Hu Shih und beschuldigt ihn des “fremden acht-füßigen Neo-Konfuzianismus”<sup>4</sup>. 1929 kritisiert Cheng Chen-to<sup>5</sup> die Bewegung dafür, daß sie sich auf China beschränke und so dem universellen Charakter von Wissenschaft, die systematisch und nicht geographisch-arbeitsteilig vorgehe, widerspreche. Letztlich sei diese Bewegung für die Übernahme der westlichen Kultur und Wissenschaft hinderlich<sup>6</sup>. Auch Ho Ping-sung, Schüler Hu Shihs und Verfechter der *New History* Robinsons, greift die Bewegung wegen ihrer man-

1 Hu Shih, “Kuo-hsüeh chi-k'an fa-k'an hsüan-yen” (1.1923), 8. Siehe auch Eber 1968, 179-181.

2 Hu Shih, “Chih-hsüeh te fang-fa yü ts'ai-liao” (9.1928).

3 Kwok 1965, Furth 1970.

4 Eber 1968, 178-182. Schneider L.A. 1971, 80-85.

5 Cheng Chen-to 鄭振鐸, 1898-1958, JWMH 620.

6 Cheng Chen-to, “Ch'ieh-man t'an so wei kuo-hsüeh” (1.1929).

gelnden Spezialisierung und Unwissenschaftlichkeit an und vergleicht sie, wie Fu Ssu-nien kurz vor ihm, mit der Ägyptologie oder Sinologie, beides Fächer, die sich mit toten Kulturen beschäftigten<sup>1</sup>. Das endgültige Ende der Bewegung leitet dann, so Lawrence Schneider, Fu Ssu-nien ein, der im Oktober 1928 die *Arbeitsrichtlinien* veröffentlicht und darin eine universelle, nicht auf Länder begrenzte Wissenschaft fordert, die ausschließlich empirisch definiert wird<sup>2</sup>. Festzuhalten bleibt jedoch, daß es zu diesem Zeitpunkt schon keine von Hu geführte Bewegung zur Ordnung der Nationalen Vergangenheit mehr gab, die Fu hätte beenden können. Bei Hu zeigen sich 1928 die gleichen Tendenzen wie sie bei Cheng, Ho und Fu zu beobachten sind. Er verwendet den Terminus der "Nationalen Vergangenheit" kaum noch, distanziert sich von seinem früheren Urteil zur Ch'ing-Gelehrsamkeit und bezieht sich wieder deutlicher auf die westliche Wissenschaft, die das vollbracht habe, wozu die Chinesen nie fähig gewesen seien, i.e. die experimentelle Methode zu entwickeln. Damit geht wie oben bereits erwähnt Hus Neubewertung der Nationalen Vergangenheit einher, vor der er die Jugend jetzt warnt. Sein Denken ist nun durch einen erneuten, wissenschaftlich begründeten und ikonoklastisch gegen die Tradition gerichteten Universalismus gekennzeichnet, der jedoch weder wie bei Liang Ch'i-ch'ao durch anthropologische Gemeinsamkeiten noch wie bei den Intellektuellen der *Kritischen Zeitschrift* durch einen konfuzianischen Humanismus definiert ist, sondern sich an der universellen, westlichen Wissenschaft orientiert<sup>3</sup>. Hu kehrt dabei nicht zu kausal-evolutionären Geschichtsvorstellungen zurück, sondern betont das geschichtliche Material, hierbei vor allem die archäologischen Quellen. Geschichtsphilosophische Fragen der Beziehung von Prinzip und Geschichte scheinen ihn nicht mehr zu interessieren. Bezieht man jedoch Hu Shihs Charakterisierung der Wissenschaft als induktiv und omnipotent mit ein, dann liegt die Vermutung nahe, daß Hu 1928 zur Reintegration von Prinzip und Geschichte durch die positivistisch begründete Negierung der Rolle des erkennenden Subjekts tendiert. Eine letztliche Klärung dieser Frage ist auf der Grundlage des überlieferten Materials nicht möglich, da Hu sich dreißig Jahre lang nicht mehr zu diesen Fragen äußert<sup>4</sup>. Seine Reaktion auf die "Deklaration des kulturellen Aufbaus auf chinesischer Basis"<sup>5</sup> macht aber deutlich, daß Hus Abkehr von der Nationalen Vergangenheit endgültig ist. Nach seiner Forderung einer völligen Verwestlichung kommt es zu Diskussionen über den weiteren Weg der chinesischen Modernisierung und die Rolle der chinesischen Kultur. Im Rahmen dieser Diskussionen bekräftigt Hu seine Forderung, sich am Westen zu orientieren, um die rückständige chinesische Kultur zu ersetzen<sup>6</sup>. Sollte es in der

1 Ho Ping-sung, "Lun so-wei kuo-hsüeh" (10.1.1929).

2 Schneider L.A. 1971, 82.

3 Hu Shih, "K'o-hsüeh yü jen-sheng-kuan hsü" (29.11.1923), "Wo-men tui-yü hsi-yang chin-tai wen-ming te t'ai-tu" (6.6.1926). Kwok 1965, 95-97.

4 Erst kurz vor seinem Tod publizierte Hu noch einmal zwei Texte zur Historik: "Li-shih k'o-hsüeh te fang-fa" (26.4.1958) und "K'ao-chü-hsüeh te tse-jen yü fang-fa" (28.12.1960).

5 中國本位的文化建設宣言, abgedruckt in Lo Jung-ch'ü (Hg.) 1990, 399-403.

6 Hu Shih, "Shih p'ing so wei 'Chung-kuo pen-wei te wen-hua chien-she'" (4.1935).

chinesischen Kultur etwas Wertvolles geben, dann wurde sich dies schon durchsetzen. Dies legt nahe, daß Hu auch nach 1928 noch die in "Methoden und Materialien des Studiums" angedeuteten historiographie-theoretischen Positionen vertrat

## 5 Die Bewegung der "Zweifler am Altertum" – Die Historiographie Ku Chieh-kangs

Ku Chieh-kang, der hier stellvertretend für die Zweifler am Altertum angeführt wird, unterscheidet sich in seinen methodologischen Grundannahmen von Hu Shih nur geringfügig. Starker als Hu betont Ku die Loslösung der Forschung von politischen Fragen, wendet sich gegen Werturteile des Historikers und beschränkt die Arbeit des Historikers auf den rekonstruierenden Aspekt der Forschung.<sup>1</sup> Zwar sucht auch Ku nach Vorbildern für die wissenschaftliche Methode in der chinesischen Vergangenheit und sieht die Hauptaufgabe der Geschichtswissenschaft in der Neubewertung und textkritischen Bearbeitung der schriftlichen Tradition. Kus Wissenschaftsverständnis ist jedoch begrenzter als das Hu Shih's, der sich der problematischen Beziehung von Deduktion und Induktion bewußt ist.<sup>2</sup> Ku reduziert die Wissenschaft auf die induktive Methode und ist fest davon überzeugt, so zur Wahrheit vordringen und Kausalbeziehungen erkennen zu können.<sup>3</sup> Ku betont stärker als Hu den Charakter von Forschung als "Wissenschaft um der Wissenschaft willen" fern jeder praktisch-politischen Ziele.<sup>4</sup>

«5 24» Die Wissenschaft ist rein objektiv. Das Ziel der Forscher besteht nur darin, das wahre Antlitz der Dinge zu verstehen und keineswegs darin, die Welt zu retten und das Volk zu befrieden, weshalb sie grenzüberschreitend ist.

Dennoch ist er nicht bereit, ganz auf einen praktischen Aspekt der Forschung zu verzichten. Er betont, daß der Nutzen der Wissenschaft indirekt sei, d. h. der Forscher nie an eine Verwendung seiner Arbeiten denke, sondern dies immer Ergebnis der Anstrengungen Dritter sei, und wendet sich folglich gegen die Kritik, diese Art der Forschung sei nur "langweilige Textkritik" (無聊的考據)

«7 18» Da [die Textkritik] selbst aber ohne Nutzen ist, wird sie auch nicht von der Gesellschaft beschränkt, kann ihren Umfang immer weiter ausdehnen und immer mehr Wahrheiten entdecken. [ ] Dies eben ist der Nutzen der Nutzlosigkeit (無用之用).<sup>5</sup>

1 Ku Chieh-kang, "Ku-shih-pien, Hsu" 4. Band (1933), 13. Kus Abneigung gegen Forschung, die mit dem Ziel politischer Anwendung erfolgt, offenbart sich in aller Deutlichkeit in Ku Chieh-kang, "I-chiu-erh-liu nien shih k'an-tz'u" (6. 1. 1926).

2 Schneider L. A. (1971, 73) verweist auf Hu Shih, "Chih-hsueh te fang-fa yu ts'ai-liao" (9. 1928).

3 Ku Chieh-kang, "Ku-shih-pien, Hsu" Bd. 4 (1933), 95. Siehe auch Schneider L. A. 1971, 59-73.

4 Diesem Thema widmet er in "I-chiu-erh-liu nien shih-k'an-tz'u" (6. 1. 1926) acht Seiten.

5 Zitate ibid. 5 und 7.

Der entscheidende Unterschied zwischen beiden liegt jedoch in ihrer Forschung, welche eine Differenzierung zwischen der Bewegung zur "Ordnung der Nationalen Vergangenheit" und den "Zweiflern am Altertum" erst sinnvoll erscheinen läßt.

Lawrence Schneider unterteilt Ku Chieh-kangs Forschungen in vier große thematische Bereiche: seine Suche nach Vorläufern der Wissenschaft, in deren Rahmen er sich intensiv mit den Meistern der Zeit der Streitenden Reiche und der Geschichte der Alttext- und Neutextüberlieferung auseinandersetzt, seine Studien zur Volkskultur und der damit verbundenen Reinterpretation der Rolle, die die Intellektuellen zu spielen haben, sowie seine Forschungen zum Einfluß der "barbarischen" Nachbarvölker auf die chinesische Zivilisation.

Ku Chieh-kangs Arbeiten zu den Vorläufern der wissenschaftlichen Methode in China gehen in einem entscheidenden Punkt über entsprechende Versuche Hu Shihs hinaus, insofern er sich nicht nur methodisch, sondern auch inhaltlich vor allem von Ts'ui Shu inspirieren läßt. Es ist die Einstellung, an überlieferten Geschichtskonstrukten zu zweifeln und auch die Klassiker nicht von der kritischen Untersuchung auszuschließen, die Ku an Ts'ui Shu und K'ang Yu-wei bewundert und übernimmt. Ku stellt die traditionelle Geschichtsdarstellung der Kulturhéroen und der Überlieferung des *Tao* in Frage und historisiert das *Tao* ebenso wie Chang Ping-lin zu Beginn des Jahrhunderts. Wie Chang versteht Ku das Diktum "die Sechs Klassiker sind alle Geschichtswerke" auf eine die Klassiker vollständig historisierende Art und Weise und fordert die Trennung von Wissenschaft und Politik. Ku beerbt m.a.W. sowohl die kritische, zweifelnde Grundhaltung der Neutextschule, die bei K'ang Yu-wei noch nicht der Trennung von Wissenschaft und Politik diene, sondern vorbereitender Schritt zu ihrer Reintegration in einem neuen Geschichtsbild war, und verbindet sie mit der textkritischen Methodologie der Alttextschule in der Ausprägung Chang Ping-lins, der die Klassiker vollständig historisierte und so die Loslösung der Historiographie von der Politik forderte. Unter Bezug auf Ts'ui Shu stellt Ku die These auf, daß es sich bei den Klassikern um bewußte Fälschungen Liu Hsins handle, der damit im Dienste der "Neuen Dynastie" Wang Mangs diese zu legitimieren suchte. Ku behauptet nun, daß je jünger die Ausgabe eines Textes sei, desto weiter reiche die in diesem Text beschriebene Geschichte des Altertums in die Vergangenheit zurück. Daraus folgert er, daß diese Texte in späteren Zeiten gefälscht wurden, um retrospektiv politische Herrschaft durch den Verweis auf das Goldene Altertum zu legitimieren. So sei Schicht für Schicht an gefälschtem Material aufgetragen worden, und die in diesen Texten enthaltenen Aussagen und Materialien zur Geschichte des Altertums seien folglich gefälscht und wertlos<sup>1</sup>.

Ku Chieh-kang geht in dieser Behauptung so weit, daß sogar "Herr Zweifel am Altertum" (疑古先生), i.e. Ch'ien Hsüan-t'ung, ihn kritisiert und einwendet, daß in

1 Ku Chieh-kang, *The Autobiography of a Chinese Historian* (1931), 40-53. Wang Fan-sen 1987, 29-40, 209-218. Wang Fan-sen 1985, 216-217. P'eng Ming-hui 1991, 52-65. Schneider L.A. 1971, 188-212. Chou Yü-t'ung 1941, 523.

solchen gefälschten Texten durchaus echte Materialien enthalten sein konnten<sup>1</sup> Auch aus dem Lager der "konservativen" Historiker um die *Kritische Zeitschrift* regt sich heftige Kritik an Kus Vorgehensweise Liu I-cheng halt ihm vor, daß seine Kenntnisse nicht ausreichten, um derartige Hypothesen aufzustellen Vor allem seine Verwendung der *Erläuterungen und Erklärungen zu den einfachen und zusammengesetzten Zeichen* sei mangelhaft und Ursache vieler Fehler<sup>2</sup> Chang Yin-lin<sup>3</sup> dagegen setzt sich unter Bezug auf Seignobos' und Langlois' *Introduction to the Study of History*<sup>4</sup> mit Kus Argumentation und Quellenverwendung auseinander und wirft ihm vor, "Belege der Abwesenheit" (默證) falsch zu verwenden, indem er aus der Tatsache, daß ein Ereignis in einer Quelle nicht genannt werde, darauf schließe, daß es nicht existiert habe<sup>5</sup>

Ku Chieh-kang, der auf diese Kritik kaum reagiert, entwickelt aus seiner Fälschungs- und Schichtenthese Anfang der dreißiger Jahre ein Konzept der Vier Idole der traditionellen Historiographie, die auf seinen o g Ansichten aufbauen und diese systematisieren Diese Idole stellen laut Ku den Kern der gefälschten Geschichte des Altertums dar, wobei Ku Mitte der dreißiger Jahre die gesellschaftlichen Funktionen dieser Idole und die politische Involvierung der Gelehrten, die sie aufstellten, starker in den Mittelpunkt stellt<sup>6</sup> Vor allem die Klasse der Beamtenliteraten ist in seinen Augen für die Vermischung von Historiographie und Politik verantwortlich Während er die Fälschungen der Klassiker Mitte der zwanziger Jahre noch als Ausdruck ihrer jeweiligen historischen Zeitumstände betrachtete, sieht er sie jetzt als bewußtes Werk der Gelehrten, einer gesellschaftlichen Klasse, die parasitär im Dienste der herrschenden Aristokratie gestanden und deren politische Legitimierung zur Aufgabe gehabt habe<sup>7</sup> Ku Chieh-kang setzt sich daher zunehmend mit der Volkskultur auseinander, was in den dreißiger Jahren in eine Bewegung zur Erforschung derselben mündet, die ihr Zentrum an der Sun Yat-sen Universität in Kanton hat Hierbei kann er auf entsprechenden Bemühungen aus der Zeit der Bewegung vom 4. Mai aufbauen, als Liu Pan-nung, Chou Tso-jen und andere Volkslieder und Dialekte untersuchten Während jedoch in den dreißiger Jahren viele Teilnehmer an dieser Bewegung zunehmend deren pädagogische und revolutionäre Aspekte betonten, halt Ku an der Trennung von Wissenschaft und Politik fest und arbeitet weiter mate-

1 Ch'ien Hsuan-t'ung, "Lun Shuo-wen chi pi-chung ku-wen-ching shu" (23.12.1925)

2 Liu I-cheng, "Lun i shuo-wen cheng-shih pi hsien chih shuo-wen chih i-li" (27.1.1926)

3 Chang Yin-lin 張蔭麟, 1905/06-1942/43, JWMH 459

4 Langlois/ Seignobos, *Introduction to the Study of History* (1898), Chinesisch Übers. Li Ssueh'un, *Shih-hsueh yuan lun* (1926)

5 Chang Yin-lin, "P'ing chin-jen tui-yu chung-kuo ku-shih chih t'ao-lun" (4.1925)

6 Die o g vier Idole sind die der Clans, der Politik, der moralischen Prinzipien und der Gelehrsamkeit Schneider L A 1971, 209-218

7 Deutlich wird diese Haltung in seiner Reaktion auf den Freitod Wang Kuo-wei, den er durch dessen widersprüchliche Haltung zu Wissenschaft und Politik erklärt Aufgrund der fehlenden Trennung zwischen diesen beiden Bereichen sei Wang unfähig gewesen, zur Ruhe zu kommen und sich ausschließlich auf seine Forschung zu konzentrieren Schneider L A 1971, 115-120

rialorientiert. Nichtsdestotrotz entwickelt sich die Volkskultur für Ku zum Gegenpol gegen die aristokratische Kultur der Beamtenliteraten. Er entdeckt in ihr eine endogen-chinesische Alternative, mit deren Hilfe China gerettet werden kann ohne der Verwestlichung anheim zu fallen<sup>1</sup>.

Eine weitere alternative Tradition findet Ku Chieh-kang in den "barbarischen" Einflüssen auf die chinesische Geschichte. Er wendet sich gegen die traditionelle Auffassung von einem kulturell und rassistisch homogenen Altertum und fragt statt dessen nach den Beiträgen, welche nicht-han-chinesische Gruppen zur Bildung der chinesischen Kultur leisteten und noch weiter zu leisten imstande seien. In diesen Forschungen legt Ku seinen Schwerpunkt auf die kulturellen Aspekte dieser Beeinflussung und sieht im "barbarischen" Faktor der chinesischen Geschichte das Element, das wiederholt den Untergang Chinas verhindert habe. Während Chang Ping-lin sich Anfang des Jahrhunderts gegen die "barbarische" Ch'ing-Dynastie wandte und sich auf die traditionelle chinesische Kultur, wenn auch nicht auf die Orthodoxie des Neo-Konfuzianismus zurückbezog und so Chinas Besonderheit gegen evolutionär-universalistische Ansätze verteidigte, sieht Ku nun den wesentlichen Konflikt zwischen der Kultur der Aristokratie und der Volkskultur und kann so aus universalistischer Perspektive "barbarische" Einflüsse begrüßen, die nicht mehr als nationale Schande empfunden werden<sup>2</sup>.

So fordert Ku zwar auch wie Hu, die Nationale Vergangenheit zu ordnen, trennt aber deutlicher zwischen Wissenschaft und politischem Handeln und weist die Aufgabe der Bewertung explizit anderen zu. Ebenso wie Hu sucht er nach Anknüpfungspunkten für die wissenschaftliche Methodologie in der chinesischen Vergangenheit, bezieht sich dabei aber nicht nur auf methodische, sondern auch auf inhaltliche Vorbilder, um seine Schichtentheorie zur Geschichte des Altertums zu entwickeln. Mit der Forderung, Wissenschaft und politisches Handeln zu trennen, geht bei Ku die Analyse der Klasse der Beamtenliteraten einher, die sich bei Hu Shih in dieser Form nicht findet. Zwar betont auch Hu die Rolle der Umgangssprache und beteiligt sich anfänglich an der Bewegung der Studien zur Volkskultur, doch nimmt dieser Forschungsbereich bei Ku größeren Raum ein und gewinnt Ende der zwanziger Jahre zunehmend an Gewicht.

Kus historiographischer Ansatz verbindet universalistische Elemente – Wissenschaft und *Volkskultur* – mit der Forderung nach einer Trennung von Wissenschaft und Politik, die nicht nur aus seinem Wissenschaftsverständnis resultiert, sondern auch eng mit Kus Analyse des parasitären Charakters der Klasse Beamtenliteraten verknüpft ist. Gleichzeitig erfüllt die *chinesische Volkskultur* die Funktion, Kontinuität zur chinesischen Vergangenheit herzustellen, indem sie als Gegenpol zur aristokratischen Tradition neben der ch'ing-zeitlichen Wissenschaftstradition als weiterer Anknüpfungspunkt fungiert und den Abbruch der chinesischen Geschichte

1 Schneider L.A. 1971, 123-155.

2 *ibid.* 258-272. Zur kritischen Infragestellung des tradierten Geschichtsbildes vom chinesischen Altertum zu dieser Zeit durch Fu Ssu-nien u.a. siehe ausführlicher Kapitel V.2.

verhindert. Doch nicht nur durch seine Hinwendung zur Volkskultur und die daran geknüpften politischen Implikationen, sondern auch durch sein szientistisches Verständnis von der tendenziell omnipotenten Wissenschaft, deren von ihm eingeforderte Nutzlosigkeit letztendlich Grundlage ihres potentiellen Nutzens für die Gesellschaft wird, zeigen sich bei Ku Chieh-kang Ansätze zu einer Reintegration von Wissenschaft und politischem Handeln.

## 6 Die Renaissance der chinesischen Kultur nach 1919

Anfang der zwanziger Jahre entstehen in Reaktion auf die ikonoklastischen Forderungen der Bewegung vom 4. Mai Gegenströmungen, die – zum Teil ebenso unter Bezug auf westliche Denker wie die Vertreter der Bewegung vom 4. Mai – alternative politische und kulturelle Konzepte in die Diskussionen jener Zeit einbringen. Neben Liang Shu-ming und Chang Chün-mai<sup>1</sup>, die an den Debatten über die Kulturen des Ostens und des Westens<sup>2</sup> sowie über Wissenschaft und Metaphysik beteiligt waren, zählen hierzu ehemalige Vordenker des geistigen und politischen Umbruchs wie Liang Ch'i-ch'ao, Chang Ping-lin und Chang Shih-chao, aber auch junge Intellektuelle wie die Gruppe um die *Kritische Zeitschrift*, Ch'ien Mu und andere. Auch hier ist wieder zu beobachten, daß sich der Diskurs nicht nur um politische und literarische Fragen dreht, sondern auch um historiographische Themen organisiert. Allgemeine weltanschauliche und politische Standpunkte werden hier auf der Ebene geschichtsphilosophischer und methodologischer Konzepte in einer Prägnanz ausformuliert und diskutiert, wie sie die eher "öffentlichen"<sup>3</sup> Debatten in ihrer polemischen Zielsetzung zum Teil vermissen lassen. Neben der szientistischen Historiographie um das Institut für Geschichte und Philologie und einer sich allmählich entwickelnden marxistischen und gesellschaftswissenschaftlichen Historiographie stellt diese Gruppe eine bisher zu wenig beachtete historiographische Strömung dar.

### 6.1 Die Historiographie Liang Ch'i-ch'aos nach 1919

Nach der Rückkehr von seiner Europareise tritt Liang ab 1919 mit einer Reihe von Publikationen an die Öffentlichkeit<sup>4</sup>, in denen deutlich wird, daß er seine früheren

1 Liang Shu-ming 梁漱溟, 1893-1988, JWMH 853. Chang Chün-mai 張君勱, 1886-1969, BDRC I:30a-35a, CHTJM 363.

2 Alitto 1979.

3 Zum Konzept der "Öffentlichkeit" in Anwendung auf die intellektuellen Debatten der zwanziger und dreißiger Jahre siehe Leo Ou-fan Lee 1995, 21.

4 Der wichtigste Text ist Liang Ch'i-ch'ao, "Ou-yu hsin-ying lu chieh-lu" (10-12.1919). Weitere Texte, in denen diese Positionen entwickelt wurden, sind "K'o-hsüeh ching-shen yü tung-hsi

Positionen, mit denen er die Gleichstellung Chinas mit dem Westen und das Überleben der chinesischen Nation durch ein evolutionär-nationalistisches Geschichtsbild zu sichern suchte, aufgibt<sup>1</sup>. Liangs *Reflexionen über eine Reise nach Europa*<sup>2</sup> bleiben zu diesem Zeitpunkt zwar noch weitgehend unbeachtet, nehmen aber die Kulturdebatte der zwanziger Jahre, die Liang Shu-mings Werk *Östliche und westliche Kulturen und ihre Philosophien*<sup>3</sup> auslöst, bereits vorweg<sup>4</sup>.

Liang Ch'i-ch'ao geht in der Folgezeit nicht mehr von einer Welt aus, in der Nationen als gleichgestellte Subjekte des Evolutionskampfes miteinander ringen, sondern charakterisiert die östliche Zivilisation als spirituell, die westliche dagegen als materialistisch und der östlichen unterlegen. Der Erste Weltkrieg ist für ihn Symptom des geistigen Bankrottes und der moralischen Armut des Westens, der in Liangs Augen durch eine Überbetonung der Wissenschaft, i.e. der rationalen Fähigkeiten des Menschen, und eine entsprechende Vernachlässigung seiner intuitiven und moralischen Fähigkeiten gekennzeichnet ist. Ohne dabei die westliche Wissenschaft gänzlich zu verurteilen, deren Rezeption er immer noch als notwendig erachtet, um Chinas materielle Lage zu verbessern, gelingt es Liang durch dieses Konzept, Chinas Überlegenheit über den Westen wiederherzustellen; denn nun ist es der Westen, der die Hilfe Chinas braucht, um aus seiner selbstverschuldeten moralisch-geistigen Krise herauszufinden, in welche der positivistische Glaube an die omnipotente Wissenschaft ihn geführt hatte<sup>5</sup>. Daß er dabei die Wissenschaft nicht ablehnt, sondern sie in ihrem Wirkungsbereich nur auf naturwissenschaftlich-technische Aspekte beschränkt sehen möchte, wird in seinen Beiträgen zur Diskussion über die Kulturen des Ostens und des Westens sowie während der Diskussion über Wissenschaft und Metaphysik deutlich<sup>6</sup>. Unterstützt wird diese Neubewertung des Verhältnisses zwischen China und dem Westen und die damit verbundene Rückkehr von einem nationalistischem zu einem kulturell bestimmten, universalistischen Weltbild durch die europäische Kulturkrise nach dem Ersten Weltkrieg und durch seine Kontakte mit führenden europäischen Vertretern des anti-rationalistischen und anti-positivistischen Vitalismus. Historiographie-theoretisch findet diese Entwicklung ihren Niederschlag in einer Reihe von Schriften, in denen Liang die o.g. Abkehr von seinem sozialdarwinistisch verstandenen Fortschrittsglauben zu untermauern und begründen sucht. An erster Stelle ist hier seine Schrift "Methoden zur Erforschung der chinesischen Geschichte"<sup>7</sup> vom Herbst 1921 zu

wen-hua" (20.8.1922). "Kuan-yü hsüan-hsüeh k'o-hsüeh lun-chan chih 'chan-shih kuo-chi kung-fa'" (5.5.1923). "Jen-sheng-kuan yü k'o-hsüeh" (23.5.1923).

1 Levenson 1970<sup>2</sup>, 84-169.

2 Liang Ch'i-ch'ao, "Ou-yu hsün-ying lu chieh-lu" (10-12.1919).

3 Liang Shu-ming, *Tung-hsi wen-hua chi ch'i che-hsüeh* (1922).

4 Alitto 1979, 77-81. Jeans 1974, 414-416.

5 Liang Ch'i-ch'ao, "Ou-yu hsün-ying lu chieh-lu" (10-12.1919), 10-11. Levenson 1970<sup>2</sup>, 200.

6 Siehe Liang Ch'i-ch'ao, "K'o-hsüeh ching-shen yü tung-hsi wen-hua" (20.8.1922), bes. 8-9. "Jen-sheng-kuan yü k'o-hsüeh" (23.5.1923), bes. 25, 2. Absatz.

7 Liang Ch'i-ch'ao, "Chung-kuo li-shih yen-chiu-fa" (1921).

nennen, die Ergebnis einer Vorlesungsreihe an der Nan-k'ai-Universität in T'ien-chin ist. Im Verlauf dieser Vorlesung gelangt Liang zu einer – gemessen an den Naturwissenschaften – immer vorsichtigeren Einschätzung der Fähigkeit der Geschichtswissenschaft, Kausalzusammenhänge zu erkennen. Eingangs differenziert Liang wie schon 1902 zwischen Objekt und Subjekt, indem er die Fortschritte der Geschichtswissenschaft auf Neuerungen im Objektbereich (Materialfunde) *und* auf Wandel in den subjektiven Hinsichten an die Vergangenheit zurückführt, ohne jedoch etwas an der grundlegenden Bestimmung des Ziels der Geschichtsforschung, i.e. der Erkenntnis der Kausalbeziehungen und der Erstellung von Handlungsanleitungen für die Zukunft, zu ändern. Es wird aber schon hier deutlich, daß diese Kausalbeziehungen für Liangs Konzept der Historiographie an Bedeutung eingebüßt haben, denn er relativiert sie zum einen mit Formulierungen, die an Chang Ping-lins Vorbehalte bezüglich der Eindeutigkeit von Kausalität erinnern, zum anderen spricht er nicht mehr von “allgemeinen Prinzipien und Präzedenzfällen”, sondern definiert als Gegenstand der Geschichtswissenschaft Handlungen des Menschen, die er als Ergebnis von Emotionen, Vernunft und Willen auffaßt, womit er implizit subjektive Sinnhorizonte als eine, wenn nicht die Triebkraft der Geschichte annimmt und strikt lineare, unpersönliche Evolutionsmechanismen negiert<sup>1</sup>. Im letzten Abschnitt<sup>2</sup> kommt dann die Veränderung in Liangs Historik immer deutlicher zum Tragen. Liang steuert jetzt auf ein neues, von der süddeutschen Schule des Neukantianismus beeinflusstes Wissenschaftsverständnis zu, indem er die auf das Allgemeine ausgerichteten, nomothetischen Naturwissenschaften von den auf das Einzelne bezogenen, ideographischen Geisteswissenschaften unterscheidet. In mehreren Schritten differenziert er zwischen der Welt der natürlichen und der der geschichtlichen Phänomene, die er zwar nicht als vollständig inkommensurabel bezeichnet, da er in beiden Welten, wenn auch unterschiedliche, Kausalbeziehungen als gegeben betrachtet, jedoch in der Beschreibung ihrer Charakteristika die dann vollzogene vollständige Trennung bereits andeutet:

“«111.1» Streng genommen ist es vermutlich unmöglich, ja möglicherweise sogar schädlich, das Kausalgesetz absolut auf die Geschichte anzuwenden. Warum ist dem so? Weil die Geschichte von der Kraft des menschlichen Bewußtseins geschaffen wird, das seinerseits äußerst frei und keineswegs [leicht zu] klassifizieren ist. Da die Kraft des Bewußtseins nicht völlig einem Kausalgesetz wie dem der Physik oder Mathematik unterliegt, muß die von ihr hervorbrachte Geschichte von dem gleichen Charakter wie sie [die Kraft des Bewußtseins] sein. Die Geschichte heute gezwungen mithilfe des Kausalgesetzes dirigieren zu wollen muß in eine Sackgasse führen. Deshalb nenne ich es unmöglich. Dennoch das Kausalgesetz [der Geschich-

1 *ibid.* 1-7.

2 Da es sich bei diesem Text um das Ergebnis einer Vorlesungsreihe handelt, ist es möglich, daß die Veränderungen der Positionen innerhalb dieser Schrift, Ergebnis einer intellektuellen Entwicklung Liangs im Laufe dieses Jahres sind. Den Widerspruch zwischen dem ersten, noch stärker den Ideen von 1902 verpflichteten Kapitel, und dem sechsten, “neukantianischen” Kapitel hat Liang nur wenig später selbst bemerkt und korrigiert. Siehe Liang Ch'i-ch'ao, “Yen-chiu wen-hua-shih te chi ko chung-yao wen-t'i” (12.1922).

te] überzuordnen würde zum Verlust des wahren Antlitzes der Geschichte führen. Deshalb nenne ich es schädlich. Ist es nun letztlich zulässig, [gai] nicht von Ursache und Wirkung zu sprechen? Nein, auf keinen Fall. Nicht von Ursache und Wirkung zu sprechen würde bedeuten, daß man in [der Masse] der zahllosen, vielfältigen und illusionären geschichtlichen Spuren kein System entdecken konnte und die Techniken, Ordnung zu schaffen, sich erschöpften. Sprache man nicht von Ursache und Wirkung, dann konnte man der Aufgabe, sich die Vergangenheit warnend vor Augen zu halten und die Zukunft zu erkennen, nicht gerecht werden und das Ziel der Geschichtswissenschaft ginge verloren. Aus diesem Grunde müssen wir mit durchdringendem Blick die Kausalbeziehungen untersuchen, wobei jedoch das Kausalgesetz, das wir anwenden, ein anderes ist als das der Naturwissenschaften.”

In der folgenden Differenzierung kommen dann die wissenschaftstheoretischen Positionen des Neukantrianismus noch deutlicher zum Ausdruck. Die natürliche Welt, deren Erforschung Aufgabe der Naturwissenschaften sei, kennzeichnet Liang als kausal determiniert, von allgemeinen Gesetzen bestimmt, Raum und Zeit überschreitend und letztlich abgeschlossen. Diese kontrastiert er mit der geschichtlichen Welt, die als Produkt des freien menschlichen Bewußtseins einmalig, unendlich, individuell und raum-zeitlich determiniert sei. Zwar seien auch hier die Kräfte der Kausalität am Werke, doch beschränke sich ihr Einflußbereich auf die materiellen und physiologischen Aspekte menschlichen Lebens.<sup>1</sup>

Wie weit Liang sich von seinen früheren Positionen entfernt wird angesichts seiner Konzeption zeitlicher Kontinuität und der konkreten Beschreibung geschichtlicher Kausalität deutlich. Hatte er im ersten Kapitel der “Methoden zur Erforschung der chinesischen Geschichte” noch raum-zeitlich Umfassendes und Kontinuierliches als Gegenstand der Geschichtswissenschaft definiert, so spricht er der Geschichte – der westlichen wie der chinesischen – gerade diese Kontinuität jetzt wieder ab. Er begründet dies mit der Freiheit und Unberechenbarkeit der Psyche und gelangt so zu einer Beschreibung des Zusammenhanges von Ursache und Wirkung, die kaum noch an naturwissenschaftliche Kausalitätsvorstellungen von gesetzlicher Notwendigkeit erinnern. Er beschreibt Kausalität jetzt als eine Kette von Einflüssen und gegenseitigen Bedingungen, die nicht nur terminologisch buddhistischen Vorstellungen von einem interdependenten, ewigen Fluß der Ereignisse ähnelt.

Von besonderer Bedeutung für die Diskussion der Historiographie Ch’er Yin-k’os sind in diesem Zusammenhang Liangs Konzept der ‘geschichtlichen Persönlichkeiten’ (歷史的人格者), die auf den ersten Blick an die nationalen Helden aus der Zeit der “Neuen Geschichtswissenschaft” erinnern, und sein Begriff der ‘Einheit geschichtlicher Spuren’ (歷史事實之一單位)<sup>2</sup>. Dienten die nationalen Helden

1 Liang Ch’i-ch’ao, “Chung-kuo li-shih yen-chiu-fa” (1921), 111-112

2 Zu *shih* 實 wird (1) ‘reichhaltig’, ‘voll’, (2) ‘Geld’, (3) ‘blühend’, (4) ‘ausführen’, (5) ‘Korn’, ‘Saatgut’, (6) ‘eigentliches Wesen’, (7) ‘Inhalt’, (8) ‘Spur’ und (9) ‘wahr’ (眞) genannt (CWTTT III 584a-c. *Tz u yuan* 457b. *Tz u-hai Yin* 72b). Im *Tz u-yuan* werde folgende hier relevante Verbindungen aufgeführt: *shih tsai* 實在, *shih-chu* 實際, *shih yen* 實驗. *Shih tsai* wird als philosophischer Terminus bezeichnet und mit dem englischen “Reality” gleichgesetzt. Es habe zwei Bedeutungen. Zum einen bezeichne es eine Sache von objektiver Existenz, die nicht nur in der persönlichen, subjektiven Vorstellung bestehe. Zum anderen verstehe man darunter eine “Substanz” (實體, zu *shih-t*

1902 der Exemplifizierung des Nationalkampfes als eines Teils des evolutionären Weltgeschehens, so sind die “geschichtlichen Persönlichkeiten” nun Begründer bzw. Manifestationen der jeweiligen geschichtlichen Individualität. Diese Individualität aufzuspüren und ihre Entwicklung zu verfolgen wird nun zur wichtigsten Aufgabe des Historikers, der bisher den Kausalbeziehungen der Evolution nachforschen sollte, um die Zukunft antizipieren zu können. Um dieser neuen Aufgabe gerecht werden zu können, fordert er die Abgrenzung von “Einheiten geschichtlicher Spuren”, über deren Analyse und intuitive Vergegenwärtigung der Historiker zu einem Bild vom Ganzen und Lebendigen der Vergangenheit gelangen soll.<sup>1</sup>

“«118 10» Man muß die Elemente eines Verbandes ordnen und die Substanz eines Verbandes begreifen – die sogenannten ‘Elemente eines Verbandes’ sind nichts anderes als all das geschichtliche Material, welches diesen Verband geschichtlicher Spuren bildet [ ] Die sogenannte ‘Substanz eines Verbandes’ besteht darin, daß diese geschichtlichen Spuren zusammengefaßt etwas Lebendiges bilden lebendig und vollständig sind. Der Geschichtsforscher muß ein Gesamtbild dieses ‘Vollständigen und Lebendigen’ in seinem geistigen Auge abbilden, was jedoch keineswegs einfach ist. Außer auf analytische Forschung muß er sich hierfür noch auf die Intuition verlassen.”

Inwiefern aus dieser Vergegenwärtigung vergangener Individualität Erkenntnisse für die Gegenwart und die Zukunft erwachsen und welche Rolle die von Liang in diesem Zusammenhang genannte Kausalität spielen soll, läßt er an dieser Stelle jedoch noch offen. So distanziert er sich in dieser Schrift in einigen Punkten von seiner früheren Historik, hat sich jedoch offensichtlich noch nicht ganzlich zu einem neuem Konzept durchgerungen. Die Ambivalenz seines Kausalitätsbegriffs, die Festlegung der Geschichtswissenschaft auf die Erstellung von Handlungsanleitungen ohne klarzulegen, wie dies auf der Grundlage von Manifestationen geschichtlicher Individualität möglich sein soll, sowie das Fehlen jeglicher Hinweise auf hermeneutisches Sinnverstehen, welche angesichts der Rolle des freien menschlichen Bewußtseins zu erwarten waren, machen deutlich, daß Liangs neue theoretische und methodologische Ansätze noch im Werden begriffen sind.

Diese Standpunkte erfahren jedoch schon im Verlauf des nächsten Jahres unter Bezug auf den deutschen Neukantianismus und Vitalismus in mehreren Reden eine

als “Substance” siehe *Tz u-yuan* 1939, 457d), die sich nicht verändere, weder vergehe noch entstehe (457b-c). *Shih chi* wird mit “realer Zustand” (457d), *shih-yen* mit “eigene, persönliche Erfahrung einer Sache” umschrieben und in den Verbindungen *shih yen shih* 實驗室 und *shih-yen lun* 實驗論 als “Laboratory” bzw. “Positivism” identifiziert (457d-e). Im folgenden wird *shih tsa* mit “Realität”, “real”, *shih-chi* mit “real”, “wirklich”, “wirklich bestehend” und *shih-yen* mit “Erfahrung” bzw. “Versuch” übersetzt. *Chung-yen* 經驗 wird im *Tz u hai* als “persönlich durchlebtes Ereignis” umschrieben und mit dem englischen Äquivalent “Experience” gleichgesetzt wird. Im philosophischen Gebrauch wurde dies nur für *du ekte* Beobachtung oder Intuition verwandt werden (Wei 87b). Als Verbindung wird *chung yen-lun* 經驗論, englisch “Empiricism”, genannt und mit dem “Apriorismus” (先天論) sowie “Rationalismus” (唯理論) kontrastiert (Wei 88a). *Chung-yen* wird daher, im Gegensatz zu *shih-yen*, ausschließlich mit “Erfahrung” übersetzt.

1 Liang Ch’i-ch’ao, “Chung-kuo li-shih yen-chiu-fa” (1921), 112-118

grundlegende Systematisierung. In "Was ist Kultur?"<sup>1</sup> stützt er sich auf Wilhelm Wundt und Heinrich Rickert<sup>2</sup> und gelangt so zu einer Definition des für seine weitere Historiographie wichtigen Kulturbegriffs. Er differenziert zwischen "individuellen" und "allgemeinen Leistungen" (別業 und 共業), die sich über lange Zeit "ansammeln" (積厚), und identifiziert letztere als den Bereich der Kultur. Darunter versteht er das, was von Wert sei, i.e. Dinge, die nicht von Natur aus und notwendig so seien, sondern die von menschlichen Sollvorstellungen abhängen. Als Voraussetzung hierfür nennt er die Freiheit des menschlichen Willens, die er mit der Notwendigkeit der Naturwelt kontrastiert. Er ordnet Phänomene wie z.B. mathematisch berechenbare Bevölkerungsentwicklungen dem physiologischen Bereich und damit dem Natursystem zu, in dem es Kausalität gebe, während er das kulturelle System als Ergebnis freier Kreation und Imitation bezeichnet<sup>3</sup>.

Diese Definition der Kultur, mit deren Hilfe Liang die in seinen "Forschungsmethoden zur chinesischen Geschichte" angedeutete Differenzierung zwischen der Natur- und der Kulturwelt untermauert, findet ihre historiographische Entsprechung in einem weiteren Text aus dieser Zeit<sup>4</sup>. Liang Ch'i-ch'ao definiert den Gegenstand der Geschichtswissenschaft als das Einmalige der Geschichte und überträgt nun die Unterscheidung von Kultur- und Naturwelt auf die Geschichtsforschung:

"«1.10» Sagt man also, man wolle mit der induktiven Methode das 'Materielle der Geschichte' (歷史其物) erkennen, dann ist dies sicherlich unproblematisch. Die größte Arbeit der induktiven Methode liegt darin, nach dem 'gemeinsamen Äußeren' zu streben, d.h. von den gegenseitigen Unterschieden vieler Dinge abzusehen, die Gemeinsamkeiten herauszuheben und jeweils Kategorien zuzuordnen, um festzulegen, was der Inhalt dieser Sache und ihre Herkunft ist. Diese Methode auf die Geschichtswissenschaft anwenden zu wollen ist [aber] absolut unmöglich. Warum? Weil die Phänomene der Geschichte «2» nur 'einmal auftreten' und es in Vergangenheit und Gegenwart keine historischen geschichtlichen Spuren gibt, die sich so gleichen als würden sie aus einer Gußform stammen. Woran liegt das nun? Weil die geschichtlichen Spuren der Widerschein des menschlichen freien Willens sind, der auf keinen Fall bei allen Menschen identisch sein kann. Aus diesem Grunde ist die Arbeit des Historikers der des Naturwissenschaftlers genau entgegengesetzt, [denn] er konzentriert sich ganz darauf, das zu suchen, was 'nicht das gemeinsame Äußere' ist."

Er distanziert sich vom Kausalitätsdenken, dem er selbst noch vor kurzem aufgesessen sei, knüpft an seine Überlegungen zu "Wirkung" und "Anlaß" aus den *Forschungsmethoden zur chinesischen Geschichte* an und sieht die Geschichte bestenfalls durch "gegenseitige Bedingungen" (互緣) gekennzeichnet. Dennoch gebe es in gewissen Grenzen geschichtliche Kausalität, da es neben den "Kulturkeimen" (文化種), i.e. dem freien Willen der Menschen, noch die "Kulturwirkungen" (文化果) gebe. Dies seien die früheren Willensleistungen, die zur Umgebung für spätere Zeiten kristallisierten und den Gesetzen der Kausalität unterlägen. Folgerichtig negiert

1 Liang Ch'i-ch'ao, "Shen-mo shih wen-hua" (1.12.1922).

2 Wundt, Wilhelm 1832-1900, EWT 634-635. Rickert, Heinrich 1863-1936, EWT 493.

3 Liang Ch'i-ch'ao, "Shen-mo shih wen-hua" (1.12.1922), 97-104.

4 Liang Ch'i-ch'ao, "Yen-chiu wen-hua-shih te chi ko chung-yao wen-t'i" (12.1922).

Liang nun auch die Existenz einer geschichtlichen Evolution und verweist auf den fragwürdigen ethischen Wert des materiellen Fortschritts. Dennoch geht Liang davon aus, daß es zwei geschichtliche Bereiche gebe, die durch Evolution gekennzeichnet seien: Zum einen schreite die Vorstellung von Gleichberechtigung und Einheit der Menschheit immer weiter voran, zum anderen könnten die kulturellen Ansammlungen nie untergehen und akkumulierten sich Tag für Tag<sup>1</sup>.

Eine weitere Ausarbeitung erfahren diese Standpunkte in seinem letzten Werk zur Historik, den "Ergänzungen zu den Forschungsmethoden zur chinesischen Geschichte"<sup>2</sup>. In dieser Schrift führt Liang durch die Vorstellung der "Sinnggebung" und der "Verleihung neuen Werts" den 1921 noch nicht vollendeten Gedankengang in Richtung auf ein zumindest partiell hermeneutisches Methodenideal zu Ende:

«5.3» Was ist das Ziel der Geschichte? Einfach gesprochen ist es das Ziel der Geschichte, den wahren Tatsachen der Vergangenheit einen neuen Sinn oder neuen Wert zu verleihen, um den heutigen Menschen einen Spiegel zur Anleitung beim Handeln zu Verfügung zu stellen. Gäbe es dieses Ziel nicht, dann wären die zahlreichen Geschichtswerke der Vergangenheit bereits ausreichend. [...] Der Grund dafür, daß man die Geschichte erforschen soll und sie es wert ist, erforscht zu werden, liegt eben darin, daß wir ihr ununterbrochen neuen Sinn und Wert verleihen müssen, um einen Spiegel zur Anleitung beim Handeln zu Verfügung zu stellen.»

In der Bestimmung des Sinnbegriffes differenziert er zwischen Sinn als der Geschichte immanent und als aus heutiger Perspektive verliehen. Zwar gesteht er zu, daß menschliche Handlungen auch unbewußt erfolgen können, doch zielt die erste Form der Sinnggebung eindeutig darauf ab, die Motive der geschichtlichen Akteure unter Berücksichtigung ihrer Handlungsumstände verstehend zu vergegenwärtigen. Dieser Akt des Verstehens – ein Terminus den er selbst nicht verwendet – bildet die Grundlage für die Bewertung dieser Handlungen, die aus heutiger Perspektive erfolgt. Folgerichtig wendet er sich gegen die modische Strömung "der Wissenschaft um ihrer selbst willen" und fordert dazu auf, "um der Anwendung willen zu studieren"<sup>3</sup>. Trotz dieser Konzentration auf jeweils raum-zeitlich besondere Manifestationen des freien menschlichen Willens verliert Liang jedoch nicht das Allgemeine der Geschichte aus den Augen. In einer Diskussion über das Verhältnis von Ganzem und Teil wird deutlich, daß er noch immer von einer Weltgeschichte ausgeht, die in seinen Augen erst ein Verständnis der Rolle Chinas ermöglicht. Nichtsdestotrotz mißt er der Auseinandersetzung mit dem Teil, i.e. der Geschichte der Handlungen des freien menschlichen Willens, einen größeren Wert bei als der Erforschung des Ganzen und fordert, das Augenmerk auf die Beeinflussung des Ganzen durch die Handlungen einzelner Menschen zu richten<sup>4</sup>. Liangs Historiographie der zwanziger Jahre ist m.a.W. durch eine Rückkehr zu einem kulturellen Weltbild gekennzeichnet, das sich in seiner Ablehnung streng naturwissenschaftlicher Kausal-

1 ibid. 3-5.

2 Liang Ch'i-ch'ao, "Chung-kuo li-shih yen-chiu-fa pu-pien" (1926/1927).

3 ibid. 5-10.

4 ibid. 20-22.

beziehungen und der Betonung der jeweils raum-zeitlich besonderen Geschichte den Auffassungen Chang Ping-lins annähert. Liang ist so in der Lage, die Kultur und damit die besondere chinesische Vergangenheit, der er in seinem nationalistischen Weltbild nur eine sekundierende, Nationalbewußtsein generierende Funktion zugestanden hatte, wieder ins Zentrum seiner Überlegungen zu stellen, verzichtet dabei jedoch nicht in dem Maße wie Chang auf universalistische Vorstellungen und den praktischen Nutzen der Naturwissenschaft. Im Einklang mit diesem kulturalistischen Welt- und Geschichtsbild steht eine hermeneutische Methodologie, die, wenn auch nicht explizit so benannt, Intentionen der untersuchten geschichtlichen Akteure sinnverstehend zu vergegenwärtigen sucht, während der naturwissenschaftlichen induktiven Methode die Aufgabe zugewiesen wird, das Material aufzuarbeiten und physiologisch-materielle Aspekte menschlichen Handelns zu untersuchen. In Verbindung mit seinen Positionen in den Debatten der zwanziger Jahre wird deutlich, wie Liang auf subtile Weise philosophische und methodologische mit politischen Anliegen zu einem geschlossenen Ganzen integriert. Indem er von neukantianisch beeinflussten Vorstellungen ausgeht, den Menschen und dessen besondere Kultur ins Zentrum seines Geschichtsbildes rückt und dementsprechend von einem im Ansatz hermeneutischen Methodenideal ausgeht, kann er evolutionär-universalistische Vorstellungen entkräften. Diese bergen zum einen immer die Gefahr in sich, China zum Untergang zu verurteilen, und fordern zum anderen den Preis des Verzichts auf die eigene, besondere Vergangenheit. Dieser "Rückgriff" auf die partikuläre chinesische Kultur gelingt Liang jedoch ohne dabei einem parochialen Obskurantismus oder haltlosen Werterelativismus zu verfallen, wie dies z.B. Vertretern einer absolut verstandenen Nationalen Essenz bzw. Chang Ping-lin mit seiner Vorstellung von der prinzipiellen Gleichwertigkeit des Ungleichen vorgeworfen wurde.

Liang Ch'i-ch'ao's Universalismus kommt jedoch nicht nur in seiner Verurteilung der westlichen Zivilisation als materialistisch, damit der chinesischen, geistigen Zivilisation unterlegen *und* falsch zum Ausdruck, sondern äußert sich darüber hinaus auch methodisch und geschichtsphilosophisch. Methodisch setzt Liang den freien Willen, dessen kulturelle Manifestationen und Wirkungen ins Zentrum seines Geschichtsbildes und beruft sich damit auf eine anthropologische Universalie, die sowohl Grundlage einer abgrenzenden geschichtlichen Besonderheit, als auch Basis eines die ganze Welt umfassenden Menschenbildes wird. Dieser "Humanismus" steht gleichzeitig in engstem Zusammenhang zu Liangs residualen Evolutionsvorstellungen, die sich auf eben diese Bereiche beziehen. Zum einen postuliert Liang einen kontinuierlichen Zuwachs der Kulturakkumulation und impliziert damit, daß Kultur an sich, d.h. unabhängig von ihrer jeweiligen, geschichtlich gebundenen Bewertung, wertvoll ist. Zum anderen betont Liang die Gleichberechtigung und Einheit der Menschheit, die er – so implizieren die hier referierten Schriften – auf der Grundlage dieser anthropologischen Universalie "humanistisch" begründet.

Diese Integration philosophischer Anliegen (Kultur als Ausdruck des freien Willens), methodischem Ideal (Hermeneutik unterstützt durch induktive Naturwissenschaft) und "chinesischem" Bedürfnis (China als Führer einer geistigen Weltzivilisation) wird noch durch Liangs politisches Anliegen ergänzt, das sich in den hier untersuchten Texten vor allem in der Forderung nach Bewertung des erforschten Gegenstandes und praktischer Anwendung des erlangten Wissens äußert. Er führt diesen Aspekt zwar nicht detailliert aus, deutlich wird aber dennoch, daß das forschende Subjekt in mehrfacher Weise zur Orientierung in der Gegenwart beiträgt. Zum einen vergegenwärtigt sich der Historiker durch die Beschäftigung mit den vergangenen Manifestationen des freien Willens diese anthropologische Universalie und trägt so durch seine Forschungsschriften zur "humanistischen" Bildung bei. Zum anderen nimmt er in diesen Werken konkrete Wertungen vor, die über den rekonstruierten Sinnhorizont der geschichtlichen Akteure hinaus die Vergangenheit mit heutigen Normen bemißt und so den Leser in einem Zeithorizont verankert, der, wenn auch nicht evolutionar-linear, so doch normativ auf die Gegenwart und in eine projizierte Zukunft hinein verläuft. Diese Orientierungsfunktion wird nun aber nicht mehr über die Einheit von Prinzip und Geschichte in Form von notwendigen Entwicklungsgesetzen der Geschichte erfüllt, die immer scheinbar in der Vergangenheit vorgefundene Wertungen dem Diskurs über eben diese entziehen, sondern durch bewußt aus heutiger Perspektive vorgenommene Wertungen, die auf der induktiv *und* hermeneutisch rekonstruierten Vergangenheit aufbauen. So versucht Liang einerseits, der Geschichte gerecht zu werden ohne dem Relativismus anheimzufallen, während er andererseits nicht auf die Orientierungsfunktion der Geschichtsschreibung und universelle Perspektiven zu verzichten gezwungen ist.<sup>1</sup>

1 Damit ist nachgewiesen, daß die Charakterisierung der Historiographie Liangs als pragmatisch, d. h. vom Vorbild der amerikanischen *New History* geprägt (Wang Jung-tsu 1971) nicht korrekt ist. Wang kennzeichnet Liangs Historiographie als auf das Verständnis der Gegenwart hin ausgerichtet und weltgeschichtlich orientiert. Sie stehe methodisch in enger Verbindung zu den Natur- und Sozialwissenschaften und habe die Aufgabe, die Gegenwart mit Sinn zu erfüllen und diesen als Ergebnis eines Entwicklungsprozesses darzustellen. Zwar geht Liang tatsächlich stärker als Vertreter des deutschen Historismus vom Gegenwartsbezug der historischen Forschung aus, doch übernimmt er entscheidende Positionen des Neu-Kantianismus, i. e. er geht von der ontologisch begründeten Unterschiedlichkeit der Natur- und der Kulturwelt aus, ein Schritt, der notwendigerweise zur Spaltung der Wissenschaften in Natur- und Geisteswissenschaften führt. Er befürwortet die Anwendung natur- und sozialwissenschaftlicher Methoden im Bereich der Geschichtsforschung, doch dies nur als Hilfsmittel der Geschichtswissenschaft und nicht als zentraler Aspekt der Forschung. Die Einheit der Wissenschaften ist aber ein herausragendes Postulat der *New History*, die ihren Ursprung in den positivistischen Quellen des Pragmatismus hat. Indem Liang die erkenntnistheoretischen und geschichtsphilosophischen Auffassungen des Neukantianismus übernimmt und diese mit seiner Begründung der zivilisatorischen Überlegenheit Chinas verbindet, verstößt er trotz seiner Forderung, die Vergangenheit aus heutiger Sicht zu bewerten und sich natur- und sozialwissenschaftlicher Methoden zu bedienen, gegen eine der Grundannahmen des Pragmatismus und kann folglich durch die Zuordnung zu dieser philosophischen und historiographie-theoretischen Schulrichtung nicht adäquat beschrieben werden.

## 6.2 Der Neue Humanismus der *Kritischen Zeitschrift*

Die Gruppe um die *Kritische Zeitschrift*, die sich 1922 in direkter Nachfolge der *Akademischen Zeitschrift der Nationalen Essenz* formiert, vertritt keinen in sich geschlossenen Ansatz, sondern besteht aus einer Reihe von Gelehrten, die durch ihre Opposition gegen die von ihnen als kulturellrelativistisch und sophistisch kritisierte Bewegung vom 4. Mai geeint werden. Im Zentrum ihrer Auffassungen stehen weniger historiographie-theoretische Annahmen, sondern vielmehr ihre Betonung der literarischen Tradition und eines konfuzianischen "Humanismus", die von ihrem amerikanischen Mentor Irving Babbitt geprägt wird. Die beiden in der *Kritischen Zeitschrift* vertretenen Strömungen werden durch Mei Kuang-ti und Wu Mi einerseits, sowie Liu I-cheng und Miao Feng-lin andererseits repräsentiert<sup>1</sup>.

Babbitt, der Ende des 19. Jahrhunderts in Paris Sanskrit und Philosophie studiert hatte, wird nach seiner Rückkehr in die USA zu einem führenden Vertreter des "Neuen Humanismus". Er gründet seine Philosophie auf dem Postulat von der dualen Natur des Menschen, der keineswegs, wie er dies dem utilitaristischen Pragmatismus Deweys vorwirft, auf seine physischen Bedürfnisse reduziert werden könne. Die Grundlage der Zivilisation sucht er im menschlichen Bewußtsein, dem ewige, moralische Werte inhärent seien. Diese Werte – allen voran die Kontrolle der Emotionen durch die Vernunft – sieht er sowohl in der griechischen Philosophie und im Christentum, wie auch im Hinayana-Buddhismus und Neo-Konfuzianismus verwirklicht und geht so von in Ost und West vergleichbaren kulturell-ethischen Traditionen aus. Während der Westen seit der Renaissance diese Tradition jedoch aufgegeben habe und nun durch die moderne, utilitaristische Zivilisation gekennzeichnet sei, sieht er China, das noch in ungebrochener Verbindung zu seiner neo-konfuzianischen humanistischen Kultur stehe, als Rettung für den Westen, der sich an dieser chinesischen geistigen Zivilisation orientieren müsse. So kontrastiert er eine humanistische und rationale Zivilisation, die moralisch und religiös geprägt sei, mit einer utilitaristischen und sentimentalischen Zivilisation, in der jeder zügellos seinen hedonistischen Trieben nachgebe.

Die Leitung der Gesellschaft möchte er Individuen übertragen, die diese ewigen Werte erkannt haben und durch eine aristokratische Regierung der tugendhaften, weisen Führer realisieren. Dieser moralisch-ethischen Herrschaft setzt er die moderne Barbarei einer materialistischen Welt gegenüber, die in seinen Augen philosophisch durch den Utilitarismus und Pragmatismus und politisch durch die liberale Massendemokratie gekennzeichnet ist. Folgerichtig wendet Babbitt sich auch gegen eine omnipotent verstandene Wissenschaft, der er eine nur periphere Rolle in der Schulung des menschlichen Intellekts zuweist. Eine besondere Rolle in Babbitts

<sup>1</sup> Diese Gruppierung wird hier erwähnt, da Ch'en Yin-k'o zusammen mit Wu Mi, Mei Kuang-ti, Yü Ta-wei und T'ang Yung-t'ung in Harvard studierte und dort auch Kontakt zu Babbitt hatte.

Humanismus spielen Literatur und Vergangenheit. Die Literatur bestimmt er als Hort der ewigen Werte und betrachtet sie nicht unter ästhetischen Gesichtspunkten, sondern weist ihr politisch und ethisch die Aufgabe zu, die ewigen Werte ins Bewußtsein der Leser zu heben und damit zu ihrer Realisierung beizutragen. Literatur ist somit nicht kreativ, sondern hat sich an überlieferten Vorbildern zu orientieren, die ebenso wie die Vergangenheit an sich ihre Bedeutung daher beziehen, daß sie die Verwirklichung der ewigen Werte darstellen<sup>1</sup>.

Diese Auffassungen werden von den Intellektuellen der *Kritischen Zeitschrift* leicht abgewandelt in den chinesischen Kontext übernommen. Die wichtigste Veränderung betrifft das Verhältnis zwischen China und dem Westen. Babbitt hatte dem noch nicht materialistisch und utilitaristisch unterminierten China die Aufgabe zgedacht, den Westen zu retten. Die Intellektuellen der *Kritischen Zeitschrift* bedienen sich dieser Argumente, um ihre Auffassungen von einer in der klassischen Literatur verkörperten Nationalen Essenz zu legitimieren. Dabei gehen Wu Mi und Mei Kuang-ti jedoch nicht von einem Über- bzw. Unterordnungsverhältnis zwischen China und dem Westen aus, sondern postulieren unter Berufung auf Babbitt die prinzipielle Gleichheit der klassischen, humanistischen Traditionen Chinas und des Westens. Sie ordnen das momentane materialistische Erscheinungsbild des Westens als vorübergehende Krankheit ein, die mit den richtigen zeitlosen und absoluten Prinzipien der ethischen Vernunft und Verantwortung, manifestiert in der Führungsschicht der tugendhaften Gelehrten und Poeten geheilt werden könne. Die gesellschaftliche Herkunft dieser Führungselite ist laut Mei und Wu die traditionelle chinesische Gentry; materialer Hort der ewigen Prinzipien ist auch in ihren Augen die Literatur, die in ihrer sprachlichen Form, der Schriftsprache, und ihrer stilistischen Besonderheit, dem antithetischen Stil, diese Prinzipien verkörpere.

In scharfer Form wenden sie sich gegen die Bewegung vom 4. Mai, allem voran gegen Hu Shih, dem sie vorwerfen, daß er mit seinen evolutionären, relativistischen Auffassung von Literatur – in der Umgangssprache verfaßt und an gegenwärtigen menschlichen Bedürfnissen orientiert – einer zügellosen und den Westen imitierenden Massenkultur Tür und Tor öffne<sup>2</sup>. Ähnlichen Vorwürfen sieht sich auch Liang Ch'i-ch'ao ausgesetzt, dem sie zwar zugute halten, daß er in seinen späten Jahren die These von der geistigen Zivilisation Chinas und der materiellen Zivilisation des Westens aufgestellt habe, den sie aber aufgrund seiner frühen politischen Standpunkte für die Erosion der ewigen konfuzianischen Werte verantwortlich machen.

Sie verstehen sich als Erben des Konfuzianismus, der Quelle dieser ethischen Vernunft und Verantwortung der Führungselite war, und orientieren sich an solchen Vorbildern wie Han Yü, dem t'ang-zeitlichen Wegbereiter der neo-konfuzianischen Synthese der Sung-Zeit, und Tseng Kuo-fan, dem letzten ch'ing-zeitlichen Vertreter einer noch überwiegend orthodox neo-konfuzianisch ausgerichteten Restaurationsbewegung. Daß sie ihr Postulat von der Gleichberechtigung Chinas und des We-

1 Rosen 1969, 4-23.

2 Schneider L.A. 1971, 159-161.

stens ernst meinen, zeigen ihre affirmativen Bezüge auf westliche Vorbilder und ihre Forderung nach einer "ökumenischen" Renaissance<sup>1</sup>. Sie beziehen sich auf Aristoteles, schreiben Artikel, in denen sie Platons Ideenlehre vorstellen und fordern direkte Übernahmen aus dem Westen, z.B. in Form einer aristokratisch definierten Demokratie unter der Leitung der ethischen Führungselite. Zusätzlich zu diesen Forderungen nach Übernahmen aus dem Westen grenzen sich Wu und Mei auch in weiteren Punkten von obskurantistischen Forderungen nach einer Rückkehr zu traditionellen institutionellen Herrschafts- und Gesellschaftsformen ab. So plädieren sie für eine Bewahrung zentraler konfuzianischer Werte bei gleichzeitiger institutioneller Reform. Im Bereich der Literatur fordern sie eine Beibehaltung traditioneller Formen (Schriftsprache, antithetischer Stil), um Kontinuität zu wahren, verlangen aber zugleich, sie mit neuen Inhalten zu füllen. Es ist diese Koexistenz von kultureller Kontinuität im Bereich zentraler konfuzianischer Wertvorstellungen und institutioneller Reform, die, so Rosen, Mitte der dreißiger Jahre einen erheblichen Einfluß auf die KMT und die Bewegung Neues Leben haben sollte<sup>2</sup>.

Im Gegensatz zu Mei und Wu steht Liu I-cheng, der Führer der "konservativen" Historikerschule in Nanking ist, für ein Verhältnis Chinas zum Westen, in dem China wieder als *die* Hochkultur die Führungsrolle übernimmt. Vergleichbar mit den Auffassungen Liang Ch'i-ch'ao in der Debatte über Wissenschaft und Metaphysik avanciert das humanistische China zum Retter des Westens, den er als materialistisch bezeichnet und der in seinen Augen moralisch degeneriert ist. Literatur ist dementsprechend bei Liu nicht mehr nur Manifestation ewiger und universeller Werte, sondern Verkörperung der *chinesischen* Essenz. Doch auch er bedient sich partiell westlicher Konzepte. Er fordert die Übernahme moderner geschichtswissenschaftlicher Methoden, die er nutzen möchte, um eine der ersten Kulturgeschichten Chinas zu schreiben<sup>3</sup>. Er wendet sich gegen eine übertriebene Betonung des Kausalitätsdenkens und fordert, die geschichtliche Besonderheit unterschiedlicher Kulturen zu achten<sup>4</sup>. Es wird aber auch deutlich, daß Liu I-cheng ähnlich wie Liang Ch'i-ch'ao der chinesischen Kultur die Aufgabe zuweist, den materialistischen Westen zu retten, eine Aufgabe die er historiographisch mit Arbeiten zum Einfluß der chinesischen Kultur auf Europa angeht<sup>5</sup>. Beide in der *Kritischen Zeitschrift* vertretenen Ausrichtungen gehen im Gegensatz zu Chang Ping-lins Verständnis der Nationalen Essenz von einem universalistischen Weltbild aus, das durch absolute Werte, verkörpert in der Literatur und durch eine ethische Aristokratie realisiert, gekennzeichnet sind. Der Universalismus Mei Kuang-tis und Wu Mis basiert auf allgemeinen, ewigen Werten, die im konfuzianischen Humanismus ebenso zu fin-

1 Derartige Forderungen hatte bereits vor 1911 Teng Shih, Mitglied der Gesellschaft zum Schutze der Nationalen Essenz, erhoben. Siehe Schneider L.A. 1971, 38-39.

2 Rosen 1969, 129-131.

3 Liu I-cheng, *Chung-kuo wen-hua-shih* (1942).

4 Liu I-cheng, "Li-shih chih chih-shih" (5.1925).

5 Liu I-cheng, "Chung-kuo wen-hua hsi-pi chih shang-ch'üeh" (3.1924).

den sind wie in der griechischen Philosophie, und gehen auf diese Art von der Gleichheit des Ostens und des Westens aus. Es gelingt ihnen so, einen positiven Bezug zur Vergangenheit herzustellen ohne einerseits wie Chang Ping-lin auf universelle Perspektiven im Sinne einer einheitlichen Weltzivilisation zu verzichten, oder andererseits die chinesische Vergangenheit einem wissenschaftlich oder evolutionär determinierten und ikonoklastisch motivierten Universalismus, wie ihn die Bewegung vom 4. Mai vertritt, zu opfern. Indem sie zwischen absoluten Werten und konkreten Institutionen trennen – Furth nennt dies den Bruch zwischen Kultur und Politik<sup>1</sup> – gelingt es ihnen, weder in einen unzeitgemäßen und modernisierungsfeindlichen “Obskurantismus” zu verfallen, noch auf einen positiven Vergangenheitsbezug zu verzichten. Sie sind so zwar in der Lage, eine für das Überleben der chinesischen Nation dringend notwendige institutionelle Reform zu verlangen, ohne auf normative und kulturelle Kontinuität verzichten zu müssen, ihre Betonung ewiger Werte und ihr Beharren auf der Schriftsprache führen jedoch dazu, daß sie in den zwanziger Jahren, die durch eine starke Historisierung der Vergangenheit und eine Hinwendung zur Umgangssprache gekennzeichnet sind, kaum Gehör finden.

Im Gegensatz zu Mei und Wu vertritt Liu I-cheng einen china-zentrierten Universalismus, der – mit den Worten Levensons – zur Reintegration von Geschichte und Wert in der chinesischen Kulturgeschichte führt und China wieder in die alte Stellung der Zivilisation schlechthin versetzt. Die Kontinuität wird durch die Fortführung der konfuzianischen Werte gewährleistet, ohne dabei auf Anleihen aus dem Westen angewiesen zu sein. In beiden Fällen ist eine Historiographie zu erwarten<sup>2</sup>, die methodisch durch die Einheit von Subjekt und Objekt gekennzeichnet ist, weltanschaulich eine enge Verbindung zur Historiologie aufweist und so einmal als richtig erkannte ewige Werte am Beispiel der Geschichte aufweist. Der Historiker übernimmt die Rolle des gelehrten Führers, der durch die Vergegenwärtigung dieser Werte zu ihrer Realisierung und Perpetuierung beiträgt und somit die Grundfesten der Gesellschaft sichert. In keinem Fall sind deterministische Geschichtsphilosophien wie im Falle der Evolutionslehren oder des Historischen Materialismus zu erwarten, da beide die Existenz ewiger und absoluter ethischer Werte negieren und den normativen wie kulturellen Bereich unpersönlichen Entwicklungsgesetzen unterordnen.

1 Furth 1976a.

2 Da zu Liu I-chengs Hauptwerk *Chung-kuo wen-hua-shih* bisher keine Untersuchung vorliegt, ist ein endgültiges Urteil zu dieser Frage nicht möglich. Zu den Intellektuellen um die *Kritische Zeitschrift* gehören auch Historiker wie T'ang Yung-t'ung und Chang Yin-lin, zu deren Arbeiten bisher noch keine umfassenden Studien vorliegen.

## 7 Die Entstehung einer marxistischen und sozialgeschichtlichen Historiographie – Die Geschichtsschreibung Kuo Mo-jos und T'ao Hsi-shengs

Während der ersten Zusammenarbeit zwischen der KMT und der KPCh ab 1924 und im Gefolge des Nordfeldzuges 1926/27 kommt es in China zu einer Zuspitzung der "revolutionären" Situation, die sich, so Dirlik, in einem gesteigerten Interesse an und Bewußtsein für gesellschaftliche Fragen und Strukturen niederschlägt. Noch zur Zeit der Bewegung vom 4. Mai ist die Rezeption des Marxismus über japanische Autoren wie Kawakami Hajime durch eine eklektische Übernahme und Mischung des Marxismus mit anderen sozio-ökonomischen Theorien gekennzeichnet<sup>1</sup>. So mißachtet z.B. Hu Han-min<sup>2</sup> – 1919 der führende Theoretiker der KMT, der den Marxismus auf die chinesische Geschichte anwendet – die Klassenbeziehungen und ihre Bedeutung für den Historischen Materialismus<sup>3</sup>. Seine Vorgehensweise ist für die Marxismusrezeption dieser Phase insofern charakteristisch, als er den Widerspruch zwischen Produktionsbeziehungen und Produktivkräften und somit den Klassenkampf als Motor der Geschichte vernachlässigt und diejenigen Aspekte des Marxismus hervorhebt, die einer ikonoklastisch motivierten Traditionskritik dienlich sind<sup>4</sup>. In der Suche nach den Ursachen für das Scheitern der Revolution von 1911 wenden sich viele Intellektuelle historischen Gesellschaftsanalysen zu. Ausgangspunkt ist hierbei die Auffassung, daß nur wenn das momentane Stadium der gesellschaftlichen Entwicklung Chinas im Rahmen eines universellen Evolutionschemas bestimmt werden könne, man auch in der Lage sei, die angemessenen Maßnahmen zu ergreifen, um die eigenen revolutionären Ziele zu verwirklichen. Diese Zielsetzung bezeichnet Dirlik als den wesentlichen Unterschied der sozialgeschichtlichen und marxistischen Historiographie im Vergleich zu anderen historiographischen Strömungen dieser Zeit. Im Verlauf der ersten Zusammenarbeit zwischen der KMT und der KPCh erfahren diese Bestrebungen eine weitere Zuspitzung dadurch, daß die Klassenfrage zunehmend zum Streitpunkt zwischen den beiden Parteien wird und Teile der KMT sich gegen die Zusammenarbeit wenden. Dadurch sind nicht nur die unterschiedlichen Strömungen innerhalb der KPCh gezwungen, ihre revolutionären Strategien in Abgrenzung zu den Gegnern sozialrevolutionärer Veränderungen zu präzisieren, sondern auch diejenigen Kräfte innerhalb der KMT um Wang Ching-wei, Ch'en Kung-po, Chou Fo-hai<sup>5</sup> und die Parteimitglieder, die in

1 Dirlik 1978, 1-3, 25-27.

2 Hu Han-min 胡漢民, 1879-1936, BDRC II:159a-166a.

3 Barrett 1978, 68-123. Schneider A. 1989, 29-30.

4 Dirlik 1978, 28-34.

5 Wang Ching-wei 汪精衛, 1883-1944, BDRC III:369a-376b. Ch'en Kung-po 陳公博, 1890/92-1946, BDRC I:196b-201b. Chou Fo-hai 周佛海, 1897-1948, BDRC I:405-409.

den Fu-chien-Aufstand involviert sind, stehen nun verstärkt vor der Aufgabe ihre Abweichung zu legitimieren und Revolutionsstrategien zu entwerfen<sup>1</sup>

Vorbild der Diskussionen um die Stellung Chinas in einem marxistischen Geschichtsschema war die Auseinandersetzung in der Sowjetunion zwischen Trotzky und Stalin<sup>2</sup>. Der wesentliche Unterschied zwischen deren Standpunkten lag in der Klassifizierung der chinesischen Gesellschaft als noch feudalistisch (Stalin) oder schon kapitalistisch (Trotzky). Trotzky forderte in Übereinstimmung mit seiner Charakterisierung der chinesischen Gesellschaft eine Revolution gegen die Bourgeoisie, während Stalin auf einem Bündnis mit ihr bestand, um zuerst die feudalen Kräfte zu besiegen und so den Übergang zum Kapitalismus zu ermöglichen, dem dann erst eine sozialistische Revolution folgen sollte<sup>3</sup>.

Diese Positionen werden Ende der zwanziger Jahre in China übernommen und in die Diskussion über den Charakter der chinesischen Gesellschaft eingebracht, die Anfang der dreißiger Jahre ihren Höhepunkt erreicht. In dieser Debatte werden drei Einschätzungen der chinesischen Gesellschaft diskutiert, die Dirlik als Positionen der "radikalen" KMT, der offiziellen KPCh-Linie und der Trotzkyisten bezeichnet<sup>4</sup>.

Die "radikalen" KMT-Theoretiker, zu denen T'ao Hsi-sheng, Ku Meng-yu<sup>5</sup> und Ch'en Kung-po zählen, sind der Meinung, daß China weder feudalistisch, noch kapitalistisch, sondern durch eine uneindeutige Klassenstruktur gekennzeichnet sei. Sie postulieren, daß sich in China das Handelskapital schon früh mit der politischen Herrschaftsklasse des Feudalismus, den Landbesitzern verbündet und so eine Fusion von Kapital und Land herbeigeführt habe. Die Entstehung einer Übergangsgesellschaft, die durch eine Trennung von handelskapitalistischem Unterbau und feudalistischem Überbau charakterisiert sei, setzt T'ao Ende der Chou-Zeit an. Die parasitäre Verbindung des Handelskapitals mit der Landbesitzerklasse sei noch durch die Koalition mit der intellektuellen Elite der Beamtenliteraten kompliziert worden, deren ökonomische Basis zwar ihr Landbesitz gewesen sei, die sich aufgrund des Prüfungssystems aber zu einer Statusgruppe entwickelt hatten, die zwischen ökonomischer Elite und Staat vermittelt habe. Aus dieser Charakterisierung

1 Am Fu-chien-Aufstand vom November 1933 waren u.a. Ch'en Ming-shu (陳銘樞, 1890-1965, BDRC I 213b-217b), Ts'ai T'ing-k'ai (蔡廷鍇, 1892-1968, CHTJM 716) und Chiang Kuang-nai (蔣光鼐, 1887-1967, BDRC I 344a-347a) beteiligt. Die Aufständischen proklamierten eine "Volksregierung der chinesischen Republik" und bildeten eine "revolutionäre Volksarmee". Der Aufstand brach zusammen als bekannt wurde, daß die ebenfalls gegen Tschiang Kai-shek eingestellten Warlords und KMT-Abtrünnigen um Hu Han-min in Süchina sich nicht am Aufstand beteiligen würden. Siehe Chang Yu-fa, *Chung-kuo hsien-tai-shih* (1977), I 235.

2 Trotzky, Leon 1879-1940, NEB 944II -946. Stalin, Joseph 1879-1953, NEB II 205.

3 Dirlik 1978, 36-69.

4 Die publizierten Periodisierungen und Gesellschaftsanalysen werden hier nicht im Detail vorgestellt, sondern nur so weit beschrieben als es für eine Präsentation und Einordnung der damit verbundenen historiographie-theoretischen Auffassungen notwendig ist.

5 T'ao Hsi-sheng 陶希聖, 1898/99-1988, BDRC III 241a-243b. Ku Meng-yu 顧孟餘, 1888/89-1972, BDRC II 252b-255a.

und der Annahme, daß diese gesellschaftlichen Klassen und Gruppen nun ein Bündnis mit dem Imperialismus eingegangen seien, ziehen diese Theoretiker die politische Konsequenz, daß es die vordringlichste Aufgabe der Revolution sei, dieses Bündnis und den Imperialismus zu bekämpfen. Ziel sei es, China durch einen nationalen Befreiungskampf – nicht einen Klassenkampf – zu einigen und über die Entwicklung der Produktivkräfte den Sozialismus aufzubauen<sup>1</sup>

Die Theoretiker der KPCh dagegen betonen die entscheidende Rolle der Klassen für die Geschichte und versuchen, die gegenwärtige Situation unter Bezug auf marxistische Phasenmodelle zu erklären. Nach dem Bruch der Zusammenarbeit mit der KMT im Sommer 1927 ist die Führung der KPCh unter dem Einfluß der Komintern weiter davon überzeugt, daß die Revolution in China anti-feudalistisch und anti-imperialistisch zu sein habe, und erklärt dies dadurch, daß sie die Produktionsbeziehungen als feudalistisch charakterisiert, die durch den Einfluß des Imperialismus gestärkt wurden, welcher an der Entwicklung einer eigenständigen chinesischen Bourgeoisie nicht interessiert sei und so zur Unterdrückung der chinesischen Bourgeoisie beitrage. Mit dieser Auffassung legitimiert die KPCh zwar ihre Politik einer Fortführung der Zusammenarbeit mit der Bourgeoisie gegen feudalistische und imperialistische Kräfte, wird jedoch aufgrund des latenten Widerspruchs innerhalb dieser Behauptung, die theoretisch kaum zu rechtfertigende Behauptung von der Stützung des ruckschrittlichen Feudalismus durch den fortschrittlichen Imperialismus, von den chinesischen Trotzkisten angegriffen. Diese charakterisieren die chinesische Gesellschaft als kapitalistisch und rechnen daher die chinesische Bourgeoisie, die in ihren Augen durch den Imperialismus nicht unterdrückt, sondern gefördert wird, mit zu den Gegnern der Revolution. Zwar gestehen auch sie zu, daß die Situation in China nicht eindeutig sei, doch wenden sie sich gegen die Annahme von einer Übergangsgesellschaft, die eine eindeutige Zuordnung verhindert<sup>2</sup>

Auf der Grundlage dieser Optionen kommt es während der Debatte über den Charakter der chinesischen Gesellschaft zu unterschiedlichen Periodisierungsansätzen, in deren Zentrum die Frage steht, wie die Kaiserzeit bzw. die Shang- und Chou-Zeit und der Übergang zwischen ihnen zeitlich anzusetzen sei. Angelpunkt dieser Frage ist die Zuordnung der ostlichen und westlichen Chou-Zeit zu einer Gesellschaftsformation<sup>3</sup>. Eine wichtige Rolle spielt im Verlauf dieser Diskussion Kuo Mo-jo, der 1930 seine *Forschungen zur chinesischen Gesellschaft des Altertums*<sup>4</sup> veröffentlicht. In dieser Schrift stellt er die Behauptung auf, daß die Shang- und frühe Chou-Zeit eine Sklavenhaltergesellschaft gewesen sei, und ist so in der Lage, die chinesische Geschichte in ein universelles Entwicklungsschema einzupassen. Daß es sich beim Übergang von den Ost- zu den West-Chou um einen Übergang von der

1 Die beiden wichtigsten Schriften T'ao Hsi-shengs in diesem Kontext sind *Chung kuo she-hui chih shih te fen hsi* (1929) und *Chung-kuo she hui yu chung-kuo ko-ming* (1931)

2 Dirlik 1978, 73-90, 103-137

3 Eine detaillierte Auflistung aller Periodisierungsansätze findet sich in Dirlik 1978, 186-190

4 Kuo Mo-jo, *Chung-kuo ku-tai she hui yen chiu* (1930)

Sklavenhaltergesellschaft zu einer feudalistischen Gesellschaft handle, versucht er anhand schriftlicher Dokumente wie auch neuer archäologischer Funde nachzuweisen. Diese Auffassung ist er jedoch unter dem Eindruck der heftigen Kritik, die diese Periodisierung auslöst, gezwungen zu revidieren und dahingehend zu ändern, daß er den Beginn der Feudalismus nun mit dem Beginn der Kaiserzeit identifiziert. Diese Diskussionen zu Fragen der Gesellschaftsgeschichte und der Periodisierung verändern mit der Niederlage der Fu-chien-Rebellion im Jahre 1933 ihren Charakter, da die nicht-kommunistischen Revolutionäre ihre letzte Hoffnung auf einen politischen Erfolg verlieren. Sie wenden sich nun verstärkt akademischer Forschung zu und negieren zunehmend den Zusammenhang zwischen revolutionärer Politik und Periodisierungsdebatte<sup>1</sup>.

Die mit diesen Debatten verbundenen unterschiedlichen historiographie-theoretischen Positionen kommen in den Diskussionsbeiträgen Kuo Mo-jo's und T'ao Hsi-sheng's deutlich zum Ausdruck. Ein Vergleich dieser Beiträge im Hinblick auf die in ihnen formulierten Auffassungen zur Methodologie der Geschichtsforschung macht die grundlegenden Unterschiede zwischen Kuo und T'ao deutlich. Beiden ist gemein, daß sie die historische Forschung explizit der Gestaltung von Gegenwart und Zukunft unterordnen. Aufgabe des Historikers ist es, durch die Erkenntnis der allgemeinen Gesetze der historischen Entwicklung den Ausblick auf die Zukunft zu eröffnen. Doch konzipieren beide diese Orientierung, die durch die Erkenntnis von Gesetzen erst möglich wird, keineswegs deterministisch als ein sich Einfügen in unveränderliche historische Prozesse, sondern gehen davon aus, daß die Einsicht in diese Gesetze Handlungsspielräume eröffne. Kuo spricht davon, die Zukunft mitzubestimmen, während T'ao sich explizit gegen ein übertrieben deterministisches Verständnis der geschichtlichen Gesetze wendet<sup>2</sup>.

Beide gehen von einem marxistischen Phasenmodell aus, doch zeigen sich wichtige Differenzen, die im Verlauf der dreißiger Jahre immer deutlicher hervortreten. Kuo postuliert ein allgemeines Phasenmodell und negiert explizit jedwede chinesische Besonderheit, die er mit dem Argument ausschließt, Chinesen seien Menschen wie alle anderen und verhielten sich daher wie alle Menschen. Es handelt sich bei Kuo Mo-jo m.a.W. um eine Form der Gleichsetzung Chinas und des Westens<sup>3</sup>. Er bestimmt als Aufgabe der Geschichtswissenschaft die Erforschung der Ursachen geschichtlicher Ereignisse, i.e. die Beantwortung der Frage nach dem "Warum".

««616» Hu Shihs 'Abriß der chinesischen Philosophiegeschichte'<sup>4</sup> beherrschte einige Jahre die neuen akademischen Kreise Chinas, doch wo hat er denn die realen Umstände des chinesischen Altertums [auch nur] berührt? Wer die Herkunft der Gesellschaft nicht erkennt, der kann die

1 Dirlik 1978, 137-191.

2 Kuo Mo-jo, *Chung-kuo ku-tai she-hui yen-chiu* (1930). T'ao Hsi-sheng, *Chung-kuo she-hui yü chung-kuo ko-ming* (1931), 1-3.

3 Kuo Mo-jo, *Chung-kuo ku-tai she-hui yen-chiu* (1930), 615. Die hier angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf den Nachdruck dieses Vorwortes in Chiang Ta-ch'un (Hg.) 1991

4 Hu Shih, *Chung-kuo che-hsüeh-shih ta-kang* (1936<sup>15</sup>).

Entstehung des Denkens natürlich nicht erklären. Aus diesem Grunde müssen wir seinen Prozeß des ‘Ordnen’ vollständig und erneut ‘kritisieren’. Unsere ‘Kritik’ unterscheidet sich von seinem ‘Ordnen’. Die höchste Norm des ‘Ordnen’ ist es, ‘die Wahrheit in den Tatsachen zu suchen’. Unsere Gesinnung der ‘Kritik’ [dagegen] besteht darin, ‘in den Tatsachen danach zu suchen, warum sie so sind wie sie sind’. Mit der Methode des ‘Ordnen’ kann man ‘wissen wie etwas ist’, mit unserer Gesinnung der ‘Kritik’ wollen wir ‘wissen warum etwas so ist’. Das ‘Ordnen’ ist natürlich ein Schritt, der im Verlauf der ‘Kritik’ erfolgen muß, auf den wir uns aber nicht beschränken dürfen.”

Er gesteht der Materialaufarbeitung und damit Forschern wie Lo Chen-yu und Wang Kuo-wei zwar eine vorbereitende Funktion zu, doch ist für ihn offensichtlich, daß man so nicht über das Stadium einer reinen Deskription hinauskomme. Es sei vielmehr notwendig, sich der Theorie des dialektischen Materialismus zu bedienen. Zwar würden Ausländer von China nicht genug verstehen, um eine Bilanz der chinesischen Gesellschaft erstellen zu können – Kuo nennt hier ausdrücklich auch Engels, in dessen Werken sich kein Satz über China finde –, dennoch sei Engels Theorie für das Verständnis der Nationalen Vergangenheit unverzichtbar.<sup>1</sup>

Im Gegensatz zu Kuo betont T’ao stärker methodische Aspekte der Forschung, äußert sich nicht explizit zu universellen Entwicklungsmodellen und hebt wiederholt die Besonderheit der chinesischen Geschichte hervor. Zwar verwendet auch er marxistische Periodisierungstermini, doch mit dem Ziel, den besonderen Charakter der chinesischen Gesellschaft zu erfassen. Diese Vorgehensweise identifiziert er als deduktive Anwendung induktiv gewonnener Gesetze der geschichtlichen Entwicklung auf besondere Umstände.

“«6 6» Die o g drei Methoden sind alles induktive Methoden [Deskription, Abstraktion, Statistik]. Darüber hinaus gibt es noch die Methode, die so gewonnenen Gesetze auf besondere Umstände anzuwenden, um deren [Entwicklungs]-Richtung zu erklären und zu erraten. Dies ist die deduktive Methode, die auch Anwendung finden muß.”<sup>2</sup>

Wie er die Annahme von notwendigen Gesetzen der geschichtlichen Entwicklung mit der Behauptung des besonderen Charakters der chinesischen Gesellschaft in Übereinstimmung bringt wird anhand seiner Ausführungen zum Verhältnis von Gesellschaft und Individuum sowie anhand seiner Bestimmung der Faktoren der Geschichte deutlich. Er behauptet zwar, daß gesellschaftliche Strukturen das Verhalten

1 Engels, Friedrich 1820-1895, EWT 200. Kuo Mo-jo, *Chung-kuo ku-tai she-hui yen-chiu* (1930), 618. Interessant ist, daß es Kuo keine Schwierigkeiten bereitet, trotz der monarchistischen Neigungen Wangs diesen lobend zu erwähnen, während er Hu Shih kritisiert, da er in seinen Augen die Herkunft der Gesellschaft nicht erklären konnte, eine Kritik, die m.E. auf Wang ebenso zutraf. Möglich ist, daß die politische Alternative, für die Wang stand, Anfang der dreißiger Jahre bereits kein einstimmiger Gegner mehr war. Möglich ist auch, daß Kuo, der ja ebenfalls über die Orakelknochen forschte, aufgrund der thematischen Nähe zu Wang diesen besonders schätzte und daher nicht kritisieren wollte.

2 T’ao Hsi-sheng, *Chung-kuo she-hui chih shih te fen-hsi* (1929), 6. T’aos Verwendung von “induktiv” und “deduktiv” läßt erhebliche Zweifel an seinem Verständnis dieser Termini aufkommen. Er führt bereits in der Darstellung seiner induktiven Methoden Begriffe wie ‘Kapitalismus’ und ‘Feudalismus’ ein, die sicherlich nicht als induktiv bezeichnet werden können.

von Personen beeinflussen, führt jedoch direkt im Anschluß menschliche Vorstellungen als einen Faktor der Geschichte ein, was kaum mit einem auf notwendigen Gesetzen basierenden Geschichtsbild in Übereinstimmung zu bringen ist. Zudem benennt er als Faktoren, welche die Geschichte bestimmen, Variablen, die raum-zeitlich variieren und als Begründung für die Besonderheit der chinesischen Geschichte dienen. So ist T'ao durch die Einführung umgebungsabhängiger Variablen der Geschichte weder gezwungen, eine notwendigen Entwicklungsgesetzen gehorchende und damit vorhersehbare Geschichtsentwicklung aufzugeben, noch muß er die besondere chinesische Geschichte dieser notwendigen Entwicklung opfern und eurogenen Geschichtstheorien unterordnen<sup>1</sup>.

Beide Historiker gehen also von universalistischen Grundannahmen aus, die jedoch in unterschiedlichen Teilbereichen der Forschung angesiedelt sind. Während Kuo die Gleichsetzung Chinas mit dem Westen über die universelle Geschichtsentwicklung des marxistischen Phasenmodells herstellt und somit die Zukunft antizipieren kann, bezieht sich T'ao auf eine universelle Methodologie der Forschung, die er als Verbindung aus induktiv gewonnenen Gesetzen der geschichtlichen Entwicklung mit allgemeinen und gleichzeitig besonderen, weil raum-zeitlich unterschiedlich ausgeprägten Faktoren der Geschichte identifiziert. So impliziert T'aos Historik im Unterschied zu Kuo die Gleichrangigkeit Chinas und des Westens, die beide den strukturell gleichen, wenn auch inhaltlich unterschiedlichen Geschichtsfaktoren unterliegen. Er ist so in der Lage, die Besonderheit der chinesischen Geschichte zu achten, ohne dabei entweder einem Relativismus wie Chang Ping-lin, oder einem neuen, chinesischen Universalismus wie Liang Ch'i-ch'ao oder Chang Chün-mai zu verfallen, die angesichts der erdrückenden Übermacht der westlichen Staaten wenig attraktiv wirken mußten.

Methodisch implizieren die o.g. Konzepte eine enge, wenn auch bei beiden unterschiedliche Beziehung von Prinzip und Geschichte. Bei Kuo Mo-jo fehlen explizite Hinweise auf das Verhältnis der beiden, doch ist offensichtlich, daß die Theorie die Geschichte dominiert. Das forschende Subjekt ist bereits in Form einer objektiv richtigen Geschichtstheorie im Besitz der Prinzipien und wendet diese nun auf die Vergangenheit an, um das "Warum" geschichtlicher Ereignisse, i.e. deren Kausalbeziehungen offenzulegen. Bei T'ao Hsi-sheng findet sich eine komplexere Beziehung von Subjekt und Objekt. Das forschende Subjekt gewinnt die Prinzipien der Geschichte induktiv-abstrahierend aus der Beobachtung der Vergangenheit, um sie dann erneut deduktiv in die Geschichte hineinzutragen. Diese Konstruktion des Forschungsprozesses impliziert eine wechselseitige, aber nicht wie bei Kuo Mo-jo notwendige Beziehung von Prinzip und Geschichte, da die Geschichte zwar einerseits Quelle der allgemeinen Gesetze ist, diese aber andererseits zur Erklärung der jeweils besonderen Geschichte eingesetzt werden, wobei die Geschichte sich – das setzt dieses Verständnis des Forschungsprozesses voraus – nie vollständig durch allgemeine Gesetze erklären läßt. Damit geht einher, daß T'ao sehr viel stärker auf

1 T'ao Hsi-sheng, *Chung-kuo she-hui yü chung-kuo ko-ming* (1931), 1-3.

Faktoren rekurriert, die dem Menschen – über die Anpassung an die objektiven Gesetze der Geschichte hinaus – einen gewissen Einfluß auf die Geschichte einräumen.

## 8 Sozial- und Kulturgeschichte in den dreißiger Jahren – Die Historiographie T’ao Hsi-shengs und Ch’ien Mus

Ein weiterer externer Stimulus für die chinesische Historiographie ist der Mukden-Zwischenfall vom September 1931, nach dem es zu einer Renaissance nationaler Bewegungen kommt. Dazu zählen akademische Bewegungen wie die “zum Studium der Klassiker” ebenso wie die Renaissance der chinesischen Kampfkünste, Medizin und Malerei, denen allen gemein ist, daß sie auf der Suche nach einer nationalen Identität das kulturelle Erbe wieder stärker betonen. In dieser Zeit engagieren sich ehemalige Protagonisten der Bewegung vom 4. Mai wie Yü P’ing-po und Chu Chia-hua im Bereich der Landesstudien, die Ende der zwanziger Jahre bereits ins Kreuzfeuer der Kritik geraten waren<sup>1</sup>.

1931 tritt Hu Shih – möglicherweise in Reaktion auf diese Tendenzen – mit der Forderung nach “völliger Verwestlichung” (全盤西化) an die Öffentlichkeit. Anfang 1935 ändert er nach heftiger Kritik diese Formulierung dahingehend, daß er nun von “umfassender Kosmopolitisierung” (充分世界化) spricht, die er jedoch inhaltlich kaum anders als die “völlige Verwestlichung” definiert, da er weiterhin eine Übernahme der westlichen Zivilisation fordert, die sich in seinen Augen zur Weltzivilisation entwickelt habe<sup>2</sup>.

Teil dieser von Lin Yü-sheng “neo-traditionalistisch” genannten Renaissance der nationalen Landesstudien ist die im Januar 1935 veröffentlichte “Proklamation zum kulturellen Aufbau auf chinesischer Grundlage”<sup>3</sup>, in der zehn Professoren für eine Entwicklung Chinas eintreten, die durch die Übernahme der westlichen Wissenschaft bei Beibehaltung der chinesischen Besonderheit gekennzeichnet sein soll. Sie wenden sich gegen eine einfache Rezeption und Nachahmung westlicher Vorbilder und fordern, in Übereinstimmung mit dem raum-zeitlich besonderen Charakter der chinesischen Zivilisation eine Entwicklung zu fördern, welche sowohl diese Besonderheit bewahren, als auch das Ideal der Großen Harmonie verwirklichen soll<sup>4</sup>. Diese Proklamation ist im vorliegenden Untersuchungskontext insofern von Bedeutung, als zu ihren Unterzeichnern Ho Ping-sung und T’ao Hsi-sheng zählen, die in den zwanziger und frühen dreißiger Jahren zu den Befürwortern einer pragmatischen bzw. gesellschaftswissenschaftlichen Historiographie zählten. Am Beispiel T’aos werden die Auswirkungen dieser Entwicklung auf die Historiographie deut-

1 Wang Fan-shen 1993, 250-258. Zur Reaktion Fu Ssu-niens darauf siehe Kapitel II.2, S. 48-49.

2 Lin Yü-sheng 1979, 82-83, Anm. 3.

3 Diese Proklamation ist abgedruckt in Lo Jung-ch’ü (Hg.) 1990, 399-403.

4 Wang Hsin-ming et.al., “Chung-kuo pen-wei te wen-hua chien-she hsüan-yen” (10.1.1935).

lich<sup>1</sup>. Er betont jetzt die Bedeutung des geschichtlichen Materials und der Besonderheit der chinesischen Geschichte viel stärker als Anfang der dreißiger Jahre, ohne dabei jedoch die Geschichtswissenschaft wie Fu Ssu-nien auf die Bearbeitung des Quellenmaterials zu reduzieren. T'ao arbeitet die Beziehung zwischen Material und Theorie zwar nicht im Detail aus, deutlich wird jedoch, daß er die Forschung als eine Verbindung aus beiden Elementen betrachtet. Er behauptet, daß das Material alleine ohne eine Theorie gar nicht wahrgenommen werden könne, da die leitenden Hinsichten und Fragestellungen eine Auswahl und Bearbeitung des Materials erst ermöglichen. Ebenso warnt er vor einer spekulativen Anwendung von Theorie, die dem Material oktroyiert wird und die Geschichte so verkenne<sup>2</sup>. Material und Theorie sind in seinen Augen jedoch nicht gleichgewichtet, da er die übertriebene Betonung der Theorie für gefährlicher hält als eine einseitige Materialorientierung. Die besondere Bedeutung des geschichtlichen Materials begründet er implizit mit der Tatsache, daß nur die Arbeit an den Quellen es dem Historiker ermögliche, die Besonderheit der chinesischen Geschichte wahrzunehmen und daher die Forschung vom Material auszugehen habe, um dann zu einer Theorie vorzudringen. Folgerichtig lehnt er zwar sowohl die Arbeit der Zweifler am Altertum, als auch die der stärker interpretativ arbeitenden Historiker als zu material- bzw. zu theorie-lastig ab, macht aber auch deutlich, daß er den Zweiflern am Altertum nähersteht<sup>3</sup>.

Termini wie "Gesetz", "Kapitalismus", "Deduktion" und "Induktion" kommen bei T'ao nicht mehr vor. Er verlagert Mitte der dreißiger Jahre die ursprünglich wechselseitige Beziehung von Objekt und Subjekt immer weiter zugunsten des Objekts, d.h. des geschichtlichen Materials, ohne deshalb aber erkenntnistheoretisch von der Immanenz der Theorie, i.e. des Prinzips, in der Geschichte auszugehen. Möglich ist, daß diese Verschiebung Ergebnis einer stärkeren, politisch motivierten Betonung nationaler Besonderheit ist, möglich ist aber auch, daß T'ao im Verlauf seiner konkreten Forschungen zur chinesischen Vergangenheit zu der Einsicht gelangte, daß der Gegenstand 'Geschichte' sich nicht mit einer Methodologie erfassen lasse, die als Forschungsoperation nur die strenge Induktion und Deduktion kennt. Dabei geht er jedoch nicht so weit wie Liang Ch'i-ch'ao, gestützt auf neu-kantianische Argumente die prinzipielle Unterschiedlichkeit der naturwissenschaftlichen und geisteswissenschaftlichen Gegenstände und Methoden zu behaupten und daraus das Primat des menschlichen Willens und der hermeneutischen Methode abzuleiten.

Im Zusammenhang mit T'aos Mitautorschaft an der "Proklamation zum kulturellen Aufbau auf chinesischer Grundlage" betrachtet zeigt sich, daß die oben analysierte Veränderung der Beziehung zwischen Theorie und Material mit einer stär-

1 Auf Ho Ping-sung wird hier nicht eingegangen, da aus dieser Zeit von ihm keine theoretischen Texte bekannt sind und die letzten systematischen historiographie-theoretischen Aussagen aus dem Jahr 1929 stammen. Zu dieser Zeit vertrat er noch eine "pragmatische" Historiographie. Siehe sein "Li-shih yen-chiu-fa" (1.1.1929).

2 T'ao Hsi-sheng, "Pien-chi te hua" (1.12.1934), 29.

3 T'ao Hsi-sheng, "I-ku yü shih-ku" (1.12.1935).

keren Betonung der besonderen chinesischen Geschichte einhergeht, ohne ganz auf universalistische Ziele zu verzichten. Sowohl die Hervorhebung der Wissenschaft als auch das politische Ziel der Großen Harmonie machen deutlich, daß er Mitte der dreißiger Jahre weder historiographisch noch politisch einem Kulturrelativismus oder – wie Liang Ch’i-ch’ao – einen chinazentrierten Kulturuniversalismus befürwortet, sondern von der gleichberechtigten Partizipation Chinas und des Westens in einer zukünftigen Weltzivilisation ausgeht<sup>1</sup>. Durch diese Konstruktion trägt er auf seine Art dem Bedürfnis nach einer universellen Geschichtsentwicklung Rechnung, welche die Gleichrangigkeit Chinas mit dem Westen gewährleistet, ohne dabei wie die Vertreter des Historischen Materialismus der chinesische Geschichte westliche Geschichtsmodelle überzustülpen und sie damit aus dem Blick zu verlieren.

Ch’ien Mu, einer der heftigsten Kritiker der Historiographie des Instituts für Geschichte und Philologie, dagegen betont zwar auch die Besonderheit der chinesischen Geschichte und Nation, begründet dies aber auf unterschiedliche Weise. Während der stärker sozialwissenschaftlich orientierte T’ao ohne weitere epistemologische Rechtfertigung vom besonderen Charakter der Geschichte ausgeht, postuliert Ch’ien die Existenz eines besonderen nationalen Geistes, dem er zumindest im Ansatz ein erkenntnistheoretisches Fundament zu sichern versucht, indem er auf die Einzigartigkeit des Menschen und der Geschichte verweist<sup>2</sup>. Als Aufgabe der Historiographie benennt Ch’ien die Erarbeitung geschichtlichen Wissens, das zum Verständnis der Gegenwart und zur Gestaltung der Zukunft beitragen soll und folglich in ständigem Wandel begriffen sein muß. Da er Gegenwart und Zukunft als in der Vergangenheit verankert betrachtet, kritisiert Ch’ien Historiker, welche die Vergangenheit revolutionären Theorien unterordnen.

“«3.4» Es ist daher notwendig, daß Bürger, die ihren Staat von ganzem Herzen lieben sollen, die Geschichte ihres Staates umfassend kennen. Bürger, die die heutigen Umstände ihres Staates verbessern sollen, müssen dessen Geschichte zuerst wahrhaftig verstehen (真實之了解).”<sup>3</sup>

Anläßlich der Frage, wie dieses geschichtliche Wissen zu gewinnen ist, entwickelt Ch’ien in Auseinandersetzung mit drei unterschiedlichen Richtungen der Historiographie seine Auffassungen zur Historik. Ch’ien identifiziert die traditionelle, die wissenschaftliche und die reformerische Richtung, die er auch als memorierende, textkritische und propagandistische Ausrichtung bezeichnet. Der traditionellen und vor allem der wissenschaftlichen Historiographie – mit der er unzweifelhaft die Historiographie des Instituts für Geschichte und Philologie meint – wirft er vor, daß sie nur das geschichtliche Material bearbeitet, und bezeichnet sie folglich als sinnlos, ohne Gegenwartsbezug und ohne System.

1 Charlotte Furth beschreibt diese Proklamation daher als durch einen “szientistischen Synkretismus” gekennzeichnet. Siehe Furth 1976a, 48.

2 Ch’ien Mu, *Kuo-shih ta-kang* (1940), 9.

3 *ibid.* 3.

“«1.10» Wieso behaupte ich das? Weil geschichtliches Wissen und geschichtliche Materialien nicht das Gleiche sind. Alle vergangenen Aktivitäten unserer Nation und unseres Staates sind die Geschichte. Das, was aufgezeichnet und bis heute überliefert wurde, darf nur geschichtliches Material genannt werden und ist keineswegs das geschichtliche Wissen, welches wir heute brauchen. Material wird mit der Zeit immer mehr angesammelt, während Wissen sich mit der Zeit völlig erneuert. Geschichtliches Wissen wandelt sich mit der Zeit und muß in enger Beziehung zu heutigen «2» Problemen stehen. Das Wertvolle an geschichtlichem Wissen ist, daß man ‘im Spiegel der Vergangenheit die Gegenwart’ erkennen kann. Geschichtliches Material wurde von Vorfahren aufgezeichnet, die spätere Ereignisse nicht wissen konnten, weshalb das, was sie aufzeichneten, nicht unbedingt ganz dem entspricht, was ihre Nachfahren wissen wollen. Die Nachfahren streben jedoch nach geschichtlichem Wissen und müssen dies im geschichtlichen Material erkennen, das ihnen ihre Vorfahren überliefert haben. Spricht man leer über geschichtliches Wissen, indem man das geschichtliche Material der Vorfahren mißachtet und ignoriert, dann ist dies weder geschichtlich noch ist es Wissen. In der heutigen Zeit zu leben und Mutmaßungen über die Vergangenheit anzustellen wird der Aufgabe, im Spiegel der Vergangenheit die Gegenwart zu erkennen, nicht gerecht.”<sup>1</sup>

Wegen dieser Mängel sind die traditionelle und die wissenschaftliche Historiographie in seinen Augen unfähig, die von ihm geforderte “Neue Gesamtgeschichte” zu erstellen und die Aufgaben der Historiographie zu erfüllen. Im Gegensatz dazu ist die reformerische Richtung seiner Ansicht nach zwar in der Lage, Sinn zu verleihen und Systeme aufzustellen, doch gelingt ihr das, so sein Vorwurf, nur unter vollständiger Mißachtung des geschichtlichen Materials, i.e. der chinesischen Geschichte, was für Ch’ien aus ihren Aussagen Hirngespinnste werden läßt<sup>2</sup>.

Durch diese Abgrenzungen wird deutlich, welche Art der Historiographie Ch’ien Mu vorschwebt. Er fordert eine an gegenwärtigen Orientierungsbedürfnissen ausgerichtete Geschichtsschreibung, die in der Lage ist, den Sinn der jeweils besonderen Geschichte zu entdecken. Daß dies ein bestimmter Sinn ist, der in der Geschichte vorgefunden und doch nicht – wie seine obigen Bemerkungen vermuten lassen – pragmatisch aus der Gegenwart in diese hineingetragen, wird zeigt er anhand seines Entwurfs einer “Neuen Gesamtgeschichte”. Deren wesentlicher Inhalt ist die Schilderung des nationalen, besonderen Geistes, der den individuellen Charakter der chinesischen Nation ausmacht. Dieser nationale Geist ist die Triebkraft geschichtlichen Wandels und bildet die besondere chinesische Kultur – Ch’ien Mu vermeidet wohl bewußt den Begriff der ‘Evolution’ und spricht statt dessen von Fortentwicklung. Daß dieser nationale Geist nicht nur ein verbaler Ersatz für eine evolutionäre Geschichtsvorstellung ist, wird anhand der Diskussion über die Untersuchung des nationalen Geistes deutlich. Ch’ien stellt fest, daß jede Epoche für sich betrachtet besonders ist und sich zur Gesamtgeschichte verhält wie das Teil zum Ganzen. Er fordert daher, sowohl die besonderen Epochen zu untersuchen, als auch auf deren Gemeinsamkeiten und ihre Veränderung zu achten, um zur Ansicht des Ganzen zu gelangen. Nur über diese Gesamtschau kann laut Ch’ien Mu der Historiker die

1 ibid. 1-2.

2 ibid. 4.

Richtung des Wandels, d.h. den nationalen Geist erkennen und die besondere chinesische Kultur angemessen zur Geltung bringen<sup>1</sup>.

Im Gegensatz zu T'ao Hsi-sheng verzichtet Ch'ien auf universalistische Perspektiven nahezu gänzlich. In einer Sprache, die an den objektiven Idealismus und den deutschen Historismus erinnert<sup>2</sup>, betont Ch'ien die kulturelle Besonderheit einer jeden einzelnen Epoche, denen aber dennoch in Form des nationalen Geistes eine gemeinsame Triebkraft zugrunde liege. Durch die Erkenntnis dieser Triebkraft und die Umsetzung in geschichtliches Wissen vermag die *Historiographie Ch'ien Mus*, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in eine zeitliche Linie einzuordnen und somit Kontinuität und Identität zu stiften, ohne dabei auf weltgeschichtliche Phasenmodelle zurückgreifen zu müssen, welche die chinesische Geschichte unter fremde Kategorien subsumieren. Daß die Betonung dieser Besonderheit und der Verzicht auf universalistische Geschichtsbilder bei ihm hingegen nicht in einen Kultur- und Werterelativismus wie bei Chang Ping-lin mündet, sondern sich mit einem ausgeprägten Stolz auf die chinesische Kultur verbindet, wird in der Einleitung zum *Abriß der Landesgeschichte* deutlich. Dort schildert Ch'ien die chinesische Zivilisation als friedliebender sowie rationaler als die westliche und bezeichnet die chinesische Historiographie als führend. Die Beteuerungen, daß er gegen jedweden aufgezwungenen Vergleich sei, vermögen den Eindruck nicht zu verhindern, daß Ch'ien sich letztlich – vergleichbar mit den Positionen Liang Ch'i-ch'ao in der Diskussion über die Kulturen des Ostens und Westens – wieder einer universalistischen Kulturauffassung annähert, die China als dem Westen überlegen ansieht.

1 *ibid.* 9-10.

2 Vergleiche hierzu Hu Ch'ang-chih (1982 und 1988), dessen Schlußfolgerungen ich aufgrund meiner kleinen Datenbasis nicht bewerten möchte. Direkte Übernahmen Ch'ien Mus vom Historismus und der idealistischen Philosophie scheinen mir aber eher unwahrscheinlich zu sein, da Ch'ien nicht im Ausland studierte und sich in seinem "Abriß der Landesgeschichte" keinerlei Hinweise auf ausländische methodische oder weltanschauliche Vorbilder finden.

## IV Ch'en Yin-k'os und Fu Ssu-niens Theorie der Historiographie

Interessanterweise finden sich in den Schriften Ch'en Yin-k'os und Fu Ssu-niens, die beide lange Zeit im Ausland studierten, kaum Hinweise auf den westlichen historiographischen Diskurs, den sie mit Sicherheit während ihrer Zeit im Ausland wahrgenommen haben. Während Fu Ssu-nien sich ausführlich, wenn auch nicht abschließend zu Fragen der Historik und Geschichtsphilosophie äußert, sei es in einzelnen Artikeln oder in posthum publizierten Vorlesungen<sup>1</sup>, äußert sich Ch'en zu seinen historiographie-theoretischen und weltanschaulichen Positionen nur verstreut in einigen wenigen Nachrufen, Artikeln und Vorworten. Eine offene, systematische Auseinandersetzung mit konkurrierenden Ansätzen und Klarstellung theoretischer Fragen scheint Ch'en nicht wichtig gewesen zu sein.

Es ist daher zum einen notwendig, auch Texte zu berücksichtigen, die keine Aussagen zu Fragen der Historik treffen, aber im Rahmen anderer Diskussionen verdeutlichen, welche Positionen Ch'en Yin-k'o und Fu Ssu-nien zu Fragen der Wissenschaftstheorie, der Weltanschauung und zu deren Verhältnis zur Politik einnahmen. Zum anderen wäre es wünschenswert, zu den von Ch'en und Fu verwandten Termini eine begriffsgeschichtliche Analyse heranzuziehen, um indirekt oder nur implizit zum Ausdruck gebrachte Auffassungen klarer erkennen zu können. Da eine derartige Analyse zu zentralen Begriffen der modernen chinesischen Wissenschaftssprache bisher noch nicht erstellt wurde<sup>2</sup>, wird hier versucht, die Extension einiger weniger Termini auf der Grundlage von Wörterbucheinträgen der zwanziger und dreißiger Jahre zu erschließen.

Im vorliegenden Kontext sind die Termini im Umkreis des Geschichtsbegriffs von besonderer Bedeutung. Zur graphischen Gestalt und ursprünglicher Bedeutung des Zeichens *shih* gibt es unterschiedliche Auffassungen. Während in den *Erläuterungen und Erklärungen zu den einfachen und zusammengesetzten Zeichen*<sup>3</sup> *shih* als Verbindung aus den graphischen Bestandteilen "Hand" und "Mitte", "Aufrichtigkeit" gedeutet wird und Hsü Shen<sup>4</sup> daraus die Bedeutung "Dinge aufzeichnen" ableitet, interpretieren Gelehrte der Ch'ing-Zeit wie Wu Ta-cheng und Chiang Yung<sup>5</sup> den Bestandteil "Mitte" (中) als "Tafel", "Schreibtafel" bzw. "amtliches Schriftstück" und somit die Bedeutung des Zeichens *shih* als "Halten eines Schriftstückes mit der Hand". Weitere Erklärungen des *K'ang-hsi tzu-tien* und Bernhard Karl-

1 FSN, *Shih-hsüeh fang-fa tao-lun* (etwa 1928).

2 Eine derartige Analyse liegt bisher nur zur Rezeption marxistischer Termini über Japan vor. Siehe Lippert 1979.

3 說文解字. Erstes paläographisches Wörterbuch von Hsü Shen, das zur Grundlage für alle späteren Nachschlagewerke dieser Art wurde.

4 Hsü Shen 許慎, Ost-Han-Zeit, LSJW 75.

5 Chiang Yung 江永, 1681-1762, SHC 119.

grens, die Otto Franke angibt, gehen über diese Bedeutung der "Aufzeichnung", d.h. den historiographischen Aspekt nicht hinaus, so daß davon ausgegangen werden kann, daß *shih* etymologisch als "Aufzeichnung", "Person, welche aufzeichnet oder Aufgezeichnetes verwaltet" oder "Schriftstück" zu verstehen ist<sup>1</sup>. Daß dieses Amt des Schreibers aber auch historiologische Funktionen zu erfüllen hat, macht Franke unter Bezug auf Forschungen Lo Chen-yüs deutlich. Der Schreiber ist von Beginn an auch Kultbeamter, der im Rahmen des Natur- und Ahnendienstes divinatorische Aufgaben zu erfüllen hat<sup>2</sup>. Diese Ambivalenz des Zeichens und der Funktion des *shih* spiegelt sich auch in der Verwendung dieses Zeichens im Vokabular des 20. Jahrhunderts wieder. Im *Tz'u-yüan* von 1939 steht unter *shih* (1) Beamter, der die Dokumente verwaltet und (2) Bücher, in denen Ereignisse verzeichnet stehen (260d). *Shih-hsüeh* wird als "Gelehrsamkeit, welche *li-shih* erforscht" definiert (261a), was, je nach Verständnis von *li-shih* als "Geschichte" oder "Historiographie" zu den Übersetzungen "Geschichtswissenschaft" oder "Historik" führt. Daß die erste Übersetzung dieses Eintrages im Falle des *Tz'u-yüan* zutreffender ist, wird aus dem Eintrag zu *li-shih* deutlich. Dort steht: "[Geschichte bedeutet,] über den Wandel und die Entwicklungen von Sachen zu sprechen" (808e). Ergänzt wird diese Umschreibung durch den Hinweis, daß es sich hierbei normalerweise um Sachen und Ereignisse handelt, welche den Staat betreffen. Hier findet sich zudem die Ambivalenz von "Geschichte" als "Aufzeichnung vergangener Ereignisse" und als "didaktische Vermittlung der Vergangenheit", da weitere Einträge zu Wortverbindungen mit *li-shih* wie *li-shih nien-piao* 歷史年表 und *li-shih chiao-shou-fa* 歷史教授法 deutlich machen, daß *li-shih* auch im Sinne von "Geschichtsunterricht" zu verstehen ist. Diese Ambivalenz von *li-shih* wird noch durch den Eintrag im *Tz'u-hai* von 1937 verstärkt, denn dort steht als Eintrag zu *li-shih*: "(History) Aufzeichnungen zu Tatsachen oder die Tatsachen selbst werden Geschichte genannt" (Ch'en 245a). Ergänzend wird angefügt, daß die erste Auffassung sich auf die Untersuchung und Beschreibung von Wandel beziehe, während die zweite alle Phänomene der Menschheit und des Kosmos umfasse. Aus diesen Einträgen wird deutlich, daß *li-shih* nicht mit einer Übersetzung wiedergegeben werden kann, bzw. daß ein Äquivalent gewählt werden muß, das dieser Ambivalenz Rechnung trägt. Das deutsche "Geschichte"<sup>3</sup> bietet sich hier an, da es die drei Konnotationen der "Beschäftigung mit der Vergangenheit", des "Geschichtsunterrichts" und "Ereignisse der Vergangenheit" beinhaltet und meist erst je nach Kontext, wenn auch nicht immer eindeutig festgelegt werden kann. Zu *shih-hsüeh* steht im *Tz'u-hai*: "Diskussion und Erforschung der Kausalbeziehungen des Fortschritts und Wandels der Geschichte selbst mit der Absicht, ihre allgemeinen "Grundregeln" (原則) zu entdecken" (Ch'ou 15b). So zeigt sich auch hier, daß *shih-hsüeh*, je nachdem wie man *li-shih* versteht, entweder "Geschichtswissenschaft", oder "Lehre von der

1 Franke 1925, 276-279. Zur weiteren Entwicklung in der Vor-Ch'in-Zeit siehe *ibid.* 279-284.

2 Franke 1925, 285-286.

3 *Geschichtliche Grundbegriffe* II:653-658.

Historiographie" bedeuten kann. Dabei ist nicht klar, ob Letzteres nun so zu verstehen ist, daß bisherige Geschichtswerke mit der Absicht untersucht werden, die Ereignisse der Vergangenheit zu erkennen, oder ob es sich hierbei um eine Beschäftigung mit der Historiographie auf einer Metaebene, also um eine Historik im Sinne einer theoretischer Auseinandersetzung mit der Verfassung der Geschichtsforschung handelt. Eine Überprüfung dieses Befundes anhand des *Großen Wörterbuchs der Sozialwissenschaften*<sup>1</sup> bestätigt diese Einschätzung. Dort wird unter Verweis auf Chin Yu-fu<sup>2</sup> *shih-hsueh* als Beschäftigung mit den Methoden und Grundprinzipien historiographischer Werke definiert (12 4-5).

*Li-shih* wird daher im folgenden grundsätzlich mit "Geschichte" und *shih-hsueh* mit "Geschichtswissenschaft" übersetzt, je nach Kontext sind aber auch die Alternativübersetzungen "Historiographie" bzw. "Historik" möglich

geschichtlich	<i>li-shih te</i> 歷史的
geschichtliche Methode	<i>li-shih fang-fa</i> 歷史方法
geschichtliche Sichtweise	<i>li-shih kuan-tien</i> 歷史觀點
Geschichte oder Historiographie	<i>li-shih</i> 歷史
Geschichtswissenschaft, Historiographie, Historik	<i>shih hsueh</i> 史學
Geschichtswissenschaft, Geschichtsforschung, Studium der Geschichte	<i>li-shih-hsueh</i> 歷史學 歷史之學, <i>li-shih ko-hsueh</i> 歷史科學
Historiker, Historiograph	<i>shih-hsueh-chia</i> 史學家 <i>shih-hsueh-che</i> 史學者
Geschichtsbeamter, Geschichtsschreiber	<i>li-shih hsueh-chia</i> 歷史學家 <i>chih-shih-che</i> 右史者
Historiographie, Geschichte schreiben	<i>shih</i> 史, <i>shih-kuan</i> 史官
Geschichtswerk	<i>shih</i> 史, <i>chu-shih</i> 著史
geschichtliches Material	<i>shih</i> 史 <i>shih-chi</i> 史籍 <i>shih-shu</i> 史書
Geschichtsbild	<i>shih-liao</i> 史料
Geschichtsphilosophie	<i>shih-kuan</i> 史觀
	<i>li shih che-hsueh</i> 歷史哲學

## 1 Ch'en Yin-k'ö

Ch'en Yin-k'ös weltanschauliche und methodologische Ansichten, durch die sich wie ein roter Faden die Betonung der kulturellen Besonderheit Chinas und damit auch einer jeden Kultur und Sprache zieht, sind eng miteinander verwoben<sup>3</sup>

1 *Yun-wu she-hui k'o-hsueh ta-tz u-tien* 1973

2 Chin Yu-fu 1973

3 Drei Texttypen sind für die Rekonstruktion der Auffassungen Ch'ens relevant: Vorworte, Texte, die zum Gedenken an Wang Kuo-wei verfaßt wurde, und Artikel zur chinesischen Sprache und den Aufgaben der Universität. CYK "Wang Kuan-t'ang hsien-sheng wan-tz'u ping-hsu" (1927), "Wu-kuo hsueh-shu chih hsien-chuang chi ch'ing-hua chih chih-tse" (4 1931), "Yu Liu Shu-ya chiao-shou lun kuo-wen shih-t'i shu" (12 1932), "Feng Yu-lan chung-kuo che-hsueh-shih hsia-ts'e shen-ch'a pao-kao" (1933), "Wang Chung-an hsien-sheng i-shu hsu" (3 6 1934), "Teng Kuang-ming Sung-shih chih-kuan-chih k'ao-cheng hsu" (27 1 1943)

1933 erscheint in der *Kritischen Zeitschrift* einer der wenigen nicht rein akademischen Texte Ch'ens<sup>1</sup> Anlaß ist eine Diskussion über die Chinesischprüfungen an der Ch'ing-hua Er wendet sich gegen Vorschläge, die Kandidaten anhand westlicher grammatikalischer Kategorien auf ihr Grammatikwissen hin zu prüfen Er ist dabei keineswegs gegen eine grammatikorientierte Prüfung an sich, sondern weist darauf hin, daß es bis heute noch keine Grammatik des Chinesischen gebe

«221 9» Daß dies so schwierig ist, liegt zum einen daran, daß die vergleichende Grammatik dieses Sprachzweiges [noch] besonders in den Kinderschuhen steckt und der Aufbau einer wirklichen Grammatik des Chinesischen bis heute nicht gelingen konnte, zum anderen liegt es daran, daß man die heutige indo-europäische Grammatik, i.e. die 'Ko-i'-[Grammatik] der 'Allgemeinen Sprachregeln des Herrn Ma'<sup>2</sup>, nicht einfach auf das Chinesische anwenden kann, das ja einem anderen Sprachzweig entstammt Der kleinere Teil der Grammatik einer bestimmten Sprache entspricht den allgemeinen Regeln der Sprachen der Welt Darüber hinaus [jedoch] werden auf der Grundlage von Forschungen zu den besonderen Phänomenen dieser Sprache induktiv umfassende Regeln gebildet, eine systematische Lehre von unabhängigem Charakter aufgestellt und die Regeln des größten Teiles dieser Sprache bestimmt Man darf keineswegs die Regeln einer besonderen Sprache auf alle anderen Nationen ausdehnen und [glauben, daß] sie auf der ganzen «222» Welt zutrafen Ware dies möglich, dann handelte es sich ja bereits um eine allgemeine Philologie, Phonologie, Logik oder Grammatik und Philosophie usw. und nicht um die Grammatik einer besonderen Sprache”

Ch'en macht sich am Beispiel neuer Personalpronomina (她, 牠) über die direkte Rezeption fremdsprachiger Besonderheiten in das Chinesische lustig und fordert, über Vergleiche mit anderen ostasiatischen Sprachen und die Anwendung der “geschichtlichen Vorstellung” (歷史觀念) schrittweise eine Grammatik des Chinesischen zu erstellen und damit seinen “besonderen Charakter” (特性)<sup>3</sup> aufzuzeigen<sup>4</sup>

1 CYK, “Yu Liu Shu-ya chiao-shou lun kuo-wen shih-t'i shu” (12 1932)

2 馮氏又通 Die erste “westliche” Grammatik des Chinesischen, die 1898 Ma Chien-chung verfaßte LS Ch'ing-shih II 60

3 Zu *t e* werden neben den konkreten Bedeutungen wie “Opfertier” etc (1) “einzig”, “allein”, (2) “einzigartig” und (3) “nu” angegeben (CWTTT VI 119a-b) Zur Verbindung *t e-hsing* 特性 merkt das *Tz u-yuan* “besonderer Charakter” (特別之性質) an, was auch für die nicht angegebene Verbindung *t e-chih* 特質 gelten dürfte *T e cheng* 特徵 wird als herausstechendes Merkmal eines Gegenstandes identifiziert, *t e shu* 特殊 als einzigartiges Merkmal einer Sache beschrieben und als Gegenteil von “allgemein” (普通, 一般) ausgewiesen (964a-c) Im *Tz u hai* steht darüber hinaus noch *t e-pieh* 特別, das ebenso umschrieben wird, wie im *Tz u yuan* die Verbindung *t e shu* (I 248b) Im *Tz u yuan* wird zu *p u* als Grundbedeutung (1) “groß”, “umfassend” genannt (706c) Zur Verbindung *p u t ung* 普通 stehen dort zwei Bestimmungen Zum einen sei *p u-t ung* das Gegenteil von “speziell” (專門) im Sinne z.B. einer “allgemeinen Erziehung” versus einer “Spezialausbildung”, zum anderen sei es das Gegenteil von “besonders” 特別 im Sinne einer Sache, die allen gemein sei wie z.B. “Allgemeinwissen” (普通知識) Die Verbindung *p u-pien* 普通 steht nicht verzeichnet Das *Tz u-hai* geht über diese Einträge nicht hinaus *P u pien* ist weder in den o.g. Wörterbüchern, noch im *Chung-wen ta-tz u-tien* oder späteren Ausgaben des *Tz u yuan* oder *Tz u-hai* verzeichnet Im *Han-yu ta-tz u-tien* steht die Bedeutung “umfassend”, “total” (全面) (777) Auf der Grundlage dieser Einträge wird daher *p u t ung* mit “allgemein”, *p u pien* mit “umfassend” übersetzt

4 CYK, “Yu Liu Shu-ya chiao-shou lun kuo-wen shih-t'i shu” (12 1932), 222-224

Daß er darin nicht nur ein Problem der Linguistik sieht, sondern ein allgemeines Problem des Kulturaustauschs und der Rezeption westlichen Denkens in China macht er abschließend deutlich, indem er die Kritik an seinem Ansatz antizipiert

“«227 6» Wer dies heute sagt, der muß sich auf das Gelächter der gewöhnlichen Strömungen gefaßt machen. Jene jedoch lassen sich nur von der gegenwärtigen akademischen Situation in der Welt verführen und haben den besonderen Charakter der Sprache der Han-Nation vergessen. Sie bedienen sich der *Ko-i*-Lehren der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts<sup>1</sup>, um uns anzugreifen”<sup>2</sup>

Mit dieser Betonung der historisch gewachsenen Besonderheit geht jedoch kein Werterelativismus einher, wie ihn Chang Ping-lins mit seinem Konzept der “Nationalen Essenz” vertritt. Ch'en verdeutlicht in mehreren Schlüsseltexten, die er zum Gedenken an Wang Kuo-wei verfaßt<sup>3</sup>, daß er die Geschichte der chinesischen Nation als jeweils raum-zeitlich besondere Manifestation “abstrakter Ideale” (抽象理想)<sup>4</sup> betrachtet, die er expressis verbis mit den “Drei Grundbeziehungen und Sechs Regeln” (三綱六紀) der konfuzianischen Ethik identifiziert<sup>5</sup>. Diese Ideale – der chinesische “nationale Geist” (民族精神) –, die Raum und Zeit transzendieren, und die Ch'en von ihrem Stellenwert her mit der Ideenlehre Platons vergleicht, sind jedoch keineswegs Grundlage eines neuen chinesisch-universalistischen Anspruchs auf die ethische und kulturelle Führungsstellung in der Welt, sondern bleiben insofern auf China beschränkt, als er an keiner Stelle andeutet, daß sie auf andere Nationen und Kulturen zu übertragen seien. Vielmehr pladiert er für die Übernahme westlicher Leistungen vor allem in der Wissenschaft, aber auch im Denken, solange dabei nicht gegen die “nationale Stellung” (民族地位) und die Lehren verstoßen wird, die Ch'en aus der Geschichte der Rezeption fremden Denkens in China zieht<sup>6</sup>.

1 Hier bezieht sich Ch'en Yin-k'o wahrscheinlich auf das neuteutlich gepragte Reformdenken.

2 CYK, “Yu Lu Shu-ya chiao-shou lun kuo-wen shih-t'i shu” (12 1932), 227.

3 Ch'ens Texte zu Wang bieten die klarste Ausformulierung seiner Weltanschauung und wurden von ihm später als Quintessenz seines Denkens identifiziert. Siehe Lu Chien-tung 1995, 111.

4 理想. Im *Tz u yuan* steht zu *li-hsiang* “Sich nur auf das Prinzip (理) einer Sache beziehen und leere Gedanken (空想) entwickeln, um das Letztendliche einer Sache schließend festzulegen” (996c). *Li-hsiang* wird im *Tz u-hai* durch das englische Äquivalent “Ideal” ergänzt. Als Erklärung wird angeführt, daß es sich nicht um eine Tatsache handle, sondern um etwas, das so sein solle bzw. von dem man hoffe, daß es so sei. *Li-hsiang* unterscheidet sich von *kung-hsiang* (leere Gedanken), das seinerseits durch das englische Äquivalent “fantasy” näher bestimmt wird, dadurch, daß *li-hsiang* eine Vermutung auf der Grundlage bereits gemachter Erfahrungen sei, die objektiv angemessen sei und realisiert werden könne, während “leere Gedanken” ohne jede faktische Grundlage seien (Wu 29c). *Li-hsiang* wird zudem als japanisches bzw. englisches Fremdwort identifiziert, es stehe für das englische “ideal” (*Han yu wai-lai tz u tz u-tien* 207).

5 CYK, “Wang Kuan-t'ang hsien-sheng wan-tz'u ping-hsu” (1927), 6-7 sowie “Wang Ching-an hsien-sheng i-shu hsu” (3 6 1934), 220. Beide Texte siehe S. 233-234 und 240-241.

6 CYK, “Wu-kuo hsueh-shu chih hsien-chuang chi ch'ing-hua chih chih-tse” (4 1931), “Feng Yulan chung-kuo che-hsueh-shih hsia-ts'e shen-ch'a pao-kao” (1933). Die Geschichte der Rezeption fremden Denkens und fremder Kulturen in China macht dementsprechend auch einen erheblichen Teil seiner Forschungen aus. Hierzu ausführlicher Kapitel V.1.

“«252.9» Wenn im Bereich des Denkens wirklich ein eigenes System aufgebaut und etwas geschaffen werden soll, dann müssen zum einen fremde Lehren rezipiert werden und zum anderen darf man die eigene ursprüngliche nationale Stellung nicht mißachten. Diese beiden gegensätzlichen und sich doch gegenseitig bedingenden Verhaltensweisen sind der wahre Geist des Taoismus, der alte Weg des Neo-Konfuzianismus und das, was die Geschichte des Kontaktes zwischen unserer und anderen Nationen während der letzten zweitausend Jahre uns aufweist.<sup>1</sup>“

Bevor im folgenden auf den Einfluß dieser Kulturauffassung auf Ch'ens Methodologie und konkrete Forschung eingegangen werden kann, muß sie anhand einiger Andeutungen in Ch'ens Schriften und in Abgrenzung zum bereits dargestellten historiographischen und weltanschaulichen Kontext genauer gefaßt werden. Zwei Fragen bedürfen der Klärung, welche die weitere Untersuchung zentral betreffen: Zum einen die Frage nach dem Status der “abstrakten Ideale” für die Geschichte und das Problem universeller, allgemeiner Werte, zum anderen die Konsequenzen dieses Status für den Kulturkontakt mit dem Westen und für die Rolle der Gelehrten in der Gesellschaft, die sich mit diesen “abstrakten Idealen” forschend beschäftigen. Durch die Klärung dieser Fragen wird die weltanschauliche und epistemologische Begründung der Methodologie und Forschung Ch'ens offengelegt und seine Stellung in der Historiographie der dreißiger und vierziger Jahre deutlich.

Wie bereits angedeutet findet sich in Ch'ens Schriften kein Hinweis auf einen universellen Anspruch der als “abstrakte Ideale” der chinesischen Kultur identifizierten Werte der “Drei Grundbeziehungen und Sechs Regeln”, und dennoch bezeichnet Ch'en diese Werte als Raum und Zeit transzendierend, i.e. allgemein, und vergleicht sie mit der platonischen Ideenlehre. Er fordert wiederholt dazu auf, diese “abstrakten Ideale”, i.e. das im “nationalen Geist” (民族精神) manifestierte Vorbild der Weisen früherer Zeiten, für die Zukunft zu bewahren und sieht darin doch kein Hindernis für die teilweise Rezeption fremdkultureller Lehren, ja besteht sogar zur Sicherung der akademischen Unabhängigkeit Chinas auf deren Berücksichtigung. Er wendet sich jedoch gleichzeitig vehement gegen die direkte, China und den Westen gleichsetzende Übernahme, die im Stile der *Ko-i*-Rezeption des Buddhismus oder des späten 19. Jahrhunderts fremde Lehren dem autochthon Chinesischen oktroyieren, und fordert statt dessen eine vergleichende Kulturforschung, die durch die Gegenüberstellung von Unterschieden und Übereinstimmungen zur Erkenntnis des jeweils Besonderen gelangt und so ihren Beitrag zur Wahrung der “nationalen Stellung” leistet. Diese Forderung bleibt dabei durchaus nicht auf die Wissenschaft beschränkt, sondern kommt auch im politischen Bereich zum Tragen, wo sich er gegen die Übernahme “nordamerikanischer” und “osteuropäischer” Lehren wendet, sofern diese nicht den chinesischen Verhältnissen angepaßt werden<sup>2</sup>. Dennoch sollen diese Forderungen, besondere Charakteristika zu achten und zu wahren, zu-

1 CYK, “Feng Yu-lan chung-kuo che-hsüeh-shih hsia-ts'e shen-ch'a pao-kao” (1933), 252.

2 CYK, “Feng Yu-lan chung-kuo che-hsüeh-shih hsia-ts'e shen-ch'a pao-kao” (1933), 252. Hiermit sind wohl der amerikanische Pragmatismus und der sowjetische Marxismus-Leninismus gemeint. Zu dieser Interpretation kommt auch Yü Ying-shih (1986<sup>2</sup>b, 31).

gleich die Grundlage einer "humanistischen" Erziehung sein, die inhaltlich auf der soeben erst postulierten und akribisch nachgewiesenen Unmöglichkeit, die chinesische Kultur mit anderen gleichzusetzen, basieren soll<sup>1</sup>. Und das, obwohl der 'Humanismus' ein unmißverständlich westlicher Begriff ist, der zum einen lexikalisch als Fremdwort nichts autochthon Chinesisches an sich hat<sup>2</sup> und zum anderen ein zentraler Begriff der Gruppe um die *Kritische Zeitschrift* ist, die ihn unmißverständlich als universelle Klammer der im Grunde identischen Kulturen des Ostens und des Westens und somit als das Fundament einer neuen, zukünftigen Weltzivilisation in die Diskussionen der zwanziger und dreißiger Jahre einbringt.

Diese auf den ersten Blick widersprüchlichen Aussagen Ch'ens verlieren ihre verwirrende Inkonsistenz, sobald die universellen "abstrakten Ideale" insofern nicht mehr als im Widerspruch zur Relativität raum-zeitlicher Besonderheit gesehen werden, als sie als gemeinsame Bestimmung des allgemein Menschlichen, das sich jeweils von Kultur zu Kultur unterschiedlich manifestiert, aufgefaßt werden. Diese anthropologische Universalie besteht nun gerade nicht in den "Drei Grundbeziehungen und Sechs Regeln", sondern darin, daß es solche "abstrakten Ideale" überhaupt gibt. Die von Ch'en Yin-k'o eingeforderte "humanistische Erziehung" und die mit ihr beauftragten Gelehrten haben zum Ziel, die jeweils konkreten Manifestationen dieser Universalie, i.e. den "nationalen Geist", der in Kultur und Sprache zum Ausdruck kommt, zu tradieren und als Grundlage für notwendige Rezeptions- und Assimilationsprozesse zu schützen. Ziel dieser Prozesse ist für Ch'en Yin-k'o die Erweiterung des "nationalen Geistes", der so bei Wahrung kultureller Kontinuität zur Erneuerung und Weiterentwicklung fähig wird<sup>3</sup>.

Doch geht Ch'en nicht so weit, die Geschichte ausschließlich als Manifestation des "nationalen Geistes" und damit als Realisierung "abstrakter Ideale" zu betrachten. Vielmehr verankert er sie insofern im institutionellen und materiellen Bereich, als er feststellt, daß diese Ideale an bestimmte gesellschaftliche und wirtschaftliche Verhältnisse gebunden seien und bei einer umfassenden Veränderung derselben, die er in China im 19. und 20. Jahrhundert als gegeben sieht, ihr Untergang kaum verhindert werden könne<sup>4</sup>. Durch diese Erklärung, welche der Rolle, die Ch'en Wang Kuo-wei, allen Gelehrten und damit auch sich selber zuschreibt, ihre Tragik<sup>5</sup> ver-

1 CYK, "Wu-kuo hsüeh-shu chih hsien-chuang chi ch'ing-hua chih chih-tse" (4.1931), 46.

2 Siehe *Han-yü wai-lai-tz'u tz'u-tien* 291. Hier wird *jen-wen chu-i* 人文主義 als japanische Übersetzung (jinbun shugi) des englischen "humanism" identifiziert.

3 CYK, "Wang Kuan-t'ang hsien-sheng wan-tz'u ping-hsü" (1927), "Wu-kuo hsüeh-shu chih hsien-chuang chi ch'ing-hua chih chih-tse" (4.1931), "Yü Liu Shu-ya chiao-shou lun kuo-wen shih-t'i shu" (12.1932), "Feng Yu-lan chung-kuo che-hsüeh-shih hsia-ts'e shen-ch'a pao-kao" (1933), "Wang Ching-an hsien-sheng i-shu hsü" (3.6.1934).

4 CYK, "Wang Kuan-t'ang hsien-sheng wan-tz'u ping-hsü" (1927), 6.

5 Ausdruck dieser selbstempfundenen Tragik sind Ch'ens Texte zu Wang Kuo-wei, in denen er von dem unausweichlichen und unvermeidbaren Selbstmord Wangs spricht, dessen Ursache er in dem Widerspruch zwischen dem Wunsch, die chinesische Kultur und ihre Besonderheit zu bewahren,

leicht, rücken seine Forderungen nach einer Wahrung der "nationalen Stellung" in ein neues Licht, und es wird deutlich, daß er bei aller terminologischen Ähnlichkeit zu Liang Ch'i-ch'ao und Ch'ien Mu keineswegs uneingeschränkt als Vertreter eines objektiven Idealismus oder einer neu-kantianischen Erkenntnistheorie bezeichnet werden kann, sondern den "nationalen Geist" an gesellschaftliche und wirtschaftliche Gegebenheiten gebunden sieht. Trotz dieses partiellen Rückbezugs des "nationalen Geistes" auf materielle Grundlagen verfällt Ch'en jedoch nicht in einen pessimistischen und resignativen Determinismus, da er in Form von Vorhersagen und der Beeinflussung der Zukunft durch Gelehrte Raum für menschliche Einwirkung auf die Geschichte läßt. Zudem ist er nicht an einer Perpetuierung tradierter Werte interessiert, sondern strebt eine Assimilation fremden Denkens unter Beibehaltung grundlegender Charakteristika der konfuzianischen Ethik an.

«251 9» In den Lehren des Buddhismus war weder von Vater noch von Furst die Rede. Dies widersprach völlig den traditionellen chinesischen Lehren und den bestehenden [institutionellen] Systemen. Ohne langfristige Veränderung hatte sich der Buddhismus nach seiner Rezeption nur äußerst schwer halten können. Nur aufgrund des Umformungsprozesses durch die Chinesen konnte der Buddhismus in der Ideengeschichte unseres Landes einen großen und nachhaltigen Einfluß ausüben. Was authentisch und unverändert übernommen wurde, wie [z. B.] die Yogacara-Lehren Hsuan Tsangs, konnte die Menschen zwar für eine Weile bewegen, mußte jedoch letztlich untergehen. Heute wollen ihn einige wieder zu neuem Leben erwecken<sup>1</sup>, was aber letztlich unmöglich ist. Einziger Grund hierfür ist die Kombination aus Charakter und Umgebung [der Chinesen], die dies notwendig so bedingt.<sup>2</sup>

Dieses Los prophezeit er auch denjenigen westlichen Lehren, die wie der amerikanische Pragmatismus und sowjetische Marxismus-Leninismus gegen diese Ethik verstoßen<sup>3</sup>. Der in dieser Auffassung angelegte Konflikt zwischen der Assimilierung, d. h. Anpassung fremden Denkens an den chinesischen "nationalen Geist"<sup>4</sup> und der Forderung, eben diesen, der aufgrund der enormen Veränderungen eigentlich zum Untergang verurteilt ist, durch den forschenden Gelehrten im Kern zu schützen, bleibt aber trotz alledem bestehen.

Diese Ansichten Ch'en Yin-k'o's zu Kultur und Kulturkontakt beinhalten bereits grundlegende Elemente seiner Geschichtsauffassung, benennen implizit den kulturellen Bereich als wichtigsten Gegenstand der Geschichtsforschung und lenken das

und der Gewißheit, daß die chinesische Kultur zum Untergang verdammt ist, sieht. Siehe CYK, "Wang Kuan-t'ang hsien-sheng wan-tz'u ping-hsu" (1927), 6-7.

1 Hier spielt Ch'en auf Hsiung Shih-li (熊十力, 1885-1968, BDRC II 116a-117b) an, der in *Neue Yogacara-Lehren* (新唯識論) für eine Wiederbelebung des Yogacara-Buddhismus eintrat.

2 CYK, "Feng Yu-lan chung-kuo che-hsueh-shih hsia-ts'e shen-ch'a pao-kao" (1933), 251.

3 Siehe Fußnote 2, S. 129.

4 Ch'en Yin-k'o spricht bisweilen auch von "Essenz" (體). Er charakterisiert in "Feng Yu-lan chung-kuo che-hsueh-shih hsia-ts'e shen-ch'a pao-kao" (1933) sein eigenes Denken als zwischen Tseng Kuo-fan und Chang Chih-tung gefangen, was die Verwendung der *Ti Yung*-Formel zur Charakterisierung Ch'ens rechtfertigt, zumal er sich in seinen Forschungsschriften mehrfach dieses Ausdrucks bedient, um gelungene Assimilationsprozesse fremden Denkens in der chinesischen Geschichte zu bezeichnen. Siehe auch S. 183.

Augenmerk der Forschung auf das jeweils geschichtlich Besondere. Die methodischen Konsequenzen dieses Geschichtsbildes, die Rolle des forschenden Subjektes und die Frage nach allgemeinen Regeln der Geschichtsentwicklung sowie ihrer Auswirkung auf eine eventuelle Prognose der Zukunft skizziert Ch'en in einigen wenigen Vorworten zu Werken anderer Historiker.

Die methodologischen Aspekte lassen sich in zwei Bereiche untergliedern: Zum einen Ch'ens Auffassungen zur Rolle der Textkritik und induktiver Methoden in der Materialbearbeitung, zum anderen seine Ansichten zur Interpretation des untersuchten Materials und der darin zum Ausdruck kommenden Motive und Lebensumstände der historischen Protagonisten<sup>1</sup>. Am Beispiel der Diskussion über das Problem der Chinesischprüfungen und des Vorwortes zu Ch'en Yüans Schrift wird das textkritische Element in seiner Methodologie und der damit einhergehende affirmative Bezug auf die sung-zeitliche Geschichtswissenschaft besonders deutlich, während in den Untersuchungsberichten zu Feng Yu-lans Geschichte der chinesischen Philosophie und in der Arbeit über die *Klage um den Süden* seine hermeneutische Vorgehensweise und ihre die Textkritik ergänzende und ihrer Bestimmung zuführende Funktion stärker zum Ausdruck kommt. In beiden Fällen werden die jeweiligen gelehrten und politischen Implikationen deutlich und vervollständigend das oben skizzierte Bild der weltanschaulichen und kulturphilosophischen Standpunkte.

In seinem Diskussionsbeitrag zur Frage der Chinesischprüfungen an der Ch'ing-hua setzt sich Ch'en mit dem besonderen Charakter der chinesischen Kultur auseinander und wendet sich mit scharfen Worten gegen Versuche, sie unter universelle Kategorien und allgemeine Regeln zu subsumieren.

“«223.6» Daher muß man bei Synthese und Analyse [aus] diachroner [Sicht] ihre Ursprünge differenzieren und [aus] synchroner [Sicht] ihre Unterschiede vergleichen. So gesehen muß ein vergleichender Sprachwissenschaftler über eine geschichtliche Einstellung verfügen, und jemand, der über eine solche verfügt, darf keinesfalls einen Dieb für seinen Vater halten und seine eigene Abstammung und Orthodoxie ins Chaos stürzen“<sup>2</sup>

Er verlangt, diejenigen besonderen Aspekte einer Sprache und implizit auch Kultur induktiv zu untersuchen, welche von “allgemeinen Gesetzen”, die in der ganzen Welt Gültigkeit besitzen, abweichen und so “allgemeine Regeln” dieser Besonderheit aufzustellen, die dann auch nur auf diese besonderen Sprachen angewandt werden dürfen<sup>3</sup>. Im Rahmen dieser induktiven Untersuchung möchte er die vergleichende Methode innerhalb einer Gruppe verwandter Sprachen und Phänomene zur Anwendung bringen, um deren Unterschiede und Gemeinsamkeiten so feststellen

1 CYK, “Yü Ch'ü-yüan hsien-sheng ping-chung i-yü pa” (3.1928), “Ch'en Yüan tun-huang chieh-yü-lu hsü” (5.1930), “Feng Yu-lan chung-kuo che-hsüeh-shih shang-ts'e shen-ch'a pao-kao” (11.6.1930), “Yü Liu Shu-ya chiao-shou lun kuo-wen shih-t'i shu” (12.1932), “Ch'en Yüan hsi-yü-jen hua-hua k'ao hsü” (2.1935) und “Tu Ai Chiang-nan fu” (7.1939).

2 CYK, “Yü Liu Shu-ya chiao-shou lun kuo-wen shih-t'i shu” (12.1932), 223.

3 Siehe Zitat oben auf S. 127.

zu können. Er präzisiert diesen Vergleich methodisch, indem er eine Aufteilung der Untersuchung in einen diachronen und einen synchronen Aspekt fordert. Der diachronen Untersuchung setzt er als Ziel, die geschichtlichen Ursprünge der zur Diskussion stehenden Themen herauszufinden, während die synchrone Untersuchung ihre jeweiligen Unterschiede systematisch zu vergleichen hat. Daher

“«223.16» muß eine solche vergleichende Forschungsmethode über die Vorstellung «224» geschichtlichen Wandels sowie systematischer Übereinstimmungen und Unterschiede verfügen. Andernfalls könnte man ja in Vergangenheit und Gegenwart, China und dem Ausland, zwischen Menschen und Himmel, Drachen und Geistern so ziemlich alles miteinander vergleichen”<sup>1</sup>

Ch'en befürwortet hier die genetische Methode, wie sie Hu Shih zur Zeit der Bewegung vom 4. Mai propagierte und ikonoklastisch gegen die Autorität der Tradition einsetzte. Diese Methode dient zwar auch bei Ch'en der Wahrnehmung und Untersuchung raum-zeitlich besonderer Phänomene, doch fehlen die ikonoklastischen Untertöne, die Hu mit dieser Vorgehensweise zur Zeit der Bewegung vom 4. Mai verbindet, völlig. Bei Ch'en dient die genetische Methode vielmehr der Wahrnehmung des besonderen “nationalen Geistes”.

Noch ein weiterer Aspekt gehört zu dieser induktiven Ermittlung “durchgängiger Regeln” des Besonderen und diachronen wie synchronen Untersuchung geschichtlicher Ursprünge und wechselseitiger Unterschiede, i.e. der der traditionellen Textkritik, deren geschichtliche Ursprünge und klassisches Vorbild Ch'en in der Sung-Zeit ansiedelt. Im “Vorwort zu Ch'en Yüans ‘Sinisierung der Menschen in den Westgebieten’”<sup>2</sup> äußert er sich zur Textkritik, ihren Aufgaben und Grenzen am deutlichsten und grenzt sich auch gegen andere methodologische und politische Ansätze ab. Ch'en setzt sich hier mit den unterschiedlichen Leistungen und Eigenschaften der Klassikerstudien und der Geschichtsforschung auseinander. Unmißverständlich identifiziert er für diese Forschungsbereiche jeweils unterschiedliche Vorgehensweisen und menschliche Charaktere, die sich ihnen widmen. Wesentliche Eigenart der Geschichtsforschung ist in Ch'ens Augen, daß ihre Materialien vergleichsweise vollzählig seien und von daher eine jede Aussage, die sich auf diese Materialien stütze, nachgeprüft werden könne und begrenzt sei, was bedinge, daß nur vorsichtige und verantwortungsbewußte Menschen sich ihr widmeten. Die “Prahler” (誇誕之人) der Klassikerstudien dagegen, als deren einziges Ziel er eine politische Karriere identifiziert, seien nicht so vorsichtig und neigen dazu, synthetisierend vorzugehen und Schlußfolgerungen ohne ausreichende Datenbasis anzustellen:

“«238.7» Mit den Klassikerstudien verhält es sich da anders, da ihre Materialien unvollständig und nicht sehr zahlreich sind, so daß ihre Interpretationen äußerst unsicher sind. Wenn ein vorsichtiger Mensch sich den Klassikerstudien widmet, kann er auf Textstellen gestützt nur Ein-

1 CYK, “Yü Liu Shu-ya chiao-shou lun kuo-wen shih-t'i shu” (12.1932), 223-224.

2 CYK, “Ch'en Yüan hsi-yü-jen hua-hua k'ao hsü” (2.1935).

zeleklarungen (個別解釋)<sup>1</sup> vornehmen. Er kann nicht synthetisierend und durchdringend (綜合貫通) eine systematische Diskussion und Beschreibung erstellen. Wenn sich jedoch ein prahlerischer Mensch den Klassikerstudien widmet, so wird er sich nicht mit bruchstückhaften Diskussionen und Beschreibungen zufrieden geben. Da das Material unvollständig und unzureichend ist und die Interpretationen nicht gesichert sind, kann er nun ein oder zwei punktuelle und vermeintliche Einzelbelege heranziehen und sie der eigenen umfassenden und schwer zu belegenden Schlußfolgerung unterordnen. Ist dieser Schluß einmal ausgesprochen, wird er na-

- 1 Für die Termini *tung* 通, *li-chieh* 理解, *li-hui* 理會, *liao-chieh* 了解, 瞭解, *ling-hui* 領會, *ling-wu* 領悟 und *t'i-hui* 體會 wurden folgende Konventionen erschlossen. Zu *tung* ist im *Tz'u-yuan* wie im *Tz'u-hai* als Synonym "verstehen" (明白) angegeben (595a bzw. Luan 55a). Zu *liao* sind die Grundbedeutungen (1) "wissen", "verstehen" (瞭解) und (2) "beenden" verzeichnet (*Tz'u-yuan* 65c, *Tz'u-hai* Tzu 124d). Zu *hsiao* 曉 wird (1) "hell" (明) und (2) "wissen" (知) angegeben (*Tz'u-yuan* 712b). Zu *liao* 瞭 steht im *Tz'u-yuan* (1965d) und *Tz'u-hai* (Wu 154d) "klare, gute Augen". *Liao-chieh* 了解 wird als Fremdwort aus dem Japanischen bzw. Deutschen identifiziert, es handle sich dabei um die japanische Übersetzung von "verstehen" (*Han-yu wai-lai-tz'u tz'u-tien* 209). Im *Chung-wen ta-tz'u-tien* werden zu *liao* drei Verbindungen genannt, die hier von Bedeutung sind: (1) *Liao-chih* 了知 (1 552a), (2) *liao-wu* 了悟 (1 552b) und (3) *liao-chieh* 了解 (1 553a). *Liao-chih* wird mit "verstehen 悟 und wissen", *liao-wu*, das als buddhistischer Terminus gekennzeichnet ist, wird mit "die Wahrheit durchdringend erkennen" umschrieben. Im *Tz'u-yuan* (1988) dagegen wird zu *liao-chieh* die Umschreibung *mng-pai li-chieh* 明白理解 angegeben (65d). Zu *liao-chieh* 瞭解 steht im *Chung-wen ta-tz'u-tien* als Erklärung "verstehen", "begreifen" (明白) (6 1156a). Zu *li-hui* steht im *Tz'u-yuan* als Umschreibung "Übereinstimmung von Bedeutung und Prinzip" (996c), zu *li-chieh* steht "das Prinzip einer Sache vermutlich ermitteln sowie es erklären" (推量事理而解釋之) (996b). Zu *li-chieh* steht im *Tz'u-yuan* (1988) "vom Prinzip her verstehen" (1118a). Zu *li-hui* steht im *Tz'u-hai* (1) "Übereinstimmung mit dem Prinzip" und (2) "verstehen", "erkennen" (體會, 領悟其義理) (Wu 29c), im *Tz'u-yuan* (1988) (1) "Übereinstimmung im Verständnis" (理解相同), (2) "ordnen" und (3) "verstehen" (理解, 領會) (1118a). Zu *ling-hui* 領會, *ling-wu* 領悟 und *ling-chieh* 領解 finden sich die folgenden Umschreibungen. Im *Tz'u-yuan* steht zu *ling-hui* als Synonym *ling-wu*, welches seinerseits aber nicht verzeichnet ist, und als Umschreibung "Übereinstimmung mit profunden Prinzipien". *Ling-chieh* wird ebenfalls mit *ling-wu* gleichgesetzt (1627a). Im *Tz'u-hai* findet sich zu *ling-hui* die gleiche Umschreibung, jedoch ohne Angabe eines Synonyms, während *ling-chieh* mit *ling-hui* gleichgesetzt wird (Hsu 249a). Im *Tz'u-yuan* (1988) finden sich alle drei o g Verbindungen. *Ling-wu* wird mit *ling-hui* und *wu-chieh* 悟解 gleichgesetzt, *ling-hui* mit *t'i-hui* 體會 umschrieben und *ling-chieh* als Verbindung aus *ling-wu* und *li-chieh* identifiziert (1845a-b). Aus diesen Einträgen, die als Ganzes betrachtet in hohem Maße selbstreferentiell sind, wird deutlich, daß eine eindeutige Übersetzung nicht möglich ist. Um eine gewisse Differenzierung dieser Termini anzudeuten, wird davon ausgegangen, daß Termini, die das Zeichen *li* beinhalten, eher einen Akt rationaler Erkenntnis vorgefundener Prinzipien bezeichnen, während Termini mit *wu* eher einen Akt intuitiven Verstehens und intuitiver Erleuchtung bezeichnen. Beide Erkenntnisformen können zur Übereinstimmung (*hui*) von subjektivem Erkenntnisinhalt und Erkenntnisobjekt führen. Kommt *chieh* vor, so besteht die Möglichkeit, wie im Eintrag zu *li-chieh* im *Tz'u-yuan* angedeutet, daß es für die Erkenntnis subjektiver Interpretation bedarf. Aufgrund des Eintrags zu *liao-chieh* im *Han-yu wai-lai-tz'u tz'u-tien* (S. 209) wird dieser Terminus hinfort mit "verstehen" übersetzt. *Tung*, *liao-wu* und *liao-chih* werden ebenso mit "verstehen" wiedergegeben, wenn auch mit der durch das zweite Zeichen verursachten Bedeutungsnuance. Im Falle von *liao-wu* *li-chieh*, *li-hui* werden mit "begreifen", "erkennen" übersetzt, während die o g Verbindungen mit *ling* durch "erfassen", "(plötzlich) verstehen", "zur Erleuchtung gelangen" wiedergegeben werden. *Mng-pai* 明白 und *tung* werden wie *liao-chieh* mit "verstehen", jedoch starker mit der Konnotation von "kapieren" im Sinne von "eine Erklärung verstehen" übersetzt.

türlich einerseits nicht eindeutig und klar die Menschen überzeugen, andererseits werden auch andere nicht einfach Gegenbelege anführen können, um diese Schlußfolgerung anzugreifen“<sup>1</sup>

Er zieht im folgenden einen Vergleich, der an seine noch darzustellende Charakterisierung hermeneutischer Vorgehensweisen aus dem Jahre 1930 erinnert, 1 e er wirft diesen “Prahler” vor, sie spekulierten über das Aussehen eines Gemaldes, von dem weder Zeichner noch Betrachter wissen konnten, ob es den “wahren Umständen” (眞狀) seines Vorbildes nahekomme Die akademischen und politischen Implikationen dieser methodologischen Auffassung werden dadurch deutlich, daß er den Gelehrten seiner Zeit, die sich vor allem mit der Geschichte des Vor-Ch'in-Zeit beschäftigten, eben diesen Vorwurf macht<sup>2</sup> Diese Anschuldigung erhebt er im Jahre 1942<sup>3</sup> auch implizit gegen Vertreter der Neutextgelehrsamkeit und die Zweifler am Altertum, indem er die chaotischen politischen Verhältnisse und die romantische<sup>4</sup> Stromung in der Literatur auf ihren Einfluß zurückführt und sie beschuldigt, in überheblicher Manier politische und ethische Wertungen vorzunehmen

Diese Betonung textkritischer Methoden, die mit der Forderung einhergeht, umfangreich geschichtliche Materialien zu sammeln und unter Bezug auf “historisches Allgemeinwissen” (史學通識) einzuordnen<sup>5</sup>, verbindet sich bei Ch'en mit Elementen einer hermeneutischen Methodologie Im “Untersuchungsbericht zu Band I der Philosophiegeschichte Feng Yu-lans” lehnt Ch'en willkürliche Verfälschungen aus der Sicht des Historikers<sup>6</sup> ab und fordert den Forscher dazu auf, sich in seinen Gegenstand hineinzusetzen und ihn empathisch, 1 e einfühlend zu verstehen

“«247 1» Ein jeder, der eine Philosophiegeschichte des chinesischen Altertums verfaßt, kann erst dann mit dem Schreiben beginnen, wenn er für die Lehren der Menschen aus alter Zeit verstehende Empathie (時解之同情) empfindet Denn ihre Bücher und Lehren sind alle mit bestimmten Absichten entstanden, weshalb man ihre Lehren nicht einfach kritisch kommentieren kann, wenn man die Umgebung, in der sie sich befanden, und die Hintergründe, die sie beeinflussten, nicht vollständig und klar versteht Zudem sind seit den Philosophen des Altertums Tausende von Jahren verstrichen, [weshalb] das wahre Antlitz ihrer Zeit äußerst schwer zu erschließen ist Die Materialien, auf die wir uns heute stützen können, sind nur der kleinste Teil

- 1 CYK, “Ch'en Yuan hsi-yu-jen hua-hua k'ao hsu” (2 1935), 238
- 2 *ibid.* 239 Hier bezieht er sich wahrscheinlich auf die Zweifler am Altertum, die Bewegung zur Ordnung der Nationalen Vergangenheit sowie die Diskussionen zur Sozialgeschichte
- 3 CYK, “Chu Yen-feng t'u-chueh t'ung-k'ao hsu” (3 1 1942), “Ch'en Shu Liao-shih pu-chu hsu” (19 11 1942)
- 4 Es ist wahrscheinlich, daß Ch'en diesen Begriff pejorativ verwendet, da die romantische Literatur der Hauptgegner der Gruppe um die *Kritische Zeitschrift* ist, mit deren Ideal eines weltumfassenden Humanismus sich Ch'en Yin-k'o zumindest terminologisch identifiziert
- 5 Siehe CYK “Feng Yu-lan chung-kuo che-hsueh-shih shang-ts'e shen-ch'a pao-kao” (11 6 1930), “Yang Shu-ta chi-wei-chu hsiao-hsueh chun-shih lun-ts'ung hsu-kao hsu” (25 12 1942) 史學通識 wird mit “historisches Allgemeinwissen” übersetzt, da Ch'en hier mit Sicherheit nicht auf methodische und theoretische Kenntnisse verweist, sondern auf Kenntnisse der Geschichte
- 6 Ch'en nennt hier explizit die Diskussionen über Mo-ti, an denen damals u a Chang Ping-lin, Hu Shih und die Zweifler am Altertum beteiligt waren

dessen, was damals aufbewahrt wurde. Will man auf der Grundlage dieser Überreste und Bruchstücke ihre Gesamtstruktur ausfindig machen, so bedarf es der Sichtweise und der Einstellung eines Künstlers bei der Betrachtung alter Gemälde und Schnitzereien. Erst dann kann man Absicht und Zielsetzung der Lehren der Menschen aus alter Zeit wirklich verstehen. Für dieses sogenannte wirkliche Verstehen (真了解) bedarf es geistiger Reisen und tiefer Meditation<sup>1</sup>

Ziel dieses einfühlenden Verstehens ist es also, die Handlungsabsichten und Motive der Protagonisten zu verstehen und zu diesem Zweck auch den geschichtlichen Kontext, in dem diese sich befanden, zu erschließen. Voraussetzung dafür ist, daß der Historiker die Bruchstücke der aus der Vergangenheit überlieferten geschichtlichen Materialien zuerst gleich einem Künstler bei der Betrachtung von Gemälden rekonstruiert, um dann zur Ansicht ihrer ursprünglichen Gesamtheit zu gelangen. Eine Antwort auf die Frage, inwiefern die "geistigen Reisen und die tiefe Meditation" ein imaginatives Element in sich bergen und wie weit sich Ch'en dabei vom Verständnis dieser Rekonstruktion als "objektive" Wiedergabe geschichtlicher Gegebenheiten entfernt, findet sich in einem Vorwort aus den vierziger Jahren. Hier schildert Ch'en wie er auf seiner Flucht vor den Japanern in Hong Kong angelangt die *Wichtigen Aufzeichnungen in chronologischer Reihenfolge seit der Regierungsperiode Chien-yen*, ein Werk aus der späten Sung-Zeit, in welchem die chaotischen Verhältnisse zur Zeit der Flucht des Sung-Hofes nach Südchina geschildert werden, und das er lange Zeit nicht richtig habe einordnen können, plötzlich angesichts seiner eigenen, jüngsten Lebenserfahrungen verstanden habe<sup>2</sup>. Hier deutet sich an, daß Ch'en sich durchaus über das Problem des hermeneutischen Zirkels, d.h. der Rolle subjektiver Vorannahmen im klaren war. Um so deutlicher fordert er jedoch vom Historiker, die Zeitumstände des Untersuchungsgegenstandes akribisch zu erschließen, um Mißverständnissen vorzubeugen<sup>3</sup>.

Trotz dieses im Ansatz imaginativen Elements in Ch'en Yin-k'os Methodologie überwiegen aber die Schritte der Heuristik und Kritik als unabdingbare Voraussetzung für das dem dritten Schritt der historistischen Methodenlehre, der Interpretation<sup>4</sup>, vergleichbare empathische Verstehen. An diesen methodischen Dreischritt

1 CYK "Feng Yu-lan chung-kuo che-hsüeh-shih shang-ts'e shen-ch'a pao-kao" (11.6.1930), 247.

2 CYK, "Ch'en Shu Liao-shih pu-chu hsi" (19.11.1942), 234.

3 CYK, "Tu Ai Chiang-nan fu" (7.1939).

4 Die Begriffe 'Heuristik', 'Kritik' und 'Interpretation' werden hier von mir in der Bedeutung, die sie in der westlichen Historik haben, verwandt. Siehe Rösen 1986, 102-111. Anzumerken ist, daß meine Übersetzung des chinesischen *chieh-shih* 解釋 durch "Interpretation" im vorliegenden Text Ch'en Yin-k'os *nicht eindeutig* der 'verstehenden Interpretation' der westlichen Historik zugerechnet werden kann, da es zum einen von Ch'en zum Bereich der o.g. westlichen 'Kritik' gezählt wird, zum anderen aber von ihm als pejorative Bezeichnung für ungerechtfertigte Verfälschungen aus heutiger Sicht verwandt wird, wobei aus dem Text nicht zweifelsfrei hervorgeht, ob letztere Verwendung sich auf mangelnde textkritische Fähigkeiten der kritisierten Historiker bezieht, oder ob Ch'en darunter fehlerhaftes, weil aus heutiger Sicht erfolgreiches Erklären und nicht empathisches Verstehen auffaßt. Der Terminus 'Kritik' (批判), den Ch'en in diesem Kontext verwendet, ist nicht mit der o.g. westlichen 'Kritik' zu verwechseln, die sich auf die Textkritik bezieht. Ch'ens 'Kritik' dagegen bezeichnet die Interpretation nach erfolgter textkritischer Bear-

schließt sich bei Ch'en die kritische Kommentierung der "Richtigkeit und Verdienste" (是非得失) der untersuchten Aussagen an, die – so impliziert zumindest der Verweis auf die unvermeidliche Komik nicht empathisch vermittelter Untersuchungsgegenstände aus heutiger Sicht – nicht *primär* auf der Grundlage gegenwärtiger Normen und Sichtweisen erfolgt, sondern sich auf Prinzipien stützt, die zumindest partiell aus der Geschichte gewonnen werden<sup>1</sup>.

Dieser vierte Schritt verweist auf eine weitere Besonderheit, die für die Gesamteinschätzung der historiographie-theoretischen und weltanschaulichen Auffassungen Ch'ens von Bedeutung ist, i.e. der Umstand, daß er sich nicht mit einer Beschreibung und dem Verstehen der geschichtlichen Ereignisse und Manifestationen des "nationalen Geistes" zufrieden gibt, sondern darüber hinaus die Bestimmung der politischen Aufgabe des Gelehrten, Orientierungen für Gegenwart und Zukunft zu liefern, als Teil seiner Methodologie bzw. als deren Folge betrachtet.

In den Texten zu Wang Kuo-wei und einigen Vorworten<sup>2</sup> verbindet sich seine Welt- und Geschichtsanschauung mit diesem vierten Schritt des Urteils zu einer Positionsbestimmung des Gelehrten. Ch'en äußert sich bereits 1928 unmißverständlich zur Frage historischer Gesetzmäßigkeit. Er bezweifelt die Existenz von Kausalbeziehungen und folglich auch die daran geknüpften Erwartungen einer eindeutigen Vorhersage zukünftigen Geschehens, ohne daraus jedoch die Konsequenz zu ziehen, Geschichtsforschung könne keinen Beitrag zum Verständnis der Gegenwart und der Vorhersage der Zukunft leisten. Vielmehr geht er von "gegenseitigen Beziehungen" (相互之關係) zwischen geschichtlichen Ereignissen aus und folgert, daß der Wandel der "menschlichen Angelegenheiten" (人事) daher nicht zufällig ist und es Prinzipien gibt, die man im Voraus erkennen kann. Ch'en spricht hier zwar nicht davon, daß man die Zukunft minutiös prognostizieren könne, doch ist unter den "im Voraus erkennbaren Prinzipien" (可以前知之理) nichts anderes zu verstehen, als Regelmäßigkeiten der geschichtlichen Entwicklung, die es dem Betrachter erlauben, zumindest partielle Vorhersagen über zukünftige Ereignisse bzw. Handlungsanleitungen aufzustellen. Die räumliche und thematische Reichweite dieser Prognosen bleibt jedoch im Dunkeln, da Ch'en keinen Hinweis darauf gibt, welchen Gegenstandsbereich der Ausdruck "menschliche Angelegenheiten" abdeckt<sup>3</sup>.

beitung des Materials, die, will sie nicht in eine Verfälschung des Materials aus heutiger Perspektive ableiten, erst eine Phase akribischer Textkritik durchlaufen muß. Siehe CYK "Feng Yu-lan chung-kuo che-hsüeh-shih shang-ts'e shen-ch'a pao-kao" (11.6.1930), 247.

- 1 CYK "Feng Yu-lan chung-kuo che-hsüeh-shih shang-ts'e shen-ch'a pao-kao" (11.6.1930), 247.
- 2 CYK, "Wang Kuan-t'ang hsien-sheng wan-tz'u ping-hsü" (1927), "Yü Ch'ü-yüan hsien-sheng ping-chung i-yü pa" (3.1928 verfaßt, 5.3.1932 publiziert), "Ch'ing-hua ta-hsüeh Wang Kuan-t'ang hsien-sheng chí-nien pei-ming" (1929), "Wu-kuo hsüeh-shu chih hsien-chuang chí ch'ing-hua chih chí-tse" (4.1931), "Feng Yu-lan chung-kuo che-hsüeh-shih hsia-ts'e shen-ch'a pao-kao" (1933), "Wang Ching-an hsien-sheng i-shu hsü" (3.6.1934), "Chu Yen-feng t'u-chüeh t'ung-k'ao hsü" (3.1.1942), "Teng Kuang-ming Sung-shih chíh-kuan-chih k'ao-cheng hsü" (27.1.1943).
- 3 CYK, "Yü Ch'ü-yüan hsien-sheng ping-chung i-yü pa" (3.1928), 146.

Deutlicher wird Ch'en in seinem "Vorwort zu Herrn Wang Ching-ans hinterlassenen Schriften" aus dem Jahr 1934, wo er die Aufgaben der Forschung präziser definiert. Pflicht der Gelehrten ist es laut Ch'en, an die Leistungen ihrer Vorgänger anzuknüpfen, sie fortzusetzen und zu ergänzen, um so die Gesellschaft ihrer Zeit zu beeinflussen und Regeln für die Zukunft aufzuzeigen<sup>1</sup>. Er scheint hier nicht davon auszugehen, daß diese Regeln ausschließlich der Geschichte immanent sind, sondern verlangt von den Gelehrten, auf der Grundlage ihrer Forschungen Regeln zu formulieren, die zwar auf den geschichtlichen Erfahrungen der Vergangenheit gründen, diesen aber nicht induktiv im Sinne notwendiger Gesetze der Entwicklung entnommen sind. Vielmehr soll der Gelehrte über die Vergegenwärtigung des "nationalen Geistes" für Gegenwart und Zukunft gültige Sinnhorizonte und Orientierungen forschend erschließen und Handlungsanleitungen für die Zukunft formulieren. Doch damit nicht genug: Der Gelehrte soll zudem einen eigenen Beitrag zur zukünftigen Entwicklung leisten, indem er sich wichtigen Forschungsthemen widmet und auf diese Weise Prozesse in Gang setzt, die langfristig großen Einfluß auf die Geschichte haben können<sup>2</sup>. Auf sich selbst bezogen resümiert Ch'en sein Vorwort zum zweiten Band der Philosophiegeschichte von Feng Yu-lan, in dem er sich ausführlich zur Kontinuierung des "nationalen Geistes" und seinen eigenen, von der Selbststärkungsbewegung beeinflussten Idealen äußert:

«252.13» Ich übernahm die Aufgabe, dieses Buch zu untersuchen und habe flüchtig diesen Bericht verfaßt und beschrieben, was ich sah. Beinahe ist es das, was man 'alten Wein in neuen Flaschen' nennt. Wahrlich, ich weiß, daß der alte Wein noch nicht sauer ist und doch wollen die Menschen ihn nicht trinken. Fürs erste fülle ich ihn in eine neue Flasche, um sie zum Kosten zu bewegen. Ob dies wohl zulässig ist?»<sup>3</sup>

Ch'en weist dem Gelehrten zwar keine direkte politische Führungsaufgabe zu, doch übernehmen die Gelehrten als Sachwalter des "nationalen Geistes" eine indirekte politische Aufgabenstellung, die aus Ch'ens Sicht in Gewicht und Bedeutung für die Zukunft der chinesischen Nation nicht unterschätzt werden darf.

Weltanschauung und Geschichtsbild Ch'en Yin-k'os, seine Auffassungen zur Methodologie der Geschichtswissenschaft und zu den politischen Aufgaben des Gelehrten sind m.E. nur unter Bezug auf den Historismus<sup>4</sup> und unter Berücksichtigung des bereits erarbeiteten historiographie-historischen Kontextes zu verstehen.

Jörn Rüsen charakterisiert den Historismus als Auffassung, welche die Geschichte als Wirkung von Ideen, die ihren Sinn für die Gegenwart konstituieren, betrachtet. Die Vertreter dieser Geschichtsauffassung knüpfen dabei an das Bestreben der Aufklärungshistorie an, die historische Identität unter Bezug auf einen Vernunftbegriff, der den Menschen als Gattung definiert, zu universalisieren. Diese Entpartikularisierung der historischen Identität durch die Aufklärung, die eine Universalge-

1 CYK, "Wang Ching-an hsien-sheng i-shu hsü" (3.6.1934), 219.

2 CYK, "Chu Yen-feng t'u-chüeh t'ung-k'ao hsü" (3.1.1942), 144.

3 CYK, "Feng Yu-lan chung-kuo che-hsüeh-shih hsia-ts'e shen-ch'a pao-kao" (1933), 252.

4 Zur Geschichte des Historismus siehe Rüsen 1993, bes. 18-113.

schichte der Menschheit in der Gesamtheit ihrer raum-zeitlichen kulturellen Vielfalt anstrebt, wird nun insofern in ihr Gegenteil verkehrt, als die Historisten sie zwar einerseits beerben, andererseits aber der Aufklärungshistorie vorwerfen, sie setze die universelle Kategorie der Menschheit gegen partikuläre, historische Erfahrung und ordne die Geschichte der Allgemeinheit des Vernunftideals unter. Die Vertreter des Historismus dagegen betonen die jeweils besonderen kulturellen Konkretisierungen des menschlichen Geistes und setzen sich das Ziel, nicht mehr nach allgemeinen Regeln zu suchen, sondern die Einheit der Menschheit in der Vielheit ihrer kulturellen Erscheinungsformen sichtbar zu machen, i.e. das Allgemeine im jeweils Partikularen zu suchen<sup>1</sup>. Damit wenden sie sich zwar nicht gegen die universelle Kategorie der Menschheit, suchen sie jedoch nicht in allgemeinen Regeln, sondern in der jeweils besonderen Geschichte, die sie als Prozeß der immer neuen Konkretisierung ihrer geistigen Triebkräfte, der Ideen begreifen. Durch die Darstellung dieser Ideen und des Prozesses ihrer geschichtlichen Ausprägung wie Entwicklung weist der Historismus der Forschung die Aufgabe zu, die Gegenwart als ebenso von diesen Ideen geprägt darzustellen wie die Vergangenheit und so Kontinuität, Sinn und zukunftsweisende Orientierung zu stiften. Die einzelnen Konkretisierungen der Ideen und ihre Abfolge sehen die Historisten dabei keineswegs als verbindungslose Aufeinanderfolge gleichwertiger Konkretisierungen, sondern postulieren mit der Kategorie der "Entwicklung" einen inneren zeitlichen Zusammenhang, dessen Gesamtschau den Blick auf das Allgemeine der Menschengattung erst ermöglicht. Diese "Einheit einer umgreifenden Geschichte, einer 'Geschichte der Geschichte' oder 'Geschichte über den Geschichten' [...] ist bestimmt von der Idee aller Ideen, der 'Idee der Freiheit'"<sup>2</sup>. Durch den kontinuieritäts- und sinnstiftenden Aufweis der Ideen am geschichtlichen Beispiel trägt der historistische Forscher seinen Teil zum Bildungsprozeß in der Gegenwart bei, deren Legitimation wie Kritik<sup>3</sup> sich aus dieser Kontinuität der geschichtlichen Triebkräfte speist.

Methodisch ist der Historismus durch die Dreiheit von Heuristik, Kritik und Interpretation gekennzeichnet<sup>4</sup>. Die Heuristik leistet die Quellensammlung, die Kritik ermittelt intersubjektiv überprüfbare Daten als tatsächlich vergangenes Geschehen, die dann von der Interpretation in einen sinnvollen geschichtlichen Zusammenhang gebracht werden. In der Quellenauswahl und im letzten Schritt der hermeneutischen

1 *ibid.* 73-76.

2 *ibid.* 109.

3 Hier greift der Ansatz Georg Iggers (1971) zu kurz, da er sich auf die politisch-legitimatorischen Aspekte des Historismus beschränkt, ihn als ethisch nihilistisch und staatsbezogen charakterisiert und ihm so implizit aus der Perspektive der Nachkriegszeit einen Teil der Verantwortung für die "deutsche Katastrophe" zuweist. Es sei hier ausdrücklich angemerkt, daß ich unter Bezug auf Rüsens den Historismus *nicht* als eine Geschichtsauffassung begreife, die notwendigerweise zu Werterelativismus und Unterordnung unter den Staatsgedanken führen muß, sondern ihn als Hinwendung zum Partikularen ohne Aufgabe universalistischer Ansprüche betrachte. Dies kommt m.E. besonders deutlich in Rankes Diktum von der "Unmittelbarkeit zu Gott" zum Ausdruck.

4 Rüsens 1993, 109-110.

Interpretation offenbart sich die methodologische Besonderheit des Historismus am deutlichsten. Es werden bevorzugt Quellen herangezogen, welche zum Nachweis der raum-zeitlichen Konkretisierung der geschichtlichen Triebkräfte geeignet sind, i.e. Quellen, in denen die absichtsvollen Handlungen der geschichtlichen Akteure zum Ausdruck kommen. Die für die Aufklärungshistorie charakteristische Trennung von Objekt und Subjekt in Form einer strikten Differenzierung von Quellenkritik und rhetorischer Darstellungsform wird im Historismus in der vorhergängigen Einheit von Objekt und Subjekt aufgehoben, die, begründet durch die idealistische Geschichtsphilosophie, den Entwicklungsplan der Ideen nicht mehr konstruierend in die Geschichte hineinträgt, sondern diesen retrospektiv aus ihr gewinnt und somit objektiviert. Seine Entsprechung findet dies im hermeneutischen Methodenideal, das erkenntnistheoretisch durch Droysens, Diltheys<sup>1</sup> und Rickerts Unterscheidung von erklärenden Naturwissenschaften und verstehenden Geisteswissenschaften begründet und argumentativ gegen das positivistische, auf die empirische Feststellung allgemeiner Sachverhalte und Gesetze hin ausgerichtete Methodenideal angeführt wird. Diese Geschichtsauffassung und die hermeneutische Methodik führen zur Identität der erinnernd vergegenwärtigten Triebkräfte vergangenen menschlichen Handelns und der leitenden Handlungsabsichten gegenwärtiger Daseinsorientierung, die so genetisch legitimiert und geschichtsphilosophisch begründet werden, eine Identität, die den Historiker jedoch dann in eine tiefe Sinnkrise stürzen muß, wenn die Kontinuität, welche er stiften möchte, angesichts großer geschichtlicher Umwälzungen ihre Grundlagen einbüßt:

“Der Historiker, der in den Denkweisen des Historismus als Sachverwalter kultureller Identität seiner Gesellschaft auftritt, verliert den Boden der sozialen Realität unter den Füßen, die er kulturell stabilisieren will.”<sup>2</sup>

Ein Vergleich der historiographie-theoretischen Auffassungen Ch'en Yin-k'os mit diesen Grundannahmen des Historismus offenbart auffallende Ähnlichkeiten. Wie im deutschen Historismus geht Ch'en von der anthropologischen Universalie des menschlichen Vernunftcharakters aus, die er jedoch nur ein einziges Mal erwähnt und ausschließlich in ihrer besonderen Konkretisierung in der chinesischen Geschichte aufzuweisen sucht<sup>3</sup>. Er spricht von “abstrakten Idealen”, die sich jeweils in geschichtlich besonderen gesellschaftlichen Institutionen und wirtschaftlichen Zusammenhängen objektivieren und die es im Anschluß an die textkritische Aufarbeitung hermeneutisch zu verstehen gilt. Durch den Verweis auf die Fehlinterpretationen anderer Historiker, die den Untersuchungsgegenstand ihrer gegenwärtigen Weltanschauung unterwerfen und so aus dem Blick verlieren, deutet Ch'en zudem an, daß der geschichtliche Sinn dem Gegenstand immanent ist, i.e. daß auch

1 Droysen, Johann Gustav 1808-1884, NEB IV:232. Dilthey, Wilhelm 1833-1911, NEB IV:96-97.

2 Rüsen 1993, 83.

3 In “Wang Ching-an hsien-sheng i-shu hsü” (3.6.1934) verwendet Ch'en den Terminus “Vernunft” (理性) anstelle der “Ideale” (理想) und erklärt den Selbstmord Wangs als Ausdruck seiner Hingabe an diese “Raum und Zeit transzendierende Vernunft” (超越時間地域之理性).

er überwiegend von der o.g. vorhergängigen Identität von Subjekt und Objekt, von Prinzip und Geschichte ausgeht. Auch in der Konzeption der politischen Wirkung der Gelehrten ist der historistische Entwicklungszusammenhang von Vergangenheit und Gegenwart, konstituiert durch die Einheit der geschichtlichen Sinnzusammenhänge und gegenwärtigen Orientierungsbedürfnisse, Grundlage seiner Zwecksetzung historischer Forschung, die einen Beitrag zu Kontinuität und Weiterentwicklung des "nationalen Geistes" auf der Grundlage seiner genetischen Herleitung aus der Vergangenheit leisten soll. Doch zeigen sich auch eine Reihe von Unterschieden und bleiben ohne Berücksichtigung seiner konkreten Forschungsarbeiten noch Fragen offen, die es angebracht erscheinen lassen, Zweifel an einer uneingeschränkten Identifizierung Ch'ens als Historist zu äußern.

Ch'en postuliert zwar die Existenz einer Raum und Zeit transzendierenden Vernunft und spricht im Zusammenhang mit dem Freitod Wang Kuo-wei von den Idealen der Unabhängigkeit und Freiheit, doch fehlt von diesen einzelnen Bemerkungen abgesehen jegliche systematische Ausarbeitung dieser Begriffe. An keiner Stelle findet sich ein Hinweis dahingehend, daß seine Historiographie dem Zweck dienen soll, die chinesischen Konkretisierungen einer allgemeinen menschlichen Vernunft oder einer universellen Idee der Freiheit als Triebkraft der Geschichte aufzuweisen. Vielmehr konzentriert er sich nahezu ausschließlich auf besondere chinesische Erscheinungen und spricht nur insofern über den Westen, als er sich gegen ihn bzw. gegen Versuche abgrenzt, fremde wissenschaftliche, politische oder weltanschauliche Lehren direkt zu übernehmen. Selbst der Vergleich, der dem Zweck dienen soll, Unterschiede und Gemeinsamkeiten aufzuzeigen, soll auf Phänomene innerhalb einer Sprachgruppe beschränkt bleiben. Dies widerspricht zwar der historistischen Geschichtsauffassung und Methodologie nicht unbedingt, doch wären explizitere Hinweise Ch'ens auf allgemeine Ideen der Geschichte notwendig, um eine uneingeschränkte Charakterisierung Ch'ens als Historist zu rechtfertigen. Auch der Verweis auf die Universalität "abstrakter Ideale" bleibt angesichts einer fehlenden inhaltlichen, universellen Geltung beanspruchenden Ausgestaltung derselben zu ungenau, um diese Einschränkung wieder aufzuheben.

Darüber hinaus kann Ch'en zwar sicherlich nicht als Materialist bezeichnet werden<sup>1</sup>, doch ist seinen Schriften deutlich zu entnehmen, daß er die Geschichte nicht nur als Konkretisierung einer Idee betrachtet, sondern sich auch der Einflüsse gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Faktoren durchaus bewußt ist. Zudem findet sich kein Hinweis auf eine neu-kantianische Erkenntnistheorie wie sie z.B. Liang Ch'i-ch'ao vertritt. Ch'en begründet die Besonderheit Chinas nicht aus der Bestimmung der Geschichte als Ergebnis freier, menschlicher Willensakte, sondern postuliert diese Besonderheit ohne jegliche epistemologische Rechtfertigung. Auch der Verweis auf das Ideal der Freiheit läßt sich nicht als Äquivalent zum "freien Willen" der historistischen und neu-kantianischen Geschichtsauffassung verstehen, da

1 Einige volksrepublikanische Autoren unternehmen diesen fragwürdigen Versuch. Siehe z.B. Yüan Ying-kuang 1988.

Ch'en in seiner Absage an die Akademie der Sozialwissenschaften von 1953 deutlich macht, daß sein Verweis auf die Freiheit als Freiheit von "profaner Wahrheit" (俗諦) zu verstehen ist. Dabei identifiziert er die "profane Wahrheit" expressis verbis mit der jeweils herrschenden politischen Ideologie, in den dreißiger Jahren die Drei Volksprinzipien, 1953 der Marxismus-Leninismus<sup>1</sup>.

Terminologisch kommen diese sowohl universalistischen als auch partikularistischen, voluntaristischen wie deterministischen Elemente wie folgt zum Ausdruck:

partikularistische Elemente	universalistische Elemente
Nationaler Geist (民族精神) Besonderer Charakter (特性) Besondere Phänomene (特殊現象) und unabhängiger Charakter (獨立個性)	Vernunft, die Zeit und Raum transzendiert (超越時間地域之理性) Freiheit (自由) und Humanismus (人文主義) Allgemeine Regeln (公律) Allgemeinheit abstrakter Ideale (抽象理想之通性)
Einfluß der Gelehrten auf die Geschichte	Determinierung der Geschichte
Sitten einer Zeit beeinflussen (轉移一時之風氣) Der Zukunft Regeln aufzeigen (示來者以軌則)	Institutionen (制度) als Grundlage abstrakter Ideale, notwendig (當然) Im voraus erkennbare Prinzipien (可以前知之理)

Die fehlende Begründung durch die Annahme eines "freien Willens" wirkt sich auch auf Ch'ens Methodologie aus, da er anders als im Falle des Historismus nicht eindeutig von der vorherrschenden Einheit von Subjekt und Objekt ausgeht. Ch'en teilt zwar die drei methodischen Schritte der 'Heuristik', 'Kritik' und 'Interpretation'<sup>2</sup>, doch kommt bei ihm ein vierter Schritt hinzu, den er "Kritik" (批判) nennt. Es bleibt offen, inwiefern die "Kritik", als deren unabdingbare Voraussetzung er die korrekte Durchführung der ersten drei Schritte bezeichnet, über die Vergewärtigung vergangener Sinnhorizonte hinausgeht und eine Bewertung der Vergangenheit aus der Sicht des forschenden Subjekts bedeutet. Aufgrund der zahlreichen Hinweise Ch'en Yin-k'os auf die Gefahren einer durch gegenwärtige weltanschauliche oder politische Interessen bedingten Verfälschung der Vergangenheit ist Ch'ens hermeneutische Methodologie m.E. überwiegend historistisch geprägt. Doch ist er sich der subjektiven Elemente, welche durch die Person des Forschers und die Zeitumstände in die Interpretation einfließen, bewußt. Deutlich kommt dies in seiner Beschreibung derjenigen Aspekte der Forschung zum Ausdruck, die er als epochenspezifische Faktoren der Gelehrsamkeit identifiziert: "Neues Material und neue Fragen" (新材料與新問題)<sup>3</sup>. Das verbindende "und" belegt, daß Ch'en nicht ausschließlich von der vorherrschenden Einheit von Subjekt und Objekt ausgeht, sondern diese vielmehr einerseits in Form des Vergangenheit und Gegenwart verbindenden "nationalen Geistes" als der Geschichte immanent betrachtet, anderer-

1 CYK, "Ch'ing-hua ta-hsüeh Wang Kuan-t'ang hsien-sheng chi-nien pei-ming" (1929). Siehe Lu Chien-tung 1995, 111.

2 Alle drei Begriffe werden an dieser Stelle in ihrer historistischen Bedeutung verwandt.

3 CYK, "Ch'en Yüan tun-huang chieh-yü-lu hsü" (5.1930), 236.

seits als Ergebnis der Interpretation und Kritik konzipiert, die zumindest Anstöße aus gegenwärtigen Fragestellungen und Problemen erhält. In jedem Fall übernimmt das forschende Subjekt die Verpflichtung, durch die Vergegenwärtigung des "nationalen Geistes" zur Orientierung in Gegenwart und Zukunft beizutragen und so – wenn auch nur indirekt – die politische Aufgabe der Kontinuierung des "nationalen Geistes" zu übernehmen. Terminologisch kommt diese Ambivalenz in folgenden Gegenüberstellungen zum Ausdruck<sup>1</sup>:

Notwendige bzw. empathische Beziehung	Eigene Leistung des Subjekts
Interpretation (解釋) gegen heutige, eigene Philosophie (今日自身之哲學) Verstehende Empathie (瞭解之同情), nicht "eigenen Interessen nachgeben" (任己意)	Kritik (批判) Material und Fragen (新材料與新問題)

Im Vergleich zur Historiographie der zwanziger und dreißiger Jahre werden die Besonderheiten der Auffassungen Ch'en Yin-k'o's deutlich. Seine Weltanschauung, seine Historik und die damit einhergehende Bestimmung der Aufgaben des Gelehrten ähneln in einigen Punkten denen Liang Ch'i-ch'ao's und Ch'ien Mus. Liang Ch'i-ch'ao befürwortet unter Bezug auf die neu-kantianische Erkenntnistheorie eine hermeneutische Methodologie, deren Aufgabe das Verstehen der vergangenen Manifestationen des "freien Willens" ist, um sie einer Bewertung aus heutiger Perspektive und der praktisch-politischen Anwendung dienstbar zu machen. Er wendet sich dementsprechend gegen naturwissenschaftliche Kausalitätsvorstellungen und spricht statt dessen von "gegenseitiger Bedingung". Sein Geschichtsbild ist aufgrund der Hervorhebung der anthropologischen Universalie des "freien Willens" kulturzentriert und universalistisch. Dadurch, daß er diese Geschichtsauffassung und die damit verbundene Weltanschauung in China verwirklicht sieht, ist er jedoch in der Lage, Chinas Überlegenheit über den materialistischen Westen zu behaupten. Ch'en geht zwar ebenso von einer kulturellen Geschichtsauffassung aus, die im Postulat von der Existenz transzendenter Ideale verankert wird, und bestreitet wie Liang die Existenz von Kausalbeziehungen, betont jedoch im Unterschied zu Liang Ch'i-ch'ao die geschichtliche *Besonderheit* des chinesischen "nationalen Geistes". Anders als bei Liang führt sein kulturelles Geschichtsbild weit weniger zu einer Trennung von forschendem Subjekt und erforschtem Objekt durch das Postulat von der Rekonstruktion vergangenen Sinnes und der nachfolgenden Bewertung aus heutiger Sicht. Vielmehr betont Ch'en den rekonstruktiven, vergangene Sinnzusammenhänge wiedergewinnenden Charakter seiner Konzeption der "verstehenden Empathie" stärker als die Standortgebundenheit der Forschung. So unterscheidet sich auch die von beiden eingeforderte Orientierungsleistung der Geschichtswissen-

1 Der Terminus "Kritik" erscheint hier in beiden Rubriken, da er diesen Terminus zum einen pejorativ als Bezeichnung für die unzulässige Dominanz der eigenen philosophischen und politischen Auffassungen des forschenden Subjekts verwendet, zum anderen aber auch affirmativ darunter eine textkritisch abgesicherte Bewertung versteht.

schaft, da Liang sie partiell durch Bewertungen aus gegenwärtiger Perspektive erbringen möchte, während Ch'en Kontinuität durch den Aufweis des "nationalen Geistes", seiner Entwicklung und Beeinflussung durch fremde Kulturen stiften will. Die direkte Ausrichtung der Forschung an aktuellen politischen Themen und Positionen lehnt er folglich ab, da sie den Blick auf die Geschichte verstellen.

In diesen Punkten stimmen die Ansichten Ch'ien Mus und Ch'en Yin-k'os weitgehend überein. Auch Ch'ien betont den "nationalen Geist" und geht von der Besonderheit der chinesischen Geschichte und Kultur aus, ohne dies epistemologisch zu begründen. In einem entscheidenden Aspekt jedoch weicht Ch'ien Mu von Ch'en Yin-k'os Weltanschauung ab: Indem er wiederholt die Überlegenheit der chinesischen Zivilisation andeutet, verstößt er gegen die Grundlagen seiner eigenen Geschichtsauffassung und weckt so den Verdacht, daß es sich bei seiner Betonung der Besonderheit der Geschichte nicht um eine weltanschauliche Überzeugung handelt, sondern um Argumente im Dienste einer defensiven Abwehr westlicher Geltungsansprüche. Ch'en Yin-k'o dagegen enthält sich jeglicher kritischer Bemerkungen zu westlichen Werten und zeigt durch den Verweis auf die platonische Ideenlehre und das Ideal des Humanismus, daß er westliche kulturelle Errungenschaften keineswegs rundweg negiert oder prinzipiell ablehnt, sondern sie achtet und ihre dem chinesischen "nationalen Geist" angemessene Assimilierung fordert.

In Ch'en Yin-k'os Partikularismus liegt auch der größte Unterschied zur Weltanschauung der Vertreter der *Kritischen Zeitschrift*. Sie befürworteten unter Bezug auf Irving Babbitt einen universalistischen Humanismus, den sie in der chinesischen wie der westlichen Geschichte verankern und der so Grundlage der Gleichsetzung Chinas mit dem Westen wird. Zwar stimmt er insofern mit diesen Auffassungen überein, als auch er die konfuzianische Familienethik als dasjenige Element der chinesischen Kultur identifiziert, das er im Rahmen einer humanistischen Erziehung bewahren und fortsetzen möchte, doch zieht er daraus weder die universalistischen, gleichsetzenden Konsequenzen der *Kritischen Zeitschrift*, noch schließt er sich der Auffassung von den Gelehrten als einer kulturellen und politischen Elite an, die aristokratisch die Führung der Gesellschaft übernimmt. Vielmehr reduziert er die universalistischen Aspekte auf die Gleichheit einiger grundlegender und abstrakter menschlicher Eigenschaften, die sich jeweils besonders konkretisieren, und sieht die Gelehrten eher als Sachwalter einer Kulturtradition, die sie durch Weiterentwicklung vor dem Untergang bewahren sollen, denn als aristokratische Politiker, die einen zeitlosen, ahistorischen und universellen Humanismus befördern.

Es ist diese partikularistische Grundhaltung – durch die o.g. residualen universalistischen Auffassungen vor einer nihilistischen Negierung aller Werte bewahrt –, die Ch'en auch im Vergleich zu anderen, stärker am Westen bzw. an der westlichen Wissenschaft orientierten Historikern auszeichnet.

Hu Shih und Ku Chieh-kangs Historiographie beinhaltet starke ikonoklastische Elemente. Sie orientieren sich am Vorbild der westlichen Wissenschaft, die sie nur bedingt in der chinesischen Vergangenheit verankern, und sind so gezwungen, al-

ternative Traditionen zu konstruieren, um den Untergang der chinesischen Geschichte zu verhindern. Beide sind letztlich Universalisten, indem sie sich entweder auf die westliche Wissenschaft berufen oder die Repräsentanten der traditionellen Kultur, d.h. die Beamtenliteraten als Parasiten der herrschenden Klasse verurteilen, indem sie das chinesische Volk – nicht die Nation – zum Träger der eigentlichen chinesischen Kultur hochstilisieren. In beiden Fällen vernichten sie dasjenige Element der chinesischen Geschichte, welches Ch'en Yin-k'o am wertvollsten ist, und führen so, wie anhand mehrerer Kommentare deutlich wird, aus Ch'ens Sicht den Untergang der chinesischen Kultur herbei.

Auch Kuo Mo-jo unterscheidet sich aufgrund seines ausgeprägten Universalismus von Ch'en und postuliert die Allgemeingültigkeit der geschichtlichen Gesetze des Marxismus-Leninismus. Durch die daran gebundene Auffassung der methodologischen Einheit von Subjekt und Objekt, i.e. der Anleitung der Geschichte durch die Theorie, rechtfertigt Kuo die direkte politische Involvierung des Gelehrten, der die anhand der Geschichte "bewiesene" Theorie zur Gestaltung der Zukunft einsetzen kann und so Prinzip und Geschichte politisch handelnd reintegriert.

Daß eine sozialgeschichtliche Fragestellung jedoch nicht unbedingt zur Unterordnung der Geschichte unter allgemeine Kategorien führt oder eine notwendige Beziehung von Prinzip und Geschichte voraussetzt, zeigt sich am Beispiel der Historiographie T'ao Hsi-shengs und ihrer Veränderungen. T'ao geht ursprünglich zwar wie Kuo von universellen Gesetzen der Geschichte aus, doch zeigt sich schon hier, daß er sich der damit verbundenen Probleme bewußt ist und zu einer Mischung aus universeller Geschichtstheorie und besonderer Geschichte kommen möchte, die es ihm ermöglicht, die Kontinuität der chinesischen Geschichte zu wahren, ohne auf universelle Werte in Form von allgemeinen Theorien verzichten zu müssen. Im Laufe der dreißiger Jahre betont er das geschichtliche Material immer stärker und wendet sich vehement gegen eine Unterordnung der chinesischen Geschichte unter allgemeine Kategorien, ohne allerdings gänzlich auf universalistische Ausblicke zu verzichten. Entscheidender Unterschied zwischen seiner Geschichtsauffassung und Methodologie und der Ch'en Yin-k'os ist jedoch nicht so sehr die unterschiedliche inhaltliche Ausrichtung ihrer Forschungen oder die universalistischen Elemente bei T'ao im Gegensatz zu Ch'ens partikularistischen Auffassungen, sondern die verschiedenartige Gewichtung deterministischer Faktoren. T'ao betont bis Mitte der dreißiger Jahre die Dominanz gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Determinanten der Geschichte, deren jeweils besondere Ausprägung er durch die unterschiedliche Gestalt der geographischen und klimatischen Umgebung herleitet. Bei Ch'en dagegen kehrt sich dieses Verhältnis um. Gesellschaftliche und wirtschaftliche Faktoren der Geschichte bleiben zwar nicht unberücksichtigt, treten aber angesichts der Dominanz kultureller Faktoren in den Hintergrund.

Ch'en Yin-k'os Weltanschauung ist m.a.W. durch eine Mischung aus universalistischen Kategorien und einer partikularistischen Betonung der Besonderheit der Geschichte gekennzeichnet. Er impliziert auf diese Art die Gleichwertigkeit Chinas

mit dem Westen ohne die chinesische Vergangenheit opfern zu müssen oder wie Chang Ping-lin ab Mitte der ersten Dekade dieses Jahrhunderts in einen Werterelativismus zu verfallen. Ch'en vertritt als Folge dieser Weltanschauung eine hermeneutische Methodenlehre, die in vielem historistischen Auffassungen gleicht. Er geht überwiegend von der vorherrschenden Einheit von Subjekt und Objekt aus, die in der jeweils besonderen Konkretisierung des "nationalen Geistes" zum Ausdruck kommt und Grundlage gegenwärtiger Sinnstiftung und Orientierungsleistungen wird, ohne dabei aber die Geschichte deterministisch vorherzubestimmen. Vielmehr muß der Gelehrte als Sachwalter der Tradition durch den ununterbrochenen Aufweis dieses "nationalen Geistes" seinen Beitrag dazu leisten, daß die chinesische Kultur nicht untergeht und im Bewußtsein der Menschen verankert kulturelle Identität und Orientierung stiftet. Diese in sich geschlossene Konzeption aus Weltanschauung, geschichtswissenschaftlicher Methodologie und politischer Aufgabensetzung gewinnt bei Ch'en zudem dadurch an Integrität, daß es sich hierbei offensichtlich nicht um ein Konstrukt zur defensiven Abwehr westlicher Geltungsansprüche handelt, die dann doch wieder von einem um so stärker ausgeprägten chinesischen Universalismus ersetzt werden, sondern Ch'en, trotz aller Argumente gegen falsche Kulturübernahmen, sein Postulat von der Besonderheit der Geschichte und die damit verbundene Annahme von der Gleichwertigkeit unterschiedlicher Kulturen ernst meint.

Inwiefern auch Ch'ens konkrete Forschungen durch diese Auffassungen geprägt sind und ob grundlegende methodologische Eigenheiten des Historismus sich in Ch'ens Quellenauswahl und -bearbeitung niederschlagen, kann erst durch eine detaillierte Analyse seiner Forschung in Kapitel V.1 festgestellt werden.

## 2 Fu Ssu-nien

### 2.1 Intellektuelle Grundlegung zur Zeit der Bewegung vom 4. Mai

Als einer der Führer der Bewegung vom 4. Mai 1919 äußert sich Fu Ssu-nien in dieser Zeit zwar zu einer breiten Palette an Themen, jedoch kaum zur Geschichtsschreibung. In Artikeln zu Fragen der "Periodisierung", "chinesischen Wissenschaftsgeschichte", "zeitgenössischen chinesischen Forschung", "Wissenschaftstheorie und Logik" sowie "Wissenschaft und Gesellschaft"<sup>1</sup> kommen Fus Auffas-

1 Periodisierung: "Chung-kuo li-shih fen-ch'i chih yen-chiu" (17-23.4.1918), "Chung-kuo wen-hsüeh-shih fen-ch'i chih yen-chiu" (1.1.1919). Wissenschaftsgeschichte: "Chung-kuo hsüeh-shu ssu-hsiang-chieh chih chi-pen wu-miu" (15.4.1918), "Ch'ing Liang Yü-sheng chu shih-chi chih-i" (1.1.1919), "Fu Ssu-nien ch'i-shih" (1.3.1919), "Ch'ing-tai hsüeh-wen te men-ching-shu chi chung" (1.4.1919), "Sung Chu Hsi te Shih-ching chi-ch'uan ho shih-hsü-pien" (1.4.1919), "Ku-

sungen zur Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, zur Erkenntnistheorie, der Wissenschaft und ihres Verhältnisses zur gesellschaftlichen und kulturellen Reform zum Ausdruck. Die während dieser Phase formulierten Positionen bilden – wie noch zu zeigen sein wird – die weltanschauliche Grundlage für die Entfaltung seiner Theorie der Geschichtsschreibung in den späten zwanziger Jahren.

In zwei Texten zur Periodisierungsproblematik finden sich Fus einzige Äußerungen zur Geschichtsschreibung aus dieser Zeit. Er weist dem forschenden Subjekt die Aufgabe zu, die chaotischen Ereignisse der Vergangenheit durch ordnende Eingriffe zu strukturieren. Ziel der Periodisierung ist es in Fus Augen, die Forschungsarbeit des Historikers zu erleichtern, die sich keineswegs in der Beschreibung der Spuren der Vergangenheit erschöpfe. Vielmehr bestehe das Ziel der Geschichtsforschung darin, den Wandel der historischen Aktivitäten des menschlichen Geistes zu beschreiben und die diesen Aktivitäten unterliegende Kausalität festzustellen. Dies ist jedoch, so wird in einer Entgegnung Fu Ssu-niens an seine Kritiker deutlich, in seinen Augen keine willkürliche Kreation des Historikers.

“«1224 4» Normalerweise [laßt] sich das, was man Geschichte nennt, nicht auf einen Bereich beschränken. Politischer Wandel und gesellschaftliche Veränderung sind jedoch ihr Kernstück. Versucht man zu erklären [was Geschichte ist], so sind dies die in der Zeit manifestierten und in Aufzeichnungen niedergeschriebenen Handlungen des menschlichen Geistes. Nach ihrer Kausalität zu suchen, Zeitpunkt und Epochenzugehörigkeit festzustellen, i.e. ihre zeitlichen Verschiebungen und die Grundzüge von Aufstieg und Niedergang zu untersuchen, dies ist das Studium der Geschichte (歷史之學). Die Tatsachen [i.e. der Gegenstand] der Geschichtswissenschaft (歷史學) liegen ursprünglich nicht im Ganzen vor, [weshalb] es entscheidend ist, zu periodisieren, um eine Grundlage [für die Forschung] zu schaffen. Beachtet man dies nicht, so zeigt sich, daß die geschichtlichen Tatsachen ungeordnet und chaotisch sind, und daß keine Vorgehensweise einen konzisen Überblick ermöglicht. Mißachtet man die Epochen, so kann nicht von Geschichtswissenschaft die Rede sein. Es gibt heute Leute, die der Meinung sind, die historische Periodisierung sei unangebracht und die epochalen Veränderungen seien ohne Spuren, «1225» [weshalb] es reine Kreation sei, unbedingt Einteilungen vornehmen zu wollen. [Diese Leute] wissen nicht, daß es nicht ausreicht, die Spuren des Wandels nach Jahren zu notieren und daß es nicht hinreicht, [nu] nach Großphasen zu zählen. [Man muß] anhand großer Gemeinsamkeiten Epochen differenzieren, d.h. man muß die großen Angelegenheiten, welche die Geschichte transformieren, als Grenze der Veränderung betrachten. Dies entspricht den Umständen und ist dem Studium sehr dienlich.”<sup>1</sup>

Der Verweis auf die Kausalität läßt erkennen, daß Fu zu dieser Zeit zwar von einer notwendigen Beziehung zwischen Prinzip und Geschichte ausgeht, diese sich

shu hsin-p'ing" (1 4 1919) Zeitgenössischen Forschung "Ma Hsu-lun chu chuang-tzu cha-chi" (1 1 1919), "Wang Kuo-wei chu 'Sung-Yuan hsi-ch'u-shih'" (1 1 1919) Mao Tzu-shui, "Kuo-ku ho k'o-hsueh te ching-shen" (1919) FSN, "Mao Tzu-shui 'Kuo-ku ho k'o-hsueh te ching-shen' shih-yu" (1 5 1919) Wissenschaftstheorie und Logik "Jen-sheng wen-t'i fa-tuan" (1 1 1919), "Chiang Wei-ch'iao chu lun-li-hsueh Chiang-i" (1 1 1919), "Yung-kuo Yeh Fang-ssu chih k'o-hsueh yuan-li" (1 1 1919), "Shih-lo po-shih te hsing-shih lo-chi" (1 3 1919), "Tui-yu chung-kuo chun-jih t'an che-hsueh che chih kan-nien" (1 5 1919) Wissenschaft und Gesellschaft "She-hui te hsin-t'iao" (1 2 1919), "'Hsin-ch'ao' fa-k'an chih-ch'u-shu" (1 1 1919)

1 FSN, "Chung-kuo li-shih fen-ch'i chih yen-chiu" (17 4 bis 23 4 1918), 1224-1225

jedoch nicht vermittelt über eine reine Beschreibung der Vergangenheit von selbst offenbart, sondern durch das forschende Subjekt entdeckt werden muß. Eine einfache Materialsammlung, wie er sie bei Hsieh Wu-liang<sup>1</sup> zu erkennen glaubt, lehnt er daher strikt ab<sup>2</sup>. Der eigenen Leistung des Subjekts setzt er jedoch enge Grenzen, denn die Geschichtswissenschaft, die wie alle Wissenschaften nach “[faktischer] Wahrheit strebt” (求是) und das “wahre Antlitz der Geschichte”<sup>3</sup> forschend vergegenwärtigen soll, verteidigt er gegen jedweden Einfluß nationalistischer Emotionen oder politischer Vorgaben<sup>4</sup>, die eine Periodisierung beeinflussen könnten.

In seinen konkreten Periodisierungsversuchen wird deutlich, daß er durch Chang Ping-lins rassistisch und geographisch geprägtes Geschichtsbild und nicht durch Liang Ch'i-ch'ao's Periodisierung im Sinne einer zunehmenden Einbindung Chinas in die evolutionäre Weltgeschichte<sup>5</sup> beeinflusst ist. Seine Periodisierung rechtfertigt er im Vergleich zu der Kuwabara Jitsuzô's dadurch, daß er sich zum einen nur auf China bezieht, was impliziert, daß es keine universellen Entwicklungsschemata gibt, zum anderen seien die Kriterien seiner Periodisierung, so behauptet er, stringenter ausgewählt, da sie dem Charakter der Geschichte entsprächen, die er als Ausdruck rassistischer und geographischer Faktoren bezeichnet<sup>6</sup>.

Von Bedeutung ist in diesem Kontext, daß Fu Ssu-nien sich selber zwar eher der Neutext- als der Alttextschule zurechnet, auf der Grundlage der oben ausgeführten Auffassungen aber deutlich wird, daß diese Selbstzuschreibung, die ihre Ursachen auch in Fu Ssu-niens Loslösung von seinen alttextlich geprägten Lehrern um Chang Ping-lin haben mag, in dieser Einseitigkeit nicht haltbar ist. Fu zweifelt zwar im Stile der Neutextschule an einer Reihe von klassischen Texten<sup>7</sup>, verkürzt die chinesische Geschichte um mehrere Jahrhunderte und geht wie Liang Ch'i-ch'ao von der Geschichte immanenten Kausalbeziehungen aus. Jedoch sind seine Ansichten von einer emotionsfreien Forschung, die nicht nationalistischen Interessen unterworfen ist, sowie von einer auf die besondere chinesische Geschichte konzentrierten Periodisierung anhand rassistisch-geographischer Kriterien mit wichtigen neutextlichen Vorstellungen unvereinbar. Diese m.E. alttextlich beeinflussten methodologischen und geschichtsphilosophischen Standpunkte kommen auch in seinen Schriften zur chinesischen Wissenschaftsgeschichte und zu zeitgenössischen Forschungen zum

1 Hsieh Wu-liang 謝無量, 1883/84/85-1964, JWMH 904.

2 FSN, “Fu Ssu-nien ch'i-shih” (1.3.1919).

3 Fu Ssu-nien schreibt hier 研究史學之真相 (“Chung-kuo li-shih fen-ch'i chih yen-chiu”, 17-23.4.1918, 1233). Da eine Übersetzung von *shih-hsüeh* als “Geschichtswissenschaft” im vorliegenden Kontext keinen Sinn ergibt, zeigt sich, wie wenig festgelegt zu diesem Zeitpunkt der Begriff der ‘*shih-hsüeh*’ war. Es wurde daher hier alternativ die Übersetzung “Geschichte” gewählt.

4 So verteidigt er seine Periodisierung, die der wiederholten Eroberung Chinas durch Fremdvölker Rechnung trägt, gegen von ihm antizipierte nationalistische Vorwürfe, dies sei nicht patriotisch. Siehe “Chung-kuo li-shih fen-ch'i chih yen-chiu” (17-23.4.1918), 1229-1233.

5 Siehe S. 71 dieser Arbeit.

6 FSN, “Chung-kuo li-shih fen-ch'i chih yen-chiu” (17-23.4.1918), 1225-1229.

7 FSN, “Chung-kuo wen-hsüeh-shih fen-ch'i chih yen-chiu” (1.1.1919).

Ausdruck. Sie sind durch ein Wissenschaftsverständnis gekennzeichnet, das den Einfluß Hu Shihs und des Pragmatismus ebenso offenbart, wie Fus Rückbezug auf die *K'ao-cheng*-Methodologie. In diesen Arbeiten unternimmt er nicht nur den Versuch, die prinzipiellen Unterschiede zwischen der chinesischen und der westlichen Wissenschaftstradition aufzuzeigen, sondern er sucht auch nach Anknüpfungspunkten für die als richtig identifizierte westliche Wissenschaft in der chinesischen Vergangenheit, die er dann, wenn auch mit einigen Einschränkungen, in der ch'ingzeitlichen *K'ao-cheng*-Methodologie findet<sup>1</sup>.

Ende 1918 offenbart sich Fu Ssu-niens ikonoklastische Grundhaltung am kompromißlosesten, denn er bezeichnet das chinesische Denken als von Grund auf marode und fordert, es vollständig durch die westliche Logik, Wissenschaft und die experimentelle Methode zu ersetzen. Fu postuliert einen Gegensatz zwischen westlichem und chinesischem Denken, in dessen Ausformulierung er offensichtlich auch durch den Pragmatismus beeinflusst ist, da die Wissenschaft durch die genetische Methode, die Orientierung an gegenwärtigen Bedürfnissen, ihren Bezug auf "Tatsachen" (事實) und demzufolge durch ständigen Fortschritt hin zu größerer Gewißheit um die "Wahrheit" (真理) gekennzeichnet wird. Das chinesische Denken dagegen ist für ihn in all dem das genaue Gegenteil. Es ist alten Vorbildern unterworfen und an absoluten, zeitlosen Werten orientiert. Wie sehr er zu dieser Zeit die westliche Wissenschaft universell setzt zeigt sich in seiner Behauptung, daß diese Irrtümer des chinesischen Denkens genau das seien, was von vielen als "besonderer Charakter" (特質) desselben bezeichnet werde – ein Zustand, aus dem nur die vollständige Übernahme der westlichen Wissenschaft Befreiung verspreche<sup>2</sup>.

Dieser vernichtenden Kritik folgen jedoch schon Anfang 1919 Texte, die zwar die Kritik am traditionellen chinesischen Denken weiter vertiefen und präzisieren, aber gleichzeitig Anknüpfungspunkte an die chinesische Wissenschaftstradition herausarbeiten, die es ihm erlauben, den gerade erst geforderten Bruch mit der Vergangenheit zu lindern<sup>3</sup>. Fu stellt in einem Abriss der Geschichte der chinesischen Wissenschaft Vergleiche zwischen den unterschiedlichen Phasen und Ausformungen derselben an. Dabei impliziert er, daß die letzte Entwicklung des chinesischen Denkens, die "realistische" (切實) und "systematische" (條理) Gelehrsamkeit der Ch'ing-Zeit, die in Reaktion auf die leeren Theorien der Ming-Zeit entstanden sei, in ihren Grundzügen der westlichen Wissenschaft gleichzusetzen sei und somit der Gegensatz nicht mehr der zwischen dem maroden China und dem richtigen Westen, sondern der zwischen wahr und falsch sei. Im Gegensatz zu Hu Shih, der beide

1 FSN, "Chung-kuo hsüeh-shu ssu-hsiang-chieh chih chi-pen wu-miu" (15.4.1918), "Ch'ing-tai hsüeh-wen te men-ching-shu chi chung" (1.4.1919). Siehe hierzu auch die Ausführungen zu Hu Shih in Kapitel III.4, S. 86-96.

2 FSN, "Chung-kuo hsüeh-shu ssu-hsiang-chieh chih chi-pen wu-miu" (15.4.1918), bes. 1219-1223.

3 FSN, "Ch'ing Liang Yü-sheng chu shih-chi chih-i" (1.1.1919), "Ch'ing-tai hsüeh-wen te men-ching-shu chi chung" (1.4.1919), "Sung Chu Hsi te Shih-ching chi-ch'uan ho shih-hsü-pien" (1.4.1919), "Ku-shu hsin-p'ing" (1.4.1919).

Elemente – Deduktion und Induktion – als konstitutiv für die moderne Wissenschaft hält und folglich an die Sung-Schule wie die Han-Schule anknüpfen möchte, geht Fu von einem Wissenschaftsverständnis aus, das trotz der Zweifel an der Überlieferung in seiner Beschränkung auf empirische Beobachtungsstatsachen eindeutig stärker alttextlich geprägt ist. Fu arbeitet in diesem Kontext mit Dichotomien, die in leicht veränderter Form sein Wissenschaftsverständnis und seine Historik fast sein ganzes Leben lang prägen sollten<sup>1</sup>:

Falsche Ming-Gelehrsamkeit	Richtige Ch'ing-Gelehrsamkeit
subjektiv (主觀)	objektiv (客觀)
deduktiv (演繹)	induktiv (歸納)
Erleuchtung (悟)	Belege (證)
Ideale (理想)	Erfahrung (經驗)
willkürliche Urteile (武斷)	Zweifel (懷疑)

War er 1918 implizit von disparaten geschichtlichen Entwicklungslinien in unterschiedlichen Ländern ausgegangen, so postuliert Fu nun zumindest auf der Ebene der Wissenschaftsgeschichte eine prinzipielle Übereinstimmung der Fortschrittsmuster in Ost und West, denn hier wie dort ist für ihn die Evolution durch den Kampf der Wissenschaft gegen "Rationalismus" (智慧主義) und abstrakte Prinzipien, für größere Lebensnähe und raum-zeitlich konkrete Untersuchungsgegenstände gekennzeichnet. Aufgrund des mit diesem Vergleich einhergehenden affirmativen Bezugs auf die Vergangenheit sieht er sich jedoch sofort wieder veranlaßt, jedwede restaurative Absichten von sich zu weisen. Sein einziges Ziel bleibe weiterhin die Anwendung der richtigen wissenschaftlichen Methode, die letztlich, und daran läßt er keinen Zweifel, aus dem Westen übernommen werden müsse<sup>2</sup>.

In mehreren Besprechungen wendet Fu die von ihm erarbeiteten Kriterien nun kritisch auf zeitgenössische Forschungen an<sup>3</sup>. In Artikeln zu Publikationen Ma Hsü-luns und Wang Kuo-weis wiederholt er die o.g. theoretischen Auffassungen. In beiden Texten wird seine Ablehnung sowohl rein materialorientierter Arbeiten als auch abstrakter Spekulationen deutlich, wie er sie schon in seinen Ausführungen zur Periodisierung formuliert hatte. Das bisher ambivalente Verhältnis von besonderer, chinesischer Geschichte und universellen Entwicklungstendenzen erfährt in diesen Texten insofern eine Präzisierung, als Fu, der wie oben ausgeführt, methodisch ein Universalist ist und sich am Vorbild der westlichen Wissenschaft orientiert, in der Behandlung des konkreten Forschungsgegenstandes sich durchaus der jeweiligen, geschichtlich bedingten Besonderheit bewußt ist. Er fordert, auf der Grundlage detaillierter Differenzierungen und unter Berücksichtigung der jeweiligen Besonderheiten, historische Phänomene über die Zeiten hinweg miteinander zu vergleichen<sup>4</sup>.

1 FSN, "Ch'ing-tai hsüeh-wen te men-ching-shu chi chung" (1.4.1919), 1454-1457.

2 FSN, "Ku-shu hsin-p'ing" (1.4.1919).

3 FSN, "Ma Hsü-lun chu chuang-tzu cha-chi" (1.1.1919), "Wang Kuo-wei chu 'Sung-Yüan hsi-ch'ü-shih'" (1.1.1919).

4 FSN, "Ma Hsü-lun chu chuang-tzu cha-chi" (1.1.1919), 1421-1423.

Daß sich Fu jedoch in dieser "Achtung" vor dem jeweils geschichtlich Besonderen im Jahre 1919 zu keiner eindeutigen Haltung durchringen kann, zeigt sich anlässlich der Gründung der Zeitschrift *Nationale Vergangenheit*, die im Frühjahr 1919 eine Diskussion zwischen Mao Tzu-shui, Hu Shih und Fu als Vertreter der Bewegung vom 4. Mai sowie Chang Hsüan (張曉) als Vertreter der *Nationalen Vergangenheit* auslöst. Mao Tzu-shui kritisiert die Gegner der Bewegung vom 4. Mai mit Argumenten des Pragmatismus und der westlichen Wissenschaft. Orientiert am gegenwärtigen Nutzen und der Zeitgebundenheit aller Werte wendet er sich gegen den Konfuzianismus, dessen Familienethik und deren Anspruch auf Gültigkeit, wie sie in seinen Augen die konservativen Vertreter der Nationalen Essenz propagieren. Er gesteht dem Konfuzianismus zwar konsequenterweise zu, daß er in seiner Zeit geschichtlich berechtigt war, doch bezeichnet er ihn als heute nutzlos, da er ohne Bezug zur Gegenwart sei. Als Nutzen, der die Beschäftigung mit der Vergangenheit dennoch rechtfertigt, identifiziert Mao die Lösung gegenwärtiger Probleme, die ohne eine Analyse der Vergangenheit nicht möglich sei.

Die Ambivalenz des Pragmatismus und seiner genetischen Methode, i.e. die Koexistenz einer Ausrichtung an gegenwärtigen Bedürfnissen und eines möglichst unvoreingenommenen Blicks auf die jeweils raum-zeitlich bedingte Genese und Besonderheit eines geschichtlichen Sachverhalts, offenbart sich auch bei Mao Tzu-shui. Er vertritt die Auffassung, daß man sich in der Erforschung aller Nationalen Vergangenheiten eingangs darauf konzentrieren müsse, ihren jeweiligen geschichtlichen Sinn zu verstehen und erst dann sich selbst ein Urteil auf der Grundlage heutiger Ansichten bilden dürfe. Diese methodisch bedingte Achtung der Vergangenheit verbindet sich jedoch bei Mao mit ihrer drastischen inhaltlichen Verurteilung, wie sie für den Ikonoklasmus der Zeit der Bewegung vom 4. Mai typisch ist. Offen identifiziert Mao Tzu-shui die soeben pragmatisch-relativistisch begründete "Nationale Gegenwart" (國新) mit der "europäischen Bildung" bzw. einer "Europäisierung Chinas" (歐化)<sup>1</sup>, die er mit der Wissenschaft gleichsetzt, welche als einzige in der Lage sei, "absolute Wahrheit" (絕對真理) zu erkennen. Die "theoretische" Gleichberechtigung aller Nationalen Vergangenheiten, die Mao soeben noch konzidierte, verblaßt angesichts der fehlenden Leistungen der chinesischen Nationalen Vergangenheit, die nichts zur Weltzivilisation beizutragen habe, und läßt, wie bei Fu Ssu-nien, nur noch die Tradition der ch'ing-zeitlichen evidentiellen Forschung als letzten Anknüpfungspunkt an vergangene Leistungen der chinesischen Nation zu<sup>2</sup>.

Fu stimmt diesen Ansichten Maos im wesentlichen zu, ist in seiner Beurteilung der Nationalen Vergangenheit jedoch insofern etwas zurückhaltender, als er den Vertretern der Nationalen Essenz vorwirft, sie beschleunigten durch ihr Verhalten

1 *Ou-hua* wird zwar normalerweise mit "Europäisierung" übersetzt, jedoch verwendet Chang Hsüan diesen Terminus im Sinne von "europäischer Bildung".

2 Mao Tzu-shui, "Kuo-ku ho k'o-hsüeh te ching-shen" (1.5.1919), "'Po hsin-ch'ao <kuo-ku ho k'o-hsüeh te ching-shen> p'ien' ting-wu" (1.10.1919).

den Untergang der Nationalen Vergangenheit erst noch und trügen nichts zu deren Fortführung – zumindest in Teilen – bei, eine Kritik, die kulturelle Kontinuität in bestimmten Grenzen implizit als wünschenswert voraussetzt. Das hindert ihn jedoch nicht daran, die Erforschung der Nationalen Vergangenheit zur Rezeption neuen Wissens in ein Verhältnis von 1 zu 100 zu setzen<sup>1</sup>.

Wesentlich zurückhaltender ist da Hu Shih, der bei aller Gemeinsamkeit in der Propagierung der wissenschaftlichen Methode Maos extremen Ikonoklasmus ablehnt. Forschung und die Suche nach Wahrheit um ihrer selbst willen sind für Hu raum-zeitlich neutral und die chinesische Nationale Vergangenheit als Gegenstand der Forschung folglich ebenso wertvoll wie die anderer Länder<sup>2</sup>.

Gegen diese universalistische, am Maßstab der westlichen Wissenschaften orientierte Abwertung der chinesischen Nationalen Vergangenheit wendet sich Chang Hsüan, der den Wert der Wissenschaft wie den jeder Form von Gelehrsamkeit raum-zeitlich relativiert. In seinen Augen kann nichts absoluten Wert beanspruchen und fremden Kulturen oktroyiert werden, auch nicht die westliche Wissenschaft oder der Pragmatismus. Wissenschaft ist für ihn Ergebnis langfristiger historischer Entwicklungen und befindet sich in ständigem Wandel. Er wendet sich gegen eine Übernahme fremder Nationaler Vergangenheiten – nichts anderes ist in seinen Augen die westliche Wissenschaft – und plädiert für die kontinuierliche Entwicklung von Neuem auf der Grundlage der eigenen Vergangenheit. Daß er diese Argumente nicht aus einer "konservativen" Motivation heraus vorträgt, wie dies Mao Tzu-shui und Fu Ssu-nien den Vertretern der Nationalen Essenz vorwerfen, betont Chang mit Nachdruck. Vielmehr stellt er sich zwischen die Konservativen und die Vertreter der Bewegung vom 4. Mai, denen er beiden vorwirft, sie würden entweder die Wissenschaft oder die Tradition verabsolutieren. Chang fordert statt dessen, die Nationale Vergangenheit zu erforschen, um zur Erkenntnis der Prinzipien des Wandels zu gelangen und so die Zukunft vorhersehen zu können. Chang Hsüan sieht eine Weltzivilisation im Entstehen begriffen, zu der auch China etwas beizutragen habe, jedoch fordert er in diesem Prozeß die Gleichberechtigung der östlichen und der westlichen Zivilisation<sup>3</sup>. Unverzichtbar ist für Chang, die Besonderheiten des eigenen Landes aus historischer Perspektive zu achten und nicht leichtfertig gegen Lehren zu verstoßen, die historisch gewachsen sind<sup>4</sup>.

1 FSN, "Mao Tzu-shui 'Kuo-ku ho k'o-hsüeh te ching-shen' shih-yü" (1.5.1919). Siehe die Übersetzung auf S. 241-242.

2 Hu Shih, "Lun kuo-ku-hsüeh (ta Mao Tzu-shui)" (1.10.1919).

3 Hier nimmt Chang Positionen vorweg, die in den Jahren nach der Bewegung vom 4. Mai von vielen vertreten werden, so z.B. von Ts'ai Yüan-p'ei, Liang Shu-ming sowie Dewey und Russell (Russell, Bertrand Arthur William 1872-1970, NEB X:249-250). Siehe Alitto 1979, 76-77. Zu Russells Standpunkten siehe Russell, *The Problem of China* (1966<sup>2</sup>), 250-252.

4 Chang Hsüan, "Po hsin-ch'ao 'kuo-ku ho k'o-hsüeh te ching-shen' p'ien" (5.1919). Chang Hsüan stammt aus Chiang-su (siehe Mitarbeiterliste der *Nationalen Vergangenheit* in Nr. 1, S. 1 derselben). Er publizierte zudem in der als gemäßigt bezeichneten Zeitschrift *Neues China* (新中國) (siehe Chow Tse-tsung 1963, 44-45). Weitere Angaben konnten nicht gefunden werden.

Der Vergleich dieser unterschiedlichen Auffassungen zeigt, daß der wesentliche Gegensatz zwischen Mao Tzu-shui, Fu Ssu-nien und Hu Shih auf der einen Seite und Chang Hsüan auf der anderen Seite nicht der zwischen Kulturkonservatismus und Ikonoklasmus ist<sup>1</sup>, sondern in ihrer Bewertung der Wissenschaft und damit im Verhältnis von universell-absoluten, pragmatisch-relativistischen und partikularistischen Grundhaltungen zu suchen ist. Während Mao, Fu und Hu pragmatisch-relativistische Argumente einsetzen, um die chinesische Tradition wie gegnerische Positionen als zeitlich überholt zu entkräften und so letztlich die Wissenschaft absolut an die Stelle der universalistischen Tradition setzen zu können, vertritt Chang Hsüan, der in dieser Hinsicht den späten Auffassungen Chang Ping-lins nahesteht, einen konsequenten Partikularismus, ohne gänzlich auf universelle Perspektiven zu verzichten. Er relativiert die westliche Wissenschaft wie die eigene Nationale Vergangenheit raum-zeitlich und plädiert dementsprechend für eine genetische Sichtweise ohne "absolute Hintertür" in Gestalt einer universell verstandenen Methodologie der Forschung, die bei Fu Ssu-nien zudem – wie noch zu zeigen sein wird – Begründung für eine neue gesellschaftliche Moral und damit Leitfaden politischen Handelns wird. Die universelle Weltzivilisation konstituiert er nicht durch weltanschauliche, gelehrte oder politische Universalien, sondern durch gleichberechtigte Beiträge jeweils partikularer Zivilisationen.

Fu Ssu-niens Glaube, daß nur die westliche Wissenschaft China retten könne, manifestiert sich auch in seinen Schriften zur Logik, in denen er nach einer epistemologischen Rechtfertigung seiner Ansichten sucht. In Übereinstimmung mit seiner Forderung, sich am gegenwärtigen Nutzen zu orientieren, läßt Fu ausschließlich die Logik des Pragmatismus gelten, da nur sie sich auf das wahre Antlitz der Tatsachen und den Nutzen der Dinge im Leben konzentriert<sup>2</sup>. Trotz dieser eindeutigen Bezugnahme auf den Pragmatismus beschäftigt ihn die Definition dessen, was Wissenschaft bedeutet, in diesem Jahr weiter. Im Widerspruch zu seinen Arbeiten zur chinesischen Wissenschaftsgeschichte begrüßt er im Januar 1919 in einer Besprechung von Jevons<sup>3</sup> *The Principles of Science* dessen Erkenntnis der Gleichwertigkeit von Induktion und Deduktion, ohne jedoch das Verhältnis der beiden Schlußformen und die Konsequenzen, welche dies für die Forschung hat, zu präzisieren. Einziger Hinweis auf Fus Verständnis dieses Problems ist, daß ihn Jevons wiederholte Betonung der Grenzen der Sinneswahrnehmung sehr stört. Dies legt nahe, daß Fu weiter von einer für den Menschen erkennbaren Realität ausgeht und er zu einem korrespondenztheoretischen Verständnis von Wahrheit tendiert. Die Rolle deduktiver

1 Diese Einschätzung findet sich z.B. bei Alitto 1979, 118-119, Fußnote 105 und ist, zumindest für den hier vorgestellten Artikel Chang Hsüans, der die einzig mir bekannte direkte Reaktion der Autoren der *Nationalen Vergangenheit* auf die Bewegung vom 4. Mai darstellt, nicht haltbar.

2 FSN, "Chiang Wei-ch'iao chu lun-li-hsüeh chiang-i" (1.1.1919), "Shih-lo po-shih te hsing-shih lo-chi" (1.3.1919).

3 Jevons, W. Stanley 1835-1882, EWT 268.

Schlüsse in diesem Konzept bleibt trotz dieser Hinweise aber im Dunkeln<sup>1</sup>. Im Mai setzt er sich dann mit den Schlußformen der Deduktion und Induktion am Beispiel des Verhältnisses von Wissenschaft und Philosophie erneut auseinander. Philosophie ist für Fu als "Bürgerphilosophie" bzw. "Nationalphilosophie" (國民哲學)<sup>2</sup> für die Bewußtwerdung der Menschen verantwortlich, weshalb die Stärke der Nation maßgeblich von ihr abhängt. Momentan wichtigste Aufgabe ist in seinen Augen, die Menschen zu der Erkenntnis zu führen, daß die alten Denkformen überholt seien und durch neue ersetzt werden müßten. Da die Philosophie entscheidend durch die moderne Wissenschaft beeinflusst worden sei, konstatiert Fu eine enge Verbindung von Wissenschaft und Philosophie und weist der Philosophie die Aufgabe zu, eine Theorie und Synthese der Wissenschaften zu erstellen. Aufgrund der schnell voranschreitenden Ausweitung des Gegenstandsbereiches der Wissenschaften prognostiziert er eine zunehmende Reduzierung der Philosophie auf diese Funktion. Er hebt den omnipotenten Charakter der Wissenschaft hervor, die sich weder für das Absolute interessiere noch den Bereich der Erfahrung übersteige, sondern die Wahrheit ausschließlich in den Tatsachen suche. Die einzige Aufgabe, die er der Philosophie beläßt, ist die "Verwaltung" wissenschaftlich noch nicht lösbarer Probleme, ohne jedoch dabei der Wissenschaft die Fähigkeit abzuspochen, doch das Ganze erkennen zu können. Er begründet die Wissenschaft induktiv aus der Erfahrung, aus der dann deduktiv die Philosophie abzuleiten sei. Zwar rückt er dieses Bild von der Omnipotenz der Wissenschaft insofern wieder zurecht, als er eingesteht, daß der Mensch nicht in der Lage sei, absolut objektive Erkenntnis zu erzielen, doch ist offensichtlich, daß er der Deduktion nur eine sekundierende Funktion zugesteht und er primär von einem empiristischen Wissenschaftsverständnis ausgeht<sup>3</sup>.

Dieser szientistische Universalismus beeinflusst trotz aller Forderungen der 4. Mai Generation nach politischer Abstinenz und kulturellem Aufbau auch Fu Ssu-niens politische Ansichten. Er lehnt traditionelle gesellschaftliche Ideale mit relativistischen Argumenten von der Zeitgebundenheit aller Ideen ab und plädiert stattdessen für neue, angemessene Vorstellungen, die auf ihre Richtigkeit und ihren Nutzen für die heutige Zeit hin zu untersuchen seien, um über ihre weitere Verwendung entscheiden zu können<sup>4</sup>. Diese Aufgabe geht er an, indem er in Form einer Geschichte der westlichen und der chinesischen Lebensanschauungen seine eigenen Ansichten entwickelt. Er verweist darauf, daß im Westen in letzter Zeit der Mensch wieder verstärkt ins Zentrum der Überlegungen gerückt sei, wofür er als Beispiel den Darwinismus und den Pragmatismus anführt. Letzterem gesteht er als einziger Lebensanschauung die Fähigkeit zu, den Menschen Hoffnung zu geben, da dieser ausschließlich von der Substanz des menschlichen Lebens ausgehe und jede Form der Transzendenz negiere. Doch auch hier verstößt Fu gegen seine eigene Begrün-

1 FSN, "Ying-kuo Yeh Fang-ssu chih k'o-hsüeh yüan-li" (1.1.1919).

2 FSN, "Tui-yü chung-kuo chin-jih t'an che-hsüeh che chih kan-nien" (1.5.1919), 1250.

3 ibid.

4 FSN, "She-hui te hsin-t'iao" (1.2.1919).

dung des Pragmatismus als der heutigen Zeit angemessen, indem er ihn als "allgemein" (普通) und "ewig" (永存) bezeichnet<sup>1</sup>. Daran, daß sich hier die Konstruktion einer neuen Lebensanschauung anbahnt, die, gerade noch relativistisch gegen die Tradition gewannt, wieder absolut gesetzt wird, läßt Fu Ssu-niens Rechtfertigung der Bewegung vom 4. Mai keinen Zweifel. Er weist der neuen chinesischen Wissenschaft die Aufgabe zu, das Stadium der Weltkultur und – auf der Grundlage der "Vorstellung von Kausalität" (因果觀念) – die Richtung ihrer Entwicklung zu erkennen, und es China so zu ermöglichen, den Rückstand zum Westen aufzuholen und sich in diese Entwicklung einzureihen. Als Voraussetzung hierfür fordert er dazu auf, die chinesische Bevölkerung für die Wissenschaft zu interessieren. Nur wer über Wissen verfüge, die "Wahrheit" (真理) erkenne und nicht alten Vorbildern nachhänge, könne über die richtige Moral verfügen. Um dies erreichen zu können, verlangt er eine Organisation der Universitäten und Ausbildung der Studenten, die diese in die Lage versetze, zur Keimzelle bzw. Führungselite einer besseren Zukunft zu werden<sup>2</sup>.

Vor dem Hintergrund der Ideengeschichte dieser Zeit betrachtet wird deutlich, daß die Generation Hu Shihs und Fu Ssu-niens einerseits die Überzeugungen K'ang Yu-wei, Liang Ch'i-ch'ao und Chang Ping-lins beerbt, andererseits aber über sie hinausgeht und unter dem verstärkten Einfluß westlicher Ideen nach einem neuen Selbstverständnis sucht. Das relativistisch-pragmatische Element in Fus Ansichten ist das dominante Charakteristikum dieser Phase. Unter Berufung auf den gegenwärtigen Nutzen im Leben und die genetische Methode wendet er sich gegen jeden Versuch, von absoluten, zeitlosen Werten auszugehen. Er nutzt diese Argumentation sowohl gegen eine absolut verstandene, ewig gültige Tradition wie auch gegen andere Ansätze, sofern diese sich seiner Ansicht nach auf die falschen, nicht zeitgemäßen Werte beziehen. Fus Relativismus ist jedoch im Unterschied zu Chang Ping-lin – der zwar Teile der Tradition in Frage stellt, sich aber weiterhin auf Werte bezog, die er in der besonderen chinesischen Vergangenheit verankert – ikonoklastisch gegen die gesamte Tradition gerichtet.

Dort, wo dieser Relativismus offensiv zur Begründung neuer Ansichten eingesetzt wird, stellt sich jedoch heraus, daß es sich hierbei mehr um ein Mittel in der ideologischen Auseinandersetzung, denn um einem übergeordneten Zweck handelt. Denn die pragmatisch-relativistisch legitimierten Auffassungen wie die westliche Wissenschaft, pragmatische Logik und daraus abgeleitete gesellschaftliche, politische und historiographische Ansichten werden tendenziell wieder absolut gesetzt. Zwar finden sich immer wieder Stellen, an denen Fu Ssu-nien – sei es in der historiographischen Periodisierungsdiskussion, im Bereich der Wissenschaftstheorie oder der Frage, ob absolute objektive Erkenntnis möglich sei – sich skeptisch äußert und mit Argumenten, die an Robinsons pragmatische Historik erinnern, die Trennung von Prinzip und Geschichte im Sinne einer ständigen, jeweils standortgebun-

1 FSN, "Jen-sheng wen-t'i fa-tuan" (1.1.1919).

2 FSN, "'Hsin-ch'ao' fa-k'an chih-ch'ü-shu" (1.1.1919).

denen Reinterpretation der Vergangenheit fordert. So verlangt Fu, den Gegenstand der historischen Forschung nicht unter absolute Werte zu zwingen, und wendet sich gegen allgemeine Vergleiche, die das jeweils Besondere der Geschichte mißachten. Er fordert statt dessen, den Gegenstand zu seinem Recht kommen zu lassen, und betont den subjektiven Aspekt der Forschung, die sich keineswegs nur mit der Beschreibung der Vergangenheit zufrieden geben dürfe. Doch wird in diesen Texten nicht minder deutlich, daß Fu sowohl methodisch wie auch inhaltlich Ansätze zu einer Reintegration von Subjekt und Objekt, von Prinzip und Geschichte vertritt. Er geht davon aus, daß Kausalbeziehungen der Geschichte immanent sind, impliziert eine evolutionäre, fortschrittliche Entwicklung und weist der Wissenschaft und damit der gebildeten Elite des Landes die Aufgabe zu, die Stellung Chinas im Rahmen einer universellen Evolution zu erkennen, ohne Rücksicht auf eigene nationalistische Emotionen die Gründe für Chinas Rückständigkeit zu analysieren und so Handlungsanleitungen zu erarbeiten, die es unter Antizipation der Zukunft ermöglichen, diesen Rückstand aufzuholen. Am ausgeprägtesten manifestiert sich dies in Fus Wissenschaftsverständnis. Er stützt sich zwar auf pragmatische Argumente, doch sowohl seine Wortwahl wie auch die Charakterisierung der Wissenschaft und des Westens als absolut richtig lassen erkennen, daß er in der Methode der Wissenschaft die Universalie erblickt, welche China die gleichberechtigte Rückkehr in die Welt ermöglicht. Fu nähert sich so unmerklich einem positivistischen Wissenschaftsverständnis an, das eindeutig szientistische Züge trägt. Er definiert Wahrheit zwar wiederholt als "gesellschaftlichen Nutzen", doch gleichzeitig spricht er davon, "die Wahrheit in den Tatsachen zu suchen", und möchte das "wahre Antlitz der Geschichte" erkennen. Die Wissenschaft ist für ihn omnipotent, kann in letzter Konsequenz doch das Ganze der Realität erkennen, und die so wissenschaftlich erschlossene Wahrheit wird zudem Grundlage einer neuen Moral. Ob dieser Rückgriff auf einen szientistischen Positivismus quasi systematisch aus dem Pragmatismus heraus erfolgte, der in einigen Grundannahmen diesem ja sehr nahe stand<sup>1</sup>, oder ob sich hier die evidentielle Grundausbildung, die Fu in seinen frühen Studienjahren an der Peking Universität erhielt, wieder durchsetzt, und diese Rückkehr somit chinesische Ursprünge hat, ist auf der Grundlage der überlieferten Quellen nicht auszumachen und m.E. im vorliegenden Kontext auch nicht die entscheidende Frage. Interessanter ist die Art und Weise, wie Fu Ssu-nien diese Auffassungen in seinen Texten einsetzt. China, dessen Befreiung aus den Fesseln der Tradition Fu gerade noch pragmatisch-relativistisch begründet hatte, erhält durch die Postulierung einer universellen, aus dem Westen stammenden wissenschaftlichen Methode, die in der evidentiellen *K'ao-cheng*-Methodologie der Ch'ing-Zeit ihre chinesischen Vorläufer hat, die Möglichkeit, sich wieder ins Weltgeschehen einzureihen, ohne dabei gänzlich auf seine eigene Geschichte verzichten zu müssen. Nicht Ost und West, Alt und Neu sind entscheidend, sondern nur noch die Suche nach der Wahrheit, die allen gemein ist.

1 Siehe hierzu Kolakowski 1971, 180-187.

Diese bei Fu implizit angelegte Konzeption erfüllt die gleiche Funktion wie die Annahme universeller Entwicklungsmuster während Liang Ch'i-ch'ao's nationalistischer Phase, der, ebenso wie Fu, dadurch gezwungen wird, auf die Inhalte der traditionellen Kultur Chinas zu verzichten, und sich nur noch auf nationalistische Helden beziehen kann – ein Bezug auf die eigene Vergangenheit, den Fu durch den Verweis auf die Ch'ing-Gelehrsamkeit herstellt. Im Gegensatz zu Chang Ping-lin, der auf solche Universalien verzichtet und so die besondere Kultur Chinas retten möchte, vollzieht Fu die Gleichsetzung Chinas und des Westens über die universelle wissenschaftliche Methode, die für Chang Mittel zum Zweck der Erforschung der besonderen chinesischen Geschichte ist, während Fu sie verselbständigt und zum Wert an sich erhebt. Damit bezieht er sich aber gleichzeitig auch auf Chang Ping-lin, der sich als letzter Vertreter der evidentiellen Alttextschule vehement gegen die spekulativen, direkt politisch motivierten Visionen K'ang Yu-wei wendet, die seinen Idealen von autonomer Forschung ebenso widersprechen wie die abstrakte, spekulative Philosophie den empirischen Neigungen Fu Ssu-niens.

## 2.2 Entwicklung einer eigenen Theorie der Geschichtsschreibung

Die Entwicklung der wissenschafts- und historiographie-theoretischen Standpunkte Fu Ssu-niens nach seiner Abreise nach Europa Ende 1919 vollzieht sich in drei Abschnitten: (1) Seiner Studienzeit im Ausland, aus der relativ wenig Informationen vorliegen, (2) der Phase von seiner Rückkehr nach China und dem Aufbau des Instituts für Geschichte und Philologie bis etwa Anfang, Mitte der dreißiger Jahre und (3) der Zeit seitdem bis zu seinem Tode. Diese Einteilung gründet nicht primär auf lebens- und ereignisgeschichtlichen Abschnitten, sondern bezieht ihre Berechtigung aus intellektuellen und politischen Entwicklungen<sup>1</sup>, die sich jeweils in Fus weltanschaulichen und historiographie-theoretischen Standpunkten niederschlagen.

In den wenigen Texten aus seiner Studienzeit<sup>2</sup> finden sich nur einzelne, verstreute Aussagen zur Geschichtswissenschaft. Es ist klar erkennbar, daß er sich in dieser Zeit, wie schon in den Jahren zuvor in Peking, weiter primär mit wissenschaftstheoretischen Fragen auseinandersetzt und mit dem Problem der Abgrenzung von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften ringt. Er reklamiert für letztere den Status der Wissenschaftlichkeit, indem er sich gegen Auffassungen wendet, welche die experimentelle Methode als Definiens von Wissenschaft angeben, und nennt die empirische Wahrnehmung von Tatsachen als ausreichendes Kriterium der Wissenschaftlichkeit. Diese empiristische Einstellung verbindet sich mit einer ausgepräg-

1 Anlaß für den hier vorgenommenen Einschnitt ist die Zunahme politischer Texte nach dem Mukdenzwischenfall 1931 sowie Fus "Hsien-t'an li-shih chiao-k'o-shu" von 1935, in dem sich ein Wandel seiner Auffassungen andeutet.

2 FSN, "Liu Fu 'ssu-sheng shih-yen lu' hsiü" (1.1923), "P'ing Ting Wen-chiang 'Li-shih jen-wu yü ti-li te kuan-hsi'" (2.1924 verfaßt, 3.1. und 23.1.1928 publiziert), "Yü Ku Chieh-kang lun ku-shih shu" (1924-1926 verfaßt, 23.1. und 31.1.1928 publiziert).

ten Abneigung gegen die Philosophie, allem voran gegen soziologische Theorien und die deutsche Philosophie<sup>1</sup>, worunter Fu vermutlich den deutschen Idealismus versteht<sup>2</sup>. In einem Brief an Ting Wen-chiang zeigt sich aber, daß sich Fu Ssu-nien zu dieser Zeit trotz dieser empiristischen Grundeinstellung der subjektiven Elemente der Forschung bewußt ist, da er den Einfluß "neuer Sichtweisen" (新觀點) und "neuer Techniken" (新方術)<sup>3</sup> auf die Forschung anerkennt und konzidiert, daß im Verlauf der Ordnung geschichtlicher Materialien unvermeidlich "subjektive Faktoren" (主觀的分數) die Forschung beeinflussen. Er rechtfertigt die Anwendung der statistischen Methode, die er als Vorgehensweise definiert, welche nur in Bereichen zur Geltung kommen könne, die sich durch eine homogene Datenstruktur auszeichneten, bestimmt aber gleichzeitig den Gegenstand der Geschichtswissenschaft als äußerst heterogen und nur bruchstückhaft überliefert. Er gemahnt daher zu größter Vorsicht und beschuldigt Ting, auf unsicherer Datenbasis Schlußfolgerungen gezogen zu haben, die eher Antizipationen seien als Tatsachen. Nichtsdestotrotz verlangt er, die statistische Methode im Bereich der Geschichte anzuwenden, die er gegen Ende des Artikels als aus "Massentatsachen" (群眾事實)<sup>4</sup> bestehend definiert, was in klarem Widerspruch zu seiner Kennzeichnung der Geschichte als heterogen steht. Es ist offenkundig, daß Fu zu dieser Zeit mit den agnostischen Konsequenzen der Anwendung eines strikten Empirismus in der Geschichtswissenschaft ringt, ohne jedoch zu einer für ihn befriedigenden Lösung zu kommen.

Von Bedeutung ist aber weniger die Tatsache, daß und wie er diese Themen diskutiert, sondern der Umstand, daß sich Fu in den folgenden 10 Jahren zu diesen Fragen nicht mehr äußert. Bereits in einem Brief an Ku Chieh-kang aus dem Zeitraum von 1924 bis 1926<sup>5</sup> wird deutlich, daß er zwar noch nicht zu seinen Positionen, wie er sie 1928 als Leiter des Instituts für Geschichte und Philologie vertritt, vorgedrungen ist, daß ihn aber die schwierigen Fragen des epistemologischen Status der Geschichtswissenschaft und ihrer Methodologie nicht mehr in dem Maße wie zuvor beschäftigen. In diesem Brief feiert er Kus Leistungen auf dem Gebiet der Textkritik und der Studien zur Geschichte der Vor-Ch'in-Zeit, allem voran Kus Schichtentheorie, die er für objektiv, endgültig und durch nichts, auch nicht durch die Archäologie, widerlegbar hält<sup>6</sup>. Diese Einschätzung verbindet sich mit einer genetischen, historisierenden Sichtweise, die in Anwendung auf die Gegenwart zu Fu Ssu-niens Kritik an Hu Shih führt, dem er vorwirft, den Begriff der 'Philosophie' ungerechtfertigterweise auf China zu übertragen. Ungerechtfertigt deshalb, weil die

1 FSN, "Liu Fu 'ssu-sheng shih-yen lu' hsü" (1.1923), 935-937.

2 Diese Vermutung wird durch Fus Äußerungen von 1936 unterstützt, wo er explizit den deutschen Vertreter des Empiriekritizismus (Avenarius, Richard 1843-1896, NEB I:735) von diesem Urteil ausnimmt. Siehe FSN, "Ting Wen-chiang i ko jen-wu te chi p'ien kuang-ts'ai" (23.2.1936).

3 FSN, "P'ing Ting Wen-chiang 'Li-shih jen-wu yü ti-li te kuan-hsi'" (2.1924 verfaßt, 3.1. und 23.1.1928 publiziert), 1543.

4 ibid. 1548.

5 FSN, "Yü Ku Chieh-kang lun ku-shih shu" (1924-1926 verfaßt, 23.1. und 31.1.1928 publiziert).

6 ibid. 1503-1508.

raum-zeitliche übergreifende Verwendung von Begriffen unzulässig sei, da sie der genetischen Sicht der Dinge widerspreche. In diesem Kontext zeigt sich, daß seine Abneigung gegen spekulative Philosophien, die während der Zeit der Bewegung vom 4. Mai stark ikonoklastische Züge trug, sich jetzt auch gegen den Westen wendet, da Fu seine Ablehnung des Philosophiebegriffes mit dem Argument begründet, daß es so etwas Ungesundes in China nie gegeben habe<sup>1</sup>.

Nach seiner Rückkehr aus Deutschland Ende 1926 avanciert Fu Ssu-nien durch eine Serie posthum veröffentlichter Vorlesungen und die Publikation einer Reihe von Texten zur Historik<sup>2</sup> zum wichtigsten Vertreter einer Historiographie, die sich auf die textkritische Bearbeitung des geschichtlichen Materials beschränken soll, subjektive Faktoren der Forschung wie normative Fragen der Bewertung völlig ausschalten möchte, und so den Ruf des Institut für Geschichte und Philologie als "Schule des historischen Materials" begründet.

Mitte 1927 wird Fu Ssu-nien zum Direktor des neu gegründeten Forschungsinstitutes für Sprach- und Geschichtswissenschaft der Sun Yat-sen Universität berufen. In der Gründungsnummer der Wochenzeitschrift dieses Instituts erscheint ein Geleitwort<sup>3</sup>, in dem sich der Wandel seiner Ansichten bereits andeutet. Augenfälliges Symptom der Veränderung ist die Gleichsetzung der Sprach- und Geschichtswissenschaft mit den Naturwissenschaften, die Fu lange in Frage gestellt hatte. Er arbeitet die methodischen Konsequenzen dieser Auffassung zwar noch nicht im Detail aus, doch wird ein Grundzug seiner weltanschaulichen und historiographietheoretischen Standpunkte der folgenden Jahre schon deutlich: Zum einen sucht und findet Fu Ssu-nien geschichtliche Vorläufer für die als einzig richtig identifizierte wissenschaftliche Methode in der chinesischen Vergangenheit, zum anderen fordert er als oberstes Ziel aller Anstrengungen die Anhebung der chinesischen Forschung auf Weltniveau. Beide Aspekte verdeutlichen die nationalistischen und universalistischen Motive Fus, der China wie schon in der Zeit der Bewegung vom 4. Mai in die Weltentwicklung einreihen und so dem Westen gleichstellen möchte.

Der Kern der historiographie-theoretischen Auffassungen Fu Ssu-niens liegt in seiner Definition der Geschichtswissenschaft als Lehre vom geschichtlichen Material. Er verlangt vom Historiker, das Material unter Ausschluß jeder Form von subjektiven Einflüssen zu ordnen:

1 *ibid.* 1521-1522.

2 FSN, "Chung-shan ta-hsüeh yü-yen li-shih-hsüeh yen-chiu-so chou-k'an fa-k'an-tz'u" (1.1. 1927), *Chan-kuo tzu-chia hsü-lun* (1927 oder 28), *Shih-hsüeh fang-fa tao-lun* (etwa 1928), *Chung-hsi shih-hsüeh kuan-tien chih pien-ch'ien* (1927/28), *Chung-kuo ku-tai wen-hsüeh-shih Chiang-i* (1927/28), "Li-shih yü-yen yen-chiu-so kung-tso chih chih-ch'ü" (10.1928), "K'ao-ku-hsüeh te hsin fang-fa" (19.11.1929).

3 FSN, "Chung-shan ta-hsüeh yü-yen li-shih-hsüeh yen-chiu-so chou-k'an fa-k'an-tz'u" (1.1. 1927). Dieser Text ist ebensowenig wie die "Arbeitsrichtlinien" von Fu gezeichnet, jedoch wurde letzterer in die *Gesammelten Werke Fu Ssu-niens* aufgenommen. Trotz der unklaren Autorenschaft rechne ich diesen Text Fu zu, da er als Geleitwort für die Zeitschrift dieses Instituts, dem Fu vorstand, geschrieben wurde, und wichtige Aussagen der "Arbeitsrichtlinien" vorwegnimmt.

“«337 2» Als wir oben den Wandel in den Ansichten zur Geschichtswissenschaft in China und Europa diskutiert haben, haben wir bereits induktiv folgende Schlüsse gezogen

1) Der Fortschritt in den Ansichten zur Geschichtswissenschaft vollzog sich von einer subjektiven Philosophie und ethisch-normativen Theorien hin zu einer objektiven Materiallehre (客觀的史料學)

2) Der Fortschritt im Abfassen von Geschichtswerken erfolgte von humanistischen (人文) Mitteln hin zu Unternehmungen, wie es die Biologie und Geologie sind

3) Der Gegenstand der Geschichtswissenschaft ist das geschichtliche Material und nicht die literarische Ausdrucksweise, Ethik oder Theologie und schon gar nicht die Soziologie. Die Arbeit der Geschichtswissenschaft besteht im Ordnen von geschichtlichem Material und nicht in künstlerischen Kreationen, nicht im dem Unternehmen, [etwas] auszulegen (疏通)<sup>1</sup>, und auch nicht darin, diese Bewegung oder jene Ideologie zu stützen oder umzustößeln<sup>2</sup>

Ordnen, Vergleichen und so Belege anführen, dies sind Fus Schlüsselbegriffe, mit denen sich sein methodisches Repertoire erschöpft. Jede Form der methodischen Operation, die das im Material selbst Verzeichnete überschreitet, lehnt er ab und negiert daher Interpretation wie Schlußfolgerung. Explizit verurteilt er jede Form der *Geschichtsschreibung*, deren narrative Sinnstiftung für ihn Inbegriff der Unwissenschaftlichkeit ist.

“«1301 2» Geschichtswissenschaft [zu betreiben] bedeutet nicht, Geschichtswerke zu schreiben, dies hat immer einen mehr oder weniger altertümlichen oder mittelalterlichen Beigeschmack. Zudem wird man sich dabei immer der Mittel von Moralisten und literarischer Fertigkeiten bedienen. Die neuzeitliche Geschichtswissenschaft ist nur eine Lehre vom geschichtlichen Material. Sie nutzt alle Hilfsmittel, die uns die Naturwissenschaften zur Verfügung stellen, und ordnet alle erhaltlichen geschichtlichen Materialien<sup>3</sup>”

Der Historiker wird so zum Archivar, der geschichtliche Materialien aufbewahrt und zum Detektiv, der Belege zu geschichtlichen Ereignissen sucht, ohne sich über einen eventuellen Sinn derselben, sei es aus der Sicht der damals Beteiligten oder aus seiner eigenen Perspektive Gedanken zu machen. In dieser Auffassung von der Arbeit des Historikers liegt der entscheidende Unterschied zu seinen Standpunkten aus der Zeit der Bewegung vom 4. Mai begründet. Fu definierte 1919 die vom ihm befürwortete und mit der Textkritik der Ch'ing-Zeit identifizierte Methode der Wissenschaft als induktiv und objektiv, auf Erfahrung und Belegen aufbauend sowie durch Zweifel an der Überlieferung gekennzeichnet. Ziel dieser Methode war es, auf die Kausalität der Ereignisse zu schließen, um so die Zukunft antizipieren zu können. Zwar bezeichnet er die Geschichtswissenschaft 1928 noch immer als objektiv, doch lehnt er jetzt jegliche Form der Schlußfolgerung, sei es vom Allgemeinen auf das Besondere oder umgekehrt, strikt ab. Vielmehr behauptet er, daß durch das richtige Sammeln, Ordnen und den Vergleich von geschichtlichen Materialien sich die Tatsachen von selbst offenbaren.

1 Diesen Terminus, den ich mit “Auslegung” übersetzt habe, interpretiere ich als im Kern der “Interpretation” vergleichbar.

2 FSN, *Shih hsueh fang fa tao lun* (etwa 1928), 337.

3 FSN, “Li-shih yü-yen yen-chiu-so kung-tso chih chih-ch'u” (10 1928), 1301.

“«1310 9» Wir sind gegen die Auslegung Wir wollen das Material nur ordnen, und schon werden sich die Fakten wie von selbst offenbaren Aus einer [Einheit] Material ergibt sich ein Produkt, aus zehn [Einheiten] Material ergeben sich zehn Produkte, ohne Material keine Produkte Wenn zwischen zwei Fakten eine große Lücke besteht, dann gibt es unter allen Gedankengebäuden, die sie verbinden wollen, natürlich auch einige, die man mehr oder weniger zulassen kann Aber Schlüsse zu ziehen ist gefährlich, Hypothesen und Möglichkeiten für selbstverständlich zu halten ist unaufichtig Deshalb ist unsere Einstellung zum Material die, daß wir es aufbewahren, ohne es zu ergänzen Im Umgang mit dem Material führen wir Belege an, ohne [es] auszulegen”<sup>1</sup>

Dementsprechend stellt Fu drei Leitsätze der Forschung auf, welche die obigen Ansichten zusammenfassen Er fordert, (1) sich nur direkt mit dem Material zu beschäftigen, (2) nach neuen Materialien zu suchen und so den Umfang der Materialien zu erweitern und (3) sich im Rahmen der Forschung neuer westlicher Hilfsmittel und Methoden, vorzugsweise aus dem Bereich der Naturwissenschaften wie der Geologie, Biologie, Geographie etc., zu bedienen Daß er diesen Vorgang der textkritischen Aufarbeitung des Materials keinesfalls überschreiten mochte und ein Schritt vergleichbar der Interpretation aus der historistischen Methodenlehre bei ihm nicht vorkommt, macht er wieder und wieder deutlich

“«70» Zusammenfassend [gesagt] ist die neuzeitliche Geschichtswissenschaft eine Lehre von der redaktionellen Zusammenstellung geschichtlichen Materials Zwar sind Vor- und Nachteile, Erfolge und Niederlagen unterschiedlich, ihr gemeinsames Vorbild jedoch ist einheitlich Aufgrund des reichhaltig bereitgestellten Materials entstand die Vorgehensweise der Kritik<sup>2</sup>, die jedoch nicht abstrakt ist, sondern de facto auf der Erfassung der Tatsachen gründet”<sup>3</sup>

Als Vorbilder benennt er Vertreter der *K'ao-cheng*-Methodologie wie Ku Yen-wu, Yen Jo-chu sowie Ch'ien Ta-hsin<sup>4</sup> ebenso wie Treitschke und Mommsen<sup>5</sup> und in den vierziger Jahren dann auch Ranke<sup>6</sup> Fu verurteilt jegliche Geschichtsspekulation sowie moralische oder narrative Elemente der Geschichtsschreibung, setzt sich aber auch kritisch mit Ansätzen auseinander, die zwar ebenso wie er primär das Material betonen, aber dabei nicht so vorgehen wie er das für richtig hält Fu wendet sich sowohl gegen diejenigen Historiker, die “aufs [Material aus dem]

1 *ibid.*, 1310

2 Es ist wahrscheinlich, daß “Kritik” (批評) hier direkt dem deutschen historistischen Wissenschaftsvokabular entlehnt wurde, da dieser Begriff im Chinesischen eine sehr viel stärker subjektive Konnotation im Sinne einer standortgebundenen kritischen Meinungsäußerung hat

3 FSN, *Chung-hsi shih hsueh kuan-tien chih pien-ch'ien* (1927/28), 70

4 FSN, “Li-shih yu-yen yen-chiu-so kung-tso chih chih-ch'u” (10 1928), 1303-1305

5 Treitschke, Heinrich von, 1834-1896, *Der Große Brockhaus* XI 609 Mommsen, Theodor, 1817-1903, siehe Wucher 1973 FSN, *Chung hsi shih hsueh kuan tien chih pien-ch'ien* (1927/28), 68-70 Fu betont in diesem Zusammenhang Treitschkes und Mommsens quellenkritische und philologische Arbeiten, mißachtet aber die politischen Implikationen ihrer Forschungen oder ist sich ihrer nicht bewußt

6 FSN, “Shih-hao yu shih-hsueh' fa-k'an-tz'u” (12 1943 verfaßt, 11 1945 publiziert), 1404

Altertum vertrauen" (信古), als auch gegen diejenigen, die ausschließlich mit neuen Materialien arbeiten und alle überlieferten Quellen anzweifeln<sup>1</sup>.

Wie sehr Fu jetzt uneingeschränkt von der Einheit der Wissenschaften und ihrer Universalität ausgeht, zeigt sich am Beispiel seiner Kritik an der "Bewegung zur Ordnung der Nationalen Vergangenheit" und damit auch an seinem früheren Mentor Hu Shih. Er wirft ihr jetzt wie schon 1919 den Vertretern der "Nationalen Essenz" mangelnde internationale Ausrichtung und eine falsche, an Landesgrenzen orientierte Einteilung der Wissenschaft vor. Statt einer "Sinologie" (新諾邏輯), den "Landesstudien" oder einer wie auch immer benannten Form der thematischen Beschränkung auf China als Forschungsgegenstand, die Fus Nationalbewußtsein aufs tiefste verletzt, da ansonsten nur untergegangene Reiche wie Ägypten Gegenstand einer eigenen wissenschaftlichen Disziplin seien, fordert er eine Einteilung in Fächer, die sich an systematischen Gesichtspunkten orientiert, so die chinesischen Historiker in die internationale Wissenschaftsgemeinschaft einreicht und das Zentrum der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Ostasien nach China zurückverlagert<sup>2</sup>. Dabei widerspricht die Orientierung Fus an der westlichen Wissenschaft und seine Aufforderung, materiell wie geistig vom Westen zu lernen, nicht nur nicht seinen nationalistischen Motiven, sondern muß geradezu als Ausdruck derselben verstanden werden. Denn nur so ist es China letztlich möglich, den Rückstand aufzuholen und dem Westen gleichberechtigt gegenüberzutreten<sup>3</sup>.

In den Texten dieser Zeit äußert sich Fu kaum explizit zum Verhältnis von Wissenschaft und Politik. In der *Einführung in die Methoden der Geschichtswissenschaft* lehnt er anfangs jedwede konkret-politische oder ideologische Involvierung des Historikers ab, ohne jedoch im Verlauf der weiteren Diskussion auf dieses Thema noch einmal zurückzukommen<sup>4</sup>. Auch in den "Arbeitsrichtlinien" widmet er dieser Frage kaum Platz, zumal sich aus seiner Bestimmung der Aufgaben der Geschichtswissenschaft die Forderung nach politischer Abstinenz des Forschers quasi von selbst ergibt. In diesem Sinne fordert er dazu auf, die Bedeutung der Geschichtswissenschaft trotz der Rolle, die sie in der Erziehung spielt, für das Schicksal der Nation nicht zu hoch einzuschätzen<sup>5</sup>. Doch lassen die Vorlesungsskripte aus dieser Zeit auch erkennen, daß sich Fu durchaus der möglichen Beeinflussung der Forschung durch Geschichtsbilder und subjektive Wertvorstellungen bewußt ist, er sie jedoch möglichst dadurch reduzieren möchte, daß er die Forschung auf die reine Feststellung von Daten beschränkt, eine Forderung, die zur Bezeichnung seiner Historik als "Dataismus" geführt hat<sup>6</sup>. In der Besprechung verschiedener Geschichts-

1 FSN, *Chung-kuo ku-tai wen-hsüeh-shih chiang-i* (1927/28), 68. *Shih-hsüeh fang-fa tao-lun* (etwa 1928), 372. Es ist anzunehmen, daß sich Fu hier zum einen auf Historiker wie Liu I-cheng und zum anderen auf Ku Chieh-kang und die "Bewegung der Zweifler am Altertum" (疑古) bezieht.

2 FSN, "Li-shih yü-yen yen-chiu-so kung-tso chih chih-ch'ü" (10.1928), 1309-1310, 1314.

3 *ibid.* 1311.

4 Siehe das Zitat auf S. 160.

5 FSN, "Li-shih yü-yen yen-chiu-so kung-tso chih chih-ch'ü" (10.1928), 1311.

6 Chang K.wang-chih 1980, 60.

bilder kritisiert er die "evolutionäre Geschichtsauffassung" (進化史觀) vor allem wegen ihrer politischen, undemokratischen Konsequenzen, doch billigt er ihr zu, daß die geschichtliche Sicht der Dinge ein wichtiger Beitrag dieser Auffassung zur Geschichtswissenschaft sei. Das materialistische Geschichtsbild (唯物史觀) dagegen verurteilt er in Bausch und Bogen, da es zum einen von einer linearen Geschichtsentwicklung ausgehe und zum anderen auf der Grundlage partieller – und hier meint Fu höchstwahrscheinlich europäischer – Phänomene die Weltgeschichte erklären mochte. Das "materielle Geschichtsbild" (物質史觀), das die Geschichte anhand geographischer und natürlicher, materieller Faktoren erkläre, findet dagegen seine uneingeschränkte Zustimmung<sup>1</sup>. Die Verwendung solcher Termini wie "Geschichtsbild" und "erklären" (解釋) scheint zwar anzudeuten, daß Fu zumindest in seinen Vorlesungen an der Universität eine Historik vertritt, die sich nicht nur auf das Material beschränkt, doch wird deutlich, daß er diese Termini nicht im Sinne einer von außen, seitens des forschenden Subjekts in die Geschichte hineingetragenen "Interpretation" oder "Erklärung" konzipiert, sondern aufgrund seines empiristischen Wissenschaftsverständnisses als Feststellung von Strukturen, die der Geschichte immanent sind<sup>2</sup>. Dies kommt auch in seiner Sicht der Fortschritte der Geschichtswissenschaft zum Ausdruck, die er ausschließlich auf die Entdeckung neuen Materials zurückführt, das seinerseits neue Fragen aufwirft, die dann der Klärung bedürfen<sup>3</sup>. Neue "Sichtweisen" (觀點), die bei Ch'en Yin-k'o neben neuem Material als zweiter Faktor historiographischer Veränderung genannt werden, spielen bei Fu kaum eine Rolle.

Auch in Fu Ssu-niens sprachphilosophischen Überlegungen manifestiert sich sein an den Naturwissenschaften orientierter Empirismus. Unter Bezug auf J.B. Watson<sup>4</sup>, den Gründer der behaviouristischen Psychologie, definiert er "Denken" als innere Ausprägung der "Sprache" und wendet sich so gegen jedwede metaphysische Annahme eines Geistes jenseits der Sprache<sup>5</sup>. Die in diesem Kontext vorgetragenen literaturtheoretischen Ansichten legen aber auch offen, daß Fu trotz aller Betonung der empirischen Vorgehensweise zumindest im Falle der Literaturgeschichte für eine Form der Historiographie aufgeschlossen ist, die sich nicht mit der textkritischen Aufarbeitung geschichtlicher Materialien zufriedengibt, sondern Gefühle wecken und zur Identifikation des Lesers mit Vorbildern führen mochte.

«20 11» Wenn ein hundertprozentiger Han-Gelehrter alle Tatsachen auflistet und es dann dabei beläßt, dann ist dies keine Vorgehensweise in der Beschäftigung mit Literatur, denn Literatur ist immer noch Kunst. Zuerst muß man die Tatsachen in aller Detailliertheit [unter]suchen und erst dann kann sich ein Gefühl der gegenseitigen Beeinflussung von Sprecher und Besprochenem bilden, erst dann ist es möglich, wenig Fehler zu begehen und der Natur zu folgen.

1 FSN, *Chung-hsi shih hsueh kuan-tien chih pien ch ien* (1927/28), 70

2 Hierzu ausführlicher Kapitel V 2

3 FSN, *Shih-hsueh fang fa tao-lun* (etwa 1928), 372, "Li-shih yu-yen yen-chiu-so kung-tso chih chih-ch'u" (10 1928), 1304-1305

4 Watson, John Broadus 1878-1958, NEB XII 527

5 FSN, *Chung-kuo ku-tai wen hsueh shih chiang 1* (1927/28), 16-17

Ich verfasse hier keine Literaturgeschichte, sondern schreibe nur einige ungeordnete Äußerungen zu literaturgeschichtlichen Themen auf. Doch hoffe ich auch, daß die Leser mit der Textkritik beginnen und bei der Erbauung enden mögen, [d.h.] mit der Philologie (was man auf dem Festland Philologie<sup>1</sup> nennt) beginnen und im 'Sturm und Drang'<sup>2</sup> enden."<sup>3</sup>

Dennoch müssen – und daran läßt Fu Ssu-nien keinen Zweifel – diese Gefühle des "Sturms und Drangs" auf einer sicheren Materialgrundlage basieren und die Personen der Literaturgeschichte so von "objektiver Wahrhaftigkeit" (客觀的真實) sein, um "begründete Gefühle" (有著落的感情) hervorrufen zu können<sup>4</sup>.

Das letzte Thema, das Fu Ssu-nien Ende der zwanziger Jahre ausführlicher anspricht, ist die Archäologie, die er bereits in den "Arbeitsrichtlinien" als Beispiel für eine Forschungsrichtung anführt, die mit naturwissenschaftlichen Methoden arbeitet und der er jetzt einen eigenen Artikel widmet<sup>5</sup>. Er betont erneut den universellen Charakter der Forschung und wendet sich gegen eine Einteilung von Methoden in alte oder neue, da in seinen Augen nur zählt, wieviel Wissen sie ermöglichten und nicht, ob sie alt oder neu seien. Erneut grenzt sich Fu Ssu-nien gegen jede Form der Geschichtsphilosophie ab, die er zwar nicht prinzipiell ablehnt, doch aus dem Bereich der Geschichtswissenschaft verbannen möchte<sup>6</sup>, deren alleiniger Gegenstand das geschichtliche Material sein soll. In Bezug auf dessen Bearbeitung wiederholt er seine Ablehnung einer zu kritischen oder zu vertrauensvollen Einstellung dem Material gegenüber und erhebt die Archäologie – drei Jahre nach seinem Brief an Ku Chieh-kang, in dem er dessen Schichtentheorie als durch die Archäologie unwiderlegbar bezeichnet hatte – in den Rang der Königsdisziplin der Geschichtswissenschaft, da nur sie einen vernünftigen Umgang mit dem Material ermögliche. Von Bedeutung ist hier, daß Fu sich insofern von reinen Materialstudien zu entfernen scheint, als er im Widerspruch zu seinen bisherigen Aussagen feststellt, daß der Fortschritt der Geschichtswissenschaft auch von "neuen Vorstellungen" (新觀念) abhängt, und als Beispiel die Kategorie der "umfassenden Kulturvorstellung" (整個的文化概念) und des "umfassenden Kultursinns" (整個的文化意義) nennt. Hier deutet sich an, daß er die Grenzen seiner bisher propagierten, ausschließlich aufs Einzelne beschränkten Methodologie anzuzweifeln beginnt. Er konstatiert, daß einzelne Artefakte ohne Berücksichtigung des Ganzen sinnlos seien und den Blick auf "allgemeines Wissen" (普遍的知識) verstellten. "Sinn" (意義) und "allgemeines Wissen" sind zwar Termini, die er noch im Jahr davor in seinen "Arbeitsrichtlinien" abgelehnt hatte, doch wird durch einen weiteren Zusatz deutlich, daß er 1929 noch weniger an den methodischen Aspekt der Stellung allgemeiner Theorien im Er-

1 Im Original steht auf Deutsch "Philologie".

2 Deutsch im Original mit vorgestellter chinesischer Übersetzung.

3 FSN, *Chung-kuo ku-tai wen-hsüeh-shih chiang-i* (1927/28), 20.

4 *ibid.*

5 FSN, "K'ao-ku-hsüeh te hsin fang-fa" (Rede vom 19.11.1929, 12.1930 publiziert).

6 Bereits 1928 hatte Fu geschichtsphilosophische Überlegungen der Mitarbeiter des Institut für Geschichte und Philologie als deren Privatsache bezeichnet, die nichts mit der Forschung zu tun habe. Siehe FSN, "Li-shih yü-yen yen-chiu-so kung-tso chih chih-ch'ü" (10.1928), 1310-1311.

kenntnisprozeß, sondern vielmehr an das Verhältnis zwischen chinesischen und ausländischen Standpunkten und Fragestellungen, also primär an inhaltliche Probleme denkt. Er erkennt die Vorteile einer Untersuchung aus dem Blickwinkel der "Menschheitskultur" (人類文化) an, wendet sich aber gegen eine ausschließliche Betrachtung der chinesischen Geschichte und archäologischer Themen vom Standpunkt ausländischer Forscher, die – zu sehr von ihren fremden Vorstellungen geprägt und sprachlich inkompetent – spezifisch chinesische Fragestellungen und Erscheinungen mißachteten<sup>1</sup>. Anlässlich der Ausgrabungen in Ch'eng-tzu-yai wiederholt er 1934<sup>2</sup> diese Auffassungen, jetzt jedoch mit einem stärker nationalistischen Unterton, da er Behauptungen, die chinesische Zivilisation habe ihre Ursprünge im Westen, für unsinnig erklärt.

Ab Anfang, Mitte der dreißiger Jahre zeigen sich dann in Fus Schriften immer deutlicher Tendenzen zu einer Revision früherer Standpunkte, die aber immer wieder von Äußerungen begleitet werden, in denen er frühere Auffassungen wiederholt und bekräftigt<sup>3</sup>. Im Gefolge der sich ständig verschärfenden nationalen Krise Chinas gewinnen Fus nationalistische Motive die Oberhand und beeinflussen seine Forschung wie seine historiographie-theoretischen Standpunkte zunehmend<sup>4</sup>, was Mitte der vierziger Jahre zu einer partiellen Revision früherer Auffassungen führt.

Daß diese beiden Tendenzen – wachsendes nationalistisches Engagement und historiographie-theoretische Neuorientierung – eng miteinander verwoben sind, zeigt sich in einem für diese Entwicklung zentralen Text zur Frage des Geschichtsunterrichts an den Schulen<sup>5</sup>. Hier differenziert Fu in einer Klarheit, die nichts an Deutlichkeit zu wünschen übrig läßt, zwischen den Natur- und den Gesellschaftswissenschaften. Erstere sind für ihn durch eine begrenzte Zahl an Elementen ausgezeichnet, während er letztere mit unendlich vielen Elementen konfrontiert sieht, weshalb sie nicht wie die Naturwissenschaften allgemeine Prinzipien und Regeln aufstellen könnten. Folge sei die unterschiedliche Methodologie der Gesellschaftswissenschaften – zu denen Fu Geschichtswissenschaft wie Geschichtsdidaktik zählt –, in denen induktive Verfahren nicht angewandt werden könnten, da es in der Geschichte keine Kausalität gebe. Aus diesem Grunde wendet er sich wie schon in früheren Jahren gegen jedwede Geschichtsphilosophie, da diese nicht als objektives Wissen gelten könne und sich mit der Tatsache, daß es in der Geschichte keine allgemeinen Regeln gebe, nicht abfinden könne<sup>6</sup>. Bis zu diesem Punkt unterscheidet sich Fus Standpunkt kaum von seinen Ausführungen in den "Arbeitsrichtlinien", wo er zwar noch von der Einheit der Wissenschaften ausgeht, aber zu den gleichen Er-

1 FSN, "K'ao-ku-hsüeh te hsin fang-fa" (Rede vom 19.11.1929, 12.1930 publiziert).

2 FSN, "Ch'eng-tzu-yai hsü" (10.1934). Zu diesen Ausgrabungen siehe Chang Kwang-chih 1986<sup>d</sup>, 245-253.

3 Siehe FSN, "Ch'eng-tzu-yai hsü" (10.1934), Shih-liao yü shih-hsüeh' fa-k'an-tz'u" (12.1943 verfaßt, 11.1945 publiziert), "Yin-li-p'u hsü" (4.1945).

4 Vgl. die Biographie Fu Ssu-niens in Kapitel II.2.

5 FSN, "Hsien-t'an li-shih chiao-k'o-shu" (1.10.1935).

6 ibid. 1358.

gebissen kommt. Er geht jedoch noch einen Schritt weiter, indem er die Geschichtsphilosophie implizit nur dann für unzulässig erklärt, wenn sie sich nicht als solche zu erkennen gibt, sondern sich als geschichtliches Faktum präsentiert.

«1358 13» Wenn Historiker sich jedoch mit diesem 'Himmelsschicksal' Poincares<sup>1</sup> nicht abfinden können und daher mit einfachen Formeln die geschichtlichen Tatsachen aus Vergangenheit und Gegenwart in groben Zügen zusammenfassen, dann läuft dies auf Geschichtsdiskussionen und nicht auf Geschichtswissenschaft hinaus, dann sind dies Aussagen einer Schulrichtung und nicht objektives Wissen. Wenn jemand schreibt und dabei Geschichtsdiskussionen verfaßt, dann ist dies eigentlich «1359» nicht unzulässig, wenn man aber Lehrmaterial für den Geschichtsunterricht schreibt und dabei so vorgeht, dann ist das ein großes Verbrechen, denn man ersetzt [so] geschichtliche Tatsachen durch das [eigene] 'Ich' [ ] «1359 14» Ich bin der Auffassung, daß wir zwar zu geschichtlichen Ereignissen keine abstrakten und umfassenden Theoreme aufstellen können, doch können wir auf der Grundlage einer bestimmten Sichtweise (觀點) eine strikte Auswahl (嚴密的選擇) treffen «1360» In Vergangenheit und Gegenwart, in China und im Westen gibt es zahllose geschichtliche Ereignisse. Da man schon nicht induktiv vorgehen kann, bleibt einem nichts anderes übrig, als auszuwählen.<sup>2</sup>

Fu bezieht sich in seiner Forderung nach einer standortgebundenen Auswahl zwar nur auf die Geschichtsbücher für die Schulen, doch kann davon ausgegangen werden, daß dies auch auf seine Theorie der Geschichtswissenschaft Auswirkungen hat. Die Geschichtswissenschaft wird zwar immer noch als Lehre vom historischen Material definiert, doch wird der Geschichtsphilosophie nun eine weitaus größere Rolle als bisher zugestanden. Der Zusammenhang zwischen diesen Ansätzen zu einer theoretischen Neuorientierung und den nationalistischen Motiven Fu Ssu-niens wird anhand der Kriterien für die Auswahl, die er vorschlägt, deutlich. Er nennt drei Ziele des Geschichtsunterrichts: Verständnis für die Menschheit und den "Charakter des Menschen" (人性) zu wecken, ein Thema, welches er mit der Zoologie und Biologie vergleicht<sup>3</sup>, patriotisches Bewußtsein und staatsbürgerliche Ver-

1 Französischer Mathematiker und Wissenschaftsphilosoph (EWT 446). Bekannt für seine These, daß Definitionen reine Konventionen seien, die nichts mit der Realität zu tun hätten. Vertrat aber auch die These, daß die Gesetze der Wissenschaft, die aus diesen Definitionen entwickelt wurden, dennoch die Beziehungen zwischen den Beobachtungstatsachen widerspiegeln und daher verifizierbar seien. Fu bezog sich zuvor auf Henri Poincares *Science et Methode* (1909), in dem dieser feststellt, daß es Grundlage der Wissenschaft, des Lebens und Denkens im allgemeinen sei, daß die Welt nur aus einer beschränkten Zahl von Elementen bestehe, von denen einige wenige sich zudem ständig wiederholten. Fu konstatiert, daß die Naturwissenschaften es nur mit wenigen Grundelementen zu tun hatten, während sich die Gesellschaftswissenschaften mit einer unbegrenzt großen Zahl an Elementen konfrontiert sahen. Da schon die Mathematiker trotz der geringen Zahl an Grundelementen große Schwierigkeiten hatten, auch nur einfache Probleme zu lösen, könne man von Historikern nicht erwarten, daß sie mit einer viel größeren Zahl an Elementen fertig würden. Diesen Sachverhalt greift er hier mit dem Begriff des 'Himmelsschicksals' wieder auf.

2 FSN, "Hsien-t'an li-shih chiao-k'o-shu" (1. 10. 1935), 1358-1360.

3 Fu verwendet hier den Terminus "Menschenkunde", der deutlich macht, daß Fu nicht an eine humanistische Bildung dachte. In diesem Zusammenhang gibt das Abgangszeugnis Fus von der Humboldt-Universität Auskunft dahingehend, daß Fu im Sommersemester 1924 in Berlin einen

antwortung zu bilden sowie die Entwicklung der Kultur und die "nationale Gestalt" (民族形態) zu beschreiben<sup>1</sup>. M.a.W., Fu geht von einem nationalistischen Geschichtsbild aus, das – vergleichbar dem Liang Ch'i-ch'ao's vor 1919 – universalistische Züge trägt. Er lehnt Lehrbücher, die sich nur auf Daten beschränken, ab, da sie den von ihm eingeforderten Aufweis des menschlichen Fortschritts und des Sinnes geschichtlichen Wandels nicht erbringen können. In der Auflistung seiner Kriterien für gute Lehrbücher zeigt sich, daß er Unterrichtsmaterial fordert, das an nationalistischen Werten orientiert die Geschichte des heldenhaften Kampfes der chinesischen Nation aufzeigt, beim Leser Nationalbewußtsein erweckt und so einen Beitrag zur zukünftigen Weltzivilisation der "kulturellen Großen Harmonie" (文化大同) leisten soll, Forderungen, die ihn jedoch nicht daran hindern, als letztes Ziel die Rezeption der westlichen Kultur zu nennen<sup>2</sup>.

Diese Tendenzen setzen sich in den späten dreißiger Jahren und während des Krieges fort, ohne jedoch Aussagen, die an frühere Positionen anknüpfen, gänzlich zu verdrängen<sup>3</sup>. Fu revidiert sein ikonoklastisches Verhältnis zur chinesischen Tradition dahingehend, daß er nun eine kontinuierliche Entwicklung auf der Grundlage der "althergebrachten Tugenden der Nation" (民族的固有道德) fordert, die nicht einfach hinweggefegt werden dürften, da die Gegenwart auf der Vergangenheit aufbauen müsse. Diese These rechtfertigt er mit einer Theorie der "kulturellen Akkumulation" (文化的積累), wobei er in seiner Rückbesinnung auf die chinesischen Vergangenheit sogar so weit geht, daß er eine, wenn auch begrenzte Renaissance der Bewegung der Nationalen Essenz zur Schaffung von Nationalbewußtsein willkommen heißt. Doch wird Fu nun nicht zum Traditionalisten, sondern hält weiterhin an den Werten der Bewegung vom 4. Mai – Demokratie und Wissenschaft – fest, denn er fordert wie in den zwanziger Jahren die Unabhängigkeit der Forschung, die nicht im Dienste politischer Interessen stehen, sondern "Wissenschaft um der Wissenschaft willen" betreiben solle, und verlangt weiterhin, die westliche Zivilisation zu übernehmen – in seinen Augen offensichtlich immer noch *sina qua non* für den Erfolg der chinesischen Modernisierung<sup>4</sup>.

Auch wissenschaftstheoretisch relativiert Fu frühere Auffassungen. Ein Jahr vor Kriegsausbruch betont er zwar erneut seine Abneigung gegen die deutsche Philosophie, lehnt jetzt jedoch auch den amerikanischen Pragmatismus ab, den er während der Zeit der Bewegung vom 4. Mai noch befürwortet hatte. Er macht sich zum ersten Mal über seinen früheren "Wissenschaftsglauben" (科學謎) lustig, vertritt

Kurs "Menschheitskunde" belegte, der an der medizinischen Fakultät abgehalten wurde, i.e. mit Sicherheit anatomische oder rassische Themen zum Gegenstand hatte, was zur Nennung der Zoologie und Biologie in diesem Kontext passen würde. Siehe Akten des Rektorats der Humboldt-Universität Matr.Nr. 4692/114 Lfd.Nr. 3147. Abgangszeugnis Fus vom 6.9.1926.

1 FSN, "Hsien-t'an li-shih chiao-k'o-shu" (1.10.1935), 1361

2 Ein Beispiel für den Einfluß des Nationalismus auf Fus Historiographie ist der *Geschichtsabriß des Nordostens*, den er nach dem Mukden-Zwischenfall verfaßte. Siehe S. 47 dieser Arbeit.

3 Siehe Fußnote 3, S. 165.

4 FSN, "'Wu-ssu' ou-t'an" (4.5.1943), "'Wu-ssu' erh-shih-wu nien" (4.5.1944).

aber weiter ein primär an der empirisch-statistischen Erhebung von Massentatsachen orientiertes Wissenschaftsbild<sup>1</sup> Bereits während des Krieges äußert Fu in der Zeit seiner schweren Krankheit Zweifel an seiner bisherigen Weltanschauung und seinen wissenschaftstheoretischen Standpunkten<sup>2</sup> In zwei Briefen an Chao Yuan-jen<sup>3</sup>, in einer Zeit tiefer persönlicher und politischer Krisen, stellt er sein bisheriges empiristisches Wissenschaftsverständnis jetzt radikal in Frage und beschäftigt sich mit der Philosophie Kants<sup>4</sup> und dem logischen Empirismus, die er beide als Vertreter eines "objektiven Idealismus" bezeichnet

«2 22» Als ich in Europa war (die erste Hälfte)<sup>5</sup>, war ich ein kruder Materialist der physiologischen Art, weshalb ich an Freud<sup>6</sup> und an Watsons Behaviourismus großes Interesse empfand Aufgrund der Stimmung später in Deutschland, einschließlich des damaligen Streits um die Relativitätstheorie, geriet diese meine unkritische Haltung ins Wanken Denn später war ich der Meinung, daß Freud nur Romane [schreibt] und Watson auch nur eine Philosophie [vertritt] [ ]<sup>7</sup> Ein solch kruder Materialismus und Pragmatismus läuft darauf hinaus zu sagen, 'ich werde ewig Lügen verbreiten', denn ohne Prämissen und Hypothesen bleibt man in sich selbst widersprüchlich Daraufhin wurde ich nach einiger Zeit in gewissem Umfang ein Kantianer, ist das etwa so, wie wenn man mit den Jahren mehr oder weniger 'reaktionär' wird? Ich bin der Meinung, daß ich früher kindisch und unkritisch war oder, um es mit den Worten der Kantianer zu sagen, vorkritisch"<sup>8</sup>

Fu Ssu-nien lehnt seinen früheren "Materialismus der physiologischen Art", die behaviouristische Psychologie Watsons und die sensualistische Erkenntnistheorie ab und fordert jetzt statt dessen eine stärkere Berücksichtigung mentaler, i.e. subjektiver Faktoren der Wahrnehmung<sup>9</sup>

Die in diesen Briefen überlieferten Zweifel Fus sind zweifelsfrei die radikalste Infragestellung seines früheren Wissenschaftsverständnisses, da sie jedoch unveröffentlicht blieben und zudem nur einen minimalen Ausschnitt der Korrespondenz Fu Ssu-niens aus dieser Zeit darstellen<sup>10</sup>, ist der letzte Text, den Fu zu diesem The-

1 FSN, "Ting Wen-chiang i ko jen-wu te chi p'ien kuang-ts'ai" (23 2 1936)

2 Fu Le-ch'eng 1964, 46-47 Wang Fan-shen 1993, 329-332

3 FSN, *Fu Ssu-nien chih Chao Yuan-jen han* 1 (16 4 1948), *Fu Ssu-nien chih Chao Yuan-jen han* 2 (28 4 1948)

4 Kant, Immanuel 1724-1804, EWT 372-377

5 Hiermit scheint Fu auf seine Zeit in England zu verweisen

6 Freud, Sigmund 1856-1939, EWT 246-247

7 Hier wurde eine Zeile ausgelassen, die nicht mehr entziffert werden konnte

8 FSN, *Fu Ssu-nien chih Chao Yuan-jen han* 1 (16 4 1948) Fu nennt hier bereits die zwanziger Jahre als eine Zeit der Zweifel an seiner positivistischen Wissenschaftstheorie Inwiefern dies eine Projektion später gewonnener Einsichten in die Vergangenheit darstellt, ist nicht mehr festzustellen, sicher ist aber, daß sich diese Zweifel erst in den vierziger Jahren äußern und dies in aller Deutlichkeit auch nur in privater Korrespondenz

9 FSN, *Fu Ssu-nien chih Chao Yuan-jen han* 2 (28 4 1948)

10 Da sie nur in sehr schlechtem Zustand erhalten sind und die große Zahl an Dokumenten in den Fu Ssu-nien Archiven am Institut für Geschichte und Philologie bis heute leider unzugänglich ist, ist nicht auszumachen, inwiefern sie für die späten vierziger Jahre repräsentativ oder nur Ausdruck einer zeitweiligen Krisis sind

ma publiziert, von besonderer Bedeutung für die Klärung der Frage nach dem Status subjektiver und theoretischer Faktoren in seiner Historik<sup>1</sup>. Fu relativiert hier seine in den Briefen an Chao Yüan-jen geäußerten Zweifel bzw. bringt sie in ein neues Forschungsprogramm ein. Er wendet sich gegen eine übertriebene Betonung der Textkritik und verlangt eine stärkere Berücksichtigung allgemeiner Aspekte der Forschung, die ebenso notwendig seien wie Detailstudien. Beide Vorgehensweisen, detaillierte Textkritik und allgemeine Diskussionen, bilden in seinen Augen zusammen die Methode der Wissenschaft, von deren Einheitlichkeit er immer noch ausgeht. In der Diskussion zum Problem der Objektivität wendet sich Fu Ssu-nien gegen marxistische Auffassungen von der Klassenbindung der Erkenntnis und verteidigt die experimentellen Wissenschaften gegen Zugriffe aus der Politik.

“«1412.2» Diesen Kampf zwischen Subjektivität und Objektivität kann man jedoch nicht mit wenigen Worten beilegen und die Lehren von Subjektivität und Objektivität sind auch keineswegs absolut wahr oder absolut falsch. Im Verlauf der Entwicklung der Naturwissenschaften waren diejenigen, die [in diesem Bereich] arbeiteten, immer der Ansicht, daß sie objektive Sichtweisen vertreten. Tatsächlich jedoch sind [diese Sichtweisen] durch nicht wenig Anthropomorphismus gekennzeichnet. Im Verlauf der Entwicklung der Gesellschaftswissenschaften gibt es natürlich viele gesellschaftliche und kulturelle Vorurteile, jedoch gibt es auch nicht wenige Tatsachen und Sichtweisen, welche die Klassen transzendieren. Wenn man mit dem Ideal der Objektivität fleißig arbeitet und dann eines Tages feststellt, daß man nicht objektiv ist und deshalb die Objektivität aufgibt und meint, sie sei weder möglich noch notwendig, so ist dies wahrlich unerhört. Auf diese Art geht nicht nur die Ernsthaftigkeit der Akademien verloren, sondern nervliche Überspannung wäre die Folge, und man könnte auf keinen Fall Tatsachen klar erkennen. Daher bin ich der Meinung, daß die Objektivität in den Gesellschaftswissenschaften ebenso wie in den Naturwissenschaften ein Idealzustand ist, von dem man träumt, den man aber *noch* nicht erreichen kann.”<sup>2</sup> (M.H.)

Er gesteht also ein, daß es absolute Objektivität nicht gibt, da jeder Standpunkt in gewissem Umfang subjektiven Einflüssen unterliegt, hält aber am Endziel einer Annäherung an objektive Erkenntnis fest, welche er durch ein “pluralistisches” (多元主義) Methodenverständnis erreichen möchte<sup>3</sup>. Er kehrt so zwar keineswegs zu seinen früheren Auffassungen zurück und gesteht subjektiven Standpunkten eine positive Funktion im Erkenntnisprozeß zu, geht jedoch in letzter Konsequenz weiter davon aus, daß die Realität – wenn auch heute *noch* nicht – für den Menschen erkennbar ist.

Angesichts der hier vorgestellten Auffassungen Fu Ssu-niens und ihrer Veränderungen zeigt sich zweifelsfrei, daß die Charakterisierung der Historiographie Fu Ssu-niens als chinesische Ausformung der Geschichtsschreibung Rankes<sup>4</sup> falsch ist,

1 FSN, “Kuo-li T’ai-wan ta-hsüeh fa-hsüeh-yüan ‘She-hui k’o-hsüeh lun-ts’ung’ fa-k’an-tz’u” (15.4.1950).

2 *ibid.* 1412.

3 *ibid.* 1413.

4 Moller 1979, 79-82. Chang Chih-yüan 1952. Hsü Kuan-san 1989<sup>2</sup>, II:205-209. Chou Ch’ao-min 1992. Sun T’ung-hsün 1989.

während ihre begriffliche Fassung als “‘bürgerliche’ Form der Vereinseitigung”<sup>1</sup> zwar auf die “Arbeitsrichtlinien” Fu Ssu-niens teilweise zutrifft, die Veränderungen ab Anfang der dreißiger Jahre jedoch nicht mehr adäquat erfassen kann.

Das weitverbreitete Fehlurteil, Fu Ssu-niens Historiographie gleiche der Rankes, basiert auf einem doppelten Mißverständnis. Zum einen dem Fu Ssu-niens selber, der sich explizit auf Ranke als Beispiel für seine materialorientierte Historiographie bezieht<sup>2</sup>, zum anderen dem der o.g. genannten Wissenschaftler<sup>3</sup>, die dieses Fehlurteil entweder von Fu übernehmen oder aufgrund ihrer eigenen Einschätzung der Historiographie Rankes zu diesem Ergebnis kommen. Laut Jörn Rüsen ist Rankes Geschichtsschreibung durch die bereits genannten Grundannahmen des Historismus gekennzeichnet<sup>4</sup>. Er suchte das Allgemeine im Partikularen zu finden und faßte die Geschichte als immer neue, besondere Konkretisierung von Ideen, allen voran der Freiheitsidee auf. Zwar konzentrierten sich führende Vertreter des Historismus auf konkrete Forschungen zu Einzelthemen und unternahmen keine Versuche einer umfassenden Synthese, doch hielten sie am Ziel fest, die allgemeinen, sinnstiftenden Ideen in der Geschichte aufzuweisen und so Kontinuität zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu begründen. Im Vergleich zu diesem Geschichtsbild zeigt sich, daß Fus Theorie der Historiographie mit ihrer Beschränkung auf die empirische Aufarbeitung des geschichtlichen Materials, der Stigmatisierung jeglicher Form von Geschichtsphilosophie sowie der expliziten Negierung zeitübergreifender Entwicklungsmuster und Gesetze der Geschichte nicht als historistisch bezeichnet werden kann<sup>5</sup>. Es gibt zwei denkbare Erklärungen für dieses Phänomen. Zum einen Fus mögliche Rezeption des amerikanischen Ranke-Bildes, zum anderen die Ranke-Rezeption in China, die vor allem über die chinesische Übersetzung der *Introduction aux études historiques*<sup>6</sup> von Langlois und Seignobos und somit letztlich über Bernheims *Lehrbuch der historischen Methode* erfolgte<sup>7</sup>. Im ersten Falle hat Georg Iggers nachgewiesen, daß Ranke in den USA im Hinblick auf seine Quellenkunde und die Seminarmethode des Unterrichts rezipiert wurde und zum Symbol einer nicht-philosophischen Geschichtswissenschaft unter dem Leitsatz “wie es eigentlich gewesen” wurde<sup>8</sup>. Im zweiten Falle repräsentieren Bernheim sowie Langlois und Seignobos eine Entwicklung in der Historiographie des späten 19. Jahrhun-

1 Weigel-Schwiedrzik 1988, 158-161.

2 FSN, “‘Shih-liao yü shih-hsüeh’ fa-k’an-tz’u” (12.1943 verfaßt, 11.1945 publiziert).

3 Siehe Fußnote 4, S. 169.

4 Siehe S. 138-140. Siehe auch Berding 1973.

5 Zu diesem Schluß kommt auch Wang Fan-shen (1993, 89-96), der aber dennoch daran festhält, daß Fu von Rankes Betonung des Quellenstudiums beeinflusst wurde.

6 Langlois/ Seignobos, *Introduction aux études historiques* (1898), Chinesisch: Übers.: Li Ssu-ch’un, *Shih-hsüeh yüan-lun* (1926).

7 Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode* (1889). Zur Beeinflussung Langlois’ und Seignobos’ durch Bernheim siehe Rüsen 1993, 101-102, Fußnote 11. Zur Rezeption der westlichen Historik in China siehe Hu Feng-hsiang, Chang Wen-chien 1991, 310-316.

8 Iggers 1962.

derts, die sich zwar noch auf den Historismus berief, ihn aber im Rahmen der zunehmenden Verwissenschaftlichung der Geschichtsschreibung immer weiter auf quellenkritische Aspekte reduzierte<sup>1</sup>.

Eine genauere begriffliche Fassung der Historiographie Fu Ssu-niens und ihrer empiristischen Grundlagen ist daher m.E. nur unter Bezug auf den Positivismus möglich. Kolakowski nennt vier Eigenschaften aller positivistischen Strömungen: Eine phänomenalistische und nominalistische Grundhaltung, die Auffassung, daß Werturteile und normative Aussagen ohne Erkenntniswert sind, und der Glaube an die grundsätzliche Einheit der Wissensmethode. Der Phänomenalismus besage, daß zwischen dem "Wesen" und der "Erscheinung" kein realer Unterschied bestehe. Damit wende sich der Positivismus gegen die traditionelle metaphysische Annahme, daß sich hinter den "Erscheinungen" eine Wirklichkeit verberge, die der unmittelbaren Erkenntnis nicht zugänglich sei, und fordere, sich nur über das zu äußern, was sich der Erfahrung tatsächlich zeige. Als Konsequenz dieses Postulats negierten die Vertreter des Phänomenalismus solche Begriffe wie z.B. 'Materie' und 'Geist'. Der Nominalismus sei eine Folge dieser Auffassung und negiere,

"daß irgendwelches Wissen, das in Allgemeinbegriffen formuliert ist, andere Entsprechungen in der Wirklichkeit besitze als die konkreten singulären Gegenstände."<sup>2</sup>

Kernaussage sei hier, daß gedankliche Abstraktionen keine eigenständige Existenz besäßen, sondern nur der verallgemeinernden Beschreibung der empirischen Realität dienen. In der Welt selbst gebe es m.a.W. keine Wirklichkeit, die diesen Abstraktionen tatsächlich entspreche; sie dienen nur der gedanklichen Ordnung von Erfahrungsdaten. So sei das "Allgemeine" auf sprachliche oder gedankliche Gebilde beschränkt und könne keine eigenständige Erkenntnisfunktion für sich beanspruchen. Auch die Negation des Erkenntniswertes von Werturteilen sei eine Folge der ersten beiden Annahmen. Damit wendeten sich die Positivisten jedoch nicht gegen Werturteile an sich, sondern bestritten lediglich, daß sie durch Erfahrungsdaten bestätigt werden könnten bzw. daß es jenseits der menschlichen Werturteile einen Bereich selbständig seiender Werte gebe.

Der Glaube an die grundsätzliche Einheit der Wissensmethode bestehe in der Annahme, daß in allen Bereichen der Wissensaneignung die Methoden derselben identisch seien. Die feststellbaren Unterschiede unter den Wissenschaften führten die Positivisten nicht auf unterschiedliche Seinsstrukturen ihrer jeweiligen Gegenstände zurück, sondern auf historische Gründe, i.e. auf das unterschiedliche Niveau ihrer jeweiligen Entwicklung. Vorbild der positivistischen Weltanschauung sei die Physik, deren empirische Methoden und Aussagen den größten Grad an Exaktheit erreicht hätten, woraus die Positivisten schlußfolgerten, daß alle anderen wissen-

1 Rösen 1993, 101-104. Meines Wissens findet sich unter den chinesischen Artikeln der zwanziger und dreißiger Jahre, die sich mit der westlichen Historiographie auseinandersetzen, keiner, der die idealistische Geschichtsphilosophie des Historismus erkannte und in Ranke, Niebuhr oder Droysen mehr sah, als quellenkritische Historiker.

2 Kolakowski 1971, 13.

schaftlichen Aussagen auf physikalische Aussagen reduziert werden sollten. Sie orientierten sich an den Naturwissenschaften, wendeten sich gegen Theorien wie die spiritualistische oder materialistische Weltanschauung, die von Begriffen ausgingen, die keine Entsprechung in der Erfahrung besäßen, und seien auf der Suche nach einem Beobachtungsstandpunkt, der frei von metaphysischen Voraussetzungen sei<sup>1</sup>.

Im Vergleich zu diesen Grundannahmen des Positivismus wird deutlich, daß Fu zwar nicht eine explizit positivistische Theorie entwirft, daß seine wissenschafts- und historiographie-theoretischen Aussagen aber maßgeblich vom Positivismus beeinflusst sind. Er wendet sich gegen metaphysische Annahmen, verlangt, sich in der Forschung ausschließlich auf Beobachtungstatsachen zu stützen, und keinesfalls Aussagen zu treffen, die über das hinausgehen, was im Material vorliegt. Besonders deutlich wird dies am Beispiel seiner sprachphilosophischen Ausführungen, da er die Existenz eines Geistes jenseits der Sprache negiert. Zur nominalistischen Einstellung dagegen finden sich bei Fu Ssu-nien zwar kaum direkte Aussagen, da er bis Ende der zwanziger Jahre nicht von der Rolle gedanklicher Abstraktionen in der Forschung spricht, doch kann gerade dies als Indiz dafür gewertet werden, daß er zu dieser Zeit Allgemeinbegriffen einen über das Singuläre hinausgehenden Erkenntniswert nicht zugesteht. Lediglich in der Diskussion über die verschiedenen Geschichtsauffassungen<sup>2</sup> und in dem Verweis auf die Bedeutung neuer Sichtweisen für die Forschung zeigt sich, daß Fu die Rolle allgemeiner Theorien bedachte, ohne sich hierzu jedoch im Detail zu äußern und ihren erkenntnistheoretischen Status klarzulegen. Auch zu seiner Haltung zu Werturteilen finden sich keine expliziten Aussagen. Seine Mahnung, historische Forschung nicht mit geschichtsphilosophischen Überlegungen zu vermischen<sup>3</sup>, kann jedoch als Hinweis dahingehend interpretiert werden, daß er Werturteilen keinen Erkenntniswert beimißt und sie in einen Bereich jenseits wissenschaftlicher, empirischer Forschung verweist, zu dem er sich selber zwar durchaus schriftlich äußern möchte<sup>4</sup>, den er aber streng von der Wissenschaft trennt. Eindeutig dagegen ist seine Haltung zur Frage der Einheit der wissenschaftlichen Methoden und seine Orientierung am Vorbild der physikalischen Naturwissenschaften – Auffassungen, die er bis zu seinem Lebensende vertritt.

Mitte der dreißiger Jahre äußert Fu dann, vermutlich aufgrund der nationalen Krise, Bedenken gegen die positivistische Weltanschauung, die mit seinen nationalistischen Zielen nur noch bedingt vereinbar ist, da sie Fragen der Sinngebung aus der Geschichtswissenschaft eliminiert. Doch sind diese Zweifel zu dieser Zeit noch nicht so stark, daß er frühere Positionen grundsätzlich revidiert. Er gesteht zwar zu, daß es notwendig sei, eine wertegeleitete Auswahl historischer Themen vorzuneh-

1 *ibid.* 11-20.

2 FSN, *Chung-hsi shih-hsüeh kuan-tien chih pien-ch'ien* (1927/28).

3 *ibid.*, FSN, "K'ao-ku-hsüeh te hsin fang-fa" (Rede vom 19.11.1929, 12.1930 publiziert).

4 Vgl. Fu Ssu-niens Pläne Ende der dreißiger Jahre, ein Werk mit dem Titel *Meine Philosophie* zu schreiben. Siehe Kapitel II.2 S. 50.

men, spricht vom Sinn der Geschichte für die Ausbildung und vom Fortschritt der Menschheit, alles Vorstellungen, welche der positivistischen Weltanschauung dann widersprechen, wenn sie auf der Grundlage empirischer Beobachtungen quasi "bewiesen" werden sollen. Doch bleibt eben dieser Aspekt in dem Text offen, da sich Fu primär auf den Geschichtsunterricht bezieht.

In den späten vierziger Jahren erreichen seine Zweifel eine neue Qualität, da er sich nun offen über seine früheren Auffassungen lustig macht und die Rolle subjektiver Faktoren in der Forschung stärker berücksichtigt wissen möchte. Er trennt nicht mehr strikt zwischen Wissenschaft und subjektiven weltanschaulichen Auffassungen, sondern gesteht letzteren eine wichtige Rolle im Forschungsprozeß zu. Doch auch zu diesem Zeitpunkt verläßt er positivistische Positionen nicht gänzlich. Aus den beiden Briefen an Chao Yüan-jen geht hervor, daß Fu sich nun am Logischen Empirismus orientiert, der durch seine Kombination sprachanalytischer und mathematischer Methoden mit empirischem Erfahrungswissen den Gegensatz von Empirismus und Rationalismus aufheben will, laut Kolakowski aber weiterhin durch grundlegende Charakteristika des Positivismus gekennzeichnet ist<sup>1</sup>. So ist es nicht verwunderlich, daß Fu Anfang der fünfziger Jahre zwar für eine Pluralisierung der geisteswissenschaftlichen Methoden eintritt, aber letztlich doch an der Möglichkeit der Erkenntnis objektiver, empirisch aufweisbarer Wahrheit festhält.

Damit ist deutlich geworden, daß die weit verbreitete Kennzeichnung Fu Ssu-niens als "chinesischer Ranke" nicht aufrechterhalten werden kann. Vielmehr sind seine Affinitäten zum Positivismus so eindeutig, daß trotz des Fehlens einer elaborierten wissenschaftstheoretischen und weltanschaulichen Rechtfertigung Fu Ssu-nien als Positivist zu bezeichnen ist. Seine Zweifel gehen während der dreißiger und vierziger Jahre an keiner Stelle so weit, daß diese Charakterisierung grundlegend in Frage gestellt wird. Die Veränderung seiner Auffassungen Ende der vierziger Jahre, die zu einer stärkeren Betonung allgemeiner Aspekte der Forschung führen, kann zwar in Verbindung mit seinen neuen Ansichten zur konfuzianischen Moralphilosophie als Hinweis auf eine Abkehr von seiner positivistischen Weltanschauung interpretiert werden<sup>2</sup>, doch schlägt sich dies in seinen letzten Schriften nur in Ansätzen nieder und nimmt an keiner Stelle nicht- oder anti-positivistische Züge an, da Fus Verweis auf subjektive, "anthropomorphe" Faktoren der Forschung nicht zur Aufgabe des Postulats von der Einheit der Wissenschaften und dem Endziel objektiver Erkenntnis führt, sondern lediglich neue Wege dorthin bestimmt.

Auch die alternative Beschreibung der Historiographie Fu Ssu-niens als "'bürgerliche' Form der Vereinseitigung" ist problematisch. Susanne Weigelin-Schwiedrzik kennzeichnet seine Geschichtsschreibung als Vereinseitigung auf das Material hin, das er für sich sprechen lassen will ohne Erklärungen vorzunehmen. Sie interpretiert diese Einstellung als Ausdruck einer Vergangenheitssicht, welche die Geschichte als Last und Hindernis für die Modernisierung empfindet und daher die

1 ibid. 204-210.

2 Siehe Kapitel II.2 S. 56. So Wang Fan-shen 1993, 326-334.

traditionelle Interpretation und Mythologisierung der Geschichte ablehnt, eine Einstellung, die der der Zweifler am Altertum um Ku Chieh-kang gleiche. Ziel Fu Ssu-niens sei es gewesen, Realität und Mythos zu trennen, wobei er seine Historiographie am Positivismus und Pragmatismus ausgerichtet und sich von der traditionellen Geschichtsschreibung der Ch'ing-Zeit distanziert habe. Auf diese Weise sei ihm die Vergangenheit fremd geblieben, sei einzeln, bezugslos und von der Gegenwart getrennt geblieben. Die Lehren aus der Geschichte, die Liang Ch'i-ch'ao und andere Historiker einforderten, sei Fu nicht in der Lage gewesen zu ziehen, was Weigelin-Schwiedrzik letztlich als Ausdruck einer Wurzellosigkeit interpretiert, die in der Forschung in einer "zusammenhangslosen 'Archäologie'" geendet habe<sup>1</sup>.

Die bisherigen Ausführungen zeigen, daß diese Interpretation nicht uneingeschränkt aufrechterhalten werden kann. Die Beschreibung der methodischen Auffassungen Fu Ssu-niens ist zwar korrekt, doch zeigt sich, daß er schon in seinen theoretischen Schriften die Geschichte keineswegs nur als Last empfindet und durchaus in der Lage ist, positive Bezüge herzustellen. Er bezieht sich zwar nicht affirmativ auf historische Ereignisse, doch erfüllen seine Verweise auf die ch'ingzeitliche Gelehrsamkeit die Funktion, Kontinuität zur chinesischen Vergangenheit herzustellen. So ist die Feststellung, daß Fu keine Lehren aus der Geschichte gezogen habe sicherlich korrekt, doch heißt das nicht, daß er keine Lehren aus der Vergangenheit zieht. Vielmehr sind es die Methoden der Forschung, die Fu, wie schon zur Zeit der Bewegung vom 4. Mai, als "Spiegel" betrachtet<sup>2</sup>, nur daß er sie jetzt auch in der chinesischen Vergangenheit verankert, während er 1918 diese noch in Bausch und Bogen verurteilt hatte. So zieht er seine Lehren nicht aus der Geschichte, sondern aus der Wissenschaftsgeschichte – hier im besonderen der Ch'ing-Gelehrsamkeit –, eine Vorgehensweise, die der Hu Shihs Anfang der zwanziger Jahre gleicht.

Die Stellung und Besonderheit der Historik Fu Ssu-niens läßt sich erst unter Berücksichtigung des historiographie-theoretischen Kontextes klarer fassen. Die empiristische Methodologie mit ihrer Beschränkung auf das Material, der Ablehnung von Schlußfolgerungen und Interpretationen und dem Verzicht auf Kausalvorstellungen und geschichtliche Triebkräfte findet sich, wenn auch nicht derart prägnant und kompromißlos formuliert, auch bei Hu Shih ab Mitte, Ende der zwanziger Jahre. Fu Ssu-niens wie Hu Shihs Universalismus stützt sich auf die empirische (Natur)-Wissenschaft, auf deren Grundlage sie die Einheit der wissenschaftlichen Methodologie postulieren und die textkritische Bearbeitung der geschichtlichen Materialien scheinbar als Selbstzweck einfordern. Wesentlicher Unterschied zwischen ihnen ist hierbei, daß Fu diese Auffassungen ausführlicher und expliziter auf die Geschichtswissenschaft bezieht, eindeutiger als Hu von positivistischen Annahmen geprägt ist und diese Ansichten trotz administrativen und politischen En-

1 Weigelin-Schwiedrzik 1988, 158-161.

2 Siehe seine Beschreibung der "grundlegenden Irrtümer" in FSN, "Chung-kuo hsüeh-shu ssu-hsiang-chieh chih chi-pen wu-miu" (15.4.1918).

gagements auch in praktische historische Forschungen einbringt. Fu lehnt Forderungen nach einer Bewertung aus heutiger Perspektive, wie sie für den Pragmatismus typisch sind, strikt ab. Die Frage inwiefern diese Trennung von faktischer Vergangenheit und gegenwärtigen Normen auch eine methodologische Trennung von Subjekt und Objekt und eine geschichtsphilosophische Trennung von Prinzip und Geschichte nach sich zieht, kann nur auf der Grundlage theoretischer Texte nicht eindeutig beantwortet werden. Seine Behauptung, daß durch das Ordnen der geschichtlichen Materialien die Tatsachen der Vergangenheit von selbst offenbar würden und seine positive Beurteilung des materiellen Geschichtsbildes lassen aber die Interpretation zu, daß Fus Historiographie durch die positivistische Reintegration von Prinzip und Geschichte gekennzeichnet ist und er der Faktizität der Vergangenheit eine quasi normative Kraft zuspricht, da sie das einzig verlässlich erkennbare Wissen darstellt, das er noch gelten läßt. Deutlich wird jedoch ebenso, daß durch die sich zuspitzende nationale Krise<sup>1</sup> ab Beginn der dreißiger Jahre Fu ansatzweise ein anderes Verständnis der Beziehung von Prinzip und Geschichte entwickelt, das die o.g. Interpretation wieder fraglich erscheinen läßt. Er differenziert nun für den Bereich des Geschichtsunterrichts zwischen Fakten der Vergangenheit und gegenwärtigen Sichtweisen und impliziert damit eine Trennung von Prinzip und Geschichte, die er jedoch nicht eindeutig und dauerhaft vollzieht<sup>2</sup>.

Mit der Beschränkung auf das geschichtliche Material erschöpfen sich die Gemeinsamkeiten Fu Ssu-niens und Hu Shihs. Hu Shih bezieht sich in den dreißiger Jahren einerseits immer deutlicher auf die westliche Kultur und Wissenschaft, während er andererseits alternative Traditionen in Form seiner Studien zur "umgangssprachlichen" Literatur und zu Gelehrten der Ch'ing-Zeit aufbaut. Fu dagegen nimmt zwar auch positiven Bezug auf die Gelehrsamkeit der Ch'ing-Zeit, geht dabei aber nicht so ins Detail wie Hu Shih, der mehrere ausführliche Studien zu Tai Chen und Ts'ui Shu verfaßt. Fus Forderungen, vom Westen zu lernen und Demokratie und Wissenschaft zu rezipieren, werden von der Konstruktion einer letztlich universalistischen Nationalgeschichte begleitet, die in ihren grundlegenden Eigenschaften der Liang Ch'i-ch'ao aus der Zeit der "Neuen Geschichtswissenschaft" ähnelt und die Hu so nicht vertritt. Fu fordert einen Geschichtsunterricht und damit implizit eine Historiographie, welche die heldenhaften Taten aus der chinesischen Geschichte mit dem Ziel darstellt, Nationalbewußtsein und staatsbürgerliche Einstellungen zu wecken. Dies möchte Fu jedoch nicht wie Liang Ch'i-ch'ao 1903 unter Rekurs auf geschichtliche Entwicklungsgesetze und Kausalbeziehungen leisten, sondern durch die standortgebundene Auswahl von Ereignissen aus der Vergangenheit, welche den nationalistischen Motiven dienlich sind.

---

1 Siehe auch Fus mißglückten Versuch eines *Geschichtsabriß des Nordostens*, der als Ausdruck dieser nationalistischen Bestrebungen gelten kann. Siehe Kapitel II.2 S. 47.

2 Dieses Problem ist ausschließlich auf der Grundlage der theoretischen Schriften nicht zu klären, weshalb in Kapitel V.2 darauf noch einmal zurückzukommen sein wird.

Fu Ssu-nien Weltanschauung und Geschichtsauffassung ist sowohl durch ikonoklastische wie auch durch kontinuierstiftende Merkmale ausgezeichnet, die es ihm ermöglichen, umfangreiche Übernahmen vom Westen zu fordern, ohne sich diesem gänzlich unterzuordnen und auf positive Vergangenheitsbezüge völlig zu verzichten, Bezüge, die jedoch nicht wie bei Ch'ien Mu und Ch'en Yin-k'o konkretinhaltlicher Natur sind, sondern auf den Bereich der richtigen, wissenschaftlichen Methodologie beschränkt bleiben. Methodische Konsequenz dieser Grundhaltung ist Fus empirische, von der Einheit der Wissenschaften ausgehende Forschungsmethode, die ausschließlich aufs Faktische reduziert Besonderheit nur als notwendige Manifestation allgemeiner Faktoren wahrnehmen kann. Einer hermeneutischen Vergegenwärtigung vergangener Sinnhorizonte, deren Universalität in der Annahme eines allgemeinmenschlichen Bezugs auf abstrakte Ideen besteht und die folglich nicht geschichtsbestimmend, sondern in bewußten menschlichen, wertgeleiteten Handlungen wirksam wird, kann Fu nicht zustimmen. Besonderheit bleibt in seiner Historiographie ein Sonderfall des Allgemeinen, während das hermeneutische Methodenideal Ch'en Yin-k'os auf der Grundlage einer abstrakten, humanistischen Universalie die jeweilige geschichtliche Besonderheit in den Mittelpunkt der Betrachtungen stellt.

Im Vergleich mit der Historiographie Ku Chieh-kangs und der Zweifler am Altertum zeigt sich, warum Fu Ssu-nien auch diese Schulrichtung nicht akzeptieren kann und in mehreren Hinweisen seine Mißbilligung zum Ausdruck bringt. Zwar fordert Ku ebenso deutlich wie Fu die Trennung von Gelehrsamkeit und Politik und verlangt vom Historiker, sich völlig auf seine Forschung zu beschränken, doch unterscheiden sich seine Forschungsmethoden und -ziele sichtlich von denen Fu Ssu-niens. Kus Historiographie ist anfänglich ausschließlich auf die entmythologisierende, textkritische Untersuchung der schriftlichen Tradition reduziert und läuft aufgrund ihres generellen Fälschungsverdachts in ihrer Radikalität der zurückhaltenden, empirischen Vorsicht Fu Ssu-niens zuwider, der Belege über alles stellt. Als Ku Chieh-kang dann in den dreißiger Jahren an die Grenzen seiner dekonstruierenden Vorgehensweise stößt, wendet er sich, hierin Hu Shih vergleichbar, der Konstruktion alternativer Traditionen zu, die inhaltlich positive Bezüge zur Vergangenheit des chinesischen Volkes herstellen. Fu dagegen wendet sich als Folge seiner anti-spekulativen, materialorientierten Grundhaltung der wissenschaftlichen Rekonstruktion nicht irgendeiner neuen oder alten Tradition und damit Wertvorstellung, sondern der faktischen Vergangenheit zu und ist daher nicht primär an der Entkräftung überlieferter Geschichtsmythen interessiert, die für ihn nur Mittel zum Zweck ist, sondern stellt textkritische und archäologische Untersuchungen an, deren Bedeutung, da sie frei von Ideologie und politischen Implikationen sein sollen, vor allem in ihrem methodologischen Vorbildcharakter liegt.

## V Die Forschungspraxis

Vor einer abschließenden Interpretation müssen zuerst die vielfältigen Fragen, die Ch'en Yin-k'os und Fu Ssu-niens Historik aufwirft, anhand ihrer historischen Forschungen geklärt werden. Die Forschungstexte werden daher auf ihre Methodologie und ihr Geschichtsbild hin untersucht. Von Interesse ist dabei vor allem, inwiefern Ch'en und Fu sich an ihre theoretischen Postulate halten, und welche weltanschaulichen und politischen Implikationen an ihre Forschungsergebnisse geknüpft sind.

### 1 Ch'en Yin-k'os Arbeiten zum chinesischen "Mittelalter"

Der zeitliche Schwerpunkt der historischen Forschungen Ch'en Yin-k'os liegt auf der Geschichte von der Han- bis zur T'ang-Dynastie, der Zeit, die Ch'en als das chinesische "Mittelalter" (中古) bezeichnet. Thematisch konzentriert er sich auf die Rezeption des Buddhismus in China, literaturgeschichtliche Themen (vor allem nach 1939), philologische Untersuchungen sowie kulturgeschichtliche Studien. Die Grenze zwischen diesen zeitlichen und thematischen Bereichen ist dabei fließend, doch forscht Ch'en in den dreißiger und frühen vierziger Jahren vor allem zur Sui- und T'ang-Geschichte und konzentriert sich dabei auf Themen der Buddhismusrezeption und der Institutionengeschichte.

Die Forschungen Ch'ens zu diesem Bereich beginnen Anfang der dreißiger Jahre mit Untersuchungen zur Herkunft des Herrscherclans der T'ang-Dynastie<sup>1</sup>. Nach weiteren Studien, die sich auch mit Fragen der Buddhismusrezeption und der Zeit der Sechs Dynastien befassen<sup>2</sup>, verfaßt Ch'en Ende der dreißiger, Anfang der vierziger Jahre zwei Monographien<sup>3</sup>, die auf die weitere Geschichtsforschung großen Einfluß ausüben und die moderne chinesische Sui-T'ang-Forschung begründen. Während der Kriegszeit und bis Mitte der fünfziger Jahre setzt er seine Arbeiten auf

1 CYK, "Li-T'ang shih-tsu chih t'ui-ts'e" (8.1931), "Li-T'ang shih-tsu chih t'ui-ts'e hou-chi" (1933), "Li T'ai-po shih-tsu chih i-wen" (1.1935), "San-lun Li-T'ang shih-tsu wen-t'i" (12.1935), "Li Te-yü pien-ssu nien-yüeh chi kuei-tsang ch'uan-shuo k'ao-pien" (12.1935), "Li-T'ang Wu-Chou hsien-shih shih-chi tsa-k'ao" (1936), "Yüan Po shih chung feng liao-ch'ien wen-t'i" (10.1935), "Wu-chao yü fo-chiao" (12.1935).

2 CYK, "T'ien-shih-tao yü pin-hai ti-yü chih kuan-hsi" (1933), "Chih Min-tu hsüeh-shuo k'ao" (1.1933), "T'ao Yüan-ming chih ssu-hsiang yü ch'ing-t'an chih kuan-hsi" (1934 verfaßt, 1945 publiziert), "Wu-chao yü fo-chiao" (12.1935), "T'ao-hua-yüan chi p'ang-cheng" (1.1936), "Ch'ing-t'an yü ch'ing-t'an wu-kuo" (Rede von 1942, 26.1.1949 publiziert), "Lun Han Yü" (1951 verfaßt, 1954 publiziert), "Tung-chin nan-pei-ch'ao chih wu-yü" (3.1936).

3 CYK, *Sui T'ang chih-tu yüan-yüan lüeh-lun kao* (1939/40 verfaßt, 1944 publiziert), *T'ang-tai cheng-chih-shih shu-lun-kao* (1941 verfaßt, 1943 publiziert).

diesem Gebiet fort und veröffentlicht eine Reihe von Artikeln, die seine bisherigen Ergebnisse ergänzen bzw. das Themengebiet der Geschichte der Sechs Dynastien weiter ausarbeiten<sup>1</sup>

In seinem *Entwurf einer konzisen Diskussion der Ursprünge des [institutionellen] Systems der Sui- und T'ang-Dynastie* setzt Ch'en sich mit dem kulturellen und politisch-wirtschaftlichen System der Sui- und T'ang-Zeit und dessen Genese auseinander. Ihn interessiert vor allem die Frage, in welchem Verhältnis endogen-chinesische und fremdvölkische Elemente standen. Den weitaus größten Raum widmet er dabei der Entstehung des institutionellen Systems, i.e. den "Riten und Zeremonien" (禮儀)<sup>2</sup>. Einleitend faßt er seine Forschungsergebnisse zusammen und schafft so den Rahmen, der seine folgenden, detaillierten Quellenzitate in einen Gesamtzusammenhang einordnet und ihren Sinn erst verdeutlicht:

«1» Die Dynastie der T'ang der Familie Li wahrte fast dreihundert Jahre, die der Sui der Familie Yang dagegen konnte sich nur einer sehr kurzen Regierungszeit erfreuen. Da das Regelwerk (典章制度), das übernommen wurde, sich kaum unterschied, kann man sie als eine Einheit betrachten und gemeinsam diskutieren, was ohne weitere, überflüssige Erklärung verständlich ist. Jedoch sind die Materialien zum Regelwerk, die heute erhalten sind und auf die man sich für eine Diskussion stützen kann, nur tradierte alte Dokumente, die sich sehr stark wiederholen. In letzter Zeit sind zwar neue überlieferte Dokumente entdeckt worden, die als ergänzende Belege dienen können, aber darunter sind solche, die wichtige Dinge betreffen, wahrlich äußerst selten. Deshalb ist es keineswegs einfach, detaillierte Forschungen anzustellen, die zu neuen Ergebnissen führen. Die Dynastien der Sui und T'ang stellen eine Zeit der Hochblüte im Mittelalter unseres Landes dar und ihr System kultureller Güter (文物制度) hat sich weit verbreitet, im Norden überschritt es die große Wüste, im Süden erreichte es Cochinchina, im Osten gelangte es bis nach Japan und im Westen erstreckte es sich bis nach Mittelasien. Daß es bis [heute] jedoch kaum Monographien gibt, die die Ursprünge und Veränderungen [dieses Systems] umfassend diskutieren, ist ein bedauerliches Manko der Geschichtswissenschaft unseres Landes. Hier [mochte ich] die Aufzeichnungen der alten Dokumente und die neu entdeckten Überreste, die das System der Sui-T'ang-Zeit betreffen, zusammenfassen, seine Elemente analysieren, auf seine Ursprünge und Entwicklungen schließen (推論) und dieses Buch als Referenzmaterial für den Studienanfänger vollenden. [Doch] wage ich nicht zu sagen, daß ich die Fehler und Auslassungen meiner weisen Vorgänger zu korrigieren bzw. zu ergänzen vermag.

Das System der Sui- und T'ang ist zwar äußerst umfassend und verworren, was aber seine Faktoren anbetrifft, so kommt man letztlich in der Analyse auf nicht mehr als drei Quellen (1)

- 1 CYK, "I Tu-shih cheng T'ang-shih so-wei tsa-chung-hu chih i" (1944), "Ts'ui Hao yu K'ou Ch'ien-chih" (1949), "Wei-chih Ssu-ma Chih chuan pa" (1949 verfaßt, 1953 publiziert), "Lun T'ang Kao-tsu ch'eng-ch'en t'u-chueh shih" (6 1951), "Lun Sui mo T'ang ch'u so-wei 'Shantung hao-chieh'" (8 1951 verfaßt, 6 1952 publiziert), "Shu Tung-chin Wang Tao chih kung-yeh" (1952 verfaßt, 3 1956 publiziert), "Chi T'ang-tai chih Li Wu Wei Yang hun-yin chi-t'uan" (1952 verfaßt, 2 1954 publiziert), "Lun T'ang-tai chih fan-chiang yu fu-ping" (3 1953 verfaßt, 4 1957 publiziert). Zur Charakterisierung der Arbeiten Ch'ens als Pionierleistung in der Sui-T'ang-Forschung siehe Twitchett 1979, 10 und Dien 1990a, 1-3.
- 2 Die weiteren Kapitel sind den Beamten, Gesetzen, der Musik sowie dem Militär- und Finanzwesen gewidmet. Ch'en stützt sich primär auf Biographien und Monographien aus den Reichsgeschichten. Für eine Auflistung der Quellenbasis siehe S. 229.

die (Nordliche) Wei<sup>1</sup> und (Nordliche) Ch'i<sup>2</sup>, (2) die Liang<sup>3</sup> und Ch'en<sup>4</sup>, (3) die (Westliche) Wei<sup>5</sup> und die Chou<sup>6</sup>. Die sogenannte Quelle der (Nordlichen) Wei und (Nordlichen) Ch'i besteht darin, daß alle Gebiete (nord-)östlich des [Unterlaufs des] Yang-tze<sup>7</sup> die Riten und Musik, Verwaltung und Gesetze, Verordnungen und Kulturgüter der Han, Wei und Westlichen Chin<sup>8</sup> übernahmen. Die sich daran anschließenden Veränderungen von der Ostlichen Chin<sup>9</sup> bis hin zur Südlichen Ch'i<sup>10</sup> wurden dann von Kaiser Hsiao-wen der Nordlichen Wei und seinen Nachfahren übernommen und weiterverwandt, bis zur Nordlichen Ch'i überliefert und bildeten so eine große Synthese. Dies wird in den alten Geschichtswerken meist als 'Han-Wei'-System betrachtet, [jedoch] sind seine Entwicklungen und Veränderungen tatsächlich eben nicht nur auf die Han und die Wei beschränkt, sondern umfassen auch die Zeit der Ostlichen Chin und die erste Hälfte der Suddynastien. Die alten Geschichtswerke betrachten dies manchmal als 'Shan-tung', i.e. sie verweisen mit dem Gebiet Shan-tung auf die Nordliche Ch'i, wobei das gesamte System der Kulturgüter der Ostlichen Chin und der ersten Hälfte [der Zeit] der Suddynastien, das von den Yuan-Wei verwandt und von der Nordlichen Ch'i übernommen wurde, dazugehört. «2» [Bei den] Yung-chia-Unruhen<sup>11</sup> zur Zeit der Westlichen Chin wurde die Kultur der Mittelebene seit den Wei und Chin nach Liang-chou<sup>12</sup> verlagert und blieb dort erhalten. Als dann Liang-chou von den Nordlichen Wei eingenommen wurde, rezipierten diese folglich die Kultur der Westflußgegend<sup>13</sup>. Später wurde das während der Zeiten der Kaiser Hsiao-wen und Hsuan-wu festgelegte Regelwerk weitgehend davon beeinflusst, weshalb die Quelle der (Nordlichen) Wei und der (Nordlichen) Ch'i auch diesen Zweig der Westflußkultur beinhaltet. Dies ist nun [aber] etwas, worauf früher nicht sonderlich geachtet wurde und was heute auf jeden Fall detailliert diskutiert (評論) werden muß. Was die sogenannte Quelle der Liang und der

- 1 北魏 Nordliche Wei-Dynastie, auch To-pa-Wei oder Yuan-Wei genannt, 386-534. Reich der Hsien-pei, das 439 Nordchina vereinte. Sie zerfiel 534 in die Westliche und Ostliche Wei.
- 2 北齊 Nordliche Ch'i-Dynastie, 550-577. Nachfolgedynastie der Ostlichen Wei, die 534 aus der Spaltung der Nordlichen Wei hervorging.
- 3 梁 Liang-Dynastie, 502-557. Nachfolgedynastie der Ch'i.
- 4 陳 Ch'en-Dynastie, 557-589. Nachfolgedynastie der Liang, die im Vergleich zur Liang-Dynastie einige Gebiete an die Nordliche Chou und Westliche Liang verlor.
- 5 西魏 Westliche Wei-Dynastie, 535-556. Ging aus der Spaltung der Nordlichen Wei in die Ostliche und Westliche Wei-Dynastie hervor.
- 6 周 (nordliche) Chou-Dynastie, 557-581. Vereinte erneut ganz Nordchina.
- 7 江左 Gebiet (nord-)östlich des Yangtze. Aus nordlicher Perspektive betrachtet liegt die Gegend um Chiang-su links, i.e. östlich, während die Gegend im Westen rechts, i.e. westlich lag und deshalb *chiang-yu* 江右 genannt wurde. Fui *chiang-tso* wurde daher auch *chiang-tung* 江東, für *chiang-yu* auch *chiang-hsi* 江西 verwandt. TM 324. Siehe *Hsun-chih kao-i pen-kuo li-shih ti-t u yu hsi t ung-piao* 13, Karte 16.
- 8 西晉 Westliche Chin-Dynastie, 265-317. 265 von Ssu-ma Yen (司馬炎) durch Usurpation des Thrones der Wei gegründet. Vollendete 280 die Reichseinigung und ging nach den Yung-chia-Unruhen (311) unter.
- 9 東晉 Ostliche Chin-Dynastie, 317-420. Entstand 317 durch den Untergang der westlichen Chin.
- 10 南齊 Südliche Ch'i-Dynastie, 479-502. Vernichtete die Sung-Dynastie.
- 11 永嘉之亂 Aufstand gegen Ende der Westlichen Chin, in dessen Folge Teile der Elite der westlichen Chin nach Südosten flohen, andere Teile dagegen in die Gegend um Liang-chou, wo sie die Westliche Liang (西凉) gründeten, die das einzig han-chinesische der 16 Reiche war.
- 12 河川 Liang-chou liegt in der Westflußgegend in der Nähe des heutigen Wu-wei (武威), i.e. Gebiet der späteren Westlichen Wei und Nordlichen Chou.
- 13 河西 Westlich des in Shaan-hsi nach Norden fließenden Huang-ho gelegene Teile Shaan-hsi.

Ch'en anbetrifft, so wurden, als es zur Einigung Chinas durch die Yang-Sui kam, sämtliche von den Liang rezipierten und [neu]-geschaffenen, später von den Ch'en beerbten und nicht veränderten Systeme übernommen, weiterverwandt und den T'ang übermittelt. Ma W handelt es sich also um Faktoren, die aus der Veränderung und Entwicklung des Systems kultureller Güter der späten Hälfte der Suddynastien entstanden und von Wang Su<sup>1</sup> u a in deren Übernahme nicht erfaßt wurden, folglich auch nicht von Kaiser Hsiao-wen der Wei und seinen Nachfahren verwandt werden konnten und nicht in der großen Synthese der Nordlichen Ch'i enthalten sind. In den alten Geschichtswerken wird dies 'Liang-System' genannt, konnte tatsächlich aber auch als Ch'en-System bezeichnet werden, denn Ch'en beerbte Liang und veränderte das Regelwerk nicht, was in den alten Geschichtswerken detailliert vermerkt ist. Bei der Quelle der (Westlichen) Wei und der Chou handelt es sich um all diejenigen Kreationen dieser Dynastien, die sich von den alten Systemen Shan-tungs und der Gebiete nordöstlich des Yang-tze unterscheiden, oder insgeheim um die wilden Sitten der sechs Garnisonen der Hsien-peï oder um entfernte Übernahmen der tradierten Sitten der Wei und (Westlichen) Chin. Geographisch ist dies ein Mischprodukt, das aus der Anpassung der in der Kuan-Lung-Gegend<sup>2</sup> erhaltenden Han-Kultur alter Zeit an die Umgebung der Macht der Hsien-peï aus den sechs Garnisonen entstand. All die Systeme aus den alten Geschichtswerken, die in der Kuan-Lung-Gegend neu geschaffen wurden und sich auf das *Chou-kuan* bezogen, gehören zu dieser Art. Ihr Einfluß auf die Sui und T'ang ist tatsächlich relativ gering. Deshalb ist diese Quelle der (Westlichen) Wei und Chou lange nicht so wichtig wie die anderen beiden. Die Historiker späterer Zeiten gingen jedoch davon aus, daß die Sui und T'ang die überlieferten Verhältnisse der (Westlichen) Wei und Chou übernahmen, weshalb sie Namen und Wirklichkeit, Wahrheit und Falschung nicht differenzieren und analysieren konnten und meist fälschlich das Gesetzsystem der Li-T'ang für ein Überbleibsel der (Westlichen) Wei und Chou hielten, wofür das Milizsystem<sup>3</sup> ein Beispiel ist.

Dieses Buch wurde ursprünglich verfaßt, um den Anfängern des Geschichtsstudiums als Referenz zu dienen. Wenn sein Stil sich dem der alten Geschichtswerke unterwirft, so weil dies besonders unkompliziert ist. Ich unterteile daher in Kategorien, ordne sie der Reihe nach, und konsultiere kurz und bündig die Geschichtswerke und Monographien der Sui und der T'ang, die *Umfassenden Statuten*<sup>4</sup> sowie die *Sammlung wichtiger Dokumente der T'ang-Zeit*<sup>5</sup>.

Zwar scheinbar, so Ch'en, dieses Thema auf den ersten Blick marginal zu sein, da die Riten oft nur auf dem Papier bestünden und nur eine "besondere Klasse"<sup>6</sup> be-

1 Wang Su 王肅, JM 135

2 關隴區 *Kuan-chung* (關中) und *Lung* (隴), im heutigen Kan-su gelegen. Diese Gebiete liegen westlich des nach Süden verlaufenden Huang-ho und reichen östlich und westlich des Lung-Gebirgszuges bis hin zum Westflußgebiet. Das West-Lung-Gebiet überschreitet dabei den Huang-ho noch nach Westen. CWTTT IX 1031 (42402-254). Im weiteren werden diese Gebiete als Kuan-chung-, Lung- und Westflußgebiet bezeichnet. Die Verbindung aus Kuan-chung und Lung heißt Kuan-Lung-Gebiet, die Verbindung aus dem Westfluß-Gebiet und West-Lung heißt Ho-Lung-Gebiet. Siehe *Hsin-chih kao-i pen-kuo li-shih ti-t u yu hsi-t ung-piao* 12, Karte 15.

3 府兵制. Diese Übersetzung ist, wie Ch'en nachweist, für die hier zur Diskussion stehende Zeit falsch, wird aber dennoch verwandt, da sie sich eingebürgert hat. Siehe Wright A F 1979, 97.

4 通典. Werk in 200 Bänden, das die Entwicklung der Institutionen von den Anfängen bis zur Herrschaft Kaiser Tai-tsungs (762-780) der T'ang verzeichnet. SHS 387.

5 唐會要. Werk in 100 Bänden, das 961 fertiggestellt wurde. SHS 326.

6 特殊階級. Den Terminus "Klasse" verwendet Ch'en in seinen Schriften an keiner Stelle im marxistischen Sinn, sondern als Generalbezeichnung für eine gesellschaftliche Schicht, die durch politische, geschichtliche, kulturelle oder familiäre Bindungen entsteht.

tioffen hatten, doch stunden die Riten und Zeremonien in engster Beziehung zur "Feudalklasse" (封建階級), im besonderen zur "Klasse der Shih-ta-fü"<sup>1</sup>, die sehr wichtig gewesen seien (4-5) Ch'en zeichnet im folgenden die Geschichte der Entwicklung der Riten nach. Er stellt eingangs fest, daß die Ritenkommentare der Sui von Niu Hung<sup>2</sup> verfaßt wurden, der sich dabei auf die Riten der Liang und Nordlichen Ch'i gestützt habe. Die Riten der Liang habe Niu Hung direkt übernommen, während die der Nordlichen Ch'i vermittelt über Wang Su<sup>3</sup> in Form des *Zeremonienkommentars der Nordlichen Ch'i* überliefert worden seien (5-13). Ch'en analysiert nun im Detail die Herkunft aller Beamten, die an der Abfassung der Riten und Zeremonien der Sui beteiligt waren und führt diese auf vier Ursprünge zurück. Personen wie Hsueh Tao-heng<sup>4</sup>, die er der Nordlichen Ch'i zuordnet, Hsu Shan-hsin<sup>5</sup> u. a., die unter der Liang- und Ch'en-Dynastie im Süden dienten, Su Ch'o<sup>6</sup>, der unter der Westlichen Wei- und Nordlichen Chou-Dynastie diente, sowie Niu Hung und Hsin Yen-chih<sup>7</sup>, die er der Westflußgegend zurechnet. In diesem Kontext stellt er fest, daß eine wesentliche Voraussetzung für die Wichtigkeit dieser Personen und ihrer "Clans" (氏族) der Zusammenbruch des han-zeitlichen Systems der "Eru-diten" (博士) in der Hauptstadt und in dessen Gefolge die Verlagerung des gelehrten Zentrums in die Clans und damit in die Regionen gewesen sei. Daher sei es in Kriegszeiten möglich gewesen, daß trotz der Zerstörung der Hauptstadt die lokalen Clans als Zentren der konfuzianischen Gelehrsamkeit dafür sorgten, daß diese nicht unterging, was in der abgelegenen Ho-Lung-Gegend besonders gut gelungen sei (15-21, 44-51).

Aus diesem Grunde und aufgrund der herausragenden Stellung Niu Hungs und Hsin Yen-chih's analysiert Ch'en den besonderen Charakter des Gebiets ihrer Herkunft, der Ho-Lung-Gegend. Dieser bestehe darin, daß dort die konfuzianischen Techniken der Textexegese bewahrt worden seien und ein jeder Herrscher, der dieses Gebiet unter seine Kontrolle brachte, Kultur und Gelehrsamkeit besonders förderte. Die dortige Kultur habe folglich den gelehrten Stil der Han, Wei und Westlichen Chin tradiert und großen Einfluß auf die Nordliche Wei, Nordliche Ch'i, Sui

1 士大夫階級. Die Klassenbezeichnungen werden nicht übersetzt, da angesichts der verwirrenden Vielfalt der Bezeichnungen jede Übersetzung spekulativen Charakters wäre. Einen Versuch, sie zu kategorisieren, unternehmen Su Shao-hsing (1987, 1-2) und Mao Han-kuang (1988, 1-50).

2 Niu Hung 牛弘, Sui-Zeit, JM 73c. Stammt aus einem Kreis im heutigen Kan-su. Sein Vater diente der nordlichen Wei. Niu Hung brachte es während der Sui bis zum Minister im Ritenministerium (禮部尚書, DOT 5042).

3 Ch'en fügt an, daß Wang Su ein hoher Beamter gewesen sei, der 493 aus dem Süden geflohen, aufgrund seines Familienhintergrunds mit den Riten und Zeremonien der Suddynastien besonders vertraut und daher unter der Nordlichen Wei für diesen Bereich verantwortlich gewesen sei.

4 Hsueh Tao-heng 薛道衡, 540-609, LSJW 163-164.

5 Hsu Shan-hsin 許善心, JM 1035-1036. Beamter der Ch'en-Dynastie, der an der Abfassung der Geschichte der Liang beteiligt war.

6 Su Ch'o 蘇綽, 498-546, JM 1782, LSJW 156. Beamter, der das Riten- und Zeremoniensystem der Westlichen Wei-Dynastie festlegte.

7 Hsin Yen-chih 辛彥之, LSJW 169. Klassikergelehrter der Sui-Dynastie.

und T'ang ausgeübt. Die besondere Bedeutung dieser Gegend begründet Ch'en durch den Umstand, daß das Riten- und Zeremoniensystem der Nördlichen Wei und folglich auch der Nördlichen Ch'i zu einem großen Teil durch Beamte erstellt worden sei, die aus dieser Gegend stammten. Daß einige dieser Beamten als Han bezeichnet wurden, obwohl sie nicht han-chinesischen Ursprungs waren, führt er als Beleg dafür an, daß die Unterscheidung zwischen Han und Hu (胡) keine rassische, sondern eine kulturelle gewesen sei (19-44). Nach diesem Exkurs zur Kultur des Ho-Lung-Gebietes wendet sich Ch'en erneut dem Riten- und Zeremoniensystem der Sui zu und kommt auf der Grundlage der Herkunft der beteiligten Beamten sowie der Analyse der *Riten- und Zeremonienmonographie der Geschichte der Sui* (隋書禮儀志) zu dem Schluß, daß die Sui zwar die Nördliche Chou abgelöst hätten, daß dies aber nicht wie allgemein angenommen bedeute, daß sie auch deren Riten übernommen hätten. Vielmehr seien die Einflüsse der Nördlichen Ch'i sowie der Liang entschieden größer gewesen. Seine Ursachen habe dies in dem Umstand, daß die Nördliche Chou, welche die Nördliche Ch'i vernichtete, schon zur Zeit des Kaisers Hsüan (reg. 579) das Riten- und Zeremoniensystem, das auf der Grundlage des *Chou-kuan* geschaffen worden war, durch das Riten- und Zeremoniensystem der Nördlichen Ch'i ersetzt habe, die ihrerseits von den Süddynastien, die sich am Vorbild der Han- und Wei-Dynastie orientiert hätten, beeinflußt worden sei. Die Übernahme des Systems der Nördlichen Ch'i durch die Sui habe also nur im Trend der damaligen Zeit gelegen und sei keineswegs eine Ausnahme gewesen (51-61).

Im Anhang zu diesem Kapitel setzt sich Ch'en mit der Architektur der Hauptstädte auseinander, ein Thema, dessen Relevanz er durch seinen Beispielcharakter für Fragen des Kulturwandels begründet. Er wendet sich gegen die Behauptung, daß die architektonischen Besonderheiten der Hauptstadt der Sui Folge fremdvölkischer Einflusses auf die Nördliche Wei gewesen seien, und stellt die These auf, daß die Hauptstadt der Sui in ihrer Bauweise sich an Lo-yang zur Zeit Kaiser Hsiao-wens der Nördlichen Wei orientiert habe, das seinerseits von den Han-Chinesen der Westflußgegend errichtet worden sei (62-64). Wie schon im vorhergehenden Abschnitt stützt sich Ch'en überwiegend auf Biographien aus den Reichsgeschichten, um seine Thesen zu belegen. Er führt die Konstruktion der Hauptstadt Lo-yang der Nördlichen Wei auf drei Ursprünge zurück: Das Vorbild der Hauptstadt Chienk'ang (建康) der Süddynastien, das Vorbild der Paläste der alten Hauptstadt der Nördlichen Wei P'ing-ch'eng (平城) sowie den Einfluß Li Ch'ungs<sup>1</sup>, des wichtigsten Baumeisters, der aus der Westflußgegend stammte (64-65). Auf den letzten Punkt geht Ch'en gesondert ein und führt aus, daß die neuen, gegen die Tradition verstoßenden Bauweisen auf den Einfluß Li Ch'ungs zurückzuführen seien. Dieser habe sich, so "belegt" (推證) und "vermutet" (推測) Ch'en, auf die "Nationale Essenz" (國粹) der Westlichen Liang<sup>2</sup> aus der Westflußgegend gestützt, wo die Stadt

1 Li Ch'ung 李冲, 450-498, LSJW 145. Beamter der Nördlichen Wei-Dynastie, der für den Aufbau Lo-yangs zuständig war.

2 西凉. Nicht zu verwechseln mit der westlichen Liang-Dynastie (西梁).

im Gegensatz zur bisherigen Praxis im Süden und der Palast im Norden gelegen habe (65-68) An den Bauarbeiten seien zwar viele nicht-chinesische Handwerker beteiligt gewesen, doch seien diese lange han-chinesisch beeinflusst gewesen und zudem habe sich die Bauweise Lo-yangs an klassischen Vorbildern orientiert, was seiner Ansicht nach ein hervorragendes Beispiel für die These "chinesische Lehren als Essenz, westliche Lehren als Anwendung" sei (68-81) Im Kapitel zur Musik kommt Ch'en auf das Thema des Kulturaustauschs erneut zu sprechen und stellt fest, daß die Musik der Sui fremdvölkischen Ursprungs gewesen sei, da sie von der Nordlichen Ch'i und damit indirekt aus der Hauptstadt der Nordlichen Wei übernommen worden sei Er schildert die Entwicklung der Musik während der Westlichen Liang-Dynastie, die fremdvölkische Musik übernommen, verändert und umbenannt habe Als diese dann von der Nordlichen Wei rezipiert wurde, sei man sich des fremdvölkischen Charakters nicht mehr bewußt gewesen, nannte sie "Musik der Westlichen Liang" (西凉樂) und "Reichskunst" (國伎), was Ch'en mit seiner eigenen Zeit vergleicht

"«120 7» alles das, was heute Nationale Essenz genannt wird, gleicht dem ziemlich So z B die Nationale Medizin (國醫)"

Im Anschluß wendet Ch'en sich der Analyse des Beamtenwesens zu, dessen Bedeutung für die institutionellen Quellen der Sui und T'ang er sehr hoch einschätzt Ch'en behauptet, daß das von Su Ch'o im Auftrag Yu Wen-t'ai<sup>1</sup> geschaffene, am *Chou-kuan* orientierte Beamtensystem der Westlichen Wei nur in der Zentrale bestanden habe und zudem nicht von der T'ang-Dynastie fortgeführt worden sei, da diese sich vielmehr an der Nordlichen Wei ausgerichtet hatte Sein Ziel sei es, durch detaillierte Untersuchungen zu "belegen und zu erhellen" (證明), daß das Beamtensystem der T'ang in keinerlei Beziehung zum *Chou-kuan* gestanden habe (82) Dies führt Ch'en detailliert aus, indem er mit einer Analyse der "Motive" (用心) Yu Wen-t'ai beim Aufbau eines Systems auf der Grundlage des *Chou-kuan* beginnt

"«90 16» Yu-wen T'ai stützte sich auf einen kleinen Teil der militärischen Macht der sechs Garnisonen, annektierte Kuan-Lung, spaltete es ab und trat so als dritte [Macht] neben Shantung und Chiang-tso In materieller Hinsicht bedarf es keiner Worte, daß er sich mit der menschlichen und finanziellen [Macht] «91» der von Kao Huan<sup>2</sup> beherrschten Gegend nicht messen konnte Wie hatte sich das wüste und abgelegene Kuan-Lung zudem kulturell mit dem Regelwerk Lo-yangs seit Kaiser Hsiao-wen der Wei und dessen Nachfolger[stadt] Yeh-tu<sup>3</sup> vergleichen können Die Chiang-tso-Gegend war nach der Flucht des Hauses der Chin in den Süden der Ort der kulturellen Orthodoxie Chinas, ganz abgesehen davon, daß, wie Yu Hsin<sup>4</sup> zu Zeit Kaiser Wus der Liang sagte, dies eine Blütezeit war, 'in der es während fünfzig Jahren zu

1 Yu Wen-t'ai 宇文泰, 507-556, LSJW 158 Beamter der westlichen Wei, der am Aufbau dieser Dynastie maßgeblich beteiligt war

2 Kao Huan 高歡, ?-547, LSJW 158-159 Beamter der Nordlichen und Ostlichen Wei, der Kaiser Hsiao vertrieb, diesen zwang, sich in den Schutz Yu-wen T'ai zu begeben, und so die Spaltung der Nordlichen Wei herbeiführte

3 鄴都 Hauptstadt der nordlichen Ch'i

4 Yu Hsin 庾信, 513-581, LSJW 160 Bekanntes Literat, Autor der *Trauer um den Süden*

keinerlei Zwischenfällen kam' Aus diesem Grunde mußte Yu-wen, wollte er dem Kao-Clan und der Liang-[Dynastie] der Hsiao widerstehen, neben einer Reorganisation der Armees und dem Engagement in der Landwirtschaft sowie neben dem Streben nach Reichtum und Macht und anderen politischen Maßnahmen, die der materiellen Stärkung dienten, auch über eine kulturelle Politik verfügen, die geistig unabhängig war und ein eigenes System schuf. Deren Nutzen bestand darin, die Durchführung der militärischen und landwirtschaftlichen Politik auszuschnücken und zu unterstützen und noch zudem das Bewußtsein der Fremden und der chinesischen Völker innerhalb der Kuan-Lung-Gegend zu ermen, um sie zu einer Familie und zu einer starken Gemeinschaft werden zu lassen, die sich auf das Kuan Lung-Gebiet als Basis stützt. Diese Politik der kulturellen Basis Kuan-Lungs war sehr umfangreich.

Ch'en weist nach, daß Yu-wen T'ai sich zwar auf das *Chou-kuan* als Grundlage eines feudalistischen Staatsaufbaus stützte, daß er dieses System jedoch nur auf die zivilen Beamten der Zentrale anwandte und das Militärwesen in Form des Milizsystems nicht feudalistisch, sondern stark zentralisiert war. Die Ernennung der lokalen Beamten, die bis zur Nordlichen Wei von den lokalen Führern vorgenommen worden sei, habe man während der Nordlichen Wei der Zentrale unterstellt. Während der Westlichen Wei und Nordlichen Chou dagegen habe man sich unter Yu-wen T'ai wieder auf das alte System gestützt. Die Tatsache, daß die Sui und T'ang nun wieder das System zur Ernennung lokaler Beamte durch die Zentrale einführten, wertet Ch'en als weiteren Beleg für seine obige These, daß die Bedeutung der Westlichen Wei und Nordlichen Chou für die Sui und T'ang sehr gering gewesen sei (91-98).

Im folgenden wendet sich Ch'en den Gesetzen zu, da sie in enger Beziehung zu den Riten standen und seit der Grundung der Chin sich die konfuzianischen Gesetze im Süden erhalten hatten. Die Nordliche Wei sowie die Nordliche Ch'i hatten diese übernommen und so die Sui und T'ang beeinflußt, was dazu beigetragen habe, daß die Orthodoxie nicht untergegangen sei. In zwei Punkten aber unterscheiden sich die Entwicklung der Gesetze von der der Riten und des Beamtenwesens. Zum einen seien nur die Gesetze der ersten Phase der Suddynastien Vorbild für die Nordliche Wei gewesen, zum anderen hatte der Norden an den Gesetzen der Han-Dynastie festgehalten und sich darin von den Suddynastien unterschieden, die strikt den Gesetzen der Chin folgten. Als dann die Nordliche Wei die Macht übernahm, entstammten die verantwortlichen Beamten einerseits den *Shih-tsu* aus Shan-tung, bezogen sich aber andererseits auch auf die Gesetze der Chin, die ihrerseits maßgeblich von den Gesetzen der Westlichen Liang beeinflußt gewesen seien (100-115).

An dieser Stelle ist ein Vorgriff auf einen Artikel Ch'ens aus den fünfziger Jahren<sup>1</sup> notwendig, da er hier die Rolle der Chin in der Übermittlung der Orthodoxie der Han-Dynastie deutlich macht. Er schildert die Versuche der nordlichen Machthaber der Ts'ao-Wei<sup>2</sup>, im Süden Fuß zu fassen, was ihnen im Falle Shus<sup>3</sup> auch ge-

1 CYK, "Shu Tung-chin Wang Tao chih kung-yeh" (1952 verfaßt, 3 1956 publiziert)

2 Die Wei-Dynastie (220-265) des Ts'ao-Clans wird auch "Ts'ao-Wei-Dynastie" genannt, um sie von den späteren Wei der Zeit der Nord- und Suddynastien zu differenzieren.

3 蜀 auch 蜀漢 (221-263)

lungen sei, da dieses Reich ebenso von *Han-tsu*<sup>1</sup> regiert worden sei wie die Wei-Dynastie. Im Falle der Wu-Dynastie<sup>2</sup> dagegen sei dies mehrfach fehlgeschlagen, da die dortige Herrschaftsklasse aus schlagkräftigen *Hao-tsu*<sup>3</sup> und traditionsreichen *Shih-tsu*<sup>4</sup> bestanden habe. Daß es der Östlichen Chin-Dynastie nun gelungen sei, dort Fuß zu fassen und somit das Überleben der chinesischen Nation im Kampf gegen fremdvölkische Demütigungen zu garantieren, liegt laut Ch'en entscheidend am Verhalten Wang Taos<sup>5</sup>, der die dortige Herrschaftsklasse für die Östliche Chin gewonnen habe, indem er sich auf das gemeinsame konfuzianische Gedankengut bezogen und eine Politik der Duldung und Toleranz lokalen Interessen gegenüber betrieben haben:

“«68.3» Da Wang Tao die 'Shih-tsu' der Chiang-tung-Gegend einband und gefügig machte, die innere Einheit herbeiführte und die reale Macht der Leute aus dem Norden und aus dem Süden vereinte, um der Demütigung von außen zu widerstehen, konnte die Nation ihre Unabhängigkeit bewahren und die Kultur tradiert werden. Ihn nicht einen verdienstvollen Beamten der Nation zu nennen, wäre wohl kein ausgewogenes Urteil.“<sup>6</sup>

Im Kapitel zum Militärsystem des *Entwurfs einer konzisen Diskussion der Ursprünge des [institutionellen] Systems der Sui- und T'ang-Dynastie* wendet Ch'en sich gegen die weit verbreitete Auffassung, daß das Milizsystem in seinem Aufbau schon immer ein Militärsystem gewesen sei, das Soldaten und Bauern vereinte und direkt der Zentrale unterstand. Er wirft bisherigen Historikern vor, sie hätten sich auf geschichtliche Materialien aus der Spätphase dieses Systems gestützt und es “schlußfolgernd zur Erläuterung” (推說) der Frühphase verwandt. Er wolle sich jetzt vielmehr auf die Materialien der Frühphase stützen, diese untersuchen und interpretieren. Quintessenz seiner Untersuchung ist die Feststellung, daß die Unruhen in den sechs Garnisonen der Hsien-pei<sup>7</sup> zu einer Umkehr der Sinisierungspolitik Kaiser Hsiao-wens der Nördlichen Wei geführt hätten und daß das Militärsystem, welches Yü-wen T'ai einführte, sich ursprünglich an den alten Sitten der Hsien-pei orientiert habe. Die Bestimmungen aus dem *Chou-kuan* hätten nur auf dem Papier bestanden und seien den Hsien-pei-Sitten angepaßt worden und nicht umgekehrt (124-127). Das Milizsystem habe in seiner Anfangsphase die Stammesstrukturen der Hsien-pei widergespiegelt und sei in acht “Reichspfeilern” (八國柱) organisiert gewesen, die den acht Stämmen der Hsien-pei entsprochen hätten. Es sei keineswegs durch die Einheit von Soldaten und Bauern gekennzeichnet gewesen, sondern habe vielmehr einen “besonderen Verband und eine besondere Klasse”<sup>8</sup> dargestellt,

1 寒族. Nicht-elitäre Familien.

2 吳 (222-280).

3 豪族. Elitäre Familien auf lokaler Ebene.

4 世族. Clans, welche über mehrere Generationen über Einfluß verfügen.

5 Wang Tao 王導, 276-339, LSJW 120.

6 CYK, “Shu Tung-chin Wang Tao chih kung-yeh” (1952 verfaßt, 3.1956 publiziert), 68.

7 Diese Unruhen führten zur Spaltung der nördlichen Wei in die westliche und östliche Wei.

8 特殊集團及階級. Ch'en verwendet die Termini *chi-t'uan* und *chieh-chi* nicht klar differenziert, doch ist folgender Unterschied auszumachen: *Chieh-chi* bezeichnet eine politische oder gesell-

in dem fremdvölkische und han-chinesische Aristokraten sich mit han-chinesischen Kriegeren aus Shan-tung verbündet hätten und zu der die gewöhnliche Bevölkerung auf keinen Fall Zugang gehabt habe<sup>1</sup>. Diese aristokratischen Militärs seien zudem nicht der Zentrale untergeordnet gewesen, sondern gemäß den alten Stammesstrukturen einem obersten General, der zugleich Häuptling des jeweiligen Stammes gewesen sei, der der Militäreinheit zugrunde lag (130-133). Kaiser Wu der Nördlichen Chou (reg. 561-579) habe diese dann direkt der Zentrale unterstellt, den Militärdienst für die gemeine Bevölkerung geöffnet und so die gesellschaftliche Basis des Milizsystems erweitert, eine Tendenz, die sich unter der Sui-Dynastie fortgesetzt und zu dem geführt habe, was als Milizsystem bekannt sei, i.e. direkt der Zentrale unterstellte Verbände aus Soldaten und Bauern (136-140)<sup>2</sup>.

Auf der Grundlage dieser Forschungen entwirft Ch'en Yin-k'o in seinem zweiten Hauptwerk, dem *Entwurf einer Beschreibung und Diskussion der politischen Geschichte der T'ang-Zeit*<sup>3</sup>, nun eine Geschichte der T'ang-Zeit, als deren grundlegende Triebkräfte er die Faktoren "Rasse" und "Kultur" identifiziert. Eingangs zitiert er Chu Hsi, der behauptet hatte, daß während der T'ang-Dynastie oft gegen die Riten verstoßen worden sei, und stellt fest, daß:

«1.3» die Worte Chu Hsis äußerst einfach sind und man [heute] nicht im Detail wissen kann, was er meint. Doch dieser einfache Satz beinhaltet die beiden Probleme der Rasse und Kultur, die de facto der Schlüssel zur Dynastie der Li-T'ang sind, was Historiker der T'ang-Geschichte nicht übersehen dürfen. Hier möchte ich zuerst das Problem des zentralen Kaiserclans der Herrschaftsklasse der dreihundertjährigen T'ang-Dynastie diskutieren und danach auf das Problem von Rasse und Kultur der anderen Herrschaftsklassen ausweiten.»

Ch'en Yin-k'o nutzt Kaiserannalen und Biographien aus den Reichsgeschichten der Norddynastien, der Chin und der T'ang, die *Sammlung wichtiger Dokumente der T'ang-Zeit* sowie den *Grundlegenden Wegweiser zu den Dokumenten im Schatzhaus*<sup>4</sup>, "interpretiert" (解釋) sie und "schlußfolgert zusammenfassend" (綜合

schaftliche Schicht, die relativ homogen ist und durch ein gemeinsames Grundmerkmal ausgezeichnet ist. *Chi-t'uan* dagegen kann ein durchaus heterogenes Bündnis verschiedener Klassen und Interessen sein, für das Ch'en auch den Terminus *t'uan-t'i* verwendet.

- 1 Ch'en setzt sich in einem weiteren Artikel mit dieser Gruppe auseinander und analysiert sie nach rassischer und wirtschaftlicher Zusammensetzung und geschichtlicher Herkunft. Siehe CYK, "Lun Sui mo T'ang ch'u so-wei 'Shan-tung hao-chieh'" (8.1951 verfaßt, 6.1952 publiziert).
- 2 Zum Milizsystem siehe Wright A.F. 1979, 96-103. Wichtig ist, daß Ch'en auf die Ursachen für den Wandel des Milizsystems, nicht eingeht. Wright behauptet, daß derjenige "Reichspfeiler", der in der Zentrale stationiert war und die militärische Elite darstellte, 543 derart vernichtend geschlagen worden sei, daß eine Öffnung für die gemeine Bevölkerung unumgänglich wurde, um die Reihen wieder zu füllen. Diesen Hintergrund erwähnt Ch'en mit keinem Wort.
- 3 CYK, *T'ang-tai cheng-chih-shih shu-lun-kao* (1941 verfaßt, 1943 publiziert). Diese Arbeit besteht aus drei Kapiteln, in denen Ch'en die Zusammensetzung der Herrschaftsklasse der T'ang untersucht, die politischen Revolutionen auf unterschiedliche politische Fraktionen und gesellschaftliche Gruppen zurückführt und die Stärke der T'ang zu den umliegenden Fremdvölkern in Beziehung setzt.
- 4 冊府元龜. 1013 vollendetes Werk in 1000 Bänden. *Chung-kuo-shih yen-chiu chih-nan* II:400.

推論), daß der väterliche Zweig der Li-T'ang keineswegs wie in der *Neuen Reichsgeschichte der T'ang-Dynastie* (新唐書) verzeichnet auf Li Kao<sup>1</sup> aus der Westfluß-gegend zurückgeführt werden könne. Seine ursprüngliche Heimat habe dieser "Han-Clan" (漢族) vielmehr in Shan-tung gehabt, sei dann zur Zeit Yu-wen T'ais in die West-Lung-Gegend gezogen und habe sich dort im Rahmen der "Politik, Kuan-chung zur Basis zu machen" (關中本任政策) integriert und den fremdvölkischen Namen Ta-yeh (大野) angenommen. Während also der mütterliche Zweig der Li-T'ang sicher fremdvölkischen Ursprungs gewesen sei, sei sicher, daß der väterliche Zweig weder von Li Kao abstamme, noch fremdvölkischer Herkunft sei (1-17). Ch'en wendet sich im folgenden seinem zentralen Thema, der Analyse der Herrschaftsklassen und ihrer Veränderungen zu. Während der ersten 30 Jahre habe die Herrschaftsklasse aus Nachfahren des Kuan-Lung-Verbandes Yu-wen T'ais bestanden, weshalb die *Shih-tsu* aus Shan-tung und aus der Chiang-tso-Gegend von der Herrschaft ausgeschlossen gewesen seien. Erst mit der Machtübernahme Wu Tse-t'iens<sup>2</sup>, die aus Shan-tung stammte, habe sich dies geändert, da sie sich gegen den Kuan-Lung-Verband gewandt und die "neuaufgestiegene Klasse" (新興階級) der "Prüfungsabsolventen" (進士科) gefördert habe<sup>3</sup>. Folge dieser Veränderung sei gewesen, daß die alten, aristokratisch geprägten Kanäle des politischen Aufstiegs – Abstammung und in den Familien verankerte Gelehrsamkeit – langsam aufgegeben wurden, was letztlich in der Sung-Zeit dazu geführt habe, daß sich das Prüfungswesen zur einzigen offiziellen Aufstiegsmöglichkeit entwickelt habe. So sei die Usurpation des Thrones durch Wu Tse-t'ien nicht nur eine politische, sondern auch eine "gesellschaftliche Revolution" (社會革命) gewesen (18-19, 71-84). Der endgültige Zusammenbruch der "Politik, Kuan-chung zur Basis zu machen", sei aber der Rebellion An Lu-shans<sup>4</sup> zuzuschreiben.

Als weitere Konsequenz dieser Rebellion nennt Ch'en den grundlegenden Wandel der Herrschaftsklasse und der "gesellschaftlichen Klassen" (社會階級), der sich auf zwei Bereiche – Zentrale und "Provinzkommandanturen" (藩鎮) – erstreckt habe. In der Zentrale sei es zum Aufstieg der Eunuchenklasse gekommen, während die Provinzkommandanturen unabhängig wurden. Die Zentrale habe sich nach der Re-

1 Li Kao 李嵩, 351-417, LSJW 130. Gründer der Westlichen Liang.

2 Wu Tse-t'ien 武則天, 624-705, LSJW 191. Einzige Kaiserin in der chinesischen Geschichte. In einem weiteren Artikel zu Wu Tse-t'ien schildert Ch'en die Ursachen für ihre Hinwendung zum Buddhismus. Zum einen sei ihre Mutter eine gläubige Buddhistin gewesen, zum anderen habe Wu Tse-t'ien ihre Usurpation des T'ang-Thrones besser mit buddhistischen Argumenten legitimieren können als mit konfuzianischen. Siehe CYK, "Wu-chao yü fo-chiao" (12 1935).

3 In einem weiteren Artikel analysiert Ch'en die Heiratsbeziehungen der beteiligten Clans, die ein wichtiger Faktor für deren Zusammenhalt gewesen seien. Er hebt hervor, daß die Veränderungen im Gefolge der Machtübernahme Wu Tse-t'iens einen Wendepunkt der chinesischen Geschichte darstellten. Siehe CYK, "Chi T'ang-tai chih Li Wu Wei Yang hun-yin chi-t'uan" (1952 verfaßt, 2 1954 publiziert).

4 An Lu-shan 安祿山, ?-757, LSJW 203-204. Fremdvölkischer General und Führer einer Rebellion im Jahre 755. Siehe Pulleyblank 1955.

bellion auf zwei Kräfte stützen können, i.e. ihre kulturelle Stärke und die Finanzmacht des Südostens. Die Herrschaftsklasse habe ebenfalls aus zwei Elementen bestanden: Han-chinesische Clans auf hohem kulturellen Niveau und Angehörige von Fremdvölkern, die kaum sinisiert worden seien bzw. Han-Chinesen, die die Sitten und Gebräuche der Fremdvölker angenommen hätten. Erstere identifiziert er mit der neuen Herrschaftsklasse der Prüfungsabsolventen, den “Shih-ta-fu des äußeren Hofes” (外廷士大夫). Letztere seien im wesentlichen aus den Randgebieten gekommen und werden von Ch’ên als Herkunft der “besonderen Klasse der Eunuchen” (閹寺之特殊階級) identifiziert (19-25). In den Provinzkommandanturen in Ho-peï habe sich im Gefolge der Rebellion An Lu-shans ein “Verband” (集團) gebildet, der von der Zentrale in Ch’ang-an nahezu unabhängig gewesen sei und sich kulturell von Ch’ang-an in jeder Hinsicht unterschieden habe, da der Konfuzianismus dort über keinen Einfluß verfüge. Der dortige Verband sei durch kriegerische Fähigkeiten ausgezeichnet gewesen und habe in Konkurrenz mit dem Verband aus Lo-yang gestanden. Die wesentlichen Differenzen zwischen den Verbänden in der Zentrale und den Provinzkommandanturen im Norden seien also kultureller und rassischer Natur gewesen (25-49).

Ch’ên wendet sich nun der Analyse der politischen Revolutionen zu. Er möchte wissen, warum die politischen Revolutionen in den Regionen immer gescheitert seien, aus welchem Grunde die Thronfolge der T’ang-Dynastie so unsicher gewesen sei und es oft Palastrevolutionen gegeben habe, und wieso die Fraktionen der “Shih-ta-fu des äußeren Hofes” wie die Li- oder Niu-Fraktion entstanden seien und wodurch sie sich definierten? Als Ursache für das Scheitern lokaler Revolution in der Zeit vor der Rebellion An Lu-shans führt er an, daß das Milizsystem Yü-wen T’ais noch funktionierte und folglich keine andere Macht sich durchsetzen konnte (50-51). Angelpunkt der Revolutionen in der Zentrale sei die Palastwache des Hsüan-wu-Tores gewesen, deren Bedeutung aus ihrer strategischen Position in der Nähe des Kaiserpalastes im Norden der Hauptstadt resultierte. Vor der Rebellion An Lu-shans seien diese zentralen Revolution offen kriegerisch ausgetragen worden, während nach dieser Rebellion die Konflikte intern bei Hofe unter der Führung der Eunuchen in Form von Kämpfen um die Thronfolge ausgetragen worden seien (51-53). Als Ursache der unsicheren Thronfolge und damit der vielen Palastrevolutionen nennt er das Verhalten T’ai-tsuings, der erst seinen Bruder von der Thronfolge verdrängt und dann während seiner Regentschaft den Kronprinzen so oft ausgetauscht habe, daß in der Folgezeit Thronfolger immer versuchen mußten, sich der Unterstützung von Eunuchenfraktionen bei Hofe zu versichern, um ihr politisches Überleben zu garantieren, eine Abhängigkeit, die aus den Kaisern Marionetten der Eunuchen gemacht habe (59-68). Nachdem Ch’ên die Bedeutung der Fraktionen bei Hofe so hergeleitet hat, wendet er sich der Abgrenzung derselben untereinander zu, indem er sie auf jeweils unterschiedliche soziale und gelehrte Hintergründe zurückführt. Gesellschaftlich unterscheidet er die neuen Prüfungsabsolventen und die alten *Shih-tsu* aus Shan-tung, deren Entstehung und politische Position er schon im ersten

Kapitel analysiert hatte. Im Hinblick auf die Sitten und den gelehrten Hintergrund betont er, daß die *Shih-tsu* aus Shan-tung eine lange gelehrte Familientradition gehabt hatten und in ihren Aufstiegschancen im wesentlichen von ihren Kenntnissen der Klassiker abhingen. Die Prüfungsabsolventen dagegen hatten über literarische Fähigkeiten verfügt und seien über die Prüfungen aufgestiegen. Die Niu-Fraktion habe aus Prüfungsabsolventen bestanden, während sich die Li-Fraktion aus Mitgliedern der *Shih-tsu* aus Shan-tung zusammengesetzt habe. Als konkreten Anlaß der Auseinandersetzungen nennt er den Streit über die gegen die Provinzkommandanturen zu ergreifende Politik. Während die Niu-Fraktion und die hinter ihr stehende Eunuchenfraktion gegen den Einsatz von Waffengewalt gewesen sei, habe sich die Li-Fraktion dafür ausgesprochen (71-84). Die Fraktionskämpfe der so verankerten Gruppen führt Ch'en auf Gegensätze zwischen jeweils unterschiedlichen Eunuchenfraktionen zurück. Er behauptet, daß dies bis zur Herrschaft Kaiser Hsuans der Fall gewesen sei und die Fraktionskämpfe dann deswegen nachgelassen hätten, weil sich die Eunuchen ihres Status und Gruppencharakters bewußt geworden seien, sich folglich vereinten und von da an geschlossen gegen die "Shih-ta-fu des äußeren Hofes" vorgegangen seien, die so eine Grundlage ihrer Gegensätze, i.e. ihre jeweilige Zuordnung zu bestimmten Eunuchenfraktionen, verloren hatten (112-124).

Abschließend untersucht Ch'en die Beziehungen zwischen den Nachbarvölkern untereinander und zu China und behauptet, daß die Kontakte zwischen China und einem Fremdvolk niemals alleine betrachtet werden dürfen, da die Fremdvölker in ihrer jeweiligen Stärke bzw. Schwäche und damit in ihrer Bedeutung für China wesentlich von ihrem Kontakt mit anderen Fremdvölkern abhängen.

"«129 5» Wenn chinesische Historiker die Erfolge der Vorfahren loben, übersehen sie dies oft. Dies widerspricht einerseits dem Ziel der Gelehrsamkeit, die Wirklichkeit herauszufinden, und entspricht andererseits auch nicht der Absicht der Historiker, die Niederlagen der Vergangenheit zu beschreiben, um sie [der Gegenwart] eine Lehre sein zu lassen. Aus diesem Grunde muß [ich] in diesem Abschnitt in der Hoffnung, mich der Wirklichkeit anzunähern und so Lehren bereitzustellen, besonders betonen, daß ein bestimmtes Fremdvolk erst selbst an Stärke verlor und dann zur Ursache chinesischer Siege wurde, um so auch klarzulegen, daß [dieser Text] sich von aufschneiderischer Propaganda unterscheidet."

Dieses Ziel verwirklicht er, indem er sich der Reihe nach den Turkvölkern, Uiguren, Tibetern und Koreanern widmet und deren Geschichte analysiert. So führt er den Sieg des T'ang-Kaisers T'ai-tsung über die Turkvölker zum einen auf deren inneren moralischen Zerfall zurück, zum anderen benennt er den Aufstieg der Uiguren als Ursache hierfür (129-132). In der Niederschlagung der Rebellion An Lu-shans habe sich dann Kaiser Su-tsung auf die Hilfe der Uiguren stützen müssen, was in der Folgezeit zu großen finanziellen Belastungen geführt habe, da die T'ang-Dynastie dies durch einen ungleichen Handel mit Pferden habe bezahlen müssen. Daß die T'ang-Dynastie dennoch mit dieser Situation fertig geworden sei, sieht Ch'en in dem Umstand begründet, daß es unter den Uiguren zu Streitigkeiten gekommen sei und sie zudem mit Naturkatastrophen zu kämpfen gehabt hätten (132-133). Der

Aufstieg der Tibeter dagegen sei die größte Gefahr für die T'ang-Dynastie gewesen. Daß die Eroberung Koreas letztlich mißlang, habe seine Ursache in der ständigen Bedrohung im Nordwesten durch die Tibeter (133-137). Dennoch sei die T'ang-Dynastie immer wieder mit den Einfällen der Fremdvölker und im besonderen mit den Tibetern fertig geworden, da es gelungen sei, sie gegeneinander auszuspielen. Ch'en betont jedoch noch andere Faktoren, welche die Beziehung zwischen der T'ang-Dynastie und den Fremdvölkern beeinflussten, wie z.B. im Falle der mißlungenen Eroberung Koreas klimatische und geographische Faktoren (140-150). Doch nicht nur für die Außenbeziehungen, auch für die Innenpolitik seien die Fremdvölker wichtig gewesen. Sie hätten den Zusammenbruch des Milizsystems herbeigeführt, enorme finanzielle Lasten verursacht und seien als Bündnispartner in der Niederschlagung von Aufständen wichtig gewesen (150-159).

Die Forschungen Ch'ens zur T'ang-Zeit beschränken sich jedoch nicht nur auf den Bereich der institutionellen und politischen Geschichte, sondern schließen zusätzlich kulturelle Aspekte wie die Rezeption des Buddhismus und die Entwicklung des Neo-Konfuzianismus mit ein, die hier nicht unerwähnt bleiben dürfen, da sie, so Ch'en, zusammen mit den gesellschaftlichen und kulturellen Veränderungen im Gefolge der Machtergreifung Wu Tse-t'iens einen weiteren Grund darstellen, der die Bezeichnung der Zeit Ende des 7. Jahrhunderts als einen der wichtigsten Wendepunkte in der chinesischen Geschichte rechtfertigt. In einem Artikel zu Han Yü<sup>1</sup> begründet Ch'en, warum seiner Meinung nach Han Yü für die Kulturgeschichte der T'ang-Zeit so wichtig sei. Han habe die "Übermittlung des *Tao*" (道統) ermöglicht und die Quelle der Überlieferung, i.e. das Buch *Meng-tzu*, erneut betont. Er habe sich gegen Buddhismus und Taoismus gewandt, die politischen Unsitten seiner Zeit korrigiert und die Unterschiede zwischen China und den fremdvölkischen Nachbarn klar betont. So sei er für eine Politik, "den Herrscher zu achten und die Barbaren zu vertreiben" (尊王攘夷) eingetreten. Dabei habe er zwar auf Anstrengungen seiner Vorgänger aufbauen können, doch sei Han Yü in Sprache und Verhalten am deutlichsten gewesen. Er habe direkt über die menschlichen Beziehungen gesprochen, sich gegen die Literatur der Wei-Chin-Zeit mit ihrer Achtung verwickelter und detailfreudiger Formulierungen gewandt und so auf den "besonderen Charakter Chinas" (華夏之特性) hingewiesen. Indem er sich auf die Ch'in- und Han-Dynastie bezog, habe er den Schriftstil verbessert, sich mit allem Nachdruck für die *Ku-wen*-Bewegung eingesetzt, viele Schüler ausgebildet und so seinen Beitrag zur Entstehung des Neo-Konfuzianismus während der Sung-Zeit geleistet.

Die Analyse der beiden o.g. Hauptwerke offenbart, daß Ch'en primär aus den Reichsgeschichten (73% der Gesamtzitate) und dabei wiederum größtenteils aus deren biographischen Kapiteln zitiert (73% der Zitate aus den Reichsgeschichten, 54% der Gesamtzitate). Dieser Befund ist angesichts der "nicht-biographischen" Intentionen Ch'ens so auffallend, daß er sowohl methodisch als auch inhaltlich für seine Historiographie von großer Bedeutung ist und auf den ersten Blick die Vermutung

1 CYK, "Lun Han Yü" (1951 verfaßt, 1954 publiziert).

nahelegt, daß er im wesentlich hermeneutisch die Handlungsabsichten der historischen Akteure zu verstehen sucht. Bei der genaueren Analyse der Art und Weise wie er seine Quellen verwendet, zeigt sich jedoch, daß er von wenigen Ausnahmen abgesehen keinen Versuch unternimmt, persönlichen Handlungsmotiven auf die Spur zu kommen. Er geht jeweils von konkreten Fragestellungen aus, die Ausgangspunkt seiner Materialauswahl und -bearbeitung sind. In der Analyse der biographischen und thematischen Quellen<sup>1</sup> ist es im Falle des *Entwurf einer konzisen Diskussion der Ursprünge des [institutionellen] Systems der Su- und T'ang-Dynastie* sein primäres Bestreben, die geschichtliche Herkunft der juristischen, rituellen oder finanziellen Systeme zu klären, ein Ziel, das er im wesentlichen über die Herkunft der jeweils beteiligten Beamten erreicht. Diese Personen bleiben dabei aber Statisten im Rahmen einer geschichtlichen Entwicklung. Sie werden von Ch'en nicht als lebendige Individuen dargestellt, sondern sind lediglich Repräsentanten einer geschichtlichen Strömung. Im *Entwurf einer Beschreibung und Diskussion der politischen Geschichte der T'ang-Zeit* ist es sein Ziel, die soziale Herkunft der beteiligten Personen und ihre Zugehörigkeit zu bestimmten Klassen und Verbänden zu erschließen, wobei er auch hier diese Akteure nicht mit Leben erfüllt. An keiner Stelle erfährt der Leser etwas über die konkreten familiären Hintergründe und Lebensumstände, ja noch nicht einmal für seine Arbeit relevante Themen wie die konkreten Ausformungen der konfuzianischen Klassikerstudien werden von ihm ausgearbeitet. Vielmehr beschränkt er sich darauf, in einem ersten Schritt der Materialbearbeitung die Quellen als Beleg für die Herkunft von Personen, Sitten und Gesetzestexten zu verwenden. In einem zweiten Schritt stützt er sich dann auf die so gewonnenen Tatsachen, zieht Schlüsse aus ihnen für seine Fragestellung und diskutiert in kurzen Exkursen<sup>2</sup> ihre Bedeutung im Kontext seiner Arbeit. Eine Auswertung der von ihm verwandten epistemologischen Termini<sup>3</sup> bestätigt diesen Befund einer gleichberechtigten Verbindung aus Textkritik und Interpretation, da sie nur ein leichtes Übergewicht derjenigen Termini ergibt, die zum ersten Schritt der Materialbearbeitung, i.e. dem textkritischen, empirischen Bereich der Forschung gehören<sup>4</sup>.

1 Thematische Quellen sind z.B. Gesetzestexte im Kapitel über die Gesetze, Wirtschaftsmonographien im Kapitel über die Finanzen.

2 Diese Exkurse werden mit dem Zeichen *an* (按, etwa Anmerkung, Bemerkung) eingeleitet.

3 Unter "epistemologischen Termini" verstehe ich solche, die den erkenntnistheoretischen Status einer Methode benennen, i.e. die aufzeigen, ob es sich um eine Feststellung vorgefundener Tatsachen und Sinnzusammenhänge oder um eine Erklärung aus der Sicht des forschenden Subjekts handelt, und die somit erkennen lassen, wie der Historiker seine Vorgehensweise einschätzt. Hierzu zählen z.B. "erklären", "beschreiben", "verstehen", "diskutieren", "beobachten" etc. Diese können dann ihrerseits in interpretative Termini wie "verstehen" etc. und empirische Termini wie "beschreiben", "beobachten" etc. unterteilt werden und, statistisch ausgewertet, als Indiz für die methodologische Vorgehensweise der Historiker verwandt werden.

4 Eine Auflistung der entsprechenden Termini findet sich in Kapitel VII 21 S. 231. Die Auswertung ergab ein Verhältnis interpretativer Termini zu empirischen Termini von 213/273.

Inhaltlich zeigt sich, daß Ch'en Yin-k'o's Historiographie Ausdruck seiner Weltanschauung, Geschichtsauffassung und Methodologie ist. Er interessiert sich weniger für handelnde Individuen, sondern primär für geschichtliche Zusammenhänge, die er jedoch nicht durch Naturgesetze zu erklären sucht, sondern als Ausdruck der Kultur der chinesischen Nation betrachtet. Er nutzt die Quellen, um klarzulegen, wie sich kulturelle Inhalte unter dem Einfluß rassischer Faktoren manifestieren, tradieren und wandeln, ohne dies jedoch inhaltlich exakt zu beschreiben. Diese Kultur, der "nationale Geist" aus seinen theoretischen Schriften, ist für ihn offensichtlich *nicht* eine "Nationale Essenz" – über die er sich vereinzelt lustig macht, da sie an einem statischen Gehalt der chinesischen Kultur festhält, ohne zu wissen, daß diese sich ständig verändert –, sondern entwickelt sich ununterbrochen im Kontakt und Austausch mit fremden Einflüssen. Er geht – wie sich am Beispiel seiner Diskussion der veränderten Bauweise der Hauptstadt der Nördlichen Wei zeigt – von einer Befruchtung der chinesischen Kultur durch exogene Faktoren aus. Er identifiziert hier die Mischung aus chinesischen Praktiken und fremdvölkischen Einflüssen im technischen Bereich mit der *T'i-Yung*-Formel des ausgehenden 19. Jahrhunderts und macht damit erneut deutlich, welche Art des Kulturkontakts und -austauschs im vorschwebt, i.e. eine Rezeption fremder Einflüsse unter Beibehaltung grundlegender Eigenschaften der chinesischen Kultur. Dieser Maßstab für die Rezeption fremder Einflüsse manifestiert sich deutlich in seinen Texten zu Wang Tao und Han Yü. Im Falle Wang Taos sieht Ch'en dessen Verdienst im wesentlichen darin, die Kultur der chinesischen Nation vor dem Untergang bewahrt zu haben, während er Han Yü für dessen Leistungen in der Rezeption bzw. Abwehr des Buddhismus und Taoismus und in der "Übermittlung des Tao" lobt. Er schreibt ihm eine entscheidende Rolle in der Korrektur politischer Fehlentwicklungen und der ideengeschichtlichen Vorbereitung des Neo-Konfuzianismus zu. Hier wird deutlich, daß Ch'en sich nicht nur gegen die *direkte* Übernahme fremder Einflüsse wendet, sondern dies zudem auch an ganz klar definierte kulturelle Inhalte bindet, die im Neo-Konfuzianismus zum Ausdruck kommen und die er in seinen theoretischen Schriften mit den "Drei Grundbeziehungen und Sechs Regeln" identifiziert<sup>1</sup>.

Wie sehr sein Geschichtsbild kulturell-rassisch bestimmt ist, zeigt sich in den Forschungen zu den gesellschaftlichen Klassen. Diese sind nicht etwa, wie dies der Terminus "Klasse" vermuten läßt, durch ihr Eigentum an den Produktionsmitteln bestimmt, sondern leiten sich aus der in den Familien tradierten Kultur und der geographisch-rassischen Herkunft ihrer Mitglieder her. Der Faktor der rassischen Herkunft ist dabei dem der Kultur untergeordnet, da er davon ausgeht, daß verschiedene rassische Elemente durchaus in einer Klasse vertreten sein können, solange ihre Mitglieder kulturell übereinstimmen.

Die politischen Klassen und die sie bildenden gesellschaftlichen Gruppen stehen zudem im Zentrum der politischen Ereignisgeschichte der T'ang-Dynastie, da

1 Zur Rolle Han Yüs in der Vorbereitung des Neo-Konfuzianismus siehe Hartmann 1986, eine Monographie, die Ch'en Yin-k'o gewidmet ist.

Ch'en die Konflikte am T'ang-Hof auf die Gegensätze zwischen verschiedenen Fraktionen und deren unterschiedliche gesellschaftliche und damit kulturelle und geographische Herkunft zurückführt. Die starke Betonung der kulturellen und geographischen Bedingung politischer Auseinandersetzungen ist einer der umstrittensten Aspekte seiner ansonsten weithin als Pionierleistung anerkannten Forschung. Anhand der Forschungsergebnisse Howard Wechslers, der sich eben diesem Thema widmet<sup>1</sup>, werden die Besonderheiten der Historiographie Ch'ens deutlich. Wechsler analysiert die Fraktionskonflikte und ordnet anhand mehrerer Beispiele die jeweiligen Kontrahenten den verschiedenen Verbänden zu, deren Bedeutung Ch'en für die Politik der T'ang-Zeit herausgearbeitet hatte. Wechsler kommt zu unterschiedlichen Ergebnissen und stellt fest, daß Ch'en in der Zuordnung nach geographischer Herkunft inkonsistent gewesen sei und daß Ch'ens Behauptung, die politischen Kämpfe hätten sich an der geographischen und gesellschaftlich-kulturellen Herkunft der Kontrahenten orientiert, nicht zutrifft. Zudem stellen Wechsler wie Twitchett fest, daß Ch'en Wu Tse-t'iens Bedeutung für den gesellschaftlichen Wandel gegen Mitte der T'ang-Zeit übertrieben habe und dieser Wandel viel früher mit Beginn der T'ang-Zeit eingesetzt habe. Insgesamt kommen beide zu dem Schluß, daß Ch'en Yin-k'o's auf die gesellschaftlich-kulturelle und geographische Herkunft gestützte Interpretation der Geschichte der T'ang-Dynastie mit ihren klaren Zuordnungen einzelner Personen zu bestimmten Verbänden, die er als homogene Einheiten betrachtet habe, zu vereinfachend und zu einheitlich sei und so persönliche Faktoren politischen Karrierestrebens und individueller Vorlieben vernachlässigt habe<sup>2</sup>.

Klar erkennbar ist, daß Ch'ens Historiographie von seiner Geschichtsauffassung geprägt ist, welche die Geschichte als Manifestation eines "nationalen Geistes" betrachtet. Seine in den theoretischen Schriften angedeutete Einschränkung, daß der "nationale Geist" von bestimmten wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bedingungen abhängt und bei deren grundlegender Veränderung zum Untergang verurteilt sei, kommt in den hier vorgestellten Forschungsschriften nur bedingt zum Ausdruck. Ch'en geht zwar auf wirtschaftliche Faktoren ein, doch bleiben diese im Hintergrund und sind nur Beispiel für die Entwicklung und Rezeptionslinien der Nord- und Süddynastien, ohne eine inhaltliche Ausarbeitung z.B. ihrer Auswirkungen auf das Alltagsleben oder die Elitenkultur zu erfahren. Daß Ch'ens Konzeption des "nationalen Geistes" der objektiv-idealistischen Vorstellung einer sich in der Geschichte realisierenden Idee nahekommt, wird anhand seiner Quellenverwendung deutlich, da er biographische Quellen zwar nutzt, sie jedoch nicht auf die Handlungsmotive der in ihnen beschriebenen Personen hin untersucht, sondern sich vielmehr für die gesellschaftlich-kulturelle Zugehörigkeit dieser Personen zu bestimmten Traditionslinien interessiert. Diese erhalten ihre Bedeutung nicht aus ihrer Rolle im konkreten politischen Machtkampf, sondern aus ihrer Funktion als Mitglieder gesellschaftlicher Gruppen (der Clans) und ihrer Rolle in der Überlieferung,

1 Wechsler 1973, bes. 88-89, 101.

2 Twitchett 1979, 10. Twitchett/ Wechsler 1979, 250-251.

Veränderung und Anpassung kultureller Inhalte, die sich so in der Geschichte verwirklichen. Dabei ist er sich aber durchaus der Tatsache bewußt, daß er dieses Geschichtsbild auch sinnstiftend in die Vergangenheit hineinträgt, um Handlungsanleitungen für die Gegenwart und Kontinuitätslinien zu konstruieren. Zum einen spricht er explizit von der Aufgabe des Historikers, Lehren aus der Vergangenheit zu ziehen, zum anderen ist der hohe Anteil interpretatorischer epistemologischer Termini in seinen Schriften ein Indiz dafür, daß er nicht ausschließlich von der Immanenz des Sinns in der Geschichte ausgeht, sondern sich der sinnkonstruierenden Rolle des forschenden Subjekts bewußt ist, das in dem Versuch, den "nationalen Geist" forschend zu vergegenwärtigen und kreativ weiterzuentwickeln, nichtsdestotrotz an die Geschichte gebunden ist.

In der konkreten Ausformulierung des Rezeptionsgedankens zeigt sich, daß Ch'en Yin-k'os Betonung der Abgrenzung der chinesischen Nation von Fremdvölkern, wie wir sie in dem Text über Han Yü finden, nicht Ausdruck einer han-chauvinistischen und universalistischen Grundhaltung ist, sondern sich immer wieder mit Beispielen verbindet, die deutlich machen, daß Ch'en an eine fruchtbare, zu ständiger Weiterentwicklung führende Rezeption fremder Einflüsse denkt, auf deren Grundlage die chinesische Kultur unter Wahrung ihrer grundlegenden, besonderen Eigenschaften vor dem Untergang bewahrt werden kann. Diese Auffassung verleiht seiner spöttischen Nebenbemerkung über die "Nationale Essenz", die ja zum Teil aus fremden Einflüssen bestehe, ihre Bedeutung, denn er wendet sich damit, unterstützt durch den Verweis auf die "Nationale Medizin"<sup>1</sup>, gegen den in den dreißiger Jahren weitverbreiteten Rückbezug auf das vermeintlich rein Chinesische.

1 Es sei daran erinnert, daß Fu Ssu-nien sich Mitte der dreißiger Jahre vehement gegen die "Nationale Medizin" gewandt hatte, allerdings mit anderen Argumenten und anderer Zielsetzung. Ch'ens Bemerkung ist nicht so zu verstehen, daß er die Nationale Medizin ablehnt, sondern er wendet sich nur gegen deren Bezeichnung als "National" und damit gegen ihre Instrumentalisierung im Rahmen einer "nativistischen" Ideologie. Fu dagegen ist aufgrund ihrer angeblichen Rückständigkeit und Unwissenschaftlichkeit gegen die "Nationale Medizin" in toto.

## 2 Fu Ssu-niens Arbeiten zur Geschichte und Ideengeschichte der Vor-Ch'in-Zeit<sup>1</sup>

Fus historische Forschungen fallen thematisch in drei Bereiche. Arbeiten zur Geschichte der Vor-Ch'in-Zeit, die in den dreißiger Jahren überwiegen, Forschungen zur Ideengeschichte vor allem in den vierziger Jahren sowie Studien zu geschichtlichen Materialien. Seine Forschungen zur Geschichte der Vor-Ch'in-Zeit<sup>2</sup> beginnen Mitte der zwanziger Jahre mit einem Brief an Ku Chieh-kang<sup>3</sup> und drei Artikeln, die Fu im Bulletin des Forschungsinstituts für Philologie und Geschichtswissenschaft der Sun Yat-sen Universität veröffentlicht<sup>4</sup>. Die Texte sind zwar thematisch noch in der Bewegung der Zweifler am Altertum verortet und treffen keine Aussagen zur Entstehung der chinesischen Zivilisation, doch äußert Fu in ihnen schon zu dieser Zeit Vermutungen dahingehend, daß die Wiege der chinesischen Kultur nicht wie bisher angenommen im Westen liege, sondern im Osten, in Shan-tung, am Golf von Chih-li und auf der Liao-tung Halbinsel bis nach Korea<sup>5</sup>. Das traditionelle Geschichtsbild von den "Drei Zeitaltern" (三代) war seit den *Aufzeichnungen des Großhistoriographen* durch die Auffassung geprägt, daß die Ursprünge der chinesischen Zivilisation im Westen lagen und die Chou-Dynastie der Höhepunkt einer kontinuierlichen Entwicklung von der Hsia- über die Shang- bis zur Chou-Dynastie gewesen sei, wobei diese Drei Zeitalter als ethnisch und kulturell homogen und zivilisatorisch ihrer barbarischen Umgebung überlegen konzipiert wurden. Erste Zweifel an diesem Geschichtsbild äußert 1917 Wang Kuo-wei, der in seinen Studien zu den Institutionen der Yin- und Chou-Dynastie feststellt, daß die Hauptstädte der Yin-Dynastie vorwiegend im Osten, die der Chou-Dynastie im Westen lagen. Trotz dieser Erkenntnisse hält Wang Kuo-wei jedoch noch an der Auffassung fest, daß beide Dynastien von der gleichen Ethnie gegründet worden seien, die er zudem beide auf ein und denselben Vorfahren, den mythischen Kaiser K'u<sup>6</sup> zurückführt. Diese Ansätze verfolgt in den zwanziger Jahren Wangs Schüler Hsu Chung-shu weiter und stellt nun die These auf, daß die Yin- und die Chou-Dynastie von unter-

1 Schwerpunkt meiner Untersuchung sind Fus Forschungen zur Geschichte der Vor-Ch'in-Zeit, von denen Fus *Lehre von den I im Osten und den Hsia im Westen* ("I-hsia tung-hsi shuo", 1935) hier ausführlich vorgestellt wird. Seine Forschungen zur Ideengeschichte dagegen werden primär auf der Grundlage des Forschungsstandes, Moller (1979) und Wang Fan-shen (1993), analysiert. 2 Die folgende Darstellung stützt sich auf Wang Fan-shen 1993, 143-197.

3 FSN, "Yu Ku Chieh-kang lun ku-shih shu" (1924-1926 verfaßt, 23 1 und 31 1 1928 publiziert).

4 FSN, "Lun K'ung-tzu hseh-shuo so-i shih-ying yu Ch'in Han i-lai te she-hui te yuan-ku" (7 12 1926 verfaßt, 12 1927 publiziert), "P'ing 'Ch'in Han t'ung-i chih yu-lai ho chan-kuo-jen tui-yu shih-chieh te hsiang-hsiang'" (7 12 1926 verfaßt, 8 11 1927 publiziert), "P'ing 'Ch'un-ch'iu shih te k'ung-tzu ho Han-tai te k'ung-tzu'" (7 12 1926 verfaßt, 30 12 1927 publiziert).

5 FSN, "Yu Ku Chieh-kang lun ku-shih shu" (1924-1926 verfaßt, 23 1 und 31 1 1928 publiziert).

6 K'u 嚳, legendärer Kaiser und Nachfahre des Gelben Kaisers, SHCS 295-296.

schiedlichen Ethnien gegründet worden seien<sup>1</sup>. Er begründet den Umstand, daß dies lange Zeit nicht erkannt worden sei, damit, daß die Chou-Dynastie nach ihrem endgültigen Sieg über die Yin-Dynastie die ethnischen Unterschiede geleugnet und eine Theorie von der rechtmäßigen Abfolge der Drei Zeitalter konstruiert habe, um ihre Legitimität zu begründen. Diese Ansätze zu einer Auflösung des traditionellen Bildes von den Drei Zeitaltern werden Mitte, Ende der zwanziger Jahre in mehrfacher Weise fortgeführt. Zum einen bezeichnen die "Zweifler am Altertum" alle Quellen zur Geschichte dieser Zeit als Fälschungen. Zum anderen unternehmen Gelehrte wie Meng Wen-t'ung<sup>2</sup>, Wang Kuo-wei, Hsü Hsü-sheng<sup>3</sup>, Ting Shan<sup>4</sup> u.a. den Versuch, zum Teil auf traditionelle schriftliche Quellen gestützt, zum Teil bereits unter Einbeziehung neuerer archäologischer Funde, die Geschichte der Hsia-, Shang- und Chou-Dynastie zu rekonstruieren.

Meng Wen-t'ung nutzt wie sein Lehrer Liao P'ing<sup>5</sup> vor allem heterodoxe Texte. Er konzentriert sich auf die Diskrepanzen zwischen den Texten und führt diese auf regionale Unterschiede zurück. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, daß die Aufzeichnungen im Buch *Meng-tzu* unzuverlässig seien und zu Moralisierungen neigten. Meng, der sich gegen Ku Chieh-kangs radikalen Skeptizismus wendet, stützt sich auf die han-zeitlichen Apokryphen, die er für zuverlässiges Material hält, und entdeckt in den unterschiedlichen Versionen der Mythen zur Geschichte der Drei Zeitalter drei Modi der Erzählung, die er auf drei ethnische Gruppen zurückführt. Diese Theorie gleicht in einigen Aspekten der Fu Ssu-niens von 1935, jedoch scheint, so Wang Fan-shen, Fu die Arbeiten Mengs zu diesem Zeitpunkt nicht gelesen zu haben. Fu entwickelt Ende der zwanziger Jahre unabhängig von Meng seine Theorie von den Ursprüngen der chinesischen Zivilisation, um, so unveröffentlichte Notizen, die Entstehung der chinesischen Nation zu untersuchen<sup>6</sup>. Er geht dabei von ähnlichen Annahmen wie Meng aus, da auch er die traditionellen Texte zur Geschichte der Drei Zeitalter für unglaubwürdig, da von den Konfuzianern moralisiert, hält<sup>7</sup>. 1930 veröffentlicht er einen Artikel, in dem er die traditionelle Vorstellung von den Drei Zeitaltern attackiert und behauptet, daß die Niederwerfung der Shang durch die Chou keineswegs so schnell vonstatten gegangen sei wie bisher angenommen. Er geht davon aus, daß die Chou in einem langwierigen militärischen Kolonisierungsprozeß ihren Herrschaftsbereich Schritt für Schritt nach Osten ausgedehnt hätten und erst unter König P'ing<sup>8</sup> das Tal des Huai-Flußes völlig kontrol-

1 Hsü Chung-shu, "Ts'ung ku-shu t'ui-ts'e chih Yin Chou shih-tsu" (1927).

2 Meng Wen-t'ung 蒙文通, 1894-1968, SHC 423-424.

3 Hsü Hsü-sheng 徐旭生, 1888-1976, alias Hsü Ping-ch'ang 徐秉昶, SHC 347, JWMH 752.

4 Ting Shan 丁山, 1901-1952, SHC 2.

5 Liao P'ing 廖平, 1852-1932, JWMH 937.

6 Wang Fan-shen 1993, 151-158. Siehe Meng Wen-t'ung, "Ku-shih chen-wei" (1929-1930).

7 FSN, "Lun so-wei wu-teng-ch'ieh" (1.1930). Hier schildert Fu unter Bezug auf das deutsche System der Adelsränge die Entstehung und Entwicklung der Adelsränge der Chou-Dynastie und kommt zu der Schlußfolgerung, daß sie unterschiedlicher ethnischer Ursprünge seien.

8 P'ing Wang, 平王, trad.reg. 770-719. Erster König der Östlichen Chou-Dynastie.

lierten In diesem Prozeß der Kolonisierung seien die Vorposten der Chou immer weiter nach Osten verlegt worden, was zu dem Phänomen geführt habe, daß bestimmte Ortsnamen im Verlaufe der westlichen Chou-Zeit von West nach Ost gewandert seien Auf der Grundlage dieser Befunde kommt Fu zu dem Schluß, daß die Chou bei ihrem Vordringen gen Osten auf verschiedene Ethnien gestoßen seien, die sie einzeln unterwarfen<sup>1</sup> Archaologische Funde in Ch'eng-tzu-yai Anfang der dreißiger Jahre bestärken Fu in der Auffassung, daß es im Osten Chinas eine eigenständige Kultur gegeben habe, die möglicherweise die eigentliche Wiege der chinesischen Zivilisation gewesen sei Im *Vorwort [zum Ausgrabungsbericht von] Ch'eng-tzu-yai*<sup>2</sup> begründet er die Wahl dieses Ortes für Ausgrabungen mit seiner Vermutung einer ostlich gelegenen Kultur, die sich von der Yang-shao-Kultur im Westen unterscheidet Bestärkt durch diese Funde veröffentlicht er dann im Januar 1935 seine bereits 1931 fertiggestellte *These von den I im Osten und den Hsia im Westen*<sup>3</sup> Fu beginnt diese Arbeit mit einer Zusammenfassung seiner Grundthese

“«822 7» Die chinesische Geschichte seit dem Ende der Ostlichen Han-Dynastie wird meist in Nord-Süd-Gegensätze unterteilt, was manchmal von einer politischen Spaltung herrührte und sich manchmal aufgrund der Herrschaft von Fremdvölkern im Norden so verhielt Dies kann man jedoch nicht der Geschichte des Altertums überstulpen Erst zur Zeit der Ostlichen Han entwickelte sich das Yang-tze-Gebiet in großem Ausmaß und erst zur Zeit der Dynastie Wu der Sun gab es im Yang-tze-Gebiet eine große und unabhängige politische «823» Organisation Zur Zeit der Drei Zeitalter und davor verlief die politische Entwicklung von der Stammes-[gesellschaft] zum Kaiserreich, was sich in den Stromgebieten des Ho, Chi und Huai (河 淮) abspielte In diesem Gebiet gab es nur die geographische Gestalt einer Ost-West-Trennung, aber auf keinen Fall eine Nord-Süd-Abgrenzung Die Geschichte entsteht (生) auf der Grundlage der Geographie Die Konfrontation dieser zweitausend Jahre verlief zwischen West und Ost, nicht zwischen Nord und Süd Ich will nun die Geschichte des Altertums mithilfe einer Untersuchung der Geographie erforschen, was wohl ausreicht, um zu belegen und zu erhellen (證明), daß es während der Drei Zeitalter und der Zeit kurz davor im wesentlichen zwei unterschiedliche Systeme im Westen und im Osten gab Zwischen diesen beiden Systemen kam es durch Konfrontation zum Kampf und in dessen Folge zu Vermischung und kultureller Fortentwicklung Die I (夷) und Shang gehören zum östlichen System, die Hsia und Chou zum westlichen Die folgenden vier Abschnitte wurden geschrieben, um diese Hypothese (設定) belegen zu können Ich beginne zuerst mit der Shang-Dynastie und verfolge dies dann zurück bis zu den späten Generationen der Hsia Da die Spuren der späten Könige zahlreich sind und sie leicht erkannt werden können, erscheint es mir für das Verständnis (了解) der Absicht (命意) dieses Textes angemessener, sie zuerst zu diskutieren ”

1 FSN, “Ta-tung hsiao-tung shuo chien-lun lu-yen-ch'i ch'u-feng tsai ch'eng-chou-tung-nan hou nai tung-ch'ien” (5 1930)

2 FSN, „Ch'eng-tzu-yai hsu“ (10 1934) Siehe auch Chang Kwang-chih 1986<sup>4</sup>, 245-251

3 FSN, “I-hsia tung-hsi shuo” (1 1935) Eingangs dieser Schrift stellt Fu fest, daß es sich hierbei um seine Ansichten von vor 10 Jahren handle Wie genau diese Jahresangabe auch sein mag, sicher ist, daß Fu bereits in dem Brief an Ku Chieh-kang von 1926 die Vermutung äußert, daß sich die chinesische Kultur nicht von West nach Ost, sondern von Ost nach West verbreitet habe Siehe FSN, “Yu Ku Chieh-kang lun ku-shih shu” (1924-1926, 23 1 und 31 1 1928 publiziert)

Im ersten Abschnitt untersucht Fu den Gründungsmythos der Shang, den er in verschiedensten Quellen zurückverfolgt, diese miteinander vergleicht und so versucht, die geographische Lage der Shang zu bestimmen. Er analysiert die unterschiedlichen Versionen dieses Mythos, vergleicht die vorkommenden Ortsnamen, und indem er einige wenige Orte aufgrund topographischer Gegebenheiten wie der Nähe zum Po-Meer lokalisieren kann, gelingt es ihm, die geographische Herkunft des Mythos im Nordosten und Osten zu verorten (823-835):

“«834 4» Darauf gestützt zu belegen, daß die Shang-Dynastie aus dem Nordosten kam, ist sicherlich nicht ausreichend Zu belegen, daß die Herkunft der Shang-Dynastie mit dem Nordosten in enger Beziehung stand und es zumindest zu engem und tiefgreifendem kulturellen Kontakt und Vermischung kam, ist hinreichend [belegt] und offensichtlich ”

Er untersucht im folgenden, wo Yin (殷) gelegen habe und wo der Ursprung der Shang gewesen sei. Fu geht paläographisch vor und setzt den Ort Yin mit anderen, ähnlich geschriebenen Orten gleich. Er versucht dann, diese zu lokalisieren, was zu dem Ergebnis führt, daß Yin zwischen dem Gelben Fluß und dem Chi-Fluß gelegen haben müsse<sup>1</sup>. Als Beleg führt er eine Stelle aus der “Ode der Shang” aus dem *Buch der Lieder* an, die das Einflußgebiet eines der frühen Shang-Herrscher beschreibt, das, so schlußfolgert Fu, bis zum Po-Meer und nach Korea gereicht haben müsse:

“«835 11» Auf der Grundlage der drei o g Sachverhalte sagt uns das früheste und glaubwürdigste historische Material – die Ode der Shang – klar und deutlich, daß die Vorfahren der Yin-Dynastie aus dem Nordosten kamen Doch beschränken sich die Belege nicht hierauf ”

Fu nennt weitere Textstellen, die den Konflikt zwischen den Yu-<sub>1</sub> und Wang Heng<sup>2</sup> beschreiben und in diesem Zusammenhang den Fluß I<sup>3</sup> als Schauplatz der Auseinandersetzung erwähnen Er geht davon aus, daß sich zwar Ortsnamen ändern und verschieben könnten, daß dies auf Flußnamen aber nicht zutrefte und von daher auf die ungefähre Lage dieser Fehde “geschlußfolgert” (推知) werden könne. Diese und damit die geographische Position der Shang zur Zeit Wang Hengs müsse im Norden oder in der Mitte Ho-peis gelegen haben, eine Behauptung, die er mit weiteren Textstellen untermauert (835-839):

“«839 8» Betrachtet man die o g fünf Angelegenheiten zusammenfassend und konsultiert die direkten und indirekten Materialien untereinander, so weisen sie uns alle darauf hin, daß der Aufstieg der Shang im Nordosten begann, eine These (說), die bereits als belegt und vollendet gelten kann ”

Im zweiten Teil des ersten Abschnitts untermauert Fu seine Schlußfolgerungen durch eine Analyse der unterschiedlichen geographischen Lagen Pos<sup>4</sup>, der ersten

1 Siehe *Hsin-chih kao-i pen-kuo li-shih ti-t'u yu hsi-t ung-piao* 3, Karte 5

2 有易 Legendarer Stamm SHCS 151 王恆 Vorfahr der Shang und Bruder des Wang Hai (王亥), der von den Yu-<sub>1</sub> getötet wurde SHCS 55-56

3 易水 Fluß in Ho-peï im gleichnamigen Kreis I KMTM 135

4 亳 Zur Positionsbestimmung und Bedeutung Pos für die Archäologie zur Shang-Zeit siehe Huber, L G F 1988 Chang Kwang-chih 1983, 505-508

Hauptstadt der Shang-Dynastie Fus wesentliches Argument ist die Behauptung, daß die Stadt Po ebenso verlegt wurde, wie er es schon für die Ostverlagerung der Chou festgestellt habe. Er weist die exakte geographische Verlagerung des Ortes Po nach und konstatiert, daß dies entlang des Flusses Chi erfolgt sei und erst West-Po<sup>1</sup> und Sud-Po sich später vom Chi-Fluß entfernt hatten (839-844). Den frühesten Ort Po lokalisiert er an der Küste des Po-Meeres.

“«844 1» Heute stelle ich die Hypothese auf, daß die Vorfahren der Shang aus diesem einen Po gekommen sind und dann später ins Chi-Flußgebiet eingedrungen sind, wo sie den Chi aufwärts nach Westen zogen. Wo sie vorbeikamen, haben sie überall einen Eidaltar errichtet, den sie bis hin ins Gebiet der Provinz Shaan-hsi durchwegs so benannten wie den alten Namen [Po], weshalb es viele Pos gibt. Ich denke, daß man diese Hypothese zwar nicht direkt belegen kann, aber zu den oben aufgereihten Tatsachen scheint es nur diese Erklärung (解) zu geben, die zu ihnen passen kann.”

Im zweiten Abschnitt geht Fu, nachdem er geographische Position und Entwicklungsrichtung der Shang bestimmt hat, einen Schritt weiter in die Vergangenheit zurück und bestimmt die geographische Lage und ethnische Zusammensetzung der Hsia. Unter Ausschluß der Legende Yus (禹), von der Fu feststellt, daß sie bei vielen Völkern jener Zeit vorzufinden sei, und die er mit westlichen Parallelen vergleicht<sup>2</sup>, zitiert er alle Stellen, welche geeignet sind, die geographische Lage der Hsia zu erhellen. Nach Auswertung der Quellen kommt er zu dem Ergebnis, daß das Zentrum der Hsia, die er als Konglomerat unterschiedlicher Stämme auffaßt, im westlichen Ho-nan und in Shaan-hsi gelegen habe (847-855).

“«855 4» [Das Reich der Hsia] ist dem der Shang-Yin im Osten, das zweimal sein Territorium gen Westen ausdehnte, die Hsia vernichtete und Kuei-fang<sup>3</sup> überwand, gerade entgegengesetzt. Dies zu wissen ist für das Verständnis (了解) der Geschichte des chinesischen Altertums keine geringe Hilfe.”

Im nächsten Abschnitt geht Fu wiederum einen Schritt in die Vergangenheit zurück und untersucht den Kontakt zwischen den Hsia und den I im Osten. Die Ereignisse der Hsia-Zeit bezeichnet Fu als ständigen Kampf zwischen den Hsia und den I, deren Zusammensetzung jedoch sehr heterogen gewesen sei. Tatsächlich hatten die I aus einer Vielzahl von Stämmen und Sippen bestanden, von denen Fu zwei besonders ausführlich untersucht, die T'ai-hao und die Shao-hao<sup>4</sup>.

“«856 1» Die großen Ereignisse der Hsia-Zeit bestehen eben in diesem Kampf mit den I. Waren uns diese Ereignisse heute nicht überliefert, dann mußte man [doch] nur das Material der Klassiker ausbreiten (擺布) und schon waren sie völlig klar. Leider war der Großhistoriograph

1 West Po wurde lange südlich von Yen-shih (偃師) in Ho-nan vermutet, wo Hsu Chung-shu 1959 die Fundstätte Erh-li-t'ou (二里頭) entdeckte. Chang Kwang-chih 1980, 342-344.

2 Er nennt Jehova als "Clangottheit" (宇神) der Juden.

3 兗方 Territorium im Nordwesten der Mittelebene im Bogen des Gelben Flusses. Siehe Hsin chih kao i pen-kuo li-shih ti t u yu hsi-t ung piao 3, Kaite 4.

4 太皞 Stamm in Ho-nan. KMTM 6. 少皞 Stamm in der Gegend von Ch'u-fu. KMTM 6.

wirklich nicht ein Historiker des Altertums. Obwohl es die Geschichte (故事) von I (羿), Cho<sup>1</sup> und Shao-k'ang gibt, wird sie [von ihm] doch überraschenderweise mit keinem Zeichen erwähnt, weshalb ihn der Verfasser des *Cheng-i*<sup>2</sup> auslacht. Die Folge seines Strebens nach [stilistischer] Eleganz ist, daß die historischen Spuren in den Legenden eliminiert wurden und nur die freien Erfindungen der Philosophen übrigblieben.<sup>3</sup>

Im folgenden listet Fu die betreffenden Materialien auf und differenziert sie nach dem Grad ihrer Glaubwürdigkeit, die er durch das Ausmaß ihrer Moralisierung bestimmt. Er warnt davor, Materialien, die Mythen enthielten, für bare Münze zu nehmen und fordert eine Differenzierung nach Entstehungsort und -hintergrund, welche es ermöglichen, die jeweilige "moralische Kritik" (道德批評) zu erkennen. In der Analyse der Quellen kommt er zu dem Schluß, daß der Kampf zwischen den Hsia und den I in drei Phasen verlaufen sei und die jeweiligen Hauptakteure I<sup>3</sup> und Ch'i (啓), I (羿) und Shao-k'ang sowie Chieh<sup>4</sup> und T'ang<sup>5</sup> gewesen seien (856-865).

Fu Ssu-nien analysiert im folgenden die verschiedenen Stämme und Sippen der I und erschließt "induktiv" (歸納) ihre geographische Verteilung. Die Stämme der T'ai-hao lokalisiert er im östlichen Ho-nan sowie im südlichen Shan-tung, i.e. zwischen den Flußläufen des Hwai und des Chi. Ihr Territorium habe die Städte K'ung-sang<sup>6</sup> und Lei-tse<sup>7</sup> umfaßt und ihre Kultur sei relativ weit entwickelt gewesen. Der Stamm der Shao-hao dagegen habe sein Zentrum weiter nördlich in Ch'u-fu gehabt. Diese Erkenntnisse faßt Fu in einer Tabelle zusammen, in der er die jeweiligen Sippen und Stämme der I zeitlich und geographisch einordnet (876-881). Abschließend betont er die großen Beiträge dieser Stämme zur Kultur der damaligen Zeit und die Grundzüge der Auseinandersetzung zwischen den Hsia und den I, die ein Konflikt zwischen West und Ost gewesen seien (881-884). Fu faßt seine Beobachtungen und Schlußfolgerungen wie folgt zusammen:

«884 3» An diesem Punkt angelangt, können wir die Diskussionsergebnisse der obigen Abschnitte zusammenfassen und die Situation des Übergangsprozesses Chinas im Altertum vom Stamm zum Königreich (und später weiter zum Kaiserreich) diskutieren, die eine Gegenüberstellung von Ost und West war.

Wenn wir willkürlich einmal einen topographischen Atlas wie z.B. den *Atlas Chinas mit Provinzen* von Ting Wen-chiang, Weng Wen-hao und Tseng Shih-ying<sup>8</sup>, den entlang die

- 1 胤, auch Han-cho (寒胤) genannt. War zur Hsia-Zeit ein Minister des I (羿). I hatte den Thron der Hsia usurpiert, den Herrscher Hsiang (相) getötet und Cho zu seinem Minister ernannt. Später brachte Cho ihn um und usurpierte seinerseits den Thron. Cho wurde dann später von Shao-k'ang, dem Sohn Hsiangs, ermordet. Siehe CWTTT 3 554 (7379 156).
- 2 正義. Dies sind die korrigierten Bedeutungen in den Aufzeichnungen des Großhistoriographen (史記正義) von Chang Shou-chieh (張守節) aus der T'ang-Zeit. SHC 216.
- 3 益. Auch Po-i (伯益). Wurde von Yu als sein Nachfolger auf dem Thron bestimmt. Yus Sohn Ch'i (啓) verdrängte jedoch Po-i und ermordete ihn. SHCS 325-326.
- 4 桀, letzter Herrscher der Hsia-Dynastie, SHCS 320.
- 5 湯, Gründer der Shang-Dynastie, LSJW 1.
- 6 空桑. Ort im heutigen Ho-nan. TM 529 1.
- 7 雷澤. Im Südosten des Kreises P'u (濮) in Shan-tung. TM 1076 3.
- 8 Weng Wen-hao 翁文灝, 1889-1971, JWMH 760. Tseng Shih-ying 曾世英.

Shen-pao<sup>1</sup> herausgegeben hat, aufschlagen, dann werden wir merken, daß es zwischen dem Einzugsgebiet von Huai und Chi und dem Unterlauf des Huang-ho einerseits, sowie dem Gebiet westlich der T'ai-hang-Beige<sup>2</sup> und westlich der Berge im Westen Ho-nans andererseits grundsätzliche topographische Unterschiede gibt. Das große Gebiet im Osten ist eine von Wasserwegen aufgeschüttete Ebene, die, mit Ausnahme einiger Berge auf der Halbinsel Shan-tung, ein flaches Gebiet ist, welches unter 200m Höhe liegt. Daß die Wasserwege ihren Lauf ändern, ist [da] ein sehr häufiges Ereignis. Wenn man nicht mit Menschenkraft Damme errichtet, dann ist der Gelbe Fluß schlicht kein Wasserweg. In den hohen, zwischen Bergen eingeschlossenen Gebieten im Westen war man es gewohnt, die Städte an den Ufern der Flußläufe zu errichten. Die Eisenbahnlinie Pei-p'ing-Han-k'ou kann anscheinend recht gut als Grenzlinie zwischen den topographisch unterschiedlichen [Gegenden] fungieren, wenn auch in der Provinz Ho-nan unterhalb von Cheng-chou die östliche Ebene die Bahnlinie um einige hundert Li nach Westen überschreitet und in Hu-pei die Lage noch verwirrter ist.

Wir nennen die flache Gegend im Osten einfach Ostebene, und die zwischen Bergen eingeschlossene Hochgebiete im Westen westliches Hochgebietssystem.

Die Ostebene ist eines der extrem flachen Gebiete der Welt, so flach, daß von keinem sicheren Verlauf der Flüsse gesprochen werden kann. Erst menschlich angelegte Flußläufe sind stabil und «885» nur wenn Damme angelegt werden, kann der Gelbe Fluß als Wasserweg gelten. Im Osten liegt ein großes Meer und zwei Halbinseln sind in Reichweite, doch gibt es leider zu wenig gute Häfen und auch zu wenig Inseln, weshalb [dieses Gebiet] nicht mit Griechenland verglichen werden kann. Im Norden bilden die großen Berge der Provinzen Jehol und Chahar eine Barriere, wenn auch mit ziemlichen Schlupflochern. Jenseits der Berge liegt die Ebene von Liao-yao (遼河) (in ausländischen Büchern heißt sie mandschurische Ebene), die über die T'ien-shan Nordroute bis zur sibirischen Ebene einheitlich eine große klimatisch homogene und hindernisfreie Ebene bildet, was speziell dem nomadischen Leben entspricht. Die Ostebene hat eigentlich eine Schwester-[ebene], i.e. die Liao-yao Ebene. Doch sind die beiden durch das Berggebiet von Jehol getrennt, welches nur am Meer entlang durchlässig ist, weshalb sie [zwar] eigentlich eine [Ebene] sind, doch [letztlich] getrennt und doch verbunden zwei sind. Die Ebene von Liao-yao und die Ostebene sind klimatisch sehr verschieden, was in der anfänglichen Agrarphase sehr bedeutsam war, aber die Gemeinsamkeiten sind [dennoch] weit größer, als die der Ostebene mit irgendeiner anderen. Wenn man die Ostebene von der Flachheit des Territoriums her betrachtet, dann reicht ihr Süden direkt bis ins westliche Che-chiang. Doch wird der Huai-Fluß nicht weit nach Süden überschritten, die Regenmenge [dort] liegt höher, die Sümpfe sind zahlreicher und die Topographie wie die Fruchtbarkeit des Bodens sind bereits völlig anders, weshalb es in unserer Ostebene ein Gebiet südlich des Huai geben kann, jedoch keines nördlich des Chiang. In der Ostebene gab es im Altertum noch viel mehr Sümpfe, die der Wasserableitung dienten. Aufgrund der Urbarmachung und des Bevölkerungswachstums wurden diese Sümpfe von Generation zu Generation immer weniger. Dies ist ein sehr gutes Landwirtschaftsgebiet mit wenig strategischen Stellen, welches für die politische Expansion geeignet ist, nicht [jedoch] für die Verteidigung.

Das westliche Hochgebietssystem besteht aus mehreren Bergketten, die einige Flüsse einschließen. Unter diesen Gebieten ist die Hochebene von Kuan-chung (關中) die größte. Sie umfaßt das Schwemmland der drei Unterläufe des Wei (渭水), Ching (泾水) und Lo (洛), und ist in wirtschaftlicher und politischer Bedeutung sehr wichtig. Darauf folgt das Fen-Flußgebiet,

1 申報 1872 von Ernest Major in Shang-hai gegründete Tageszeitung, die bis zum Mai 1949 erschien und zu den wichtigsten Tageszeitungen der Republikzeit zählt PK4-5

2 太行山 Bergkette, welche die Grenze zwischen der nordchinesischen Tiefebene und dem Hochland von Shan-hsi und Shaan-hsi bildet

in dem der Fen-Fluß (分水) und der Gelbe Fluß das 'Ho-tung'-Gebiet einschließen, und das in seiner Wichtigkeit nur dem Wei-Flußgebiet untergeordnet ist. Darauf folgt wiederum das I-lo-Gebiet (伊維), welches [zwar] ursprünglich nicht sehr groß ist, aber der östliche Zugang zu Kuan-chung und Ho-tung ist. Kräfte, welche von Westen nach Osten vordringen [wollten], mußten immer Lo-yang als ersten wichtigen Stützpunkt zur Kontrolle der Ostebene betrachten. Im Westen dieser drei Hochgebiete liegt noch das Lung-hsi-Gebiet (隴西) «886», 1 e der Oberlauf des Ching- und Wei-Flusses [ ]. Das westliche Hochgebietssystem kommt in seiner wirtschaftlichen Bedeutung natürlich der Ostebene nicht gleich, jedoch ist es aber keineswegs zu schlecht und besonders die topographische Situation ist sehr gut. Andere kann man leicht angreifen, während man nicht leicht attackiert werden kann. In den Bergen kann man zwar nur schwer Landwirtschaft betreiben, aber die natürlichen Baume und Holze sind in der frühen Entwicklung der Gesellschaft sehr hilfreich und das Gras der Hügel und Täler eignet sich zur Viehzucht. Eine solche geographische Form bringt leicht starke Stämme hervor. Das westliche Hochgebietssystem ist noch in anderer Hinsicht sehr vorteilhaft, ja man kann auch sagen gefährlich, denn es liegt nahe am Westen. Für den Kulturkontakt mit Zentral- oder Westasien ist dies eine günstige Gegend.

Menschliche Wohnorte müssen der Gestalt der Natur folgen, weshalb man in der Ostebene gerne hochstehende Orte auswählt und die Ortsnamen in der Ostebene im Altertum alle 'Hügel' heißen. Im westlichen Hochgebietssystem wählt man gerne flache Stellen an den Flußläufen, weshalb die Ortsnamen im Westen im Altertum oft 'Ebene' heißen.

In den vorangegangenen vier Abschnitten haben wir die geographische Lage der I, Hsia und Yin ordnend aufgelistet (條理出來), und daß die Chou in Ch'ü-yang (岐陽) gegründet wurden, braucht nicht [weiter] belegt zu werden. Wenn wir sie nun in den Ost- und Westgebieten dieses Abschnittes verteilen, so können wir sagen, daß die I und die Yin offensichtlich zum Ostsystem, die Hsia und Chou zum Westsystem gehörten.

I und Yin lagen beide gemeinsam im Ostsystem und doch waren sie verschieden. Das ursprüngliche Territorium der I-Stämme lag wohl zwischen Huai und Chi, die Yin jedoch zogen von Norden nach Süden. Ob die Yin ein Stamm des Ostens waren oder aus dem Nordosten kamen ist natürlich eine Frage, über die sich debattieren läßt, jedoch sind sie keinesfalls aus dem Nordwesten gekommen, wie der Großhistoriograph geschrieben hat. Sie «887» zogen nach Süden, überquerten die Linie Lung-hai<sup>1</sup>, wandten sich nach Westen direkt bis nach Shaan-hsi und Kan-su oder noch weiter westlich. Unter den I erzielte der Stamm der Shao-hao zwar nie solche militärischen und politischen Erfolge wie die Yin, doch scheint seine Bevölkerung sehr zahlreich und die Kultur ebenfalls beträchtlich gewesen zu sein. Daß die Yin ein solches Großreich, das im Osten am Liao-Meer begann und bis in den Westen zu den Ti-ch'üang<sup>2</sup> reichte, gründen konnten, hing vielleicht primär von der Waffenkraft Chi-liao<sup>3</sup> ab und sekundär von der wirtschaftlichen und menschlichen Kraft des Huai-Chi-Gebietes, weshalb sie im Westen auf keine unüberwindlichen Feinde trafen.

Hsia und Chou lagen beide im Westsystem und doch befanden sie sich nicht völlig am gleichen Ort. Die Hsia hatten ihr Territorium in Ho-tung, während die Chou ihre Basis am Ch'ü-Berg<sup>4</sup> und am Wei-Fluß hatten. Zu Beginn ihrer Entwicklung wohnten die Chou zwar weiter im Westen als die Hsia, sie stützten sich aber beide in ihrer Ostexpansion und in der Kontrolle der

1 隴海 Dies ist eine Bahnlinie, die von Kan-su bis nach Chiang-su führt. TM 1359 1

2 氐无 Ein Stamm der Sudbarbaren. KMTM 10

3 蚺遼 Bezeichnung für das heutige Ho-pei und Liao-tung

4 岐 KMTM 122 TM 380 4-381 1

Ostebene auf Lo-i<sup>1</sup> als Ausgangsort und nutzten die gleiche [topographische] Situation um den Osten zu erreichen und zu beherrschen [ ]

Aufgrund topographischer Unterschiede entstehen ein unterschiedliches Wirtschaftsleben und unterschiedliche politische Organisationen. Daher ist die Tatsache, daß es im China des Altertums zwei Einheiten gab, ein sehr natürliches Phänomen. Jedoch sind die Ober- und Unterläufe des Gelben Flusses und des Huai-Flusses nahe beieinander gelegene und schwer zu trennende topographische [Gebiete]. Zu einem Zeitpunkt, da der Prozeß des Übergangs von der Stammes-[gesellschaft] zum Kaiserreich sich schon in einer vorangeschrittenen Phase befand, mußte sich ein solcher Ost-West-Dualismus vermischen, weshalb die [Stämme] aus dem Osten flußaufwärts [zogen], um den Westen zu unterwerfen und die [Stämme] im Westen flußabwärts [zogen], um den Osten zu unterwerfen. Die Ost-West-Konfrontation, der gegenseitige Kampf und die gegenseitige Vernichtung, dies ist die Geschichte der Drei Zeitalter."

Diese Erklärung der unterschiedlichen kulturellen und militärischen Stärke des Ostens und des Westens auf der Grundlage topographischer und klimatischer Faktoren ergänzt Fu Ssu-nien abschließend noch durch eine Untergliederung der beiden Großgebiete in wiederum geographisch determinierte Subregionen, die sich jeweils um Siedlungszentren gruppieren, deren Bedeutung er verkehrstechnisch, topographisch und strategisch begründet. Für das Westliche Hochgebietssystem nennt er neben Lo-yang noch die Stadt An-i (安邑), welche den Vorteil gehabt habe, daß sie im Vergleich zu Lo-yang besser verteidigt werden konnte. In der Ostebene nennt er die Stadt K'ung-sang als primäres und die Stadt I als sekundäres Zentrum, wofür er jeweils topographische Gründe angibt (889-893).

Für eine abschließende Beurteilung der Historiographie Fus ist es notwendig, neben seinen ereignisgeschichtlichen Forschungen auch seine Schriften zur Ideengeschichte, allen voran seine *Disputation und Belegung der alten Glossen zu Natur und Schicksal*<sup>2</sup> zu berücksichtigen. Wang Fan-shen ordnet Fus Arbeit in den ideengeschichtlichen Kontext der zwanziger und dreißiger Jahre ein, indem er sie als Ausdruck der Bemühungen um eine Neubewertung der Tradition bezeichnet und sie so in einer Linie mit den Anliegen der Bewegung vom 4. Mai sieht, wie sie für auch für die Bewegung zur Ordnung der Nationalen Vergangenheit charakteristisch sind. Ziel dieser Bewegung sei nicht eine Vernichtung der Tradition, sondern eine Wiederbelebung bestimmter Teilaspekte derselben. So beziehe sich Fu Ssu-nien zunehmend auf Hsun-tzu, dessen rationalistische Richtung des Konfuzianismus seinen positivistischen Neigungen ebenso entgegenkomme, wie den Vertretern der Wissenschaft im Rahmen der Diskussion über Wissenschaft und Metaphysik.

Fus Auffassungen stünden in ihrem Anliegen eine gegen den idealistischen Konfuzianismus eines Menzius und Wang Yang-ming<sup>3</sup> gerichtete Tradition zu etablieren, in einer langen Entwicklungslinie der Neubewertung sung- und ming-zeitlicher konfuzianischer Ideen. Stellvertretend für solche Bemühungen seien unter anderen

1 雒邑. In der Nähe des heutigen Lo-yang. KMTM 150-151.

2 Diese Zusammenfassung stützt sich auf Wang Fan-shen (1993, 197-224), Chao Chi-pin (1985).

3 Wang Yang-ming 王陽明, alias 王守仁, 1472-1528, LSJW 465-466.

Chiao Hsüns<sup>1</sup> und Juan Yüans Arbeiten aus der Ch'ing-Zeit zu nennen. Diese Arbeiten hätten Fu, vermittelt über Chang Ping-lin, ebenso beeinflusst wie sein Interesse an der westlichen Psychologie und Physiologie, die durch sensualistische und biologistische Interpretationen des Menschen und der Erkenntnis geprägt seien. So seien Fus ideengeschichtliche Forschungen letztlich Ausdruck seiner Bemühungen, die Geschichte der Vor-Ch'in-Zeit zu entmoralisieren und demystifizieren, was er Mithilfe objektiver Forschung habe erreichen wollen<sup>2</sup>.

Fu, der sich bereits in den zwanziger Jahren gegen die Moralphilosophie wendet<sup>3</sup>, unternimmt in *Disputation und Belegung der alten Glossen zu 'Natur' und 'Schicksal'* den Versuch, die ursprüngliche Gestalt und Bedeutung der beiden Zeichen "Hsing" und "Ming" zu rekonstruieren, indem er neben den Schriften aus der Zeit der Streitenden Reiche umfangreich auf Bronze- und Orakelknocheninschriften zurückgreift und diese "statistisch" (統計) und "induktiv" (歸納) auswertet. Er weist nach, daß an allen Stellen in den von ihm untersuchten Schriften, an denen die Zeichen *hsing* 性 und *ming* 命 vorkommen, während der Westlichen Chou-Zeit ursprünglich *sheng* 生 und *ling* 令 standen und behauptet, daß ihnen zu Beginn keinerlei metaphysische Vorstellung zugrunde gelegen habe, i.e. es keine Unterscheidung zwischen physischer und moralischer Natur gegeben habe. Auch während der Östlichen Chou-Zeit seien diese Zeichen noch in ihrer ursprünglichen Schreibweise und Bedeutung verwandt worden, jedoch seien parallel auch schon die Zeichen *hsing* und *ming* und mit ihnen neue, metaphysische Vorstellungen aufgekommen, die im Buch *Meng-tzu* dann zum ersten Mal in aller Deutlichkeit zum Ausdruck gekommen seien. Erst in der Zeit der Streitenden Reiche seien die Texte dann diesen neuen Auffassungen und Schreibweisen angepaßt worden. Abschließend faßt Fu diese Ergebnisse zusammen und leitet durch einen Vergleich zentraler Fragestellung der han-zeitlichen und sung-zeitlichen Konfuzianer zum 2. Kapitel über. Er behauptet, daß die Lehren des Neo-Konfuzianismus zu "Natur" und "Schicksal" mit den han-zeitlichen Lehren zu "Himmel" und "Mensch" vergleichbar seien, insofern sie zwar unterschiedliche Termini verwandt hätten, aber ihr zentraler Gegenstand, i.e. die Beziehung zwischen Himmel und Mensch, der gleiche gewesen sei.

Auf der Grundlage dieser Feststellungen wendet er sich im 2. Kapitel einer Analyse der chou-zeitlichen Vorstellungen dieser Begriffe zu und bezieht sich dabei wie schon in seiner Arbeit zur Geschichte der Vor-Ch'in-Zeit auf Theorien zur Entstehung und Entwicklung von Gottesvorstellungen.

«598.3» Eine abstrakte [Vorstellung] vom Obersten Ahnherrn (上帝) oder vom Erhabenen Himmel (皇天) kann es in der Urzeit mit Sicherheit nicht gegeben haben. Die frühen Totems und Symbole, natürlichen Gegenstände und Mächte sowie die Vorfahren waren Gegenstand der Verehrung der frühen Menschen. Erst nachdem [diese Vorstellungen] sich von da aus über viele Stufen weiterentwickelten gab es einen Herrscher über alle Gottheiten, einen abstrakten Er-

1 Chiao Hsün 焦循, 1763-1820, LSJW 682.

2 Wang Fan-shen 1993, 197-210.

3 FSN, "Li-shih yü-yen yen-chiu-so kung-tso chih chih-ch'ü" (10.1928).

haben Himmel und allgemeinen Obersten Ahnherrn Vom Clangott zum Obersten Ahnherrn, von zusammenhangslosen Gottheiten zum System des Erhabenen Himmels, [dieser Prozeß] mußte erst viele politische, gesellschaftliche und gedankliche Wandlungen durchlaufen, bevor er [dieses Ziel] erreichen konnte Diesen Entwicklungsprozeß kann man in der Religionsgeschichte Indiens, Mesopotamiens, Agyptens, Griechenlands und Israels nachweisen In China waren alle Ahnherr genannten Gottheiten und Könige Clangottheiten (tribal gods) Ein jeder Stamm hatte seine besondere Clangottheit, die sich dann aufgrund der Vermischung der Stämme ebenfalls vermischten und später aufgrund der Entwicklung des Einheitsdenkens ein allgemeines Konglomerat bildeten [ ] «599» Solche konkreten Beispiele gibt es in der Geschichte des Altertums aller Gegenden der Welt zu tausenden Sie beschränken sich nicht auf China »

Vor diesem Hintergrund der Herleitung abstrakter Gottesvorstellungen aus Natur- und Clangottheiten sowie metaphysischer Auffassungen zur menschlichen Natur aus ursprünglich konkreten Menschenbildern analysiert er im 3. Kapitel die Rolle der Bücher *Hsun-tzu* und *Meng-tzu* und kommt zu dem Ergebnis, daß das Menschenbild des Konfuzius ohne moralische Konnotationen gewesen sei, ja daß Hsun-tzu der eigentliche Erbe des Konfuzius sei, und daß nicht der "Weg der Könige" (王道), sondern der "Weg des Hegemonen" (霸道) das eigentliche konfuzianische Herrschaftsideal sei Die Behauptung im *Menzius*, der Mensch sei gut, widerspreche den Vorstellungen des Konfuzius ebenso wie denen Hsun-tzus, weshalb nicht Han Yu und Meng-tzu die Rolle des Übermittlers der wahren Lehren des Konfuzius beanspruchen konnten, sondern Hsun-tzu Nicht die Introspektion Wang Yang-mings sei der richtige Weg, sondern Disziplin, Selbstbeschränkung und die Einstellung, "die Dinge zu untersuchen" (格物), wie Hsun-tzu und Chu Hsi sie postulierten<sup>1</sup>

Fu Ssu-nien stützt sich in seinen Forschungsarbeiten sowohl auf schriftliche Quellen, als auch auf materielle Quellen und archaologische Informationen In seinen Artikeln zur Geschichte der Vor-Ch'in-Zeit verwendet er auf der Grundlage einer Klassifizierung nach dem Grad der Moralisierung vor allem solche Texte, in denen möglichst unverfälscht Grundungsmymthen und geographische Angaben zu legendären Personen, Stämmen und Ereignissen verzeichnet stehen, um aus ihnen die tatsächliche geographische Position der Siedlungsgebiete und Orte der zur Diskussion stehenden Stämme "induktiv zu schließen" und zu "belegen" Mögliche anthropologische Fragestellungen wie die gesellschaftliche Organisation der Stämme, ihre schamanistischen Anschauungen, die sich zum Teil ebenfalls anhand dieser Materialien beantworten ließen, bearbeitet er nicht Die Schlußfolgerung, daß diese Fragen Fu Ssu-nien nicht interessierten, wäre sicherlich zu weit gegriffen, doch sind die epistemologischen Termini, welche Fu verwendet, ein Hinweis dahingehend, daß er nur Themen untersuchen wollte oder konnte, die einer streng empirischen Vorgehensweise zugänglich sind Nur 30% der von ihm verwandten epistemologischen Termini fallen in die Kategorie der interpretativen Quellenauswertung Von diesen gehört wiederum knapp ein Drittel<sup>2</sup> zu einer Gruppe von Termini, die nicht

1 Chao Chi-pin 1985, 9-11 Wang Fan-shen 1993, 213-224

2 Die Termini mit *chieh* 解

notwendigerweise eine Interpretation oder Erklärung bedeuten, sondern bei Fu häufig im Sinne einer paläographischen oder etymologischen Klärung einzelner Zeichen verwandt werden, i.e. textkritischen Charakters sind<sup>1</sup>. Noch deutlicher wird Fus Vorgehensweise am Beispiel seiner explikativen Termini<sup>2</sup>. Sind dies bei Ch'en Yin-k'o Termini wie "Kultur", "Rasse", "Clan" etc., die eingesetzt werden, um den Sinn des in den Quellen Verzeichneten interpretativ zu *verstehen*, so finden sich bei Fu als Faktoren der Geschichte die Termini "Geographie", "Topographie", "Klima" und "Boden", anhand derer er versucht, den Gang der Geschichte und die Eigenschaften der diskutierten Stämme zu *erklären*. Diese Termini werden zudem in einer Art und Weise eingesetzt, die keinen Zweifel daran zuläßt, daß er, zumindest für diese frühe geschichtliche Phase, von einer Determinierung der Geschichte durch Faktoren der natürlichen Umgebung ausgeht, die somit als Prinzipien der Geschichte immanent sind.

Fu Ssu-nien äußert sich in seinen theoretischen Schriften nur am Rande über mögliche Vorbilder seiner Historiographie. Daß die Vorbildfunktion Rankes auf einem Mißverständnis beruht und sich im wesentlichen auf die textkritische Quellenbearbeitung bezieht, wurde bereits nachgewiesen. In Fus Arbeiten zur Geschichte der Vor-Ch'in-Zeit wird deutlich, daß das materielle Geschichtsbild Buckles ihn nicht nur entscheidend prägt, sondern ihm zudem nicht als solches, als Konstrukt bewußt gewesen sein dürfte, da er seine Ergebnisse nicht als von außen an die Geschichte herangetragene Konstruktion versteht, sondern als Ergebnis seiner empirischen, evidentiellen Forschung. Im Vergleich mit den Ansichten Thomas Buckles, auf den sich Fu in seinem Abriß der chinesischen und westlichen Historiographie bezogen hatte<sup>3</sup>, wird Fus große Affinität zu dessen Geschichtsauffassung deutlich. In der "Allgemeinen Einleitung" zu seinem Hauptwerk *Geschichte der Civilisation in England* formuliert Buckle ein Forschungsprogramm und eine Geschichtsauffassung, die in ihren Grundaussagen den Ansichten Fus ähnelt. So erhebt er die Statistik in den Rang derjenigen Methode,

"durch welche allein empirische Beobachtungen zu wissenschaftlichen Wahrheiten erhoben werden können, [...]."<sup>4</sup>

Er wendet sich gegen die Auffassungen vom freien Willen des Menschen und einer göttlichen Vorsehung und macht sie für das Scheitern der bisherigen Historiographie verantwortlich. Statt dessen postuliert Buckle, daß jede menschliche Tat durch äußere Beweggründe determiniert sei und es Aufgabe des Forschers sei, diese Beweggründe zu erforschen, um so zu den Gesetzen der Geschichtsentwicklung vorzustoßen und diese dann deduktiv wieder auf die Erforschung der Geschichte

1 Eine exakte Auflistung der entsprechenden Termini findet sich auf S. 232. Das Verhältnis von interpretativen zu empirischen Termini beträgt 82:260.

2 Bei explikativen Termini handelt es sich um Begriffe wie "nationaler Geist", "geographische Determinierung" etc., die der Historiker anwendet, um der Geschichte Sinn zu verleihen.

3 FSN, *Chung-hsi shih-hsüeh kuan-tien chih pien-ch'ien* (1927/28).

4 Buckle (Übers.: Ritter), *Geschichte der Civilisation in England* (1870), I:3.

anzuwenden. Mit dieser Vorgehensweise glaubt Buckle, die metaphysischen Dogmen vom freien Willen und der göttlichen Vorsehung entkräften zu können, ohne dabei aber in einen materialistischen Determinismus zu verfallen, da er das Phänomen unterschiedlicher menschlicher Verhaltensweisen durch die Wechselwirkung von äußerer Erscheinung und Geist, von Natur und Mensch<sup>1</sup> erklärt. Als Faktoren der Natur, die den Menschen am meisten beeinflussen, nennt Buckle

„so finden wir, daß sie in vier Hauptklassen geteilt werden können, nämlich Klima, Nahrung, Boden und allgemeine Naturerscheinung (Naturbild) [ ] kann man die Abweichungen, welche durch den Unterschied des Klima's, der Nahrung und des Bodens hervorgerufen werden, zufriedenstellend erklären, und hat man sie begriffen, so findet man, daß sie viele von den Schwierigkeiten auflösen, welche das Studium der Geschichte bisher verdunkelten.“

Diese Bestimmung der Faktoren der Geschichte ergänzt Buckle noch durch den Zusatz, daß in einem frühen Entwicklungsstadium die äußeren Erscheinungen diese stärker beeinflussten als in einem fortgeschritteneren<sup>2</sup>.

Im Vergleich wird deutlich, daß Fus Historiographie zur Geschichte der Vor-Ch'in-Zeit entweder maßgeblich von Buckle beeinflusst wurde oder sie beide aufgrund gemeinsamer Grundannahmen zu ähnlichen historiographie-theoretischen Positionen gelangen<sup>3</sup>. Fu bestimmt wie Buckle die frühe geschichtliche Entwicklung der Menschheit durch äußere Faktoren und impliziert somit die prinzipielle Vergleichbarkeit der geschichtlichen Entwicklung in der ganzen Welt, eine Gleichsetzung, die er insofern wieder einschränkt, als er feststellt, daß es in China aufgrund anderer geographischer Begebenheiten „leider“ nicht zu einer ähnlichen Entwicklung wie in Griechenland gekommen sei. Hier liegt eine Verbindung allgemeiner und besonderer Elemente der Geschichte vor, wie sie auch T'ao Hsi-sheng vertritt, der ebenso wie Fu von universellen Faktoren der Geschichte ausgeht, die sich jeweils konkret-besonders manifestieren.

Gleichzeitig existiert neben diesen universalistischen Implikationen der Methodologie und Geschichtsauffassung Fu Ssu-niens jedoch auch ein stark nationalistisches Element in der oben vorgestellten Forschungsarbeit, das in dieser Schrift selber aber nicht zur Sprache kommt. Ein wesentliches Motiv der Forschungen Fus, die zu dem Ergebnis kommen, daß die Ursprünge der chinesischen Zivilisation vielfältiger sind als bisher angenommen und nicht im Westen Chinas, sondern im Osten liegen, ist es, die Theorien von der Westherkunft der chinesischen Zivilisation zu

1 *ibid* I 15

2 *ibid* I 29-30, Zitat S. 29

3 Da Fu Buckle in seinem Abriß der Historiographieggeschichte lobend erwähnt und sich in Fus Privatbibliothek ein Exemplar der *History of Civilization in England* findet, ist es wahrscheinlich, daß Fus Auffassungen zumindest partiell von Buckle stammen. Auch Fus frühe Ausbildung unter Chang Ping-lin konnte ein weiterer Grund für seine Auffassungen sein, da die Vertreter der „Nationalen Essenz“ ein Geschichtsbild vertraten, das rassistisch-geographisch geprägt war.

widerlegen, Theorien, wie sie von Vertretern der westlichen Archäologie und Anthropologie zu dieser Zeit propagiert und in China zum Teil übernommen werden<sup>1</sup>.

In der Frage der Beziehung von forschendem Subjekt und erforschtem Objekt, von Prinzip und Geschichte zeigt sich, daß in Fus praktischer Historiographie, trotz aller Warnungen vor metaphysischen Geschichtsphilosophien, Ansätze zu einer Reintegration von Prinzip und Geschichte zu erkennen sind, die unzweifelhaft positivistische Züge tragen. Zwar warnt Fu in seinen theoretischen Schriften vor jeder Schlußfolgerung und fordert dazu auf, nur aufzubewahren und nicht zu ergänzen, doch zeigt sich, daß Fus Annahme, man müsse die Materialien nur ordnen und schon offenbaren sich die Tatsachen wie von selbst, durch den positivistisch geprägten Glauben an die Möglichkeit der Eliminierung der Metaphysik und subjektiver Philosophie Grundlage zu einer Reintegration von Prinzip und Geschichte wird; denn indem Fu davon ausgeht, daß die Geschichte von der Geographie "hervorgebracht" (生) werde und er zudem annimmt, er könne seine Hypothese von der Ost-West-Trennung anhand von Beobachtungstatsachen belegen und so die Geschichte in ihrer Tatsächlichkeit rekonstruieren, zeigt sich, daß er nicht nur davon ausgeht, subjektive Faktoren statistisch-empirisch eliminieren zu können, sondern er zudem über die Tatsachen hinaus auch die ihnen unterliegenden, der Geschichte immanenten Prinzipien erkennen zu können glaubt.

Diese Interpretation der Historiographie Fu Ssu-niens wird durch seine ideengeschichtlichen Forschungen weiter bestätigt. Er beginnt auch hier mit einer ausführlichen statistisch-empirischen Erschließung des Quellenbestandes und dringt so unter Einbeziehung von Theorien zur Entwicklung religiösen Denkens zu immer abstrakteren Aussagen vor, die zwar eindeutig eine Widerspiegelung seiner eigenen weltanschaulichen Auffassungen sind, was Fu jedoch nicht daran hindert, sie als empirisch fundiert und damit belegt zu charakterisieren. In diesem Kontext werden die Konsequenzen der positivistischen Eliminierung des forschenden Subjekts noch deutlicher als in den Forschungen zur Geschichte der Vor-Ch'in-Zeit, denn Fu sieht sich durch die aus seiner Sicht wissenschaftliche, i.e. statistisch-empirische Vorgehensweise in der Lage, seine weltanschaulichen Ablehnung der Introspektion und Metaphysik dadurch zu legitimieren und quasi zu beweisen, daß er die Geschichte der "gegnerischen" Standpunkte als Abweichung von den ursprünglichen Lehren des Konfuzius entlarvt und somit methodisch wie weltanschaulich den rationalistischen Zweig des Konfuzianismus, zu dem er Hsün-tzu, die Gebrüder Ch'eng und Chu Hsi zählt, zur ideengeschichtlichen Orthodoxie Chinas und zum Vorläufer der modernen, wissenschaftlichen Weltaneignung erhebt.

1 Vergleiche hierzu FSN, "Ch'eng-tzu-yai hsi" (10.1934)

## VI Interpretation

Zwei Typologien zu Struktur und Geschichte der Historiographie prägen den westlichen Diskurs. Zum einen Hayden Whites tropologische Typologie, die er am Beispiel der Historiographie des 19. Jahrhunderts entwickelt, zum anderen Jörn Rüsens Theorie der narrativen Sinnbildung, die er in einen Entwicklungszusammenhang der fortschreitenden Verwissenschaftlichung der Historiographie einbindet.

Hayden White greift auf die Tropen Metapher, Metonymie, Synekdoche und Ironie zurück, um die unterschiedlichen narrativen Strukturen der Historiographie zu erklären, und verlagert die historische Sinnbildung somit auf die Ebene poetischer, präfigurierender Strategien, die er ontogenetisch in der Sprachentwicklung und der durch die Sprache geformten Weltaneignung verankert<sup>1</sup>. Indem er diesen vier Tropen jeweils spezifische Formen der Plotstruktur, der Erklärung sowie der ideologischen Implikation<sup>2</sup> zuweist, entwickelt er eine Typologie der Historiographie, die es ihm ermöglicht, durch die Identifizierung einer Trope in einem historiographischen Werk dessen narrativen, explikativen und ideologischen Stellenwert innerhalb seiner Typologie zu bestimmen. Eine Übertragung dieser Typologie auf China sieht sich jedoch mit erheblichen Problemen konfrontiert, da die chinesische Historiographie von der westlichen in einem entscheidenden Punkt differiert: sie erzählt keine Geschichten, i.e. sie kennt keine Plotstrukturen. Vielmehr ist sie durch formale Klassifikationen gekennzeichnet, die vor allen in den standardisierten Reichsgeschichten in Form von Chronologien, monographischen Abhandlungen und Biographien zum Ausdruck kommen. Historisches Wissen bleibt so fragmentiert und stellt keine übergreifenden *geschichtlichen* Sinnzusammenhänge her, sondern basiert auf vorgegebenen, an der konfuzianischen Sozialethik orientierten *moralischen* Mustern des Lobes und Tadels, welche die aufgezeichneten Ereignisse der Vergangenheit mit Sinn versehen. Dementsprechend hat sich die sinologische Forschung auf die klassifikatorischen Eigenschaften der chinesischen Historiographie konzentriert und versucht, hinter diesen Klassifikationen versteckte Sinnkonstrukte zu entdecken<sup>3</sup>. Etienne Balazs z.B. hat die Entwicklung der Anzahl und des Umfangs der Monographien in den Reichsgeschichten untersucht und eine Tendenz zur

1 White 1986, 7-35.

2 *ibid.* 64-100. White gelangt zu folgenden Korrelationen: Der Trope der Metapher entspricht der Plot der Romanze, die ideographische Erklärungsweise und eine anarchistische Ideologie. Der Trope der Metonymie entspricht der Plot der Tragödie, die mechanistische Erklärungsweise und eine radikale Ideologie. Der Trope der Synekdoche entspricht der Plot der Komödie, die organzistische Erklärungsweise und eine konservative Ideologie. Der Trope der Ironie entspricht der Plot der Satire, die kontextualistische Erklärungsweise und eine liberale Ideologie.

3 Watson 1958. Hardy 1993.

Säkularisierung, Rationalisierung und Bürokratisierung festgestellt<sup>1</sup>. Inwiefern dieser nicht-narrative, klassifikatorische Charakter auch noch auf die heutige chinesische Geschichtsschreibung zutrifft, ist bisher nicht untersucht worden, doch zeigt sich schon anhand der in der vorliegenden Arbeit untersuchten historiographietheoretischen Positionen, daß z.B. Liang Ch'i-ch'ao Konzepte einer Gesamtgeschichte entwarf, die in den dreißiger Jahren bei Chang Yin-lin, Ch'ien Mu und Liu I-cheng möglicherweise zu einer narrativen Geschichtsdarstellung führten.

Eine andere Typologie entwirft Jörn Rüsen in Abgrenzung zu Hayden White, dem er vorwirft, er sei nicht in der Lage, die dynamische Entwicklung der Geschichtswissenschaft zu erklären, sondern verharre in ahistorischen, zeitlosen Strukturen der menschlichen Erkenntnis. Gegen diese strukturelle Typologisierung setzt er eine dynamische, den tatsächlichen Entwicklungsverlauf der Historiographie widerspiegelnde Typologie. Er identifiziert vier historische Erzählweisen – die traditionale, die exemplarische, die kritische und die genetische –, deren Aufgabe die erinnernde Sinnbildung über die Zeiterfahrung der Vergangenheit sei und als anthropologische Universalie das historische Bewußtsein aller Menschen präge<sup>2</sup>. Die Eigenart der traditionellen Erzählweise bestehe darin, daß sie an vorgegebene Deutungsmuster nahtlos anknüpfe und neue Erfahrungen in diese inkorporiere. Sie betone das Überdauernde, welches die Zukunft zur Wiederkehr der Vergangenheit werden lasse. Die exemplarische Erzählweise dagegen werde aufgrund von Erfahrungen notwendig, die nicht in den durch die Tradition legitimierten Erwartungshorizont<sup>3</sup> eingepaßt werden könnten. Indem sie aus der Tradition Verhaltensregeln abstrahiere und diese so von den konkreten Inhalten der Vergangenheit löse, um neue Erfahrungen inkorporieren zu können, trage sie zur Aktualisierung der Tradition bei. Ein weiterer Schritt werde dann notwendig, wenn entweder neue Erfahrungen den vorgegebenen Rahmen traditionaler Deutungsmuster überschritten oder diese bewußt gesprengt werden sollten. Diese Aufgabe erfülle die kritische Erzählweise, die vorgegebene Deutungsmuster negiere, Veränderungsabsichten legitimiere und alte Kontinuitätsvorstellung auflöse. Doch hinterlasse diese kritische Dekonstruktion eine Lücke, da sie an die Stelle der alten Deutungsmuster keine neuen Orientierungen setze. Daher Grunde werde die kritische von der genetischen Erzählweise abgelöst, da eine Rückkehr zur traditionellen oder exemplarischen Erzählweise den Verlust der mühsam gewonnenen kritischen Kompetenz bedeute. Das genetische Erzählen stifte Sinn nicht mehr durch die Konstruktion einer neuen Tradition, sondern erhebe die geschichtliche Veränderung selbst zum Sinn. Sie relativiere Traditionen und Handlungsregeln als raum-zeitlich besondere Erscheinungen und ordne sie so in einen Entwicklungszusammenhang ein, der sie als jeweils ihrer Zeit angemessen erscheinen lasse, ohne sie zu perpetuieren. Das genetische Erzählen kompensiere den

1 Balazs 1957.

2 Hier zeigt sich m.E., daß auch Rüsen von strukturellen Typen ausgeht, die er lediglich deutlicher als White in eine geschichtliche Abfolge zu bringen versucht. Rüsen 1982, 536-561.

3 Zu den Termini "Erfahrungsraum" und "Erwartungshorizont" siehe Koselleck 1979.

Schock der Veränderung und öffne neue, zukunftsorientierte Horizonte, indem es das Anderswerden zum Gleichbleiben umdeute<sup>1</sup>. Rösen entwirft so eine Typologie, die sich durch verschiedene Kombinationen dieser vier Erzählweisen auszeichnet. Gemeinsam sei allen Erzählweisen, daß sie durch die Sinnbildung über Zeiterfahrung zur Orientierung in Gegenwart und Zukunft beitragen und daher als anthropologische Universalie bezeichnet werden könnten. Zudem trügen sie auf verschiedene Art zur Legitimation von Herrschaft bei und ermöglichten es so, typologisch den politischen Charakter der Historiographie mit einzubeziehen.

Zwar basiert auch Rösens Typologie auf narrativen Modi der Sinnbildung, doch sind diese nicht wie bei White an rhetorische und literarische Formen gebunden, die eindeutig westlicher Herkunft sind. Dennoch zeigen sich in der Übertragung dieser Typologie auf die chinesische Historiographie ebenso eurozentrische Schwächen. Rösen postuliert einen geschichtlichen Entwicklungszusammenhang der vier Modi der Sinnbildung, der sich in seiner sukzessiven Steigerung der kritischen Kompetenz von Geschichtsschreibung zweifellos an der Geschichte der europäischen Historiographie seit der Aufklärung orientiert. Da die einzelnen Modi der Sinnbildung zudem nicht in dem Maße wie bei White strukturell mit rhetorischen, explikativen und ideologischen Merkmalen der Historiographie verknüpft sind, stößt eine umfassende Beurteilung von Geschichtsschreibung unter Berücksichtigung ihrer literarischen, erkenntnistheoretischen und politischen Implikationen auf weitaus größere Schwierigkeiten als bei einem integrativen Modell von der Art Whites. Eine Rückführung der narrativen Modi der Sinnbildung auf empirische Beobachtungstatsachen wie z.B. die Verknüpfung der Tropen mit bestimmten Plotstrukturen wie bei Hayden White und damit eine Steigerung ihrer intersubjektiven Überprüfbarkeit sieht sich daher mit größeren Problemen als bei White konfrontiert<sup>2</sup>.

Eine Typologie der Historiographie Ch'en Yin-k'os und Fu Ssu-niens muß daher sowohl an die o.g. westlichen Theorien der Geschichtsschreibung anknüpfen, als auch den kulturellen Spezifika der chinesischen Geschichtsschreibung und den besonderen ideengeschichtlichen Umständen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts Rechnung tragen. Wie in der Einleitung dargestellt, sind die chinesische Historiographie und die moderne chinesische Ideengeschichte durch Besonderheiten gekennzeichnet, welche die Entwicklung der Geschichtsschreibung in diesem Jahrhundert maßgeblich bestimmten. Zum einen ist die traditionelle chinesische Historiographie durch den Dualismus von Historiographie und Historiologie, durch die Einheit von Wahrheit und Geschichte charakterisiert, zum anderen sehen sich die Beamtenliteraten Ende des 19. Jahrhunderts mit dem Problem konfrontiert, besondere und allgemeine Identität wieder in Einklang zu bringen, so Kontinuität herzustellen und Chinas Gleichrangigkeit mit wenn nicht gar Überlegenheit über den Westen erneut zu begründen. Zugleich ist diese Aufgabe aber auch von höchster politischer und gesellschaftlicher Bedeutung, da die traditionelle Stellung der Gentry

1 Rösen 1982, 536-539.

2 Weigel-Schwiedrzik 1996.

und der Historiographen im Herrschaftsgefüge als Übermittler des *Tao* durch den Einbruch des Westens und den Ansturm alternativer Weltanschauungen, vor allem des evolutionären Geschichtsbildes, in Frage gestellt wird.

Historiographie-theoretisch manifestiert sich die Einheit von Wahrheit und Geschichte durch die fehlende methodologische Differenzierung von forschendem Subjekt und erforschtem Objekt, da Historiographie nicht losgelöst von wahrheitsfähigen Prinzipien gedacht wird. Das forschende Subjekt kann sich selbst nicht losgelöst vom vorgegebenen *Tao* als subjektive Instanz etablieren und zu einer Vorstellung von Sinngebung kommen, sondern kann Sinn immer nur wiederfinden, i.e. vorvorhandenen Sinn in der Geschichte nachweisen bzw. anhand der Geschichte exemplifizieren. Dennoch kommt es in der chinesischen Historiographieggeschichte zur Differenzierung einer stärker materialorientierten und einer eher "theoretischen", am *Tao* ausgerichteten Geschichtsschreibung, da die Einheit von Wahrheit und Geschichte – im "Goldenen Zeitalter" realisiert und in den kanonischen Schriften exemplarisch aufgewiesen – zu zerfallen droht und der ständigen, erinnernden Erneuerung durch die Geschichtsschreibung bedarf. Diese Erneuerung wird einerseits durch eine moralisierende Historiographie des Lobes und Tadels erwirkt, andererseits durch die möglichst exakte Eruierung der geschichtlichen Tatsachen, in denen das *Tao* sich manifestiert, angestrebt.

Durch die Infragestellung der Einheit von Wahrheit und Geschichte sieht sich der Historiker auf der *historiographie-theoretischen* und *methodologischen* Ebene vor die Aufgabe gestellt, die Beziehung zwischen forschendem Subjekt und erforschtem Objekt neu zu definieren bzw. sich der Existenz dieser beiden Pole historischer Forschung erst bewußt zu werden. Akzeptiert er die Trennung der beiden Pole, ist er gezwungen, eine Methodologie zu konzipieren, die aufzeigt, wie der Historiker Informationen aus der Geschichte und theoretische Aussagen über die Geschichte durch subjektive Sinnkonstruktion in Verbindung setzt, eine Verbindung, die er im Kontext des historischen Diskurses jeweils als *plausibel* aufzuweisen hat und die so zur Orientierung in Gegenwart und Zukunft beiträgt. Gelingt ihm dies nicht, dann muß er entweder auf jegliche Form der Sinnstiftung verzichten, indem er die Unvereinbarkeit von Wahrheit und Geschichte postuliert, oder er reduziert deren Verbindung zu einem jeweils individuellen Akt im Sinne einer extrem pragmatischen und letztlich relativistischen Historiographie wie sie in Beckers Diktum "Everyman His Own Historian" zum Ausdruck kommt. Geht er jedoch von der Einheit von Wahrheit und Geschichte aus, dann sieht er sich genötigt festzulegen, welcher Natur ihre Beziehung ist und durch welche methodischen Schritte die wahrheitsfähigen Prinzipien in der Geschichte nachgewiesen werden können. Durch den Einbruch des Westens, der nicht nur die chinesische Kultur in Frage stellt, sondern auch die Beziehung von Wahrheit und Geschichte an sich untergräbt, sehen sich die chinesischen Beamtenliteraten gezwungen, eine "Neue Geschichtswissenschaft" zu fordern, deren Bedeutung weit über den historiographischen Bereich hinausreicht und *weltanschauliche* wie *politische* Konsequenzen nach sich zieht. Diese Neuorien-

tierung wird noch durch weitere Faktoren beeinflusst, denn auch die traditionelle chinesische Ordnungsvorstellung von der weltumspannenden Oikumene (天下), in deren Zentrum China als *die* Zivilisation stand – i.e. die weitgehende Kongruenz von allgemeiner und besonderer Identität – wird in ihren Grundfesten erschüttert. Der Historiographie fällt nun zusätzlich die Aufgabe zu, die Stellung Chinas in der Welt neu zu definieren. In der Erfüllung dieser Aufgabe schwankt die Historiographie – wie am Beispiel der Geschichtsschreibung Liang Ch’i-ch’ao und Chang Ping-lins aufgezeigt – zwischen universalistischen und partikularistischen Konzeptionen. Im Falle einer universalistischen Lösung hat sie zudem zu bestimmen, welcher Kultur die allgemeinen Werte entstammen und welche Rolle sie in der chinesischen Vergangenheit spielten. Die weltanschauliche Infragestellung der Einheit von Wahrheit und Geschichte, die methodologisch eine Reevaluierung der Beziehung von forschendem Subjekt und erforschtem Objekt erforderlich macht, führt auch im *politischen* Bereich zu einer Umorientierung. Die politische Stellung des Historikers, der gemäß der traditionellen Konzeption durch seine Tätigkeit die Einheit von Wahrheit und Geschichte exemplifiziert und so zur Realisierung des *Tao* in Gegenwart und Zukunft beiträgt, wird grundlegend erschüttert. Im Spannungsfeld zwischen den Extremen einer vollständigen Trennung und der uneingeschränkten Einheit von Wahrheit und Geschichte sieht er sich nun mit der Aufgabe konfrontiert, deren Beziehung und damit auch das Verhältnis von politisch handelndem Subjekt und objektiven geschichtlichen Prinzipien und Gesetzen neu zu definieren. Der methodologische Streit über die richtige Beziehung zwischen Subjekt und Objekt findet sein Korrelat in der ideologischen Auseinandersetzung über die Stellung des Historikers in Politik und Gesellschaft. Leugnet der Historiker die Desintegration von Wahrheit und Geschichte bzw. gelingt ihm deren Reintegration, dann wächst ihm erneut die Aufgabe zu, gegenwärtiges und zukünftiges Verhalten der politisch handelnden Subjekte in Übereinstimmung mit den Gesetzmäßigkeiten der Geschichte zu bringen. Akzeptiert er deren Trennung, dann läuft er Gefahr, sich jeglichen politischen Einflusses zu berauben und die Erforschung der Geschichte auf eine tendenziell wirkungslose Form der Vergangenheitsbetrachtung zu reduzieren.

Meine Interpretation der von Ch’en Yin-k’o und Fu Ssu-nien vertretenen Auffassungen zeigt, daß ihre Geschichtsschreibung durch den *systematischen Zusammenhang von Weltanschauung, Historiographie und Politik* gekennzeichnet ist. Durch die Integration dieser Elemente zu einer *tripolaren Typologie*, die als Grundlage für eine weitergehende Untersuchung der republikzeitlichen Geschichtsschreibung dienen kann, lassen sich m.E. grundlegende Charakteristika der chinesischen Historiographie unter den besonderen historischen Umständen Chinas in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts adäquat erfassen.

Entscheidend für die unterschiedlichen Positionen der untersuchten Historiker in diesem tripolaren Modell sind dabei *weltanschauliche* Grundüberzeugungen, i.e. die jeweilige Konzeption des Verhältnisses zwischen Wahrheit und Geschichte so-

wie zwischen China und der Welt. In dem Versuch, zusätzlich zu diesen Faktoren Elemente in der Historiographie Ch'en Yin-k'os und Fu Ssu-niens ausfindig zu machen, die – vergleichbar den Tropen und Plotstrukturen Hayden Whites – die empirische Überprüfbarkeit der hier vorgenommenen typologischen Zuordnungen erhöhen, erwies sich die fehlende Narrativität der chinesischen Historiographie als größtes Hindernis. Die von mir untersuchten forschungspraktischen Texte Ch'en Yin-k'os und Fu Ssu-niens gleichen sich in ihrer äußeren Gestalt, da sie beide zum überwiegenden Teil aus Quellenzitaten bestehen, die von kurzen textkritischen Kommentaren begleitet werden und erst gegen Ende eines thematischen Abschnittes in eine knappe, über die reine Kommentierung des Quellenbefundes hinausgehende interpretative<sup>1</sup> Zusammenfassung münden. Eine Plotstruktur der Geschichte läßt sich bei Ch'en Yin-k'os Arbeiten über die T'ang-Zeit – wenn sie im Zusammenhang mit seinen Forschungen zur Rezeption des Buddhismus betrachtet werden – zwar insofern *erahnen*, als Ch'en den Kontakt mit Fremdvölkern als fruchtbaren Kampf verschiedener Kulturen auffaßt, in dem verdienstvolle Beamte wie Wang Tao in die Rolle des Retters der chinesischen Nation schlüpfen, doch ist dies eher implizit angelegt und nur im Gesamtkontext der Historiographie Ch'en Yin-k'os erkennbar, als in einzelnen Arbeiten narrativ ausgeformt. Zwar ist die Analyse der von Ch'en und Fu verwandten epistemologischen und explikativen Termini kein vollwertiger Ersatz für die Funktion, welche die Plotstrukturen in Whites Typologie übernehmen, da sie nicht empirisch nachprüfbar narrative Strukturen aufzeigt, doch kann sie zumindest partiell Belege für die vorgenommene typologische Zuordnung liefern. Vor allem die statistische Auswertung der in den Forschungsarbeiten verwandten unterschiedlichen epistemologischen Termini – empirische und interpretative – ist Korrektiv bzw. zusätzlicher Beleg für die aus den theoretischen Texten gewonnene Charakterisierung der Methodologie Ch'ens und Fus<sup>2</sup>.

Durch eine Einordnung in diese tripolare Typologie werden sowohl die grundlegenden Charakteristika der Geschichtsschreibung Ch'ens und Fus als auch ihre Ambivalenz und Widersprüchlichkeit deutlich.

Fus Historiographie ist eine Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, in der die chinesische Geschichte stumm bleibt und keine Antworten auf die brennenden Fragen geschichtlicher Kontinuität und Identität bietet. Indem er sich gegen jedwe-

1 Die von Fu Ssu-nien als empirisch-statistische Auswertung der Quellen bezeichnete Vorgehensweise, die auf erkenntnistheoretischen (Quellen nur ordnen und schon werden Tatsachen wie von selbst offenbar) und geschichtsphilosophischen (geographische Determinierung der Geschichte) Vorannahmen beruht, wird von mir als Interpretation gewertet.

2 Dabei ist allerdings bei jedem epistemologischen Terminus nicht nur die damit durch den Historiker vorgenommene Selbstzuschreibung zu berücksichtigen, sondern es gilt zudem festzustellen, inwiefern die durch den jeweiligen Terminus bezeichnete methodische Operation tatsächlich als solche gelten kann. So finden sich z.B. bei Fu zahlreiche Stellen, an denen der eigentlich als Ausdruck einer interpretativen methodischen Operation gewertete Terminus *chieh* 解 eindeutig empirisch-textkritisch im Sinne der Klärung einer philologisch fraglichen Stelle verwandt wird. Zur statistischen Auswertung der epistemologischen Termini siehe Kapitel VII.2.1, S. 231-232.

de Interpretation wendet, scheint er erkenntnistheoretisch das Prinzip nicht von der Geschichte trennen, sondern es völlig eliminieren zu wollen und stürzt so in eine Sinn- und Identitätskrise der völligen Loslösung allgemeiner Prinzipien von der besonderen, chinesischen Geschichte. Doch zeigt sich, daß diese Trennung von Prinzip und Geschichte, die methodisch – wie Susanne Weigelin-Schwiedrzik formuliert – zu einer Vereinseitigung auf das Material führt, nur eine scheinbare ist und auf einer anderen Ebene der Sinnstiftung eine Reintegration der beiden Bereiche nach sich zieht, die, mit universellem Geltungsanspruch vorgetragen, den Historiker trotz aller anderslautenden Beteuerungen wieder eine eminent politische Rolle zuschreibt, da er die richtige Weltanschauung verkörpert und zu ihrer politischen Realisierung beiträgt. Diese Ebene der Reintegration ist die Metaebene der Erkenntnistheorie und der daraus abgeleiteten wissenschaftlichen Methodologie sowie die nur in seinen Forschungsarbeiten manifeste, von ihm selbst nicht als solche ausgewiesene Herleitung von Gesetzen aus der Geschichte. Schon die erkenntnistheoretische Forderung, sich auf das Ordnen der Materialien zu beschränken und dadurch die geschichtlichen Tatsachen sich wie von selbst offenbaren zu lassen, deutet insofern auf eine Reintegration von Wahrheit und Geschichte hin, als die Tatsachen damit in den normativen Rang des Endpunktes wissenschaftlicher Erkenntnis, der für Fu einzig zulässigen Erkenntnis gehoben werden. In seinen Forschungen zur Geschichte der Vor-Ch'in-Zeit zeigt sich, daß die positivistische Beschränkung auf die Beschreibung von Beobachtungen unter Ausschaltung "subjektiver, metaphysischer" Faktoren letztlich das genaue Gegenteil von dem ist, was sie vorgibt zu sein. Die Geschichte ist in Fus Augen ein Produkt der Geographie, eine Geschichtsauffassung, die er anhand seiner Forschungen glaubt verifizieren zu können, ohne sie als solche, als "subjektive" Interpretation auszuzeichnen.

Noch deutlicher ist die Reintegration von Wahrheit und Geschichte in Fus Aussagen zur Geschichte der wissenschaftlichen Methodologie. In der Forschungsarbeit zu *hsing* und *ming* ist zweifelsfrei nachweisbar, daß er von einer empirisch-statistischen Auswertung der Quellen zu immer weiterreichenden weltanschaulichen Betrachtungen vorstößt, die auf diese Weise quasi "wissenschaftlich bewiesen" werden und so die Reintegration von Prinzip und Geschichte offenlegen. Das Prinzip – hier die richtige, rationalistisch-wissenschaftliche Weltanschauung – wird nicht als Sinnkriterium an die Geschichte herangetragen, sondern aus dieser forschend gewonnen, ohne jedoch auf diese Art besondere Gesetze der chinesischen Geschichte oder deren partikularen Charakter zu begründen, wie dies Susanne Weigelin-Schwiedrzik für diejenigen volksrepublikanischen Historiker nachgewiesen hat, welche die These "Theorie und Interpretation ergeben sich aus dem Material" vertreten. Nirgends kommt die Normativität der Methode zur Gewinnung objektiver Tatsachen deutlicher zum Ausdruck als in dieser Schrift.

Zugleich versucht Fu aber auch, allgemeine und besondere Identität zu reintegrieren und so eine neue und im Grunde – folgt man seinem Argument – alte Identität zu stiften bzw. wiederzubeleben. Die richtige, rationalistisch-wissenschaftliche Welt-

anschauung wird zur Grundlage der Identität, die nicht nur anhand westlicher Beispiele, sondern auch auf der Grundlage der chinesischen Ideengeschichte legitimiert, geschichtlich verankert und mit universellem Anspruch ausgestattet wird. Fu geht sogar noch einen Schritt weiter, indem er in mehreren Zwischenbemerkungen andeutet, die chinesische Ideengeschichte sei im Grunde "gestünder" als die westliche, da es nie zu solchen Erscheinungen wie der "Philosophie" gekommen sei – ein nationalistisch motivierter Einwurf, dem er durch die Anwendung des Philosophiebegriffes auf die chinesische Geschichte allerdings selber widerspricht. Doch ist diese Form der Identitätsstiftung trotz der Bezüge auf die chinesische Vergangenheit durch ein Übergewicht allgemeiner Elemente ausgezeichnet, da ihre Grundlage eine universelle Methode der Forschung ist, die China keineswegs im besonderen auszeichnet, sondern allen Nationen gemein ist und von daher offen läßt, was denn das spezifisch Chinesische an China ist.

Dies verbindet sich aufgrund der fehlenden affirmativen Bezüge zur besonderen chinesischen Geschichte konsequenterweise mit einem wissenschaftlich begründeten Universalismus, der – ähnlich wie das Evolutionsprinzip bei Liang Ch'i-ch'ao – die Gleichsetzung Chinas mit dem Westens ermöglicht. Hier offenbart sich auch der nationalistische Charakter dieses Universalismus, da Fu, abgesehen von Verweisen auf die Geschichte der wissenschaftlichen Methodologie, zu affirmativen Bezügen auf die chinesische Vergangenheit nicht fähig, die Rehabilitierung Chinas über die Einordnung in einen universellen Entwicklungsprozeß erreichen möchte, in dessen Zentrum gleichberechtigte Nationen stehen. Wie wenig er auf der Grundlage dieser Konzeption in der Lage ist, besondere, nationale Identität zu stiften, zeigt sich anhand seiner Reaktion auf die nationale Krise Chinas ab Anfang der dreißiger Jahre. Bereits im *Geschichtsabriß des Nordostens* deutet sich ein Wandel seiner historiographie-theoretischen Auffassungen an, was dann Mitte der dreißiger Jahre zu einer deutlichen Veränderung führt. Fu, der verstärkt die Notwendigkeit empfindet, einen Beitrag zur Rettung der Nation zu leisten, sieht sich gezwungen, das Postulat von der völligen Theorie- und Wertfreiheit der Geschichtsforschung aufzugeben und zumindest im Geschichtsunterricht auf der Grundlage subjektiver Sichtweisen Sinn zu stiften und nationale Identität zu begründen.

So ist seine *Historiographie* zwar durch die Forderung, Wahrheit und Geschichte, forschendes Subjekt und erforschtes Objekt zu trennen, gekennzeichnet, doch in letzter Konsequenz führt dies zum genauen Gegenteil, da Fu wieder von der Einheit von Wahrheit und Geschichte ausgeht und die Rolle subjektiver Faktoren in der Forschung nicht berücksichtigt. Diese Reintegration korreliert *weltanschaulich* mit universalistischen Auffassungen, die auf einer szientistisch verstandenen Wissenschaft aufbauen und China in die Weltentwicklung einreihen. Im Bereich der *Politik* zeigt sich, daß trotz aller Forderungen, sich von der Politik fernzuhalten und "Wissenschaft um ihrer selbst willen" zu betreiben, er nahezu unvermeidlich immer wieder in die Politik getrieben wird. Er empfindet zwar selber den Widerspruch zwischen dieser Forderung nach politischer Abstinenz und seinem wiederholten Enga-

gement, ist sich aber der Ursachen hierfür offensichtlich nicht bewußt. Es ist die Reintegration von Wahrheit und Geschichte, die notwendigerweise zum politischen Engagement des Historikers führt, da er aufgrund seiner Forschungen inhaltlich und vor allem methodisch zu der richtigen, wahren Erkenntnis gelangt und so die ideologische Führung in der Politik übernehmen muß. In diese Führungsrolle schlüpft Fu Ssu-nien zwar anfangs nicht durch direktes Engagements in politischen Ämtern, doch sind seine Angriffe auf "nicht-wissenschaftliche" Strömungen wie die Nationale Medizin beredtes Beispiel für die politischen Folgen einer apolitisch definierten und szientistisch verstandenen Wissenschaft. In den vierziger Jahren durchbricht er dann die selbstauferlegten Grenzen endgültig, übernimmt hohe politische Ämter und verbindet nationalistische Intoleranz mit Wissenschaftsverwaltung zu einer Form des politischen Handelns, die ohne die weltanschauliche Fundierung der Einheit von Wahrheit und Geschichte und das Sendungsbewußtsein, welches diese Einheit ermöglicht, so nicht denkbar wäre. Der Preis für die Reintegration von Wahrheit und Geschichte, deren Folge die Gleichsetzung Chinas und des Westens ist, ist der nahezu vollständige Bruch mit der besonderen, chinesischen Geschichte, der nur im Bereich der Methodologie durch die Verankerung der richtigen, weil universellen Vorgehensweise in der chinesischen Ideengeschichte abgemildert wird. Fus Forderungen nach einem Geschichtsunterricht, dessen Ziel die Erweckung nationalen Bewußtseins sein soll, bleibt inhaltsleer – an keiner Stelle in seinen Forschungsschriften manifestiert sie sich explizit. Auch der Verweis auf die chinesische Geschichte der richtigen, wissenschaftlichen Methodologie kann diese Aufgabe nicht übernehmen, da die Validität dieser Methodologie auf ihrer Universalität und nicht ihrem chinesischen Charakter beruht, ein Sachverhalt, den Fu 1919 noch anerkennt, indem er die affirmativen Verweise auf die Vergangenheit als psychologischen Trick abqualifiziert, der notwendig sei, da Chinesen nun einmal am Alten hingen.

Die unterschiedliche Verfassung der Geschichtsschreibung Ch'en Yin-k'os und Fu Ssu-niens ist anhand der Differenzierung zwischen "Denkinhalten" und "Denkmodi", wie sie Lin Yü-sheng und Chang Hao vermutlich in Anlehnung an Mannheim verwandt haben<sup>1</sup>, auf zwei grundsätzlich verschiedene Reaktionen auf die Herausforderung durch den Westen zurückzuführen. Lin Yü-sheng erkennt im totalistischen Ikonoklasmus der 4. Mai-Generation das Fortwirken traditioneller Denkmodi, die ihren Ursprung im kosmischen Mythos des universellen Königtums und der daraus abgeleiteten gesellschaftlichen Ordnung der "Drei Grundbeziehungen und Fünf Regeln" haben, in deren Zentrum die Vorstellung vom kosmischen Prinzip, dem *Tao* stehe. Aus dem organischen, kosmisch-moralische und soziopolitische Ordnung verbindenden Charakter des universellen Königtums resultiere die Auffassung, daß kultureller Wandel die Grundlage jeglicher Veränderung in anderen Bereichen sei. Korrelat dieser Auffassung sei die Überzeugung von der Einheit von Wissen und Handeln. Aufgrund der organischen Integration von *Tao*, kos-

1 Lin Yü-sheng 1979. Chang Hao 1987. Mannheim 1984.

misch-moralischem Königtum und soziopolitischer Ordnung und des starken inneren Zusammenhalts dieser Komponenten sei die traditionelle Weltanschauung dem Ansturm westlicher Ideen *im Ganzen* zum Opfer gefallen, weshalb einzelne Aspekte nicht hätten bewahrt werden können und ein totalistischer Ikonoklasmus, der in nichts an die Vergangenheit habe anknüpfen können, die Folge gewesen sei<sup>1</sup>. So hätten die Vertreter der Bewegung vom 4. Mai zwar auf der einen Seite die Tradition in toto negiert, dabei aber andererseits auf traditionelle Denkmodi, i.e. den Vorrang kulturellen Wandels und des menschlichen Bewußtseins sowie die Integration von *Tao* und soziopolitischer Ordnung zurückgegriffen. Es sei daher zwischen der Frage, *welche* Ideen und Theorien die jeweiligen Protagonisten vertreten hätten (content of thought) und *wie* sie diese konzipierten (mode of thinking), zu unterscheiden.

Zu ähnlichen Ergebnissen kommt auch Chang Hao, der zwischen *contents* und *forms of thought* differenziert und konstatiert, daß im Bereich der Denkinhalte westliche Einflüsse wirksam gewesen seien, während die Formen des Denkens stärker traditionellen Einflüssen unterlegen hätten. In Reaktion auf die Identitätskrise hätten K'ang Yu-wei, T'an Ssu-t'ung, Chang Ping-lin und Liang Ch'i-ch'ao versucht, wieder kognitive und moralische Kohärenz herzustellen. Bei allen habe die Spannung zwischen ihren universalistischen Zielen und dem ehemals kosmischen-universellen Mythos der "Drei Grundbeziehungen und Fünf Regeln" zum Bruch mit diesem Mythos geführt, da die westlichen kulturellen Alternativen die Kontingenz desselben offenbart hätten. Sie alle hätten diese Spannung radikal gelöst, indem sie futuristisch-utopische oder chiliastische Lösungen befürworteten: Radikal seien sie insofern gewesen, als sie sich gegen die überlieferte Kultur wandten, doch traditionell, insofern sie sich dabei überlieferter Denkformen bedienten, i.e. vom Primat des Bewußtseins ausgingen und die moralische Kultivierung des Weisen als Vorbedingung für die Ordnung der Welt in den Vordergrund stellten<sup>2</sup>.

Eine Übertragung dieser Unterscheidung zwischen Modi und Inhalten des Denkens auf die Historiographie und Weltanschauung Fu Ssu-niens läßt erkennen, daß sein Denken der traditionellen Einheit von Wahrheit und Geschichte verhaftet ist, während die konkreten Positionen, die er vertrat, von westlichen Inhalten wie Wissenschaft und Demokratie beeinflusst sind. Aufgrund der szientistischen und universalistischen Auffassungen Fus und der daraus folgenden Unfähigkeit, konkrete, inhaltliche Bezüge zur chinesischen Vergangenheit herzustellen, verstrickt er sich in Widersprüche zwischen universalistischer Wissenschaft und positivistischer Erkenntnistheorie auf der einen Seite und dem Bedürfnis, eine besondere, nationale Identität zu stiften, auf der anderen Seite. Ein Bedürfnis, das er folglich nicht befriedigen kann ohne gegen seine eigenen wissenschaftstheoretischen Prämissen zu verstoßen. So erweist sich die Persistenz traditioneller Denkmodi in Verbindung mit der Rezeption der westlichen wissenschaftlichen Weltanschauung in ihrer positivi-

1 Lin Yü-sheng 1979, 10-30.

2 Chang Hao 1987, 181-191.

stischen Ausprägung als Ursache für die Widersprüche zwischen der Forderung nach politischer Abstinenz und dem vehementen, intoleranten Engagement Fu Ssu-niens. Er ist deshalb letztlich nicht in der Lage, seiner eigenen Forderung nach einer autonomen, politisch unabhängigen "Lehre vom geschichtlichen Material" gerecht zu werden, da aufgrund der wiederhergestellten Einheit von Wahrheit und Geschichte die Historiographie zum Bindeglied zwischen Weltanschauung und Politik wird. Sie weist die Gesetze der Geschichte auf und setzt ein Beispiel für die universell gültige Methode ihrer Erforschung, die, normativ verstanden, Voraussetzung für die Rettung Chinas und seinen Wiedereintritt in die Weltgemeinschaft ist. Diese Aufgabenstellung läßt der historiographischen Forschung zwar in der Wahl des Gegenstandsbereichs einen gewissen Spielraum, erhebt sie aber methodisch, um den Preis eines Bruchs mit der chinesischen Vergangenheit, zum kanonisierten Beispiel der richtigen Weltanschauung und Weltaneignung.

Ch'en Yin-k'os *Historiographie* dagegen ist durch eine geradezu diametral entgegengesetzte Verfassung und Position innerhalb der tripolaren Typologie gekennzeichnet. In seinen theoretischen wie forschungspraktischen Texten steht die chinesische Geschichte und Kultur im Mittelpunkt. Seine Forschung dreht sich um das Problem kultureller Kontinuität und ist der Versuch, die Gegenwart sinnvoll als Fortsetzung der chinesischen Kultur der Vergangenheit zu interpretieren. Diese Konzentration auf das Besondere vollzieht Ch'en jedoch keineswegs um den Preis einer völligen Aufgabe allgemeiner Aspekte. Indem er weiterhin von universellen menschlichen Eigenschaften ausgeht, gelingt es Ch'en – wenn auch mit eindeutigen Schwerpunkt auf dem Besonderen und Chinesischen –, allgemeine und besondere Identität zumindest teilweise wieder in Einklang zu bringen. Weltanschauliches Korrelat dieser Betonung der besonderen chinesischen Geschichte und Identität ist die Partikularisierung des kosmischen Mythos der "Drei Grundbeziehungen und Fünf Regeln", den K'ang Yu-wei, Liang Ch'i-ch'ao u.a. aufgeben mußten, um an universalistischen Auffassungen festhalten zu können. Ch'en stellt diesen Mythos ins Zentrum seiner historischen Forschung, indem er von der Existenz eines "nationalen Geistes" ausgeht und die chinesische Vergangenheit als Ausdruck und Entwicklung desselben analysiert. Methodisches Korrelat ist die Anwendung hermeneutischer Methoden, die unter dem Ideal des "empathischen Verstehens" dem Zweck dienen, die jeweils besondere Geschichte und die ihr zugrunde liegenden Prinzipien zu verstehen und sie adäquat zu interpretieren. Nicht eindeutig ist in diesem Zusammenhang die weltanschauliche bzw. methodische Beziehung von wahrheitsfähigen Prinzipien und Geschichte, von forschendem Subjekt und erforschtem Objekt in Ch'en Yin-k'os Historiographie. Die Auffassung von der Geschichte als Manifestation eines sich entwickelnden "nationalen Geistes" und die hermeneutische Vorgehensweise des "empathischen Verstehens" legen die Vermutung nahe, daß auch Ch'en von der Geschichte immanenten Prinzipien und einer notwendigen Beziehung zwischen ihnen ausgeht. Doch wird sowohl methodisch wie auch weltanschaulich deutlich, daß dies nicht uneingeschränkt der Fall ist. Zum einen ist klar

erkennbar, daß Ch'en nicht die Schlußfolgerung zieht, daß diese Prinzipien universellen Charakters seien – von der Tatsache einmal abgesehen, daß überall auf der Welt Menschen an wahrheitsfähige Prinzipien glauben. Zum anderen gestaltet Ch'en Yin-k'o aber auch die Beziehung zwischen Prinzip und Geschichte offener als Fu Ssu-nien. Die methodische Operation der Kritik, die Ch'en einfordert, birgt trotz ihrer Bindung an die verstehende Rekonstruktion vergangener Sachverhalte und Sinnhorizonte den Aspekt subjektiver Wertung in sich. Ch'en lehnt Kritik zwar vehement in dem Fall ab, daß sie den Gegenstand aus heutiger Sicht verfälscht, aber unter der o.g. Bedingung der verstehenden Rekonstruktion der Vergangenheit ist sie in seiner Methodologie ein wichtiger Bestandteil der Forschung. So ist die Beziehung von Prinzip und Geschichte, von forschendem Subjekt und erforschtem Objekt in Ch'en Yin-k'o's Historiographie eine zweifache: Zum einen gewinnt der Historiker Prinzipien forschend aus der Geschichte durch die Vergegenwärtigung vergangener Sinnhorizonte, zum anderen ist er selber Teil eines sich ständig weiterentwickelnden geschichtlichen Sinnkontinuums, das ihm das Verständnis für die Vergangenheit erst ermöglicht. Das Prinzip ist immanent und transzendent zugleich, es muß aus der Geschichte gewonnen werden und gleichzeitig interpretativ in sie hineingetragen werden. Durch diese Konstruktion, die Ansätze zu einer Pluralisierung der Beziehung von Wahrheit und Geschichte beinhaltet, möchte Ch'en einerseits gegenwärtige Orientierungsbedürfnisse erfüllen, ohne die Geschichte diesen unterzuordnen, während er andererseits der chinesischen Vergangenheit gerecht zu werden versucht und so geschichtliche und kulturelle Kontinuität stiften möchte, ohne jedoch von der "Last des Vergangenen"<sup>1</sup> erdrückt zu werden.

Auch Ch'en Yin-k'o's *Weltanschauung* ist durch eine Haltung des "sowohl als auch" gekennzeichnet. Er ist primär Vertreter einer partikularistischen Weltansicht, die von der Gleichwertigkeit aller Nationen und Kulturen ausgeht und sich vehement gegen jede Form absoluter, universalistischer Ansprüche wendet, wie sie Fu vertritt. Doch hat dies keineswegs zur Folge, daß Ch'en nun einem haltlosen Relativismus anheimfällt. Sowohl durch die Überzeugung von der Existenz eines "nationalen Geistes", welcher der Geschichte immanent und vergegenwärtigend weiterzuentwickeln ist, als auch durch den Bezug auf die universelle menschliche Eigenschaft, an abstrakte Ideale zu glauben, bewahrt er sich einen "humanistischen" Grundbestand an Überzeugungen, der jede einzelne Kultur zur jeweils besonderen Manifestation einer, wenn nicht der Konstante menschlicher Existenz werden läßt.

Dies führt auch im *politischen Bereich* zu einer gänzlich anderen Auffassung von der Aufgabe des Gelehrten. Der Historiker ist Bindeglied eines komplexen Zeitzusammenhangs von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, den er forschend ins Bewußtsein zu heben und gestaltend in die Suche nach Sinn und Orientierung ein-

1 Nietzsche 1967, I:115. Dies ist der klassische Vorwurf an den deutschen Historismus, der Vergangenheit verfallen zu sein und jeglichen "überhistorischen", allgemeinen Standpunkt aufzugeben zu haben, auf den sich die weit verbreitete Charakterisierung des Historismus als werterealistisch meist bezieht.

zubringen hat. Anhand der Geschichte des “nationalen Geistes” soll er sowohl die Persistenz der chinesischen Kultur als auch die Persistenz ihres ständigen Wandels aufweisen und als Sachwalter und Repräsentant der kulturellen Besonderheit Chinas diese schützen, indem er ihre Essenz – nicht die Kultur in toto – durch die adäquate Assimilierung fremder Einflüsse bewahrt. Dieser Aufgabe wird er jedoch nicht wie bei Fu Ssu-nien durch direktes politisches Engagement gerecht, sondern durch das Selbstverständnis als Träger der chinesischen Kultur, deren Weiterentwicklung er trotz oder gerade wegen der Aussichtslosigkeit dieses Unterfanges angesichts noch nie dagewesener wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Umstürze forschend befördert. Diese politische Rolle des Sachwalters und Kulturträgers vollzieht der Gelehrte gleichwohl ausschließlich im Rahmen der akademischen Welt. Die Frage, wie der Gelehrte über seine Forschungsergebnisse angesichts seiner offensichtlichen “Machtferne”<sup>1</sup> die o.g. Zielsetzung der Stiftung von Sinn und Identität erreichen und gesellschaftlich wirksam einbringen soll, bleibt in den Schriften Ch'en Yin-k'os ungeklärt und ist die große Schwäche dieses Ansatzes.

So ist Ch'en Yin-k'os Historiographie den gleichen Spannungsfeldern ausgesetzt wie die Fu Ssu-niens, doch gelangt er zu einem differenzierteren Verhältnis von Prinzip und Geschichte sowie einer anderen Konzeption der Beziehung zwischen China und der Welt. Indem Ch'en die Beziehung zwischen Prinzip und Geschichte pluralisiert, entgeht er den deterministischen und universalistischen Zwängen der Historiographie Fus. Doch bedeutet der “Rückzug” Ch'ens auf ein partikularistisches Verständnis der Beziehung zwischen China und der Welt und der Verzicht auf eine notwendige Beziehung zwischen Prinzip und Geschichte keineswegs, daß er gezwungen wäre, auf allgemeine Identitätsgrundlagen in Form einer transzendenten Vernunft und auf politisches Engagement des Gelehrten gänzlich zu verzichten. Vielmehr gelingt es ihm, allgemeine und besondere Identität zu verbinden, ohne China dem Westen gleichzusetzen, und das Prinzip in eine Beziehung zur Geschichte zu setzen, welche die Historiographie in die Lage versetzt, für Gegenwart und Zukunft relevante Aussagen zu treffen, ohne deshalb die Zukunft als vorherbestimmt zu betrachten und so menschliche Initiative und Einflußnahme zu negieren.

Der Preis, den Ch'en für die praktische Beschränkung auf den forschenden Aufweis des “nationalen Geistes” in der Geschichte zahlt, ist sein Schweigen zu aktuellen Themen. Während Fu sich aktiv an politischen und gesellschaftlichen Debatten engagiert, beschränkt sich Ch'ens Historiographie auf den Aufweis des “nationalen Geistes” und den Aufruf, den Wandel und die Adaption fremder Einflüsse nicht auf Kosten der chinesischen Essenz zu betreiben: Angesichts der epochalen Umwälzungen im China der zwanziger und dreißiger Jahre zwar eine intellektuell integere Position, jedoch wenig breitenwirksam und kaum mit Überzeugungskraft einer ungeduldigen Jugend gegenüber ausgestattet, die klare Antworten zu brennenden gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Problemen erwartet.

1 Quirin 1994a, 60.

Die jeweils unterschiedliche Konstellation von Weltanschauung, Wissenschaft und Politik in der Historiographie Ch'en Yin-k'os und Fu Ssu-niens kann abschließend tabellarisch wie folgt zusammengefaßt werden

	<i>Ch'en Yin-k'o</i>	<i>Fu Ssu-nien</i>
<i>Weltanschauung</i>		
<i>Geschichtsbild</i>		
Beziehung zwischen Wahrheit und Geschichte	Pluralisierung der Beziehung zwischen Wahrheit und Geschichte	Reintegration und damit notwendige Beziehung von Wahrheit und Geschichte
Geschichtsbild, Konzept des Kulturkontakts und der kulturellen Identität	Geschichte ist kulturell und rassistisch definiert. Die Charakteristika der besonderen, chinesischen Kultur – der "nationale Geist" in Form der "Drei Grundregeln und Fünf Beziehungen" – sind die chinesische Ausformung einer transzendenten Vernunft. Geschichte ist der Prozeß der graduellen Realisierung und Entwicklung dieses "nationalen Geistes", i.e. einer abstrakten Idee und ihrer partikularen Manifestation, und fungiert als Beispiel für die richtige, da chinesische kulturelle Identität und Besonderheit wahrende Rezeption fremdkultureller Einflüsse.	Geschichte ist geographisch-klimatisch determiniert und somit raumzeitlich besonderer Ausdruck universeller Gesetze. Ideengeschichtlich ist sie durch die fortschreitende Rationalisierung des Denkens gekennzeichnet, die weltanschaulich bei Hsun-tzu und Chu Hsi, methodisch in Form der <i>K'ao-cheng</i> -Methodologie Vorbild und Vorläufer der wissenschaftlichen Weltaneignung ist. Fu konzipiert keine partikuläre Kultur und etabliert Identität durch den Verweis auf universelle Methoden der Forschung.
<i>Wissenschaft</i>		
<i>Historiographie</i>		
Themen	Thematisch steht die Zeit von der Han- bis zur T'ang-Dynastie als Geschichte des Kulturwandels und -austausches im Mittelpunkt. Sie ist Beispiel für die Befruchtung der chinesischen Kultur durch Fremdeinflüsse bei Wahrung ihrer Besonderheit. Politische Geschichte ist die Geschichte kultureller Gruppen und Familientraditionen.	Thematisch steht die Vor-Ch'in-Zeit als Beispiel für die geographische Determinierung der Geschichte und als Phase der Entstehung der chinesischen Nation im Vordergrund. Ideenhistorisch fungiert die späte Chou-Zeit als Beispiel für die Entstehung und zugleich Verkennung einer rationalistischen Weltanschauung.
Quellen	Biographische Kapitel der Reichsgeschichten, thematische Quellen zur Geschichte der Institutionen sowie eine Vielzahl ergänzender literarischer Quellen, die Informationen zu Herkunft und kultureller Charakteristik der behandelten Personen bzw. Verbände enthalten.	Möglichst authentische, nicht von Philosophen verfälschte Dokumente, die Informationen zu den geographischen Gegebenheiten enthalten, und archaische Artefakte. Im ideengeschichtlichen Bereich zusätzlich kanonische Schriften sowie Schriften der Meister der Chou-Zeit.
Methode	Textkritische Bearbeitung der Quellen und anschließende hermeneutische Interpretation, bisweilen kritische Be-	Empirisch-statistische Auswertung der Quellen, unterstützt durch die philologisch-textkritische Rekonstruk-

	wertung, jedoch nicht auf individuelle Personen bezogen, sondern mit Blickwinkel auf "Verbande", die als Kulturtrager verstanden werden	tion der ursprünglichen Textgestalt Positivistische Negierung der Rolle theoretischer Konstrukte und "subjektiver" Interpretationen
Politik	Der Historiker schafft durch seine Forschungen zwar ein Bewußtsein des "nationalen Geistes", bleibt jedoch in Distanz zu Gesellschaft und Politik. Er übernimmt die Aufgabe eines Kulturtragers, der in Zeiten extremen Wandels zum Rufer in der Wüste wird	Theoretische Forderung nach Distanz zur Politik. Aufgrund der Reintegration von Wahrheit und Geschichte in Form der scientistischen Weltanschauung kommt es dennoch zum direkten politischen Engagement des Historikers, der im Wissen um die universelle Wahrheit der wissenschaftlichen Methode zu deren Realisierung beiträgt

Der entscheidende Unterschied zwischen Fu Ssu-nien und Ch'en Yin-k'o liegt somit im entgegengesetzten Verhältnis ihrer Modi und Inhalte des Denkens. Während Fu inhaltlich ein Ikonoklast ist, von seinen Denkstrukturen her jedoch traditionellen Mustern verhaftet bleibt, sucht Ch'en Kontinuität zur traditionellen chinesischen Kultur. Zugleich ist er aber angesichts der kulturellen Alternativen und materiellen Überlegenheit des Westens gezwungen, die Tradition zu partikularisieren, um sie vor dem Untergang bewahren zu können und nicht als Obskurantist zu erscheinen, der die offensichtlich notwendige Rezeption von Teilen der westlichen Kultur ablehnt. Folge dieser Partikularisierung ist, daß Ch'en traditionelle Modi des Denkens in Frage stellen muß, indem er von einem Verhältnis von Wahrheit und Geschichte ausgeht, welches sich von der überlieferten Vorstellung der Einheit derselben entfernt und eine methodologisch pluralistische Beziehung von Prinzip und Geschichte, von forschendem Subjekt und erforschtem Objekt nach sich zieht, die in Ch'ens Loslösung von einem statischen Geschichtsbild, der Befürwortung des Entwicklungsprinzips und seiner hermeneutischen Methodologie gipfelt.

Auf der Grundlage der Definition von "Traditionalismus" als "selektive Traditionsinterpretation" ist Ch'en Yin-k'o daher eindeutig als "Traditionalist" zu charakterisieren, da er bewußt Teile der Tradition – die "Drei Grundbeziehungen und Fünf Regeln" – auswählt, durch ihre Partikularisierung verändert und zusammen mit der Vorstellung kontinuierlichen Wandels ins Zentrum seiner Weltanschauung stellt. Ergebnis ist eine Sicht der kulturellen Tradition Chinas, die zentrale konfuzianische Charakteristika derselben zu ihrem wesentlichen Merkmal erhebt und die Tradition so auf Kosten buddhistischer und taoistischer Elemente homogenisiert.

Ist er jedoch auch ein "Konservativer" und "Historist"? In einem Aufsatz über Yu Ying-shih kommt Michael Quirin zu dem Schluß, daß Yu weder konservativ noch historistisch geprägt sei. Er legt dabei ein Verständnis dieser Begriffe zugrunde, das sich im wesentlichen am europäischen Vorbild orientiert. Unter "Konservatismus" versteht er die Bewahrung der Tradition und die Betonung der historischen Kontinuität in Verbindung mit einer eindeutig anti-demokratischen politischen Programmatik, die Ausdruck eines sozialen Konflikts, eines Machtkampfes ist, in dem die

herrschende Elite um ihre Stellung fürchtet und sich daher auf eine konservative Ideologie zum Schutze ihrer Interessen stützt. Quirin kommt zu dem Ergebnis, daß Yü Ying-shih zwar die Tradition bewahren und geschichtliche Kontinuität betonen möchte, daß er dies aber vor einem gänzlich anderen Hintergrund vollzieht und mit einer anderen politischen Haltung verbindet, weshalb er sich gegen die Bezeichnung des Denkens Yü Ying-shih's als "konservativ" wendet<sup>1</sup>.

Charlotte Furth dagegen geht von einem Verständnis von "Konservatismus" aus, das stärker von den konkreten geschichtlichen Rahmenbedingungen des Konservatismus im Westen abstrahiert. Sie versteht unter "Konservatismus" im chinesischen Kontext eine bewußte Sicht der Tradition, die sich gegen die Imitation des Westens wendet, eine gewaltsame gesellschaftliche Revolution ablehnt und von Kontinuitätsvorstellungen ausgeht, die wenig Spielraum für den Einfluß von Individuen lassen und die Grenzen des Wandels betonen<sup>2</sup>. Auch Benjamin Schwartz benennt als Kennzeichen des chinesischen Konservatismus die Auffassung von der organischen, geschichtlich gewachsenen Einheit der Gesellschaft und die Betonung des kulturellen Erbes als Vorausbedingung für das Überleben der chinesischen Nation.

Unter Zugrundelegung dieser Definition ist Ch'en Yin-k'o als Konservativer zu bezeichnen, dessen vordringlichstes Ziel die Weiterentwicklung der chinesischen Kultur unter Wahrung ihrer grundlegenden Charakteristika ist. Ch'en stellt in viel stärkerem Maße als der Ikonoklast Fu Ssu-nien traditionelle Modi des Denkens in Frage, um die nun partikularisierte Essenz der chinesischen Kultur, die "Drei Grundbeziehungen und Fünf Regeln" bewahren zu können. Korrelat dieses Konservatismus ist ein hermeneutisches Methodenideal, das es dem Historiker erlaubt, das jeweils geschichtlich Besondere zu verstehen, sinnstiftend zur Geltung zu bringen und nicht unter absolute und universelle Kategorien wie westliche Wissenschaft und Demokratie zu subsumieren. Daß Ch'en und mit ihm andere chinesische Historiker wie Ch'ien Mu und heute Yü Ying-shih, die dem Historismus nahestehen, dabei nicht gänzlich auf universelle Perspektiven verzichten und das Schwergewicht ihrer Forschungen nicht wie im deutschen Historismus auf den Staat und die politische Geschichte, sondern auf die Kulturgeschichte legen, ist Folge der besonderen zeitlichen und kulturellen Bedingungen<sup>3</sup>.

Mithin ist auf der Ebene konkreter Denkinhalte das Verhältnis zwischen endogen-chinesischen und westlichen Elementen keineswegs nur einfach eines von Per-

1 Quirin 1994a, 56.

2 Furth 1976a, 24-25.

3 Diese Interpretation der Historiographie Ch'ens und Fus macht deutlich, warum die textkritische, scheinbar an der ch'ing-zeitlichen *K'ao-cheng*-Methodologie orientierte Erforschung der Geschichte nicht hinreicht, um chinesische Historiker zu klassifizieren bzw. als einer Schulrichtung zugehörig zu identifizieren wie dies z.B. Hsü Kuan-san (1989<sup>2</sup>, Band 1, Kapitel 4) vollzieht. Ebenso widerlegt sie auch das weitverbreitete Fehltriteil, daß diese Art der Quellenaufarbeitung und Geschichtsforschung als historistisch bewertet werden könne, da im Falle Fu Ssu-niens nachgewiesen wurde, daß er keine historistische Methodologie oder Geschichtsauffassung vertrat. Beispielfhaft für solche Einschätzungen siehe Tu Wei-yün (1989, 1-12).

sistenz oder Untergang. Angesichts der beispiellosen Herausforderung durch den Westen sahen sich die hier behandelten Historiker gezwungen, jeweils unterschiedliche Elemente der Tradition zu isolieren, sie in ihre weltanschaulichen, historiographischen und politischen Auffassungen zu inkorporieren und so die komplexe chinesische Tradition zu homogenisieren. In allen Fällen kommt es dabei zur Interaktion chinesischer und westlicher Elemente, deren Verhältnis mit entscheidend ist für die jeweilige Charakteristik der unterschiedlichen historiographischen Ansätze. Während Befürworter einer primär am Westen orientierten Historiographie sich zumeist auf die Konstruktion einer chinesischen Parallele zur westlichen Wissenschaftstradition beschränken und so die Frage nach dem Chinesischen an China offenlassen, versuchen "konservative" Denker – sei es unter Bezug auf die konfuzianische Orthodoxie oder wie im Falle Chang Ping-lins auf heterodoxe Traditionen – die kulturelle Eigenständigkeit und Würde Chinas zu sichern. Sie stellen jeweils andere "essentielle" Elemente der chinesischen Tradition wieder ins Zentrum der chinesischen Kultur, wenn nicht sogar der Weltzivilisation und gestehen dem Einfluß der westlichen Moderne eine, wenn überhaupt, sekundäre Rolle zu. Dabei sind sie zwar durchaus divergierende, bisher nur unzureichend untersuchte, Wege gegangen, allen gemein ist jedoch, daß sie in ihrer Zeit kaum auf Gehör stießen und erst jüngst in der VR China wieder in beschränktem Maße, vor allem unter dem Aspekt der Betonung chinesischer Besonderheit und Traditionsverbundenheit, eine gewisse, zeitgeschichtlich bedingte Beachtung erfahren.

Inwiefern der systematische Zusammenhang von Weltanschauung, Historiographie und Politik, wie er in dieser Arbeit am Beispiel der Historiographie Ch'en Yin-k'os und Fu Ssu-niens nachgewiesen wurde, auch auf andere Historiker der Republikzeit zutrifft, kann hier nicht abschließend entschieden werden, da deren Forschungstexte unberücksichtigt blieben.

Die historiographie-theoretischen Aussagen Liang Ch'i-ch'ao's aus der Zeit vor 1919 und Kuo Mo-jos während der dreißiger Jahre zeigen aber, daß sich zumindest in deren Historik auch der Zusammenhang zwischen der Auffassung von der Einheit von Wahrheit und Geschichte, einer universalistischen Weltanschauung und Historiographie, welche die Besonderheit der chinesischen Geschichte kaum berücksichtigt, und einem direkten politischen Engagement des Historikers wiederfindet.

Dem entgegengesetzt verdeutlicht die Historik Chang Ping-lins, T'ao Hsi-shengs Mitte der dreißiger Jahre und Liang Ch'i-ch'ao's nach 1919, daß eine Pluralisierung der Beziehung von Wahrheit und Geschichte mit einer partikularistischen Weltanschauung und Historiographie, die die Besonderheit der chinesischen Geschichte berücksichtigen, und einer größeren Distanz zur Politik einhergeht. Doch ist ebenso klar erkennbar, daß nicht alle "konservativen" Historiker von der prinzipiellen Gleichheit des Ungleichen ausgehen und wie Ch'en Yin-k'o auf dieser Grundlage zu einer im Ansatz hermeneutischen Methodologie gelangen. Bei Liang Ch'i-ch'ao, den Historikern der *Hsüeh-heng*-Gruppe wie bei Ch'ien Mu führt die Weigerung,

von einem letztlich westlich geprägten Universalismus auszugehen, nicht zu einer Partikularisierung aller Kulturen, sondern verbindet sich mit dem Versuch, China wieder eine, wenn nicht *die* Führungsrolle im Weltgeschehen zuzuordnen. Auch methodisch ziehen sie durchaus unterschiedliche Konsequenzen: Während Liang Ch'i-ch'ao sich am Neu-Kantianismus orientiert und das *sinnstiftende* Element weitaus stärker betont als Ch'en Yin-k'o, ist die Methodologie Liu I-chengs empirisch-positivistisch geprägt. Lediglich bei Ch'ien Mu finden sich ebenfalls Ansätze zu einer hermeneutischen Herangehensweise. Erst eine detaillierte Analyse der konkreten Geschichtsschreibung dieser "konservativen" Autoren und bisher wenig untersuchter Historiker wie Wang Kuo-wei, Ho Ping-sung, Hu Shih, Chang Yin-lin u.a. kann hier Aufschluß geben und zu einem umfassenderen Modell der chinesischen Historiographie in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts führen.

Deutlich geworden ist jedoch, daß das entscheidende Motiv der republikzeitlichen Geschichtsforschung der Versuch war, das weltanschauliche und kulturelle Selbstverständnis Chinas neu zu bestimmen, das, geprägt von einem kulturalistischen Universalismus und einer Denktradition, in der Historiologie und Historiographie aufs engste verknüpft sind und folglich der Geschichte neben den Klassikern eine zentrale Rolle zukommt, durch das Eindringen des Westens radikal in Frage gestellt wurde. Sie beerbt hierin eine lange Tradition der *strukturellen* Dichotomie von Historiographie und Historiologie, die sie ins Zentrum der weltanschaulichen und politischen Auseinandersetzung stellt und die Rezeption westlicher Theorien der Geschichtsschreibung maßgeblich beeinflusste.

## Material und Bibliographie

## VII Materialanhang

### 1 Statistische Auswertung der von Ch'en und Fu benutzten Quellen

*Ch'ens Entwurf einer konzisen Diskussion der Ursprünge des [institutionellen] Systems der Sui- und T'ang-Dynastie und Entwurf einer Beschreibung und Diskussion der politischen Geschichte der T'ang-Zeit*

Quellentypus	Gesamtzahl	Unterschiedliche Texte
“Reichsgeschichten” 正史	463 (davon 340 Biographien), 73 14% (53 71% bzw 73 43% <sup>1</sup> )	16
Biographien <sup>2</sup>	2	2
Zeitgenössische Monographien	2	2
Zeitgenössische Artikel	1	1
“Enzyklopadien” 類書	10	6
Gesetzeswerke <sup>3</sup>	43	5
Werke zur Geographie	1	1
Werke zur Architektur	5	1
“Verschiedene Aufzeichnungen” 雜記	5	5
“Verschiedene Geschichtswerke” 雜史	19	8
“Chronologische Tabellen” 年表	1	1
“Chronologische Biographien”	1	1
“Werke zu Handwerk und Kunst” 工藝史料	2	1
“Alternative Geschichtswerke” 別史	42	1
Gedicht- und Prosasammlungen	20	9
“Pinselnotizen” 筆記	2	2
“Eingaben” 奏議	1	1
“Lokalmonographien” 地方志	4	2
“Tagebücher von Tätigkeit und Ruhe” 起居注	1	1
“Wahrhaftige Aufzeichnungen” 實錄	4	1
Textkritische Werke	2	1
Andere	2	2
Gesamt	633	68

1 Die erste Prozentzahl bezieht sich auf den Anteil der Zitate aus den Reichsgeschichten an der Gesamtzahl der Zitate, die zweite auf den Anteil der Zitate aus den biographischen Kapiteln an der Gesamtzahl der Zitate, die dritte auf den Anteil der Zitate aus den biographischen Kapiteln an der Gesamtzahl der Zitate aus den Reichsgeschichten

2 Selbständige Werke biographischen Charakters

3 Texte oder größere Abschnitte zu juristischen Themen

Fus Arbeiten zur Geschichte der Vor-Ch'in-Zeit (Neben "Lehre von den I im Osten und den Hsia im Westen" alle Werke aus *Ku-tai chung-kuo yü min-tsu*)

Quellentyp	Gesamtzahl	Unterschiedliche Texte
"Reichsgeschichten"	19	4
Kommentare zu Geschichtswerken	7	3
"Geschichtswerke" 史書	38	7
"Klassiker" 經書	141	8
Kommentare zu Klassikern	4	4
"Meister" 諸子書	2	1
"Bronzeinschriften" 金文	3	3
"Inschriften auf Steelen" 碑文	2	1
"Wörterbücher" 字典	2	1
"Enzyklopädien"	3	2
"Verschiedene Aufzeichnungen"	3	3
"Orakelknocheninschriften" 甲骨文	1	1
"Lokalmonographien" 地方志	1	1
Werke zur Geographie	13	2
"Wahrhaftige Aufzeichnungen"	1	1
"Chronologische Tabellen"	1	1
Gedicht- und Prosasammlungen	5	1
Zeitgenössische Artikel	5	1
Zeitgenössische Monographien	1	1
Andere	2	2
Gesamt	247	47

## 2 Epistemologische und explikative Termini

### 2.1 Tabellen der verwandten epistemologischen Termini

Ch'ens Entwurf einer konzisen Diskussion der Ursprünge des [institutionellen] Systems der *Sui-* und *T'ang-Dynastie*

Zeichenverbindungen mit	Quelleninterpretation, Erklärung	Empirische Quellenerschließung und Beschreibung	Zeichenverbindungen mit
<i>Lun</i> 論	58	8	<i>Shu</i> 述
<i>I</i> 釋	4	13	<i>Kuan</i> 觀
<i>T'ui</i> <sup>1</sup>	23	22	<i>Chu</i> 據
<i>Chieh</i> <sup>2</sup>	2	4	<i>Yin</i> <sup>3</sup>
<i>Shih</i> 釋	18	74	<i>Cheng</i> 證
<i>Ch'an</i> 闡	8	23	<i>K'ao</i> 假
<i>Chia</i> 假	3		
	116 (44.62%)	144 (55.38%)	

Ch'ens Entwurf einer Beschreibung und Diskussion der politischen Geschichte der *T'ang-Zeit*

Zeichenverbindungen mit	Quelleninterpretation, Erklärung	Empirische Quellenerschließung und Beschreibung	Zeichenverbindungen mit
<i>Lun</i> 論	44	3	<i>Shu</i> 述
<i>Ming</i> 明	5	10	<i>Kuan</i> 觀
<i>T'ui</i> 推	22	40	<i>Chu</i> 據
<i>Chieh</i> 解	14	18	<i>K'ao</i> 考
<i>Shih</i> 釋	2	58	<i>Cheng</i> 證
<i>Ch'an</i> 闡	4		
<i>Chia</i> 假	6		
	97 (42.92%)	129 (57.08%)	

- 1 推 Hier wurden nur solche Verbindungen gewertet, die eindeutig interpretativen, schließenden Charakters sind. So wurde z. B. "t'ui-cheng" (推證) hier nicht mit einbezogen.
- 2 解 Termini wie *chieh hsi* 解析, *hsi chieh* 析解 oder *fen-chieh* 分解 zählen nicht hierzu, da in ihnen das Zeichen 解 nicht im Sinne einer Interpretation verwendet wird, sondern im ursprünglichen Sinne des Losens, Auflosens, analytischen Zerlegens.
- 3 引 Auch hier wurden nur solche Verbindungen gewertet, die eindeutig zuzuordnen waren wie z. B. *cheng-yin* 徵引.

## Fus "Lehre von den I im Osten und den Hsia im Westen"

Zeichenverbindungen mit	Quelleninterpretation, Erklärung	Empirische Quellenerschließung und Beschreibung	Zeichenverbindungen mit
<i>Lun</i> 論	8	3	<i>Shu</i> 述
<i>Shuo</i> 說	3	4	<i>Kuan k an</i> 觀, 看
<i>T'ui</i> 推	4	24	<i>Chu</i> 據
<i>Chieh</i> 解	10	1	<i>Kuei-na</i> 歸納
<i>Shih</i> 釋	1	41	<i>Cheng</i> 證
		9	<i>K ao</i> 考
		1	<i>T ung-chi</i> 統計
		7	<i>Ming shih</i> <sup>1</sup>
		3	<i>Fen-hsi</i> 分析
		4	<i>P ai</i> 排
	26 (19 85%)	97 (74 05%)	
Zeichenverbindungen mit		Heuristische Vorannahmen	
<i>Chia</i> und <i>she</i> <sup>2</sup>		8 (6 10%)	

Fus *Disputation und Belegung der alten Glossen zu 'Natur' und 'Schicksal'*

Zeichenverbindungen mit	Quelleninterpretation, Erklärung	Empirische Quellenerschließung und Beschreibung	Zeichenverbindungen mit
<i>Lun</i> 論	34	3	<i>Shu</i> 述
<i>Shuo</i> 說	3	6	<i>Kuan k an</i> 觀, 看
<i>T'ui</i> 推	3	24	<i>Chu</i> 據
<i>Chieh Shu</i> 解, 疏	6	1	<i>Kuei-na</i> 歸納
<i>Shih</i> 釋	4	62	<i>Cheng</i> 證
<i>Li</i> 理(解)	1	10	<i>K ao</i> 考
<i>I</i> 釋	5	1	<i>T ung-chi</i> 統計
		12	<i>Ming shih</i> 明, 示
		10	<i>Fen-hsi</i> 分析
		1	<i>P ai</i> 排
		10	<i>T ung</i> <sup>3</sup>
		23	<i>Chieh</i> <sup>4</sup>
	56 (24 45%)	163 (71 18%)	
Zeichenverbindungen mit		Heuristische Vorannahmen	
<i>Chia</i> und <i>she</i>		10 (4 37%)	

- 1 明, 示 *Ming* wird hier als "klarlegen" verstanden und nur in Verbindungen wie *Ming-shih* in dieser Bedeutung gewertet. Als *shuo-ming* erscheint es in der Rubrik *shuo* im Sinne von "erlautern"
- 2 設 Hypothesen werden bei Fu *nicht* als Ausdruck einer Interpretation gewertet, da sie im Gegensatz zu Ch'en nicht Basis weiterführender Schlußfolgerungen sind, sondern heuristisch vorgestellt werden, um dann in der empirischen Quellenauswertung überprüft zu werden. Sie werden daher als eigene, der Forschung vorgelagerte methodische Operation gewertet
- 3 通 *T'ung* hier nicht im Sinne von *t'ung-chieh* (durchgängig verstehen), sondern als textkritischer Terminus, der die Aufdeckung und Beseitigung von Fehlern und Ungereimtheiten benennt
- 4 解 *Chieh* mit Objekten wie *tzu* 字, *wen-fa* 文法, *ie* eindeutig textkritischen Charakters und nicht als historische Interpretation

## 2 2 Tabelle der verwandten explikativen Termini

Ch'en Yin-k'o	Fu Ssu-nien
Kultur 文化	Geographie 地理
Rasse 種族	Topographie 地質
Clan 氏族, Shih-tsu 士族, Verband 集團	Boden, Bodenfruchtbarkeit 地利
Klasse 階級	Klima 氣候

3. Beispieltexte<sup>1</sup>

## 3.1 Texte Ch'en Yin-k'os

3 1 1 Tz'u-Gedicht mit Vorwort zum Gedenken an Herrn Wang Kuo-wei<sup>2</sup>

“«6 5» Einige fragen nach dem Grund für Wang Kuan-t'angs Tod. Ich antworte ihnen: In jungster Zeit werden Lehren über die Kulturen des Ostens und des Westens aufgestellt. Ob diese geographische Abgrenzung angemessen ist, muß hier vorerst nicht diskutiert werden, ja auch die sogenannten Unterschiede sowie Vor- und Nachteile [der beiden Kulturen] mochte ich hier vorläufig nicht ausführlich besprechen, wir können aber zu einer Hypothese gelangen, die wie folgt lautet: Immer dann, wenn eine Kultur untergeht, werden die Menschen, die von dieser Kultur geformt wurden, Schmerzen erleiden. Je tiefer und umfassender sie diese Kultur verkörpern, um so stärker werden ihre Schmerzen sein. Auf die Spitze getrieben haben sie kaum eine andere Wahl, als sich das Leben zu nehmen, um ihre innere Ruhe wiederzuerlangen und der Rechtschaffenheit genüge zu tun. Unsere chinesische Kultur ist ganz und gar durch die Lehre von den Drei Grundbeziehungen und Sechs Regeln aus den *Diskussionen der Halle des Weißen Tigers*<sup>3</sup> bestimmt. Deren Bedeutung liegt im höchsten Bereich abstrakter Ideale, vergleichbar mit dem, was Platon in Griechenland Ideen<sup>4</sup> nannte. In der Beziehung zwischen dem Fürsten und den Beamten heißt dies, daß selbst wenn der Fürst so wie Li Yu<sup>5</sup> ist, man ihn doch wie Liu Hsiu<sup>6</sup> behandeln muß. In der Beziehung zwischen Freunden heißt dies, daß selbst wenn

1 Aus den folgenden Beispieltexten werden nur jeweils zentrale Passagen übersetzt und durch Paraphrasen der ausgelassenen Stellen verbunden.

2 CYK, *Wang Kuan t ang hsien-sheng wan-tz u ping-hsu* (1927). Diesem Gedicht ist ein Vorwort beigelegt, in dem er dessen Inhalt zusammenfaßt. Hier wird nur dieses Vorwort übersetzt.

3 Werk von Pan Ku (班固, 32-93, LSJW 73), in dem Debatten zwischen verschiedenen konfuzianischen Schulen der Han-Zeit aufgeführt sind. *Geschichte der chinesischen Literatur* 154-155.

4 In HLTC ST 6 steht "Idea". In CYKLWPP 68 steht "Eidos".

5 Li Yu 李煜, 937-978. LSJW 266. Letzter, politisch desinteressierter Kaiser der Südlichen T'ang.

6 Liu Hsiu 劉秀, 6 v. Chr. bis 57 n. Chr., LSJW 67. Gründer der Späten Han, der die Hsin-Dynastie Wang Mangs vernichtete.

der Freund wie Li Chi<sup>1</sup> ist, man ihn doch so wie Pao Shu<sup>2</sup> behandeln muß. Das, wofür sie sich geopfert haben und gestorben sind, ist die Allgemeinheit abstrakter Ideale und nicht [etwa] eine konkrete Person oder Sache. Die Drei Grundbeziehungen und Sechs Regeln sind zwar im Grunde abstrakte Ideale, doch können sie nicht ohne Medium als konkrete Manifestation auskommen. Dies sind nun in der Tat die gestalthaften gesellschaftlichen und im besonderen die wirtschaftlichen Institutionen. Wenn sich die Grundlage nicht verändert, dann kann das, was von ihr abhängt, folglich bewahrt werden. In unserem Land gab es seit Alters her Lehren, die gegen die Drei Grundbeziehungen und Sechs Regeln verstießen und weder Vater noch Fürst kannten, wie z. B. die fremden Lehren Sakyamunis. Daß der Buddhismus sich in China verbreitete und erblühte und die tradierten chinesischen Lehren der Drei Grundbeziehungen und Sechs Regeln dennoch nie erschüttert wurden, [lag daran,] daß die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Institutionen, auf die sich diese Lehren stützten, keine fundamentale Veränderung erfuhr und so weiter als deren Lebensgrundlage dienen konnten. In den letzten Dekaden seit den Zerten Tao-kuangs «7» haben sich die sozialen und ökonomischen Institutionen aufgrund der Invasion fremder Nationen radikal verändert. [Da] die Lehren der Drei Grundbeziehungen und Sechs Regeln nun ohne Grundlage sind, bedarf es gar nicht mehr des Angriffs fremder Lehren, um sie aus dem Bewußtsein verschwinden und untergehen zu lassen. [Und] obwohl es Menschen gibt, die mit aller Kraft an ihnen festhalten, so sind sie doch letztlich in einen rettungslosen Zustand verfallen. Wie können da jene, die diesen kulturellen Geist verkörpern, in einer Zeit, wo sich China heute in noch nie dagewesenem Maße verändert, diese Lehren im Rückzug begriffen sind und sich völlig wandeln, nicht mit ihnen gemeinsam untergehen? Dies ist der Grund, warum Wang Kuan t'ang einfach sterben mußte, was die Welt und alle Nachfahren folglich mit äußerster Trauer und großem Bedauern erfüllt. Was die banalen Theorien von Gnade und Demütigung, von Niedertracht und erbarmlichem Verhalten anbetrifft, so sind sie der Diskussion nicht wert, weshalb ich auch nicht über sie spreche.”

### 3 1 2 Untersuchungsbericht zu Band I der Philosophiegeschichte Chinas von Feng Yu-lan<sup>4</sup>

“«247 1» Ich habe dieses Werk [Feng Yu-lans] untersucht [und festgestellt], daß er sein Material stringent ausgesucht hat und seine Thesen präzise sind, [weshalb] es in [die Reihe] der Veröffentlichungen der Ch'ing-hua aufgenommen werden sollte. Ich möchte hier [nun] seine Vorzüge zusammenfassen. Ein jeder, der eine Philosophiegeschichte des chinesischen Altertums verfaßt, kann erst dann mit dem Schreiben beginnen, wenn er für die Lehren der Menschen aus alter Zeit verstehende Empathie empfindet. Denn ihre Bücher und Lehren sind alle mit bestimmten Absichten entstanden, weshalb man ihre Lehren nicht einfach kritisch kommentieren kann, wenn man die Umgebung, in der sie sich befanden, und die Hintergründe, die sie beeinflussten, nicht vollständig und klar versteht. Zudem sind seit den Philosophen des Altertums Tausende von Jahren verstrichen, [weshalb] das wahre Antlitz ihrer Zeit äußerst schwer zu erschließen ist. Die Materialien, auf die wir uns heute stützen können, sind nur der kleinste Teil dessen, was damals aufbewahrt wurde. Will man auf der Grundlage dieser Überreste und

1 Li Chi 酈寄, Han-Zeit, JMTTT 1801 2 Verriet aus politischen Motiven einen Freund

2 Pao Shu 鮑叔, JM 1629 Freund Kuan Chungs zur Zeit der Streitenden Reiche, der diesem durch eine Empfehlung zur Anstellung als Kanzler bei Herzog Huan von Ch'i 齊桓公 verhalf

3 Hiermit bezieht er sich auf weit verbreitete Meinungen, daß Wang sich wegen der Demütigung des letzten Mandschu-Kaisers oder wegen finanzieller Dispute mit Lo Chen-yu umgebracht habe

4 CYK, “Feng Yu-lan chung-kuo che-hsueh-shih shang-ts'e shen ch'a pao-kao” (11 6 1930)

Bruchstücke ihre Gesamtstruktur auffindig machen, so bedarf es der Sichtweise und der Einstellung eines Künstlers bei der Betrachtung alter Gemälde und Schnitzereien. Erst dann kann man Absicht und Zielsetzung der Lehren der Menschen aus alter Zeit wirklich verstehen. Für dieses sogenannte wirkliche Verstehen bedarf es geistiger Reisen und tiefer Meditation. Erst wenn man sich in die gleiche Lage wie diese Menschen versetzt hat und Empathie dafür empfindet, daß sie in ihrer Argumentation nicht anders konnten, als sich derart abzumühen, ist man in der Lage, die Richtigkeit und Verdienste ihrer Lehren kritisch zu kommentieren, ohne sie mißzuverstehen und oberflächlich zu werden. Andernfalls könnte man die mehrere tausend Jahre alten Lehren, die von heutigen Umständen völlig verschieden sind, doch nur für lächerlich und komisch halten. Solche Empathie führt jedoch am leichtesten zu der schlechten Gewohnheit, aus einem X ein U zu machen und Dinge zu verfälschen, um sie den eigenen Vorstellungen anzugleichen. Denn die heute zugänglichen Materialien des Altertums sind entweder in alle Winde zerstreut und nur teilweise erhalten, oder sie sind obskur und schwer verständlich. Ohne das Verfahren der Interpretation und vergleichenden Ordnung kann von Philosophiegeschichte keinesfalls die Rede sein. Wenn man aber verbindend und zusammenfassend sammelt sowie systematisch und nach klarer Struktur ordnet, dann stützt sich der Autor [dabei] oft unbewußt oder bewußt auf seine eigene Epoche, seine Umgebung und die akademischen Lehren, die ihn formen, um Vermutungen und Erklärungen zu den Absichten der Menschen aus alter Zeit anzustellen. Aus diesem Grunde sprechen heute die meisten derjenigen, die sich mit der Philosophie des Altertums beschäftigen, über ihre eigene gegenwärtige Philosophie. Die Philosophiegeschichten, die sie verfassen, sind eigene gegenwärtige Philosophiegeschichten. Je strukturierter und systematischer die Diskussionen sind, desto weiter sind sie vom wahren Antlitz der Lehren alter Zeiten entfernt. Dieses Übel hat mit den heutigen Diskussionen über Mo-tzu einen Höhepunkt erreicht. Die heutigen Mo-tzu-Gelehrten «248» ändern ihren Eingebungen folgend Werke und Zeichen aus dem Altertum ohne jede Grundlage, fast so wie ein Spieler, der immer genau die Zahl würfelt, die er gerade braucht. Dies ist der allgemeine Zustand dessen, was heute in China 'Ordnen der Nationalen Vergangenheit' genannt wird und es ist wahrlich zum Seufzen. Wenn wir heute nach einer Philosophiegeschichte Chinas streben, die in der Lage ist, diese schlechte Gewohnheit, Dinge den eigenen Vorstellungen anzugleichen, zu korrigieren und die über verstehende Empathie verfügt, dann kommt dieses Werk von Herrn Feng dem wohl schon sehr nahe. Daß es gelobt werden muß, um zu seiner Verbreitung beizutragen, liegt tatsächlich hierin begründet. Auch in der Auswahl der Materialien hat Herr Feng in diesem Werk sein umfassendes Wissen unter Beweis gestellt, was ich im folgenden kurz ansprechen möchte. Mithilfe der heutigen chinesischen Textkritik kann man über Authentizität und Fälschung alter Bücher entscheiden. Diese Frage ist jedoch nur von relativer [Bedeutung]. Es ist vielmehr am wichtigsten, Autor und Zeit gefälschter Materialien bestimmen zu können und sie so zu nutzen. Denn gefälschte Materialien sind manchmal ebenso wertvoll wie authentische. So ist es natürlich unzulässig, gefälschtes Material einfach für ein echtes Produkt der angegebenen Zeit und des angegebenen Autors zu halten. Wenn man jedoch die Zeit und den Autor der Fälschung herausfinden kann und darauf aufbauend das Denken dieser Zeit und des Autors erklärt, dann wird dieses zu echtem Material. Die Materialien der Geschichte des chinesischen Altertums wie die Klassiker der Konfuzianer und die Meister sind alle nicht Produkte einer Zeit oder eines Autors. Früher hielt man sie vage für das Werk einer Zeit und einer Person. Daß dies falsch ist, müssen wir hier natürlich nicht [mehr] diskutieren. Die Menschen heute wissen [zwar], daß es sich nicht um Werke einer Person und einer Zeit handelt, befeißigen sich jedoch nicht einer diachronen Sichtweise, [sondern] betrachten sie als akademisches Sammelwerk oder als Zitatensammlung zur Erhellung und Überhefierung [der Lehren] einer Schulrichtung und disputieren nur über ihre synchronen Aspekte. Dies hat seine Ursache in ihrem Mangel an umfassendem historischem Wissen. Allein Herrn Fengs Buch zeichnet sich diesbezüglich über besonderes Wissen aus und nutzt Material, was hier gelobt

werden muß. Wenn man dies nun auf die chinesische Geschichtswissenschaft überträgt, so sind die Geschichtsforscher der Meinung, daß [Wert]-Urteile über die Geschichte<sup>1</sup> mit der Geschichtswissenschaft nichts zu tun haben und zudem noch schädlich seien. In diesen Werken ist jedoch, sei es bewußt oder unbewußt, zum Zeitpunkt ihrer Äußerung bereits der Hintergrund und die Umgebung des Autors und seiner Zeit enthalten, was sich in der Tat nicht von den Feuilletons und Zertkritiken heutiger Zeitungen unterscheidet. Wenn man in der Lage ist, sie zu nutzen, dann stellen sie in der Untersuchung der Geschichte eine große Hilfe dar. Deshalb ist Su Tzu-chans<sup>2</sup> Beurteilung der Geschichte eine politische Diskussion der nordlichen Sung-Zeit, die Hu Chih-t'angs<sup>3</sup> ist eine solche der südlichen Sung-Zeit und die Wang Fu-chih's ist eine solche aus der Endphase der Ming-Zeit. Wenn wir heute diese Diskussionen zur Geschichte mit den alten Geschichtswerken gegenseitig belegen, dann können wir darauf aufbauend zu einem besseren Verständnis der damaligen politischen und gesellschaftlichen Zeitumstände kommen. Diese sogenannte Nutzung von Abfall kann somit nicht nur der Nachahmung und Übung der Literaturadepten dienen. Dehnt man dies noch weiter auf den Bereich der Literatur- und Kunstkritik aus, wie z. B. auf Chi Hsiao-lans<sup>4</sup> Kritik an den Gedichtanthologien des Altertums, an denen er immer willkürlich Veränderungen vornahm und die er als unverständlich schilt, so habe ich mich anfangs gewundert, wie man derart verrückt sein könne. Später [jedoch] habe ich die von Kaiser Kao-tsung der Ch'ing-Dynastie «249» in Auftrag gegebene Gedichtanthologie gelesen und zweifle nun, ob er [Chi Hsiao-lan] nicht [doch] eine bestimmte Absicht hatte. Dies ist natürlich nur schwer zu beweisen, vielleicht hängt es auch indirekt mit dem Charakter der Epoche zusammen, was wiederum ein anderes Beispiel für die Nutzung von Material ist. Yin-k'o hat den Auftrag, das Werk Herrn Fengs zu untersuchen, übernommen und diesen Bericht angefertigt, außerdem habe ich am Ende einige Schlußfolgerungen angefügt und bitte um Belehrung und Korrektur”

### 3.1.3 Diskussion mit Prof. Liu Shu-ya<sup>5</sup> über Prüfungsthemen im Fach Chinesisch<sup>6</sup>

“«221» Herr Prof. Shu-ya hat die Aufgabe übernommen, die Prüfungsfragen im Fach Landessprache für die Aufnahmeprüfung in diesem Sommer zu entwerfen. Seit Jahren korrigiere ich die Prüfungsbogen der Aufnahmeprüfung zur Ch'ing-hua Universität im Fach Landessprache und habe hierzu viele Eindrücke [gesammelt]. Auf der Grundlage dieser jahrelangen Erfahrungen bin ich der Auffassung, daß die zukünftigen Prüfungsfragen in ihrer Zielsetzung sich von den bisherigen unterscheiden müssen, d. h. daß ich eine Methode anstrebe, die in ihrer Form schlicht, in ihren Inhalten reichhaltig ist und zudem in enger Beziehung zum besonderen Charakter von Sprache und Literatur der chinesischen Nation steht. Nur wenn mit einer solchen Methode das Niveau [der Kandidaten] geprüft wird, verfügt man in der Festlegung der Noten

1 史論 bezeichnet diejenigen Stellen in Schriften, an denen der Autor in Form einer Anmerkung oder eingeschobenen Ausführung sich urteilend zur Geschichte äußert.

2 Su Shih 蘇軾, alias Su Tzu-chan 蘇子瞻, 1036-1101, LSJW 295-296.

3 Hu Yin 胡寅, alias Hu Chih-t'ang 胡致堂, 1098-1156, SHC 287. Verfaßte die *Bescheidene Meinung zur Lektüre der Geschichtswerke* (讀史管見) als Begleitwerk zum *Umfassenden Spiegel zur Hilfe bei der Regierung*.

4 Chi Yun 紀昀 alias Chi Hsiao-lan 紀曉嵐, 1724-1805, LSJW 651, JMTT 678 2.

5 Liu Shu-ya 劉叔雅, alias Liu Wen-tien 劉文典, 1889/90-1958, JWMH 184. Schuler Chang Ping-lins und Liu Shih-p'ei's, der zur Zeit dieses Briefes Professor für Chinesisch an der Peking Universität und der Ch'ing-hua Universität ist.

6 CYK, “Yu Liu Shu-ya chiao-shou lun kuo-wen shih-t'ı shu” (12 1932).

über eine Grundlage, und es laßt sich vermeiden, daß die Kandidaten viel Glück haben oder Ungerechtigkeiten erleiden. Nur so muß der Korrektor nicht sein Gewissen martern und kann Zeit und Energie sparen. In dieser Hinsicht gibt es heute in der akademischen Welt, da die vergleichende Forschung des tibeto-birmesischen Sprachzweigs noch nicht entwickelt ist und eine wirkliche Grammatik der chinesischen Sprache noch nicht begründet wurde, wohl nichts Besseres als die Methode der antithetischen, parallelen Satzpaare (對對字). Dies ist zwar von unserem Ideal einer perfekten Methode sicherlich weit entfernt, aber sie [die Methode] ist doch aufrichtig und ehrlich und sucht die Wahrheit in den Tatsachen. Deshalb spricht nichts dagegen, sie in diesem Sommer probeweise anzuwenden, um das Chinesischniveau der Prüflinge zu testen. Ich möchte knapp meine unwürdige Meinung [hierzu] anführen und erbete hofflichst Ihre Kritik, die ein großes Glück für mich wäre! Jeder Test im Fach Landessprache muß prüfen, ob der Kandidat die Prinzipien der Sprache versteht, wobei man sich, und das bedarf keiner weiteren Diskussion, auf die Grammatik stützen muß. Dies hört sich jedoch einfacher an als es ist, [denn] zuerst muß die Frage geklärt werden, auf welche Grammatik wir uns heute stützen sollten, um im Chinesischen zu prüfen. Daß dies so schwierig ist, liegt zum einen daran, daß die vergleichende Grammatik dieses Sprachzweiges [noch] besonders in den Kinderschuhen steckt und der Aufbau einer wirklichen Grammatik des Chinesischen bis heute nicht gelingen konnte, zum anderen liegt es daran, daß man die heutige indo-europäische Grammatik, i.e. die 'Ko-i'-[Grammatik] der 'Allgemeinen Sprachregeln des Herrn Ma'<sup>1</sup>, nicht einfach auf das Chinesische anwenden kann, das ja einem anderen Sprachzweig entstammt. Der kleinere Teil der Grammatik einer bestimmten Sprache entspricht den allgemeinen Regeln der Sprachen der Welt. Darüber hinaus [jedoch] werden auf der Grundlage von Forschungen zu den besonderen Phänomenen dieser Sprache induktiv umfassende Regeln gebildet, eine systematische Lehre von unabhängigem Charakter aufgestellt und die Regeln des größten Teiles dieser Sprache bestimmt. Man darf keineswegs die Regeln einer besonderen Sprache auf alle anderen Nationen ausdehnen und [glauben, daß] sie auf der ganzen «222» Welt zutrafen. Wäre dies möglich, dann handelte es sich ja bereits um eine allgemeine Philologie, Phonologie, Logik oder Grammatik und Philosophie usw. und nicht um die Grammatik einer besonderen Sprache. Nach der militärischen und kulturellen Blüte der griechischen Nation umfaßte [ihr] Territorium drei Kontinente und erst dann gab es Schriften, die die griechische Literatur erklärten und interpunktierten, um die sogenannten 'Barbaren' zu unterrichten. Damals gab es sicherlich noch kein Wissen der vergleichenden Sprachwissenschaft und die festgelegten Regeln stellten auch kein geschlossenes Ganzes oder eine systematische Lehre dar. Rom beerbte und übersetzte dieses dann seinerseits, und in den inhaltlichen und terminologischen Festlegungen ist aufgrund dieser Tradierung des Überlieferten viel Falsches und Lächerliches enthalten. So wie zum Beispiel in der Grammatik der modernen Sprachen Europas, wo die Perfektform eines Verbums etwas Unabgeschlossenes bezeichnet, während seine Präsensform ganz im Gegensatz etwas Abgeschlossenes benennt. Wenn ich heute ihren Wert kritisch [bestimme], so liegt dieser noch unter dem der Grammatik des Indischen. Da sie auf Sprachen des gleichen Zweiges angewandt wurde sind ihre Mängel noch nicht sehr offensichtlich. Die einzige Grammatik, mit der Chinesen heute vertraut sind, ist die moderne Grammatik des Englischen, das bei Pronomen zwischen Maskulin, Feminin und Neutrum differenziert, weshalb man [in China] die Zeichen 他, 她 und 牠 schuf, um dies [auch] zu unterscheiden, was man [auch noch] arrogant als geschickt bezeichnet. Wenn man sich jedoch auf diese Theorie stützt, sie auf andere Sprachen anwendet und Vergleiche anstellt, so gibt es im Arabischen und im Hebräischen auch bei Verben die Unterscheidung von Geschlecht und Numerus, was in der Konjugation besonders zum Ausdruck kommt. Wenn also ein Mann schläft (睡) dann ist das Maskulin, Singular. Wenn zwei

1 馬氏文通. Die erste "westliche" Grammatik des Chinesischen, die 1898 Ma Chien-chung verfaßte. LS Ch'ing-shih II 60

Manner schlafen, dann ist das Maskulin, Plural Wenn eine Frau schläft, dann ist das Feminin, Singular Wenn zwei Frauen schlafen, dann ist das Feminin, Plural Wenn jedoch ein Mann und eine Frau schlafen, dann ist dies gemeinsames Geschlecht (共性), Plural Wenn wir nun gemäß der neuen Methode ein chinesisches Zeichen übersetzend schaffen, dann mußte dieses Zeichen '働' geschrieben werden In der alten Sprache Indiens gab es bei Nomen 24 und bei Verben 28 Flektieren Wieso übernimmt unsere chinesische Grammatik dies nicht alles, um nach Perfektion zu streben? Unter den Sprachen der Menschheit gibt es in der Sprache A die besonderen Phänomene A, und folglich eine Grammatik von der Art A In der Sprache B gibt es die besonderen Phänomene B, und folglich gibt es eine Grammatik von der Art B Selbst innerhalb der modernen Sprachen Westeuropas, die zu einer Sprachfamilie zählen, gibt es im Englischen bei Nomen drei Fälle, im Deutschen [jedoch] vier Im Französischen gibt es bei Nomen [die Unterscheidung] von Maskulin und Feminin, im Deutschen jedoch Maskulin, Feminin und Neutrum Da es in solchen Sprachen heute noch solche besondere Phänomene gibt, muß es in der Grammatik dieser Sprachen auch solche Regeln geben Wer sie verletzt, der wird unverständlich und es ist keineswegs so, daß die Deutschen bei der Erstellung der Grammatik ihrer Sprache das Detaillierte lieben und die Engländer das Einfache Der Einfluß des Christentums auf Europa ist enorm Früher glaubten die Europäer immer, daß das Hebraische die Ursprache der Welt sei und ordneten «223» ihre Sprachen selbst als Nachkommen aus Seitenzweigen des Hebraischen ein Da sie [nun] Sprachen wie das Sanskrit und Persische, die der gleichen Sprachfamilie angehören, untereinander vergleichen und erforschen konnten, entdeckten sie allmählich die Besonderheiten einer jeden Sprache innerhalb einer Sprachfamilie, weshalb es zu der heutigen Blüte der indo-europäischen Sprachwissenschaft kam Daraus folgt, daß wenn man die besonderen Phänomene und die Charakteristik einer Sprache genau erkennen und sicher belegen möchte, man nur dann Erfolge erzielen kann, wenn man zusammenfassend analysiert und untereinander vergleicht Die Sprachen, die untereinander verglichen werden sollen, müssen zu diesem Zweck aus einer Sprachfamilie stammen und im Großen und Ganzen übereinstimmen Andernfalls kann man sie nicht nur nicht [in ihrem Charakter] korrekt festlegen, sondern verkennt oft, wozu ihre Besonderheit besteht Dies führt zu einer seltsamen Sache, die weder Fisch noch Fleisch ist, aus einem X ein U macht und Dinge verfälscht, um sie den eigenen Vorstellungen anzugleichen Bei Sprachen aus ein und demselben Zweig muß man zuerst hypothetisch annehmen, daß sie aus einer Quelle stammen und aufgrund von Beziehungen der Ableitung und Wandlung, der Trennung und Differenzierung eine jede sich zu einer Sprache entwickelt habe, die [mit der jeweils anderen] im Großen übereinstimme und nur im Detail differiere Daher muß man bei Synthese und Analyse [aus] diachroner [Sicht] ihre Ursprünge differenzieren und [aus] synchroner [Sicht] ihre Unterschiede vergleichen So gesehen muß ein vergleichender Sprachwissenschaftler über eine geschichtliche Einstellung verfügen, und jemand, der über eine solche verfügt, darf keinesfalls einen Dieb für seinen Vater halten und seine eigene Abstammung und Orthodoxie ins Chaos stürzen Als früher die Franzosen unsere Sprache lernten, orientierten sie sich an den Regeln der indo-europäischen Sprachfamilie und schrieben eine Grammatik des Chinesischen, um den Europäern das Erlernen [des Chinesischen] zu erleichtern Ma Chien-chung kopierte dies, erstellte die *Allgemeinen Sprachregeln*, und erst danach hieß es, daß China jetzt über eine Grammatik verfüge Es gibt unter den Regeln der indo-europäischen Sprachen sicherlich Elemente, die der chinesischen Grammatik als Referenz dienen und genutzt werden können So wie die Lehre vom Wortstamm in der Grammatik des Sanskrit Wenn heute, einmal von dem abgesehen, was an Regeln innerhalb der indo-europäischen Sprachen zu den allgemeinen Gesetzen der Sprachen der Welt zählt, auch die Besonderheiten der jeweiligen Sprachen als unverbrüchliche Wahrheit und goldene Regel betrachtet werden, Satz für Satz befolgt und auf das Chinesische, das einer anderen Sprachfamilie angehört, angewendet wird, und dann etwas [nicht zum Chinesischen] paßt, dann wird dieses [das Chinesische] als unsinnig (不通) bezeichnet Oh je! *Allgemeine Sprachregeln* (文通) *Allgemeine Sprachregeln* (文通), wie könnt ihr nur derart unsinnig (不通) sein? Zur Zeit der

Westlichen Chin-Dynastie gab es einen Monch namens Chu Fa-ya, der die chinesischen Klassiker und Werke aus dem Ausland gegenseitig anglich, was 'Ko-i' genannt wird (zur Bedeutung von 'Ko-i' siehe im Detail meine 'Untersuchungen zu den Lehren Chih Min-tus') Dies ist in der Tat ein Urahm für falsche Gleichsetzungen zwischen chinesischen und westlichen Lehren Für den Unterricht der vergleichenden Literaturwissenschaft an den Instituten für chinesische Literatur bedeutet dies, daß man nur dann dem wahren Sinn der vergleichenden Forschung entspricht, wenn man vergleichende Forschungen zu Einfluß und Wandlungen Po Le-t'iens<sup>1</sup> in der chinesischen und japanischen Literatur oder der buddhistischen Geschichten in der chinesischen und indischen Literatur anstellt Folglich muß eine solche vergleichende Forschungsmethode über die Vorstellung «224» geschichtlichen Wandels sowie systematischer Übereinstimmungen und Unterschiede verfügen Andernfalls konnte man ja in Vergangenheit und Gegenwart, China und dem Ausland, zwischen Menschen und Himmel, Drachen und Geistern so ziemlich alles miteinander vergleichen Homer konnte [dann] mit Ch'u Yuan, Konfuzius mit Goethe verglichen werden Aus einem X wurde ein U gemacht und Dinge wurden verfälscht, um sie den eigenen Vorstellungen anzugleichen Es wurden allerorten die seltsamsten Dinge erscheinen, die man nicht nachvollziehen kann, und es konnte noch weniger von Forschung die Rede sein Da die Bedeutung der vergleichenden Forschungsmethode dergestalt ist, muß in China heute zuerst die Vorstellung des 'Ko-i' aus der Grammatik des Chinesischen eliminiert werden Danach kann man dann auf dem Weg der vergleichenden Erforschung des Tibeto-Birmesischen und anderer, der gleichen Sprachfamilie wie das Chinesische zugehörenden, Sprachen zukünftig natürlich den Tag erreichen, an dem eine wirkliche chinesische Grammatik etabliert sein wird Heute sind wir aber nicht ungebildet, weshalb wir uns schamen, uns der 'Ko-i'-Grammatik zu bedienen, um uns und andere zu belügen und sie zum Prüfungsmittel zu machen Wir sind aber auch nicht sehr gebildet und können deshalb nicht sofort eine wirkliche chinesische Grammatik als Maßstab der Überprüfung erstellen So bleibt uns nichts anderes übrig, als nach einer Übergangsmethode als Ersatz für die Zeit zu suchen, da diese wirkliche chinesische Grammatik noch nicht etabliert wurde Dies ist die Methode der antithetischen, parallelen Satzpaare "

Mit dieser Schlußfolgerung beendet Ch'en den allgemeinen Teil dieses Artikels und wendet sich nun seinem konkreten Thema zu, i e der Frage, wie Prüfungen zu gestalten seien Er listet vier Argumente auf, die für die Prüfung mittels antithetischer, paralleler Satzpaare sprachen Erstens ließe sich so feststellen, ob der Kandidat zwischen Leerzeichen und bedeutungstragenden Zeichen unterscheiden könne Zweitens würde sich zeigen, ob er die Tone kenne und die Interpunktion richtig setzen könne Drittens ließe sich feststellen, wie belesen der Kandidat und wie reichhaltig sein Wortschatz sei Besonders deutlich zeige sich, ob der Prüfling nicht einseitig zu viele zeitgenössische Werke gelesen habe Viertens könne man so auch überprüfen, ob der Kandidat in der Lage sei, systematisch zu denken Denn wirklich gute Satzpaare beinhalteten These, Antithese und Synthese Wenn die Zeichen und Tone des Satzpaares korrekt seien, These und Antithese fehlerfrei angelegt seien und zudem der Sinn der Paare sich derart ergänze, daß es zu einer neuen, synthetischen Bedeutung komme, dann rege dies die Phantasie an und sei erstklassig Dieses Prinzip der "parallelen Gegenseitigkeit" (對偶) sei die eigentliche Besonderheit des

1 Po Le-t'ien 白樂天, alias Po Chu-i 白居易, 772-846, LSJW 227 Po Chu-i war neben Han Yu, Liu Tsung-yuan (柳宗元, 773-819, LSJW 227-228) und Yuan Chi (元稹, 779-831, LSJW 229-230) einer der wichtigsten Vertreter der Ku-wen-Bewegung der T'ang-Zeit LSJW 227

Chinesischen und Forschungen wie Prüfungen müßten hier ansetzen. Abschließend wappnet er sich gegen zu erwartende Kritik, indem er feststellt, daß

“«227.5» dies erst [noch] durch die Entwicklung von Forschungen über den besonderen Charakter der chinesischen Sprache und Literatur essentiell belegt werden muß. Wer dies heute sagt, der muß sich auf das Gelächter der gewöhnlichen Strömungen gefaßt machen. Jene jedoch lassen sich nur von der gegenwärtigen akademischen Situation in der Welt verführen und haben den besonderen Charakter der Sprache der Han-Nation vergessen. Sie bedienen sich der *Ko-i*-Lehren der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, um uns anzugreifen.”

### 3.1.4 Vorwort zu Herrn Wang Ching-ans hinterlassenen Schriften<sup>1</sup>

Nach einleitenden Worten zur Publikationsgeschichte der Schriften Wang Kuo-weis wendet sich Ch'en Yin-k'o der Charakterisierung der Forschung Wangs zu:

“«219.4» Seit alters her liegt die Bedeutung großer Lehrer und Meister für Aufstieg und Niedergang von Nation und Gelehrsamkeit nicht nur darin, daß sie das Werk der Weisen aus früherer Zeit, das [in Gefahr ist], bald unterzugehen, beerben und fortsetzen können, sondern sie liegt besonders darin, daß sie der Gelehrsamkeit neue Gebiete erschließen können und Ergänzungen dort anbringen, wo ihre Vorgänger noch ungenügend geblieben waren. Aus diesem Grunde können ihre Schriften die Sitten einer Zeit ändern und der Zukunft Regeln aufzeigen. Herr [Wang Kuo-weis] Wissen ist umfassend und erlesen, fast unermeßlich weit und kaum nachzuvollziehen. Wenn wir jedoch seine hinterlassenen Schriften detailliert auslegen, dann können Inhalt seiner Gelehrsamkeit und Methode seiner Forschung [wohl] annähernd in drei Punkten zusammengefaßt werden.”

Ch'en nennt als Charakteristika der Forschung Wangs, daß er archäologische Artefakte in Verbindung mit schriftlichen Quellen genutzt habe, fremdsprachige und chinesische Quellen verwandt habe, und neue, westliche Ideen und Konzepte auf überlieferte Quellen angewandt habe, wofür Ch'en jeweils Beispiele nennt.

“«219.11» Diese drei Arten von Schriften sind zwar in ihrem akademischen Charakter unterschiedlich und die Methoden, die Anwendung fanden, entsprechen sich nicht völlig, entscheidend ist aber, daß sie alle hinreichend sind, um die Sitten einer Zeit zu verändern und der Zukunft Regeln aufzeigen. Die literarische und historische Textkritik unseres Landes in Vergangenheit und Gegenwart kann, so fürchte ich, sei sie im Umfang noch so weitreichend und die von ihr beschrittenen Wege noch so viele, diese drei Arten auch nicht überschreiten. Aus diesem Grunde sind die Werke Herrn Wang Kuo-weis das wichtigste Produkt der modernen akademischen Kreise unseres Landes. Heute sind die Schriften von Herrn [Wang Kuo-wei] in der Welt verbreitet und im großen und ganzen können die Menschen sein Wissen anerkennen. Allein seinen Lebensethos «220» können sehr viele nicht verstehen, weshalb es Diskussionen über die Richtigkeit desselben gibt. Deshalb sage ich, daß Personen mit hohen Idealen in Vergangenheit und Gegenwart, in China und im Ausland oft angegriffen aussehen und voller Kummer sind und dies durch ihren Tod besiegeln. Das, weswegen sie voller Trauer sind und warum sie sterben, ist nicht auf eine Zeit oder eine Gegend<sup>2</sup> begrenzt. Denn es gibt darüber

1 CYK, “Wang Ching-an hsien-sheng i-shu hsi” (3.6.1934).

2 Hier dürfte es sich um eine Anspielung Ch'ens auf Wang Kuo-weis in Anlehnung an Schopenhauer vorgenommene Differenzierung zwischen historischer und poetischer Wahrheit handeln,

hinaus noch eine Vernunft, die Zeit und Raum transzendiert und die keinesfalls von den Massen aus der gleichen Zeit und dem gleichen Raum verstanden werden kann. Wie kann es da seltsam sein, daß Wang Kuo-weis Ethos von vielen nicht verstanden wird und es folglich Diskussionen zur Richtigkeit desselben gibt? [Ich habe] einmal die extremen Veränderungen, die die Menschen in unserem Land in den letzten 30 Jahren erfahren haben, im Überblick betrachtet, sie auf eine Stufe gestellt und gleich[berechtigt] betrachtet, und es ist wahrlich so wie Chuang-tzu sagt, daß jener recht und unrecht hat und aber auch dieser recht und unrecht hat. Was ihr jeweiliges Recht- oder Unrechthaben anbetrifft, so können sie sich letztlich nie gegenseitig verstehen, da sie [eben] auf eine Zeit und einen Raum beschränkt sind. Oh je, außerhalb Chinas gibt es noch die neun Kontinente, nach der heutigen Generation gibt es zudem noch die Zukunft. Wird es da noch Leute geben, die Herrn Wang Kuo-weis Werke werden lesen können? Falls ja, dann werden diejenigen, wenn sie tief in seine Werke eindringen und sich in Geist und Prinzip ihm annähern, nicht nur den Menschen Wang Kuo-wei und seine Zeit erkennen können. Werden sie vielleicht zusätzlich Herrn Wang Kuo-weis Traurigkeit und seinen Haß auf eine Zeit und einen Raum sowie auf die [jeweiligen] Äußerungen zu Unrecht und Recht der betreffenden Personen im Herzen verstehen können?"

## 3.2 Texte Fu Ssu-niens

### 3.2.1 [Mein] Verständnis von Mao Tzu-shuis 'Die Nationale Vergangenheit und die Gesinnung der Wissenschaft'<sup>1</sup>

«1258.2» Schon vor zwei, drei Monaten wollte ich eine Abhandlung über die Nationale Vergangenheit mit folgenden Grundgedanken schreiben:

(1) Es gibt zwei Methoden, die Nationale Vergangenheit zu erforschen: (a) Sie zu ordnen, und (b) ihr nachzustreben und sie nachzuahmen. Diejenigen, die der ersten [Methode] folgen, bewundere ich am meisten: [sie] behandeln die Gelehrsamkeit, die Politik und die Gesellschaft Chinas als Material, erforschen sie und gewinnen daraus einige systematische Dinge, die nicht nur den gelehrten Kreisen Chinas nutzen, sondern vielleicht [auch] Beiträge zur 'globalen' Wissenschaft leisten. China ist eine Nation mit einer sehr langen Geschichte und Kultur, weshalb die Nationale Vergangenheit Chinas unter den Materialien der 'globalen' Anthropologie, Archäologie, Sprachwissenschaft usw. einen wichtigen Teil einnimmt. Da das Ordnen der chinesischen Nationalen Vergangenheit erfunden wurde, wird es möglicherweise in den 'globalen' gelehrten Kreisen zu einer kleinen, neuen Färbung kommen, – so wie die Entdeckung des Sanskrit die europäische Sprachwissenschaft mit neuem Leben erfüllte, wie das Eindringen der Klassiker des Brahmanismus zur Philosophie der schopenhauer'schen Richtung führte, wie die Entdeckung der australischen Fauna und Flora «1259» zur Erlangung einiger realistischer Belege der Grundprinzipien der Evolutionstheorie führte – was [man jetzt aber noch] nicht wissen kann. Ich bin nicht der Meinung, daß in der Nationalen Vergangenheit Chinas vollständige Systeme enthalten sind, an die das moderne Europa nicht heranreichen kann; [sondern] ich bin der

wobei die Erkenntnis der letzteren die Loslösung des Dichters aus dem praktischen Leben mit seinen Abhängigkeiten zur Voraussetzung hat und zur Erkenntnis des Allgemeinen, Immerwiederkehrenden befähigt. Siehe Kogelschatz 1986, 270-271.

1 FSN, "Mao Tzu-shui 'Kuo-ku ho k'o-hstieh te ching-shen' shih-yü" (1.5.1919).

Meinung, daß sich in der Nationalen Vergangenheit Chinas vielleicht einige Aspekte befinden, die uns [zu neuen Gedanken] anregen können (suggestions)<sup>1</sup> Der Nationalen Vergangenheit nachzustreben und sie nachzuahmen wäre eine Mißachtung der Vernunft und seiner selbst, und es handelt sich dabei wahrlich um 'unerreichbare Dummheit'

(2) Deshalb ist die Erforschung der Nationalen Vergangenheit eine gelehrte und keine literarische Sache, die Nationale Vergangenheit ist Material und nicht Ideologie Wenn man auf der Grundlage einer 'Ideologie der großen Nationalen Vergangenheit' vorgehen würde, <sup>1</sup>e alles anhand alten Sinnes beurteilen würde, dann wäre dies für die Gesellschaft äußerst gefährlich

(3) [Das Wort] 'Nationale Essenz' ist kein Terminus (ich darf fragen, wieviel es gibt, das sowohl national als auch essentiell wäre?) und nicht so angebracht wie 'Nationale Vergangenheit' Was die Bewahrung der Nationalen Essenz anbetrifft, so ist dies besonders lächerlich Bei einer jeden Sache wird, wenn man von Bewahrung spricht, ihr Schicksal, ins Museum zu wandern, besonders deutlich Wenn wir tatsächlich die pietätvollen Nachfolger der Menschen des Altertums sein wollen, so müssen wir eine Nationale Essenz schaffen (wir selbst mußten einige neue Dinge erfinden) und nicht sie bewahren Wenn die Dinge zwischen Himmel und Erde nicht voranschreiten, dann schreiten sie zurück, und es gibt [dann] nichts, was bewahrt werden kann

(4) In der Erforschung der Nationalen Vergangenheit muß [man] Ideologie und Methode der Wissenschaft anwenden, wozu die 'Konservativen' keineswegs in der Lage sind

(5) Die Nationale Vergangenheit zu erforschen steht anscheinend der Einführung neuen Wissens [gleichberechtigt] gegenüber, tatsächlich jedoch verhalten sich die beiden in Umfang, Menge und Notwendigkeit wie eins zu hundert

Der jetzt vorliegende Artikel von Herrn Mao ist in seiner Bedeutung sicherlich völlig angemessen, auch sein Stil ist sehr flüssig Ich bewundere ihn sehr und brauche meinen Aufsatz [daher] nicht mehr zu schreiben "

### 3 2 2 Arbeitsrichtlinien des Instituts für Geschichte und Philologie<sup>2</sup>

«[1301] Geschichts- und Sprachwissenschaft haben sich in Europa erst jungst entfaltet Geschichtswissenschaft [zu betreiben] bedeutet nicht, Geschichtswerke zu schreiben, dies hat immer einen mehr oder weniger altertümlichen oder mittelalterlichen Beigeschmack Zudem wird man sich dabei immer der Mittel von Moralisten und literarischer Fertigkeiten bedienen Die neuzeitliche Geschichtswissenschaft ist nur eine Lehre vom geschichtlichen Material Sie nutzt alle Hilfsmittel, die uns die Naturwissenschaften zur Verfügung stellen, und ordnet alle erhaltenen geschichtlichen Materialien Daher erstreckt sich der Bereich, den die neuzeitliche Geschichtswissenschaft abdeckt, von der Geologie bis zu den uns vorliegenden Zeitschriften, während die darwinistische Theorie ein großer Erfolg der geschichtlichen Methode außerhalb der Geschichtswissenschaft ist Die moderne Sprachwissenschaft Europas entstand erst, als die Entdeckung des Sanskrit zwei klassische Philologien beeinflusste, was sich genau zur Wende vom 18 zum 19 Jahrhundert ereignete Nachdem sie von einigen großen Gelehrten bearbeitet worden war, wurde die indo-germanische Sprachwissenschaft zu einem der ruhmreichsten Erfolge moderner Gelehrsamkeit Andere Zweige wie der semitische und der finnisch-magyarische wiesen ebenfalls beträchtliche Erfolge auf, und auch im indisch-chinesischen Sprachzweig gab es interessante Vermutungen In der zweiten Hälfte des 19 Jahrhunderts achtete man auch auf einige von den europäischen völlig verschiedene Sprachen, wie die der Schwarzen etc "Die Erfolge der Lautunter-

1 Englisch im Original

2 FSN, "Li-shuh yu-yen yen-chiu-so kung-tso chih chih-ch'u" (10 1928)

suchung" «1302» machten so noch größere Fortschritte, und es wurde eine sehr detaillierte experimentelle Phonologie geschaffen. Die Entwicklung der Dialektforschung versetzte die Gelehrten noch zusätzlich in die Lage, die Gründe für sprachliche Veränderungen zu erkennen. Wenn deshalb früher die vergleichende Sprachwissenschaft noch lediglich mit der Taxonomie von Fauna und Flora oder der vergleichenden Anatomie auf einer Stufe stand, so hat das Niveau der Sprachwissenschaft in jüngster Zeit bereits das der genetischen Biologie, der Umweltwissenschaft und der Physiologie erreicht. Egal ob es sich um eine zusammenfassende, vergleichende Philologie der [Sprach]-Gruppen und Stämme handelt, wie der Sprachwissenschaft des Indo-germanischen etc., oder ob es sich um alle möglichen Spezialsprachwissenschaften wie der germanischen, der finnischen und der islamischen etc. handelt, sie alle stellen heute bereits ein großes [Forschungs]-Gebiet dar. Eigentlich ist Sprache gleich Denken, und die Sprache einer Nation entspricht ihrem geistigen Reichtum, weshalb die Sprachwissenschaft in jedem Fall ein großes Thema ist. Ihre Erfolge bis heute werden dem gerecht. In Europa, wo sich Geschichts- und Sprachwissenschaft sehr spät entwickelt haben, verhält es sich so, muß man da tatenlos zusehen, wie dieses Wissen in China, wo es sich sehr früh entwickelte, verkommt. Wenn wir schon nicht für andere Ressourcen bereitstellen können, müssen wir dann [auch noch] unser eigenes Material von anderen bereitstellen lassen?

Wenn [wir] auf die frühe Entwicklung der Sprach- und Geschichtswissenschaft in China zu sprechen kommen, so stimmt dies [sicherlich] nachdenklich Ssu-ma Ch'ien<sup>1</sup>, der zwei Jahrhunderte vor der westlichen Zeitenwende lebte, war derart in der Lage, Glaubwürdiges zu übermitteln und Zweifel zu bewahren, um historisches Material zu differenzieren, er konnte die acht Monographiearten schaffen, die Chronologien der mächtigen Staaten vergleichend gegenüberstellen und vertrat Ansichten, die noch neuzeitlicher waren als die der großen Gelehrten des 19. Jahrhunderts. Ou-yang Hsiu aus der nordlichen Sung-Zeit schrieb einerseits die Geschichte der fünf Reiche (五代史), die keineswegs objektive Geschichtswissenschaft war, andererseits schuf er jedoch die Sammlung von Altertümern und machte sich daran, direktes Material zu erforschen, was eine wahre Arbeit der neuzeitlichen Geschichtswissenschaft ist. In der nordlichen und südlichen Sung-Zeit gab es zwar die Geschichte der fünf Reiche von Ou-yang Hsiu und den Leitfaden [zum Umfassenden Spiegel zur Hilfe bei der Regierung] (資治通鑑綱目) des Chu Hsi, die das Denken des Altertums und des Mittelalters repräsentieren. [Es gab] aber [auch solche Bücher] wie den Umfassenden Spiegel von Ssu-ma Kuang, der 'umfassend die alten Geschichtswerke las und daneben Romane mitembezug', der mit Liu Pin, Liu Shu, Fan Tsu-yu<sup>2</sup> u. a. unbeschränkt historisches Material zu nutzen in der Lage war, alte Aufzeichnungen überprüfte und korrigierte. Alle Stellen, an denen der Umfassende Spiegel von den sogenannten orthodoxen Geschichten abwich, sind das Ergebnis detaillierter Überprüfungen. Leider ist die Langfassung [zum Umfassenden Spiegel zur Hilfe bei der Regierung] (長篇) nicht erhalten, [weshalb] wir ihre Methode nicht detailliert studieren können, «1303» aber es gibt immer noch die Überprüfung der Divergenzen zum umfassenden Spiegel zur Hilfe bei der Regierung (通鑑考異), welche die Unterschiede [in] den historischen Materialien erklärt. Hinsichtlich der Nutzung aller historischen Materialien und der exzellenten Korrektur und Diskussion über zweifelhafte [Textstellen] in den letzten Jahren der Sung-Zeit gibt es einiges, was noch überraschender ist. Hatte sich dies derart bis zur Ming-Zeit fortentwickelt, dann hatte man eine Situation wie heute in Europa erreichen können. Unglücklicherweise verhinderte das Chaos der Yuan-Barbaren und die Wichtigtuerei zur Ming-Zeit nicht nur [weiteren] Fortschritt, sondern führte vielleicht sogar in einigen Punkten zu Rückschritten. Beim Wechsel von der Ming- zur Ch'ing-Dynastie beschränkt die historiographische Schule aus Ost-Che-chiang einen

1 Ssu-ma Ch'ien 司馬遷, 145 v. Chr. -?, SHC 79-80

2 Liu Pin 劉攽, 1023-1089, LSJW 291, Liu Shu 劉恕, 1032-1078, LSJW 294, Fan Tsu-yu 范祖禹, 1041-1098, LSJW 298

guten Weg, der aber nach K'ang-hsi langsam [wieder] erlosch, und weder offizielle noch private Schriften regten neue Trends an. Dem war so, weil die fremde Regierung am meisten die Entwicklung einer wahren Geschichtswissenschaft fürchtete. In der Sprachwissenschaft hat es in China zwar keinen Panim<sup>1</sup> gegeben, aber die chinesische Sprache ließ dies eigentlich [auch] nicht zu. Die chinesische Schrift jedoch brachte die Erläuterungen und Erklärungen zu den einfachen und zusammengesetzten Zeichen hervor. Dieses Buch ist aus heutiger Sicht zwar nur eine systematische Philosophie ohne ein Bewußtsein der [eigenen] Epoche und ohne selbst zu wissen, welches einfache oder zusammengesetzte Zeichen erklärt wird. Damals aber war es ein Werk, das großen Ruhm genoß, ganz zu schweigen von den kaiserlichen Gesandten, die sich in den Dialekten auskannten. Geschichten (故事) aus dem Altertum will ich hier vorerst wenig diskutieren, sprechen wir von der Neuzeit. Ku Yen-wu sammelte direktes historisches Material, um historische Texte zu korrigieren und schuf eine Philologie, die auf der Vorstellung beruhte, daß die Tone sich je nach Zeit und Ort verändern. Yen Jo-chu überprüfte an Hand realer Geographie die alten Aufzeichnungen und wies mit allen [ihm zur Verfügung stehenden Methoden] nach, daß die Konfuziusbiographie von K'ung An-kuo eine Fälschung ist. Er kommentierte die Klassiker nicht, sondern schlug Themen [und Fragen] zu den Klassikern vor, die er dann löste. Er schrieb nicht Geschichtswerke, sondern schuf erfolgreich eine Methode der Diskussion von geschichtlichem Material, die ewig als Modell dienen kann. Diese Art Yen Jo-chus und Ku Yen-wus, mit der Geschichts- und Sprachwissenschaft umzugehen, ist am neuzeitlichsten, weshalb ein solcher Standpunkt eine unvergängliche Lehre darstellt. Leider ist es [jedoch] so, daß obwohl bereits vor 300 Jahren eine derart neuzeitliche Lehre hervorgebracht worden war und vor 100 Jahren noch mehr auf den Spuren dieser Lehre gute Erfolge erzielt wurden, dennoch bis heute, von verstreuten Ausnahmen einmal abgesehen, nicht nur nicht aufgrund des Kontaktes mit den Westlern neue Werkzeuge genutzt und neues Material erschlossen werden konnte, sondern wir im Gegenteil zusehen müssen, wie diejenigen, die Yuan- und Ch'ing-Geschichte schreiben, derart offiziöse Texte verfassen. Außerdem müssen wir zusehen, wie solche Leute wie Herr Chang Ping-lin im Bereich toten Wissens große Autorität genießen. Außer im Bereich der Palaographie ist Herr Chang ein Literat. Im Bereich der Palaographie schrieb er 'Die Anfänge der Schrift'<sup>2</sup>, wobei er zuerst hinter Sun I-jang, dann hinter Wu Ta-ch'eng und letztlich hinter Juan Yuan zurückschritt. Nicht nur, daß er selbst kein neues Material nutzen konnte, «1304» sogar neues Material, das andere schon vor ihm genutzt hatten, unterlag er. In den 'Neuen Dialekten'<sup>3</sup> stellte er wilde Vermutungen an. Hat er [denn] jemals so wie Yang Hsiung Zeichen in ihrer Veränderung je nach Ort untersucht? Auf diese Art vollzog er letztlich einen Rückschritt von mehr als zweitausend Jahren.

Diese Gedanken weiterspinnend möchte ich fragen, warum die chinesische Geschichts- und Sprachwissenschaft sich, nachdem ein guter Weg gefunden worden war, nicht mit der Zeit entwickeln konnte und bis heute so zurückgeblieben ist? Der Grund hierfür ist eigentlich offensichtlich. Wir können einen sehr alltäglichen und wahren Satz zu einer umfassenden Norm erheben. (1) Immer dann, wenn Material direkt erforscht wird, ist dies fortschrittlich. Immer dann, wenn indirekt das erforscht wird, was Menschen früher erforscht haben, oder indirekt die von Menschen früher geschaffenen Systeme erforscht werden und nicht reichlich und detailliert auf die darin enthaltenen Fakten Bezug genommen wird, dann ist dies ruckschrittlich. Ersteres ist genau das, was wissenschaftliche Forschung genannt wird, Letzteres ist das, was Forschung akademischer Pedanten genannt wird. Dies ist in den Naturwissenschaften so, wieso soll es in der Sprach- und Geschichtswissenschaft anders sein? Um ein Beispiel zu nennen, die Palao-

1 Indischer Grammatiker des 6/5 Jhdts v Chr., Meyers Großes Taschenlexikon, Band 16, S. 235

2 Chang Ping-lin, *Wen shih* (1910)

3 Chang Ping-lin, *Hsin Fang yen* (1907)

graphie, die in ihrer Forschung die Erläuterungen und Erklärungen zu den einfachen und zusammengesetzten Zeichen für die Essenz, für das Letztendliche halt, ist ein Verhalten akademischer Pedanterie, ist eine Art, die nur die Erläuterungen und Erklärungen zu den einfachen und zusammengesetzten Zeichen als Material zuläßt. Die Palaographie, die vollständig differenzierend alle Materialien nutzt, wie die Bronzinschriften, die Knocheninschriften etc., und sich so erfolgreich konstituiert, ist wissenschaftliche Forschung. Gemäß der alten Form Ssu-ma Tzu-ch'angs [Ssu-ma Ch'ien] Annalen, Tabellen, Monographien und Biographien zu verfassen, ist eine versteinerte Geschichtswissenschaft. Die direkten Materialien von jedem Ort und aus jeder Zeit nutzen zu können, im großen wie die lokalen Monographien, im kleinen wie die Tagebücher von Privatleuten, aus einer solchen [zeitlichen] Ferne wie die Ausgrabungen aus der Steinzeit, aus solcher Nähe wie die Handelsbücher irgendeines ausländischen Ladens, die historischen Fakten, gleichgültig ob groß oder klein, ob einzeln oder zusammengefaßt, ordnend aufzulisten, dies ist die Fähigkeit der Wissenschaft. Das Thema der wissenschaftlichen Forschung ist die Sammlung von Tatsachen, aufgrund deren Erforschung dann weitere Themen entstehen. Aus diesem Grunde gibt es einige tradierte Themen, die nach einiger Zeit nicht gelöst, sondern aufgelöst werden, da neue Tatsachen bewiesen haben, daß die alten Fragen keine mehr sind. Solche Fragen verlieren natürlich, sobald später entdeckte Tatsachen dies nicht mehr zulassen und gleichgültig wie lange sie Gelehrte strapazieren, ihre Stellung sich als Fragen zu konstituieren. Eine Gelehrsamkeit, die tradierte Fragen eliminiert und die Probleme löst, die durch Tatsachen aufgeworfen werden «1305», macht natürlich Fortschritte. So z. B. die beiden Klassikerexegesen der Erhabenen Ch'ing-Dynastie I, in denen sehr viel Fragen enthalten sind. Sollten wir [Dinge] außerhalb derselben nicht mehr zum Thema erheben und innerhalb derselben kein einziges Thema aufgeben wollen, dann ist ein derartiges Wissen natürlich statisch und nicht fortschrittlich. Wenn unter den Themen einer Gelehrsamkeit Neues Altes ersetzen kann und die so erreichten Ergebnisse sich akkumulieren können, dann wird selbst wenn viel Zeit vergeht und sich viel ansammelt dies letztlich nicht überflüssig sein, und es können [sogar] noch überall neue Wege beschritten werden. So z. B. die hochentwickelten Fächer der Astronomie, Physik, Chemie, Physiologie etc. Wenn man ewig in tradierten Themen kreist, alte Themen nicht abtreten und neue nicht entstehen, dann wird das Ergebnis nichts anderes sein als ein Zyklon-Tanz, wie z. B. die sehr vielen Themen der sogenannten Klassikerstudien in China oder der westlichen Philosophie. Deshalb [ist es so, daß obwohl] es doch eigentlich nicht wenige sind, die in China an allen möglichen Orten ihre Kraft auf Dinge aus dem Bereich der Geschichts- und Sprachwissenschaft verwenden, und es auch noch die Arbeit der sogenannten Ordnung der Nationalen Vergangenheit gibt, diese Gelehrsamkeit sich doch immer, da die Themen an denen festgehalten wird nicht im Zentrum stehen, in a. W. Themen ohne Zukunft oder sich selbst beschränkende Themen sind, nicht unbedingt galoppierend weiterentwickelt, sondern nur schwammige Zerrissenheit aufzeigt. (2) Eine jede Gelehrsamkeit, welche die Materialien, die sie erforscht, ausweiten kann, wird voranschreiten, diejenigen, die das nicht können, werden zurückschreiten.”

Fu listet Beispiele hierfür aus der westlichen und chinesischen Wissenschaftsgeschichte auf und beklagt, daß die westliche Chinaforschung trotz des sprachlichen Handicaps auf größere Erfolge blicken könne als die chinesische. Zwar gebe es auch in China in jüngster Zeit Anlaß zu Hoffnung, doch läge noch vieles im Argen.

“«1306 6» Je reichhaltiger das Material, desto mehr Fortschritte im Wissen. Erst wer Akten nutzt, der kann die Geschichtswerke überprüfen, erst wer die Aufzeichnungen anderer Länder nutzt, der

1 Hiermit sind das *Huang-ch ao ching-chieh* (皇朝經解) von Juan Yuan und das *Huang-ch ao chung chieh hsu pien* (皇朝經解笱編) von Wang Hsien-ch'ien gemeint.

kann die historischen Fakten der Fremdvölker überprüfen. Zu der Zeit, als die chinesische Geschichtswissenschaft blühte, wurde Material noch umfassend gebraucht. Auf lokaler Ebene suchte man nach Material, man kopierte die Gravuren, aus den Archiven kam Material zum Vorschein, in Legenden wurde Material unterschieden. Heute jedoch kann man nicht nur nicht das Material erweitern, nicht von Ts'ao Ts'ao lernen und einen 'Graböffnungs-Kommandanten' errichten sowie unterirdische Überreste aus dem Altertum suchen. Selbst die Dinge, die auf natürlichem Wege ans Tageslicht kommen, sowie die Steinklassiker aus Tun-huang und Akten des Kabinetts ließ man in großem Umfang verkommen. Das, was übrigblieb, wurde in die ganze Welt verstreut und hinsichtlich solch hervorragender Dokumente wie den Mani-Klassikern, die in der Hauptstadtbibliothek aufbewahrt werden, läßt man es zu, daß sie mißachtet werden. Andererseits aber sind diejenigen, die von der Ordnung der Nationalen Vergangenheit sprechen so zahlreich wie die Lemminge. Wie kann es da Fortschritte geben? (3) Immer dann, wenn eine Gelehrsamkeit die Hilfsmittel, die sie während der Forschungsarbeit nutzt, ausweiten kann, kann sie voranschreiten. Wenn sie dies nicht kann, dann wird sie zurückschreiten."

Auch hier führt Fu wieder eine Reihe von Beispielen an, die belegen sollen, wie wichtig die richtigen Hilfsmittel und Methoden für den Fortschritt der Wissenschaft sind, und beklagt die methodologische Rückständigkeit chinesischer Forschung.

«1308.7» Im Hinblick auf die o.g. drei Punkte machte die chinesische Sprach- und Geschichtswissenschaft in den letzten Generationen, von einigen Ausnahmen abgesehen, wirklich keine großen Fortschritte. Daß und warum dem so war, ist natürlich notwendig so. Als einst die chinesische Sprach- und Geschichtswissenschaft eine ruhmreiche Geschichte hatte, war dies just weil sie neue Wege erschließend Material nutzte. Der spätere Niedergang ereignete sich eben weil die Themen festgelegt wurden, das Material nicht sonderlich erweitert und keine neuen Werkzeuge verwandt wurden. In China sind die Materialien für die Sprach- und Geschichtswissenschaft [zwar] äußerst reichhaltig, doch während die Europäer nach ihnen suchen, sie aber nicht leicht erlangen können, legen wir die Hände in den Schoß und sehen zu, wie sie zerstört werden und verlorengehen. Wir sind mit diesem Zustand entschieden nicht einverstanden und sind ebenso bestimmt dagegen, daß neben materiellen Ressourcen auch noch akademische Quellen von den Europäern wegtransportiert, ja sogar gestohlen werden. Wir würden gerne einige neue Werkzeuge nutzen, um neu ans Tageslicht gekommene Materialien zu bearbeiten. Nur aus diesem Grunde wurde dieses Forschungsinstitut für Geschichte und Philologie errichtet.

Unser erster Leitsatz ist, die Lehre Yen Jo-chü und Ku Yen-wus zu bewahren. Dies jedoch keineswegs, weil wir große Autoritäten fürchten oder weil wir irgendein 'mystisches Gefühl hegen, das Alte im Herzen zu bewahren', sondern weil wir eben glauben, daß Ku und Yen zu einem sehr frühen Zeitpunkt schon die neuzeitlichsten Mittel nutzten und ihre Geschichts-«1309» und Sprachwissenschaft Ergebnisse entsprechend der Menge ihres Materials hervorbrachte. Sie suchten und sammelten Bronzeinschriften und Steingravuren, um historische Fakten zu überprüfen und zu belegen. Sie untersuchten die topographischen Verhältnisse mit eigenen Augen, um Ortsnamen des Altertums zu überprüfen. Daß Ku Yen-wu aufgrund seiner Vorstellung von den Veränderungen der Sprache gemäß Zeit und Ort [Dinge] sehr klar erkennen konnte, daß Yen Jo-chü in der Überprüfung von Dokumenten ein solch großartiges und vorbildliches Werk schuf, [dies alles] liegt daran, daß alte und neue Materialien genutzt werden konnten und objektiv reale Fragen behandelt wurden. Aufgrund der gelösten Fragen entstanden neue und aufgrund der Lösung von Fragen wollten sie weiter nach noch mehr Materialien suchen. Eine solche Gesinnung ist in der Sprach- und Geschichtswissenschaft notwendig und auch hinreichend. Auf der Grundlage dieser Gesinnung durch [eigenes] Handeln das Material zu erweitern und im Laufe der Zeit das Werkzeug zu erweitern, dies ist der einzig korrekte Weg.

Der zweite Leitsatz ist die Erweiterung des Forschungsmaterials.

Der dritte Leitsatz ist die Erweiterung der Forschungswerkzeuge

Den Grund für diese beiden Ebenen habe ich oben bereits beschrieben und er braucht nicht wiederholt zu werden. Diese drei [Punkte] sind tatsächlich [wie] ein Satz, [i e ] ohne die Gesinnung, die Themen der Geschichts- und Sprachwissenschaft objektiv zu behandeln, also die sogenannte Lehre Yen Jo-chus und Ku Yen-wus, können wir weder die Notwendigkeit empfinden, noch sind wir in der Lage, den [Umfang der] Materialien zu erweitern. Wenn wir die Werkzeuge nicht erweitern, dann können wir diese Gesinnung auch nicht realisieren und diese Materialien nicht bearbeiten.

Über die Kehrseite unserer Leitsätze muß noch einiges gesagt werden.

(1) Wir sind gegen die Vorstellung von der 'Nationalen Vergangenheit'. Wenn das Material, das wir erforschen, sich größtenteils in China befindet, dann ist dies keineswegs so, weil wir speziell die Dinge des 'Landes' erforschen, sondern weil wir an das Material in China etwas leichter herankommen, weil wir vielleicht bezüglich dieser Materialien im Laufe der Zeit bereits einiges Wissen angesammelt haben, und später [auf der Grundlage] dieser Akkumulation etwas bequemer forschen [können]. Dies läßt sich gut damit vergleichen, daß das, worauf das geologische oder geographische Forschungsinstitut Chinas seine Kraft verwendet, in jedem Fall eher einige geologische und geographische Probleme Chinas sein werden, daß das, worauf das biologische Forschungsinstitut Chinas seine Kraft verwendet, eher biologische Probleme Chinas sein werden, daß das, worauf «1310» das klimatologische Forschungsinstitut Chinas seine Kraft verwendet, eher Untersuchungen zum Klima aller möglichen Orte in China sein werden. Egal um welche Geschichts- oder Sprachwissenschaft dieser Welt es sich handelt, derjenige, der wissenschaftliche Forschung betreiben will, muß nur über eine einheitliche Methode verfügen. Deshalb darf diese Gelehrsamkeit [zwei] auf gar keine Fall gemäß der Differenzierung in Länder logisch eingeteilt werden kann, doch erfolgt eine Arbeitsteilung gemäß der räumlichen Bequemlichkeit. Die Nationale Vergangenheit ist ursprünglich nichts anderes als die Nationale Essenz. Es ist nur eine etwas höflichere Formulierung, und die sogenannte Akademie für Landesstudien ist, so fürchte ich, [nur] eine reformierte Studienhalle zur Aufbewahrung des Alten<sup>1</sup>. Ursprünglich sind solche Termini wie 'Landesstudien' und 'Chinastudien' nicht besonders glücklich. Die Westler schufen für die China-studien den Terminus 'Sinologie', was ursprünglich so gesehen wurde wie die Ägyptologie und die Assyriologie. Müssen wir dies wirklich auch so sehen? China hat doch noch eine Zukunft. Warum werden dann die Studien der Astronomie, Physik, Chemie etc. nicht alle zu Landesstudien, warum werden dann unter die Landesstudien nur solche Themen wie Sprache, Geschichte und Brauchtum subsumiert? Außerdem ist dieser Terminus noch [zusätzlich] nicht einsichtig, [denn] was die Tatsache anbetrifft, daß die großen Themen der sogenannten Landesstudien aus dem Umkreis der Sprach- und Geschichtswissenschaft stammen, so ist es [doch] so, daß das Streben nach Lösung und Fortschritt dieser Themen – wie von uns oben beschrieben die Erweiterung des Materials und der Werkzeuge – notwendigerweise dazu führen muß, daß nicht mehr vom Land die Rede sein kann, oder daß nicht mehr von der Vergangenheit die Rede sein kann, oder vielleicht zudem weder von Land noch von Vergangenheit die Rede sein kann. Dies ist bestimmt nicht nur ein Kampf um Termini, sondern es ist de facto Ausdruck einer unterschiedlichen Gesinnung. (2) Wir sind gegen die Auslegung. Wir wollen das Material nur ordnen, und schon werden sich die Fakten wie von selbst offenbaren. Aus einer [Einheit] Material ergibt sich ein Produkt, aus zehn [Einheiten] Material ergeben sich zehn Produkte, ohne Material keine Produkte. Wenn zwischen zwei Fakten eine große Lucke besteht, dann gibt es unter allen Gedankengebäuden, die sie verbinden wollen, natürlich auch einige, die man mehr oder weniger zulassen kann. Aber Schlüsse zu ziehen ist gefährlich, Hypothesen und Möglichkeiten für selbstverständlich zu halten ist unauf-

1 存古學堂 1907 von Chang Chih-tung in Wu-ch'ang gegründete Schule, die der Bewahrung der Nationalen Essenz gewidmet war. Siehe Schneider L 1976, 63-64. Bernal 1876, 107-109.

richtig. Deshalb ist unsere Einstellung zum Material die, daß wir es aufbewahren, ohne es zu ergänzen. Im Umgang mit dem Material führen wir Belege an, ohne es auszulegen. Innerhalb des Materials lassen wir [die historischen Fakten] vollständig in Erscheinung treten, außerhalb des Materials überschreiten wir sie in keinsten Weise und reden nicht über sie. Wie zu erwarten gibt es einige Kollegen, die an anderer Stelle eine Geschichtsphilosophie oder allgemeine und ausschweifende Überlegungen zur Sprache entfalten. Dies alles darf nur als Privatangelegenheit betrachtet werden und gehört nicht zur «1311» Forschungsarbeit. (3) Wir betreiben nicht bzw. widersetzen uns der Arbeit im Bereich der sogenannten Allgemeinen [Erziehung]. In den letzten hundert Jahren verhält sich der Rückschritt in Europa im Bereich der allgemeinen Erziehung im Lateinischen und Griechischen just proportional zu den Fortschritten im Bereich der Gelehrsamkeit [des Lateinischen und Griechischen]. Wir hoffen, daß dies in China auch so sein wird. Heute hofft man in China darauf, sich eine neue Zukunft schaffen zu können. Unter den [hierzu] zu verwendenden Materialien ist die materielle Zivilisation Europas und Amerikas natürlich am wichtigsten, doch auch im Bereich der nichtmateriellen Dinge müssen wir hier die Gesinnung des noch nicht degenerierten Auslands übernehmen. Die Entwicklung der Geschichts- und Sprachwissenschaft hängt natürlich auch sehr mit der Erziehung zusammen, aber dies ist nicht notwendigerweise gleich eine große, unvergängliche Sache der Rettung des Landes.”

Fu entwirft im folgenden Projekte für die Zukunft, fordert dazu auf, bei deren Durchführung nie zu vergessen, daß sie kollektiv betrieben werden sollen und warnt davor, die eigene Forschung als Beitrag zur Rettung der Nation zu betrachten. Er sei zwar auch nicht für eine Wissenschaft nur um ihrer selbst willen, doch könne sich die Sprach- und Geschichtswissenschaft keinesfalls mit der Nützlichkeit der Naturwissenschaften messen. Er endet mit einem Aufruf an die Historiker Chinas:

“ 1) Diejenigen, die tradierte oder selbst geschaffene [Dinge wie] ‘Humanität, Rechtschaffenheit, Riten und Weisheit’ und anderes Subjektives mit der Geschichtswissenschaft und der Philologie vermischen, sind bestimmt nicht unsere Genossen!

2) Wer die Geschichtswissenschaft und die Philologie so wie die Biologie und die Geologie aufbauen [will], der ist unser Genosse!

3) Wir wollen, daß die Orthodoxie der wissenschaftlichen Ostkunde in China liegt!”

### 3.2.3 Lockeres Geplauder über Bücher für den Geschichtsunterricht<sup>1</sup>

«1357» Leider war ich nie Geschichtslehrer an der Mittelschule und habe an der Universität auch nie Gesamtgeschichte Chinas oder des Westens unterrichtet, weshalb ich nie in den Genuß der Vorteile dieser äußerst wertvollen Erfahrung gekommen bin. Wenn ich nun über Bücher für den Geschichtsunterricht spreche und mir dabei vielleicht einige Illusionen mache, dann möchte ich den Leser dieses Artikels bitten, dies zu verstehen und zu verzeihen.

I - Die Unterschiede zwischen Büchern für den Geschichtsunterricht und denen für die verschiedensten Naturwissenschaften

In einem bestimmten Punkt unterscheidet sich das Verfassen von Büchern für den Geschichtsunterricht von dem für die Mathematik, Physik etc. sehr. Erst wenn wir dies klar erkennen, «1358» können wir über Leitgedanken für Geschichtsbücher sprechen. In den mathematischen und physikalischen Wissenschaften kann man mit einem großen Grundprinzip unzählige abgeleitete Tatsachen umfassen. Dies ist schon im Bereich solcher Wissenschaften wie der

1 FSN, “Hsien-t’an li-shih chiao-k’o-shu” (1935).

Geologie und Biologie nur schwer [möglich], in der Geschichte kann [man dies] kaum anwenden”

Fu Ssu-nien zitiert im folgenden einen Abschnitt aus Henri Poincares “Science et Methode”, in dem dieser feststellt, daß es Grundlage der Wissenschaft, ja des Lebens und Denkens im allgemeinen sei, daß die Welt nur aus einer beschränkten Zahl von Elementen bestehe, von denen einige wenige sich zudem ständig wiederholten, da sie quantitativ in der Überzahl seien

“«1358 12» Die materialen Wissenschaften (物質科學) müssen sich nur mit hundert und mehr Grundelementen auseinandersetzen, die Gesellschaftswissenschaften hingegen müssen sich mit unzähligen Grundelementen herumschlagen Die Mathematiker sind nicht in der Lage, das Problem der drei Dimensionen zu lösen, wie erst soll da der Historiker in der Lage sein, [das Problem von] 30 Dimensionen zu lösen? Wenn Historiker sich jedoch mit diesem ‘Himmelschicksal’ Poincares nicht abfinden können und daher mit einfachen Formeln die geschichtlichen Tatsachen aus Vergangenheit und Gegenwart in groben Zügen zusammenfassen, dann läuft dies auf Geschichtsdiskussionen und nicht auf Geschichtswissenschaft hinaus, dann sind dies Aussagen einer Schulrichtung und nicht objektives Wissen Wenn jemand schreibt und dabei Geschichtsdiskussionen verfaßt, dann ist dies eigentlich «1359» nicht unzulässig, wenn man aber Lehrmaterial für den Geschichtsunterricht schreibt und dabei so vorgeht, dann ist das ein großes Verbrechen, denn man ersetzt [so] geschichtliche Tatsachen durch das [eigene] ‘Ich’

In den materialen Wissenschaften kann man ein Theorem aufstellen, das (Mach nennt dies Zustandsbeschreibung) unzählige abgeleitete Theoreme umfassen kann Daher muß man beim Verfassen von Lehrbüchern zur Physik und theoretischen Chemie zwar nicht wie Hertz aus der Mechanik eine euklidische Grundlage machen, aber man kann immer mit Grundregeln Tatsachen umfassen, aus großen Theoremen kleine Theoreme abzuleiten Aus diesem Grunde gibt es beim Verfassen von Unterrichtsbüchern aus diesen Disziplinen etwa drei führende Grundregeln Erstens, Festlegung umfassender Theoreme, um viele abgeleitete Theoreme und unzählige Tatsachen zu umfassen Zweitens, dem Leser nahestehende Beispiele aufführen, um den Sinn der Theoreme zu verdeutlichen Drittens, auf die Anwendung bedacht sein Wenn man dies auf die Geschichtslehrbücher überträgt, so [stellt man fest], daß sie kaum anwendbar sind Zu Punkt 1 muß ich sicherlich nichts sagen In der Geschichtswissenschaft gibt es so etwas nicht Auch Punkt 2 hat [mit der Geschichtswissenschaft] nichts zu tun, denn in der Geschichte ist eine jede Angelegenheit einzeln Es gibt ursprünglich nicht so etwas wie Regeln oder Präzedenzfälle Auch bei Punkt 3 ist es so, daß die Anwendung historischen Wissens sich völlig von der materialen Wissens unterscheidet

Es gibt bei uns keine Vorgehensweise der Einteilung von Menschen nach neun Graden [oder wie] bei der Infinitesimalrechnung, weshalb man Personen nur jede für sich einzeln beschreiben kann Wir haben keine Elementartafel mit 100 Reihen, weshalb wir Handlungen nur eine nach der anderen beschreiben können Es gibt keine zwei geschichtlichen Ereignisse, die identisch sind Da sich in der Geschichte die Zahl unterschiedlicher Steine nicht nur auf 60 Millionen belauft, kann von Induktion keine Rede sein und Kausalität nicht festgelegt werden Die beiden Worte ‘Ursache’ und ‘Wirkung’ werden schon von der neuzeitlichen Physik nicht [mehr] genutzt und werden auch nicht in der Erklärung irgendeiner objektiven Tatsache angewandt Sie haben ihren Ursprung im theologischen Denken Diesen Terminus heute zu benutzen bedeutet, einen ‘Gewohnheitsterminus’ zu verwenden, der lediglich der Beschreibung von Vorher-Nachher-Beziehungen dient und keine tiefere Bedeutung hat Wie soll man [so betrachtet] nun Geschichtslehrbücher schreiben?

Ich bin der Auffassung, daß wir zwar zu geschichtlichen Ereignissen keine abstrakten und umfassenden Theoreme aufstellen können, doch können wir auf der Grundlage einer bestimmten Sichtweise eine strikte Auswahl treffen «1360» In Vergangenheit und Gegenwart, in China und im Westen gibt es zahllose geschichtliche Ereignisse. Da man schon nicht induktiv vorgehen kann, bleibt einem nichts anderes übrig, als auszuwählen. Wie verhält es sich jedoch mit den Grundregeln dieser Auswahl?

II - Die Grundregeln der Auswahl historischer Ereignisse

Wollen wir diese Frage beantworten, müssen wir zuerst fragen, warum wir in der Mittelschule das Fach Geschichte einrichten wollen (gemäß dem Lehrplan von 1932 gehört die Geschichte an den Grundschulen zwar in das Fach Gesellschaft, in dessen Zentrum steht aber immer noch die Geschichte). Daß in der Mittelschule dieses Fach eingerichtet wurde, hat seinen geschichtlichen Hintergrund. Darin unterscheiden sich China und der Westen nicht. Die Chinesen waren es gewohnt, die Geschichte wegen der Prüfungen, des Schriftstils sowie allgemeinen Wissens zu studieren. Damals war die Geschichte ein Hauptpunkt der Gelehrsamkeit, und es gab keine Naturwissenschaften. Damals lag der Schwerpunkt des Wissens im humanistischen Bereich, und das materielle Wissen wurde nicht hochgeschätzt.”

Fu recurriert im folgenden auf die Geschichte des Geschichtsunterrichts im Westen und wendet sich gegen einen Unterricht, dessen primäre Aufgabe die Bildung der Oberschicht ist

“«1361 2» Es gibt nur drei Bedeutungen, die wir voll und ganz achten müssen

Zum einen das Verständnis für die Menschheit<sup>1</sup> und die Menschlichkeit<sup>2</sup>, [d h ] geschichtliches Wissen als ‘Menschenkunde’ zu betrachten. Wenn man diesen Sinn realisieren kann, dann ist die Geschichte im Vergleich zur Zoologie keineswegs zweitrangig. Menschlichkeit läßt sich nur schwer abstrakt erklären, was im besonderen für die kollektiven Handlungen der Menschen gilt. Wenn man sich [jedoch] der Geschichte bedient, um die Evolutionstheorie der biologischen Welt der letzten Zeit zu erläutern, dann steht dies sicherlich in Beziehung zu unserem jetzigen Leben.

Der zweite [Sinn] ist die [staats]-bürgerliche Ausbildung. Das Fach Geschichte wird zu einem Fach der [Staats]-Bürgerkunde. [Man muß] sich der Geschichte als Beispiel bedienen, um patriotisches Bewußtsein, nationalen Ehrgeiz und nationale Unbeugsamkeit zu erwecken. Im Aufweis des Fortschritts, in der Forderung nach öffentlicher Moral und hinsichtlich der Modelle für den Aufbau des Staates, in all dem ist es realistischer und bewegender, sich geschichtlicher Beschreibungen zu bedienen, als auf leeres Geschwätz zurückzugreifen. ‘Es in leerem Geschwätz zum Ausdruck zu bringen ist längst nicht so profund und erhellend wie es in Handlungen aufzuweisen.’

Der dritte [Sinn] liegt in den Phasen der kulturellen Fortentwicklung und der Beschreibung der nationalen Gestalt. Im [Fach] chinesische Geschichte muß man noch mehr auf die gegenseitige Beeinflussung von Politik, Gesellschaft und Kulturgütern achten.”

Diese drei Aspekte seien wichtig und man dürfe sich keinesfalls bei Jahreszahlen und Daten aufhalten. Mit diesem Schlußsatz wendet er sich dem dritten Kapitel zu, in dem er über die Maßstäbe spricht, die das Erziehungsministerium an Lehrbücher für den Geschichtsunterricht anlegt. Er kritisiert die Vertreter des Ministeriums, da ihren Lehrbüchern durchgehende “Grundregeln” fehlten und diese so nur Daten-

1 人類 Im Original steht auf Deutsch “Menschheit” in Klammern

2 人性 Im Original steht auf Deutsch “Menschlichkeit” in Klammern

sammlungen seien. Zudem sei die undurchsichtige Einteilung des Unterrichtsmaterials in "Geschichte Chinas" und "Geschichte des Auslands" unsinnig.

«1362 12» Natürlich muß die Geschichte räumlich abgegrenzt werden, denn nur so läßt sich der Fortschritt der menschlichen Kultur und der Sinn des Wandels der menschlichen Angelegenheiten beschreiben. Das Ausland ist wahrlich keine historische Einheit (entity) «1363» Wie soll man eine Geschichte schreiben, deren Umfang das Ausland ist? Derjenige, der dies so festgelegt hat, muß wohl im Inneren an folgende Art der Geschichte des Auslands gedacht haben – die Weltgeschichte abzüglich der chinesischen Geschichte ergibt die Geschichte des Auslands »

Fu entwickelt im Anschluß daran seine eigene Auffassung, indem er die Vor- und Nachteile einer geographischen und chronologischen Einteilung diskutiert. Beides bezeichnet er als letztlich nicht praktikabel, da entweder zu viele Gebiete in einen Topf geworfen würden (geographische Einteilung) oder zu große räumliche Sprünge den geschichtlichen Zusammenhang in den Regionen zerreißen würden (chronologische Einteilung). Selbst jemand, der sehr gut schreiben könne, sei nicht in der Lage, die Nachteile einer solchen Einteilung auszugleichen, zumal

«1363 7» dem kulturellen System und der Kontinuität der Geschichte durch solche Vorschriften Schranken gesetzt werden. Man muß wissen, daß es auf der Welt zwar viele Staaten und Nationen, aber nicht viele kulturelle Systeme gibt. Der Terminus 'Westen' umfaßt ursprünglich Europa, Afrika und Westasien. Die Beziehungen Indiens zu diesem System sind jedoch schon schwächer als zu China. Wenn man die Geschichte aber ganzlich auf der Grundlage der alten Unterscheidung in 'Geschichte Chinas' und in 'Geschichte des Westens' einteilt, dann kann man die Abfolge der kulturellen Veränderungen des Westens deutlich verstehen und zudem klar die kulturelle Stellung Chinas zum Ausdruck bringen, da man so die Geschichte Ost- und Mittelasiens in die Geschichte Chinas aufnehmen kann. Sie sind kulturell betrachtet nur chinesische Ableger und historisch gesehen chinesische Satelliten. Entfernt man sie alle aus der chinesischen Geschichte und übernimmt sie in die Geschichte des Westens, dann verlieren sie nicht nur ihre natürliche Stellung, sondern man reduziert auch grundlos die Stellung der Großen Han, was wahrlich unverständlich ist «1364»

#### IV - Eine grundlegende Regel beim Verfassen von Geschichtslehrbüchern

Der gesunde Menschenverstand sagt uns, daß es nützlicher ist, eine Sache deutlich zu erklären als zehn Dinge im Unklaren zu lassen. Alle Angelegenheiten, die zwar Anfang, aber kein Ende haben, die zu keiner Erkenntnis führen und keinen tiefen Eindruck im menschlichen Leben hinterlassen, sind von ihrem pädagogischen Wert her betrachtet sehr fragwürdig. Wenn man jedoch verhindern möchte, daß die Schüler gegen das Fach Geschichte eine Antipathie entwickeln, und man erreichen möchte, daß es seinen Nutzen entfaltet, dann ist es besser von wenigen Dingen zu sprechen, dies aber deutlich zu tun, als von vielen Dingen unklar zu sprechen. Diejenigen, die heute Lehrbücher herausgeben, werden von den festgelegten Normen eingeschränkt und es gibt manches, was sie einfach sagen müssen. Dies ist [durchaus] verständlich. Aber die Mängel, die dadurch entstehen, muß man, gleichgültig ob seitens des Ministeriums oder der Herausgeber, in jedem Fall korrigieren.

Ich meine, daß beim Verfassen von Geschichtslehrbüchern auf der Grundlage der in den obigen drei Abschnitten genannten drei Auswahlprinzipien man folgende Grundregel befolgen sollte:

Man sollte im Rahmen der Zeichenzahl und festgesetzten Zeit die Zahl der historischen Ereignisse so weit wie möglich reduzieren und dafür jedes ausgewählte Ereignis so umfassend wie möglich beschreiben.

Auf der Grundlage dieses Prinzips muß man natürlich folgende Vorgehensweise ableiten:

(1) Die beinhalteten Themen (subjects) sollten im Vergleich zum gegenwertigen [Zustand] stark verringert, im Umfang aber vielleicht enorm erweitert werden

(2) Personen-, Orts- und Beamtennamen sollten so weit wie möglich reduziert werden. Jeder Ortsname sollte auf einer beigefügten Karte erscheinen. Heute nicht mehr feststellbare sollten mit dem Hinweis 'nicht nachprüfbar' versehen werden. Jeder Beamtentitel sollte mit einer Anmerkung zu seinen Kompetenzen oder seinem Grad versehen werden. «1365»

(3) Man sollte umfassend Jahrestabellen, Genealogien, Evolutionstabellen und andere Tabellen verwenden, um alle verstreuten Tatsachen und von Mittelschulern als langweilig empfundene Materialien aufzunehmen. Dergestalt kann man verhindern, daß im eigentlichen beschreibenden Text wie in Fu-Gedichten aus den Kategorien Hauptstädte sowie Flüsse und Meere<sup>1</sup> nur Eigennamen stehen. So werden die Schüler hierfür natürlich mehr Interesse aufbringen.

(4) Ein wichtiges Ereignis kann gar nicht detailliert genug beschrieben werden. Man sollte den künstlerischen Nutzen von 'Geschichten' und 'Biographien' abwägen und in den Haupttext der Lehrbücher übernehmen.

(5) Einige historische Ereignisse, die chronologisch miteinander in Verbindung stehen, kann man auf der Grundlage ihres Sinnes im Zusammenhang ansprechen."

Im Anschluß daran fordert Fu "lebendige Lehrbücher", die

"«1365 11» (1) disparate Ereignisse verbinden und ihre Hauptpunkte herausstellen. Es gibt zwar viele geschichtliche Ereignisse, doch gibt es hinsichtlich der großen Systeme nicht viele politische und kulturelle Tendenzen und Wenden in einer Epoche. Wenn man die wichtigen erfaßt, dann kann man [natürlich] «1366» mit den vielen geschichtlichen Tatsachen fertig werden. (2) Unter den Charakteren und Handlungen der großartigen Persönlichkeiten der Nation können die Kaiser fehlen bzw. seltener vorkommen. Nur wenn einige ausgewählt, klar nachgezeichnet und einige heroische Ereignisse in Aufstieg und Niedergang der Nation klar beschrieben werden, kann man den Schülern sinnvolles historisches Wissen vermitteln. Ist das nicht besser als eine Dynastie nach der anderen und eine Person nach der anderen anzusprechen? (3) In der verbindenden Beschreibung der kulturellen Entwicklungsphasen kann man sofern notwendig, die dynastischen Grenzen durchbrechen."

Im folgenden wendet sich Fu nun konkreten Fragen der Lehrbuchgestaltung zu. Er äußert sich zu technischen Hilfsmitteln im allgemeinen und zum besonderen Problem der Unterrichtsbücher zur Geschichte des Westens. Diese dürfe man keineswegs einfach nach westlichen Vorbildern verfassen, da diese von anderen Sichtweisen ausgegangen seien.

"«1368 2» Da wir eigentlich die westliche Kultur rezipieren wollen, müssen wir natürlich auch die Geschichte des Westens beachten. Dies ist jedoch ein Spezialfach und obwohl Chinesen auf keinen Fall sich selbst aufgeben und glauben sollten, sie könnten keine Historiker des Westens werden, so muß sich doch die Geschichte des Westens an unseren Schulen natürlich von der der Engländer und Amerikaner unterscheiden."

Fu stellt einen Plan für den Unterricht zur Geschichte des Westens auf, in dem er fordert, die Ursprünge der westlichen Zivilisation in Grundzügen darzustellen. Dabei solle im Unterricht zur "Geschichte der Neuzeit" der Schwerpunkt auf Fragen der politischen und wirtschaftlichen Modernisierung, der Befreiung des Denkens

1 Dies sind zwei Rubriken mit Fu-Gedichten aus dem *Chao ming wen hsuan* (昭明文選)

und der Entwicklung der Wissenschaften liegen. Im letzten Kapitel wendet sich nun Fu bei der Rolle des Nationalismus für die Lehrbücher im Fach Geschichte zu

“«1369 9» Der erzieherische Wert der Landesgeschichte liegt ursprünglich zu einem großen Teil in der Erweckung nationalen Bewußtseins. Ja sogar in der Geschichte des Auslands kann man sich der Methode bedienen, sie als Spiegel zu nutzen, um nationales Bewußtsein zu erwecken. Die enge Beziehung des Faches Geschichte zum Nationalismus braucht eigentlich gar nicht diskutiert zu werden. Die heutige Frage ist eigentlich nur, auf welche Weise man mittels der historischen Erziehung nationales Denken effektiv und nützlich erwecken kann. Ich empfinde die unten aufgeführten Punkte, von denen jeder weiß, wie er sie anwendet, als durchaus unproblematisch, solange man nur vorsichtig vorgeht

(1) Die chinesischen Beiträge zur Weltkultur erläutern «1370»

(2) Warmherzig die Schwierigkeiten in den vergangenen Zeiten im Kampf mit fremdbarbaren beschreiben

(3) Warmherzig die Demütigungen und den Tod des Volkes in Zeiten des Nieder- und Untergangs des Landes beschreiben

(4) Detailliert das Leben der Nationalhelden beschreiben

(5) Detailliert die großen Strategien der Zeiten des Aufstiegs beschreiben

Wenn man dabei zu weit geht und gegen die Authentizität verstößt, dann bußt man [den angestrebten] Effekt ein. Man sollte die Jugend nicht anlugen, [denn] wer Geschichtswissenschaft betreibt, der darf keinesfalls lügen. So sollte man z. B. die Erfindung der Papierherstellung ausführlich beschreiben, doch wenn man dies von seinem Wert mit der Erfindung der Dampfmaschine gleichstellt, dann ist dies beinahe Unsinn. So ist z. B. Chang Hengs<sup>1</sup> Maschine zur Messung von Erdbeben sicherlich eine schöne Geschichte. Wenn man dies jedoch mit den Entdeckungen eines Galileo Galilei in einem Atemzug diskutiert, so kommt dies der Verleumdung besonders nahe. Das Gute ist, daß es in der chinesischen Geschichte eigentlich Ehtenvolles gibt und der Patriot in seinen Reden gar nicht über die Realität hinauszugehen braucht. Es reicht schon, wahre Worte zu sagen, um sein Ziel zu erreichen. Wir müssen uns der Geschichte bedienen, um die Selbstachtung der Bürger zu scharfen (nicht den Großenwahn), um ein starkes nationales Bewußtsein zu erwecken und sie so auf den Kampf für Unabhängigkeit und Freiheit des Staates vorzubereiten. Gleichzeitig müssen wir uns auch der Geschichte bedienen, um ein Denken der kulturellen Großen Harmonie zu formen und die Chinesen so zu Erben und Förderern der Weltkultur heranzubilden. Das erst ist der Stil eines großen Landes und nicht der von Inselbarbaren oder Barbaren.

Man soll [zwar] nationales Denken in das Lehrmaterial für die Geschichte aufnehmen, aber man sollte anhand von Tatsachen und nicht mit ständig wiederholten Worten [nationales Bewußtsein] erwecken. Der Nutzen der Geschichte liegt eigentlich in der Lehre (借喻) für die Handlung, wieso sollte man sich also ‘auf leeres Geschwätz stützen’?”

Im Schlußwort vergleicht Fu das Verfassen von Geschichtsbüchern mit dem “Abfassen von Geschichtswerken”. Allen drei Anforderungen des “Talents, des Studiums und des Wissens” müsse Rechnung getragen werden. Als Vorbild hierfür nennt er Ssu-ma Kuangs *Umfassenden Spiegel zur Hilfe bei der Regierung*

1 Chang Heng 張衡, 78-139, LSJW 77

## VIII Bibliographie

### 1 Quellenverzeichnis<sup>1</sup>

- Bernheim, Ernst, *Lehrbuch der historischen Methode* (Leipzig), 1889 Neuauflage unter dem Titel *Lehrbuch der Historischen Methode und der Geschichtsphilosophie* (Leipzig), 1908<sup>2</sup>
- *Einleitung in die Geschichtswissenschaft* (Berlin), 1920
  - Buckle, Henry Thomas (Übers. Ritter, I H), *Geschichte der Civilisation in England*, 2 Bände (Berlin), 1870
  - Chang Hsuan 張煊, “Po Hsin-ch’ao ‘kuo-ku ho k’o-hsueh te ching-shen’ p’ien” 駁新潮 “國故和科學的精神” 篇, in *Kuo-ku* 3 (5 1919), 1-3
  - Chang Ping-lin 章炳麟<sup>2</sup>, *Chang T ai-yen ch uan-chi*, 6 Bände 章太炎全集 (Shang-hai, Shang-hai jen-min), 1982-1986
    - *Chang T ai-yen hsuan-chi* 章太炎選集, hg. von Chiang I-hua 姜義華 und Chu Wei-cheng 朱維錚 (Shang-hai, Shang-hai jen-min), 1981
    - “Cheng-hsin-lun” 徵信論, in *Hsueh-lin* 2 (1901), nachgedruckt in *T ai-yen wen-lu ch u-pien* 1, siehe *Chang T ai-yen ch uan-chi* IV 55-60
    - “Ch’i-wu-lun shih” 齊物論釋, 1910 verfaßt, in *Kuo-ts’ui hsueh-pao* 7 (1911)
    - *Ch’u shu* 尙書, 1898/99, in *Chang T ai-yen ch uan-chi* III 1-105
    - *Ch’u shu ch’ung-tung-pen* 尙書重訂本, 1906 (Tokyo, Shoransha), in *Chang T ai-yen ch’uan-chi* III 113-348
    - *Chu-tzu-hsueh lueh-shuo* 諸子學略說 (Tokyo), 1906, in *Kuo-ts’ui hsueh-pao* 20-21 (1906), nachgedruckt und kommentiert unter dem Titel “Lun Chu-tzu-hsueh” in *Chang T ai-yen hsuan-chi*, 352-399
    - “Chu-fen chin-hua lun” 俱分進化論, in *Min-pao* 7 (5 9 1906), in *Chang T ai-yen ch’uan-chi* IV 386-394
    - *Chung-kuo t’ung-shih lueh-lieh* 中國通史略列, 1902, nachgedruckt in *Ch’u-shu ch’ung-tung-pen*, *Chang T ai-yen ch’uan-chi* III 328-332
    - *Chung-kuo t’ung-shih mu-lu* 中國通史目錄, 1902, nachgedruckt in der überarbeiteten Neuauflage des *Ch’u-shu* von 1902, in *Chang T ai-yen ch’uan-chi* III 332-334
    - “Hsin Fang-yen” 新方言, in *Kuo-ts’ui hsueh-pao* 9-12 (20 9 -20 12 1907)
    - “Hsin-shih” 信史, in *Hsueh-lin* 1 (1910), in *Chang T ai-yen ch’uan-chi* IV 60-68
    - *Kuo-hsueh kai-lun* 國學概論 (Shang-hai, T’ai-tung), 1922
    - *Kuo-ku lun-heng* 國故論衡 (Tokyo), 1919, Nachdruck (Shang-hai), 1924
    - “Lun ching shih ju chih fen-ho” 論經史儒之分合, in *Kuo-feng yueh-k’an* 8 5 (12 1935)

1 Wurde ein Text Ch’en Yin-k’os und Fu Ssu-niens mehrfach veröffentlicht, dann verweist die letzte Angabe immer auf die in dieser Arbeit verwandte Ausgabe. Eine Gesamtbibliographie der Werke Ch’ens und Fus findet sich unter der Internetadresse <http://sun.sino.uni-heidelberg.de/sin/mstutut/schneider/cykfsn.htm>

2 Zu Chang Ping-lins Texten siehe T’ang Chih-chun 1986, 369-432

- "P'ai-man p'ing-i" 排蒨評議, in *Min-pao* 21 (10 6 1907), in *Chang T'ai-yen ch uan-chi* IV 262-270
- "Ssu-huo lun" 四惑論, in *Min-pao* 22 (10 7 1908), in *Chang T'ai-yuan ch uan-chi* IV 443-457
- "Wen-shih" 文史, in *Hsueh-lin* 1-2 (1910)
- *Yin-tu-jen chih lun kuo-ts ui* 印度人之論國粹, 1908, in *Chang T'ai-yen ch uan-chi* IV 366-367
- Chang Yin-lin 張蔭麟<sup>1</sup>, *Chang Yin-lin hsien-sheng wen-chi*, 2 Bande 張蔭麟先生文集 (T'ai-pei, Chiu-ssu), 1977
- "Ch'uan-t'ung li-shih che-hsueh chih tsung chieh-suan" 傳統歷史哲學之總結算, in *Kuo-feng tsa-chih* 2 1 (1 1933), in *Ssu-hsiang yu shih-tai* 19 (2 1943), in *Chang Yin-lin hsien-sheng wen-chi* II 1087-1109
- "Lun Shih-shih chih hsuan-tse yu tsung-ho" 論史實之選擇與綜合, in *Ssu-hsiang yu shih-tai* 18 (1 1943), in Tu Wei-yun/ Huang Chun-chieh (Hg.) 1980<sup>2</sup>, 161-171
- "Lun li-shih-hsueh chih kuo-ch'u yu wei-lai" 論歷史學之過去與未來, in *Hsueh-heng* 62 (3 1928), in *Chang Yin-lin hsien-sheng wen-chi* II 1059-1086
- "P'ing chin-jen tui-yu chung-kuo ku-shih chih t'ao-lun" 評近人對於中國古史之討論, in *Hsueh-heng* 40 (4 1925), in *KSP* II 271-288, in *Chang Yin-lin hsien-sheng wen-chi* I 271-288
- Ch'en Yun-k'o, "Ch'en Shu Liao-shih pu-chu hsu" 陳述遼史補序 (Kuei-lin), 19 11 1942 CMKTKEP 234-235
- *Ch'en Yun-k'o hsien-sheng lun-chi* 陳寅恪先生論集 (T'ai-pei, Shang-wu), 1971
- *Ch'en Yun-k'o hsien-sheng lun-wen-chi* 陳寅恪先生論文集, 2 Bande (T'ai-pei, Li-shih yu-yen yen-chiu-so) 1971, (T'ai-pei, Chiu-ssu ch'u-pan-she), 1974
- *Ch'en Yun-k'o hsien-sheng lun-wen-chi pu-pien* 陳寅恪先生論文集補編 (T'ai-pei, Chiu-ssu), 1977
- *Ch'en Yun-k'o hsien-sheng wen-chi* 陳寅恪先生文集, 5 Bande (T'ai-pei, Li-jen shu-chu), 1981
- *Ch'en Yun-k'o hsien-sheng wen-shih lun-chi* 陳寅恪先生文史論集, 2 Bande (Hong Kong, Wen wen), 1972
- "Ch'en Yuan hsi-yu-jen hua-hua k'ao hsu" 陳垣西域人華化考序 (o O), 2 1935 CMKTKEP 238-239
- "Ch'en Yuan ming-chi tien-ch'ien fo-chiao k'ao hsu" 陳垣明季滇黔佛教考序 (o O), 7 1938 CMKTKEP 240-241
- "Ch'en Yuan tun-huang chieh-yu-lu hsu" 陳垣敦煌劫餘錄序, in *Chi-k'an* I 2 (5 1930), 231-232 CMKTKEP 236-237
- "Chi T'ang-tai chih Li Wu Wei Yang hun-yin chi-t'uan" 記唐代之李武韋楊婚姻集團, 1952 verfaßt, in *Li-shih yen-chiu* 1 (2 1954) CMKTKCP 237-264
- "Chia-shen ch'u-hsi tzu Ch'eng-tu ts'un-jen i-yuan kwei chia hou tso" 甲申除夕自成都存仁醫院歸家後作 (Ch'eng-tu), 1945 HLTC ST 17
- "Chih Min-tu hsueh-shuo k'ao" 支愷度學說考, in *Chung-yen-yuan ch'ing-chu Ts'ai Yuan-p'ei hsien-sheng liu-shih-wu sui lun-wen-chi* 中研院慶祝蔡元培先生六十五歲論文集 *Wai-pien* I 1 (1 1933), 1-18 CMKTKCP 141-168
- *Ch'ing-hua ta-hsueh Wang Kuan-t'ang hsien-sheng chi-men pei-ming* 清華大學王觀堂先生紀年碑銘 (Pei-p'ing), 1929 CMKTKEP 218
- "Ch'ing-t'an yu ch'ing-t'an wu-kuo" 清談與清談誤國, 1942 gehalten, 1948 von Chang Weikang (張為綱) niedergeschrieben, in *Hsing-tao jih-pao* (26 1 1949), abgedruckt in Chiang T'ien-shu 1985, 191-193 CYKLWPP 23-26
- "Chu Yen-feng t'u-chueh t'ung-k'ao hsu" 朱延豐突厥通考序 (Kuei-lin), 3 1 1942 HLTC 144-145

1 Zu Chang Yin-lins Werken siehe Hsu Kuei 1977

- "Feng Yu-lan chung-kuo che-hsueh-shih shang-ts'e shen-ch'a pao-kao" 馮友蘭中國哲學史上冊  
審查報告 (o O), 11 6 1930 CMKTKEP 247-249
- "Feng Yu-lan chung-kuo che-hsueh-shih hsia-ts'e shen-ch'a pao-kao" 馮友蘭中國哲學史下冊  
審查報告 (o O), 1933 CMKTKEP 250-252
- "Fu-ping-chih ch'ien-ch'i shih-liao shih-shih" 府兵制前期史料試釋, in *Chi k an* 7 3 (12 1937)  
Dieser Text wurde später ergänzt und dann ins *Sui T ang chih tu yuan yuan lun-lueh-kao* auf-  
genommen, weshalb dieser Text nicht in den gesammelten Werken erscheint
- "Han-liu-t'ang chi-meng wei-ting-kao" 冥柳室記夢未定稿 (Kuang-chou), 1965 bis 1966  
HLTC 163-182
- "Han Yu and the T'ang Novel", in *Hai vard Journal of Asiatic Studies* 1936 1 (1936), 39-43
- "I-mao ch'iu fa Hsiang-kang ch'ung-fan K'un-ming yu tso" 己卯私發香港重返昆明有作 (o O),  
1939, in Chiang T'ien-shu 1985, 108
- *I Tu-shih cheng T ang-shih so wei tsa-chung-hu chih i* 以杜詩證唐史所謂雅種胡之義  
(Ch'eng-tu) 1944 CMKTKEP 52-54
- "Li T'ai-po shih-tsu chih i-wen" 李太白氏族之疑問, in *Ch ing-hua hsueh-pao* 10 1 (1 1935)  
CMKTKEP 277-281
- "Li-T'ang shih-tsu chih t'ui-ts'e" 李唐氏族之推測, in *Chi-k an* 3 1 (8 1931), 39-48 CMKTKEP  
281-294
- "Li-T'ang shih-tsu chih t'ui-ts'e hou-chi" 李唐氏族之推測後記, in *Chi-k an* 3 4 (1933)  
CMKTKEP 295-303
- "Li-T'ang Wu-Chou hsien-shih shih-chi tsa-k'ao" 李唐武周先世事蹟雜考, in *Chi k an* 6 4  
(1936) CMKTKEP 273-278 (1 7c, 1 18a, 1 10b, 2)
- "Li Te-yu pien-ssu mien-yueh chi kuei-tsang ch'uan-shuo k'ao-pien" 李德裕貶死年月及歸葬傳  
說考辨, in *Chi k an* 5 2 (12 1935) CMKTKEP 8-52
- *Liu Ju-shih pieh-chuan*, 3 Bände 柳如是別傳, 3 1954 begonnen, im Sommer 1964 vollendet  
(Shang-hai, Shang-hai ku-chi), 1980 CYKWC IV-V
- "Liu Shu-ya chuang-tzu pu-cheng hsu" 劉叔雅莊子補正序 (K'un-ming), 14 11 1939  
CMKTKEP 229
- "Lun Han Yu" 論韓愈, 1951 verfaßt, in *Li-shih yen-chiu* 2 (1954) CMKTKEP 285-298
- "Lun Li Ch'i-chun tzu Chao hsi Wei shih" 論李栖筠自趙徙衛事, 12 1952 verfaßt, in *Chung  
shan ta-hsueh hsueh-pao* (10 1956) CMKTKEP 1-8
- "Lun Li Huai-kuang chih p'an" 論李懷光之叛, in *Ch ing-hua hsueh-pao* 12 3 (7 1937)  
CMKTKEP 279-280
- "Lun Sui mo T'ang ch'u so-wei 'Shan-tung hao-chieh'" 論隋末唐初所謂"山東豪傑", 8 1951  
verfaßt, in *Ling-nan hsueh-pao* 12 1 (6 1952) CMKTKEP 217-237
- "Lun T'ang Kao-tsu ch'eng-ch'en t'u-chueh shih" 論唐高祖稱臣突厥事, in *Ling-nan hsueh-pao*  
11 2 (6 1951) HLTC 97-108
- "Lun T'ang-tai chih fan-chiang yu fu-ping" 論唐代之蕃將與府兵, 3 1953 verfaßt, in *Chung-  
shan ta-hsueh hsueh-pao* 1957 1 (4 1957) CMKTKEP 264-276
- "Lun Tsai-sheng-yuan" 論再生緣 (Kuang-chou), 9 1953 bis 2 1954 verfaßt HLTC 1-96
- "San-lun Li-T'ang shih-tsu wen-t'i" 三論李唐氏族問題, in *Chi-k an* 5 2 (12 1935) CMKTKEP  
304-309
- "Shu Tu Shao-ling ai Wang Sun shih hou" 書杜少陵哀王孫詩後 (o O) 4 1953, CMKTKEP  
54-58
- "Shu Tung-chin Wang Tao chih kung-yeh" 述東晉王導之功業, 1952 verfaßt, in *Chung-shan  
ta-hsueh hsueh-pao* 1956 1 (3 1956) CMKTKEP 48-69
- "Shu Wei-shu Hsiao Yen chuan hou" 書魏書蕭行傳後, in *Chung-shan ta-hsueh hsueh-pao*  
1958 1 (3 1958) CMKTKEP 206-209

- "The Shun-tsung shih-lu and the Hsu hsuan-kuai-lu" 順宗實錄與僖玄怪錄, in *Harvard Journal of Asiatic Studies* 1938 3 (12 1938), 9-16 CMKTKEP 74-81
- *Sui Tang chih-tu yuan-yuan lueh-lun kao* 隋唐制度淵原略論稿, 1939/40 verfaßt, 1944 als Chuan-k'an 22 publiziert CYKWC Bd II 4, 1-158
- *Tang-tai cheng-chih-shih lueh-kao shou-hsieh-pen* 唐代政治史略稿手寫本 (Shang-hai, Kuei-lin), 1988
- *Tang-tai cheng-chih-shih shu-lun-kao* 唐代政治史述論稿, 1941 verfaßt, 1943 als Chuan-k'an 20 publiziert CYKWC Bd III 5, 1-159
- "T'ao-hua-yuan chi p'ang-cheng" 桃花原記旁證, in *Ching-hua hsueh-pao* 11 1 (1 1936) CMKTKCP 168-180
- "T'ao Yuan-ming chih ssu-hsiang yu ch'ing-t'an chih kuan-hsi" 陶淵明之思想與清談之關係 (Kuei-lin) 1934 verfaßt, in *Harvard-Yenching-Gesellschaft Chung-kuo wen-hua yen-chiu-so ts'ung-k'an*, (Ch'eng-tu, 1945) CMKTKCP 180-206
- "Teng Kuang-ming Sung-shih chih-kuan-chih k'ao-cheng hsu" 鄧廣銘宋史職官志考證序 (Kuei-lin), 27 1 1943 CMKTKEP 245-246
- "T'ien-shih-tao yu pin-hai ti-yu chih kuan-hsi" 天師道與涇海地域之關係, in *Chi-k'an* 3 4 (1933) CMKTKCP 1-41
- "Ts'ui Hao yu K'ou Ch'ien-chih" 崔浩與寇謙之, in *Ling-nan hsueh-pao* 11 1 (1949) CMKTKCP 107-141
- *Tseng Chiang Ping-nan hsu* 贈蔣秉南序 (Kuang-chou), 6 1964 HLTC 162
- "Tu Ai Chiang-nan fu" 讀哀江南賦, in *Ching-hua hsueh-pao Ching-hua san-shih chou-nien chu-mien-k'an* (7 1939) CMKTKCP 209-217
- "Tu Wu Ch'i-ch'ang chuan Liang Ch'i-ch'ao chuan shu-hou" 讀吳其昌撰梁啟超傳書後 (Ch'eng-tu), 4 1945 HLTC 148-150
- "Tung-chin nan-pei-ch'ao chih wu-yu" 東晉南北朝之吳語, in *Chi-k'an* 7 1 (3 1936) CMKTKEP 267-272
- "Wan Wang Ching-an hsien-sheng shih" 韋王靜安先生詩, in *Hsueh-heng* 60 (1927) HLTC ST 5-6
- "Wang Ching-an hsien-sheng i-shu hsu" 王靜安先生遺書序, in *Wang Chung-an hsien-sheng i-shu* (Shang-hai, Shang-wu), 3 6 1934 CMKTKEP 219-220
- *Wang Kuan-tang hsien-sheng wan-tz u ping-hsu* 王觀堂先生輓詞正序 (Pei-p'ing), 1927 HLTC ST 6-11
- "Wei-chih Ssu-ma Chih chuan pa" 魏志司馬芝傳跋, o O, 1949 verfaßt, 1953 publiziert CMKTKEP 82
- "Wei-shu Ssu-ma Jui chuan chiang-tung min-tsu-t'iao shih-cheng chi t'ui-lun" 魏書司馬叡傳江東民族釋證及推論, 1941 verfaßt, in *Chi-k'an* 11 1 (1943) CMKTKCP 69-107
- "Wu-chao yu fo-chiao" 武曌與佛教, in *Chi-k'an* 5 2 (12 1935) CMKTKEP 137-155
- "Wu-hu wen-t'i chi ch'i-t'a" 五胡問題及其他, 1942 gehalten, in *Hsmg-tao jih-pao* (3 4 1949), abgedruckt in *Chiang T'ien-shu* 1985, 194-195 CYKLWPP 27-28
- "Wu-kuo hsueh-shu chih hsien-chuang chi ch'ing-hua chih chih-tse" 吾國學術之現狀及清華之職責 (Pei-p'ing), 4 1931 CYKLWPP 45-46
- "Wu-shih-lu sui sheng-jih san chueh" 五十六歲生日三絕 (Ch'eng-tu), 17 5 1945 HLTC ST 18
- "Yang Shu-ta chi-wei-chu hsiao-hsueh chin-shih lun-ts'ung hsu-kao hsu" 楊樹達積微居小學金石論叢續稿序 (Kuei-lin), 25 12 1942 CMKTKEP 230-231
- "Yang Shu-ta lun-yu shu-cheng hsu" 楊樹達論語疏證序 (Pei-p'ing, Ch'ing-hua ta-hsueh), 7 10 1948 CMKTKEP 232-233
- Yu Ch'u-yuan hsien-sheng ping-chung i-yu pa 俞曲園先生病中鑒語跋, 3 1928 verfaßt, in *Ching-hua chou-an* 37 2 (5 3 1932) HLTC 146-147

- “Yu Liu Shu-ya chiao-shou lun kuo-wen shih-t’i shu” 與劉叔雅教授論國文試題書, in *Ch ing-ho tsa-chih* I 3 青鶴雜誌 (12 1932), *Ta-kung-pao wen hsueh fu-k an*, *Hsueh-heng* 79 (7 1933) CMKTKEP 221-228
- “Yuan Po shih chung feng liao-ch’ien wen-t’i” 元白詩中俸料錢問題, in *Ch ing-hua hsueh-pao* 10 4 (10 1935) CMKTKEP 59-73
- Ch’en Yuan 陳垣, “Tun-huang chieh-yu-lu hsu” 敦煌劫餘錄序, in *Li-shih yu-yen yen-chiu so chuan k an* 4 (3 1931)
- *Ch en Yuan shih-hsueh lun-chu hsuan* 陳垣史學論著選 (T’ai-peí, Mu-to), 1982
- Cheng Chen-to 鄭振鐸, “Ch’ieh man t’an so wei kuo-hsueh” 且慢談所謂國學, in *Hsiao-shuo yueh-pao* 20 1 (1 1929), 8-13
- Cheng Ho-sheng 鄭鶴生, “Fu Ssu-mien teng pien-chu Tung-peí shih-kang ch’u-kao” 傅斯年等編著東北史綱初稿, in *T u-shu p ing lun* 1 11 (1932), 7-18
- Ch’ien Hsuan-t’ung 錢玄同, “Lun Shuo-wen chi pi-chung ku-wen-ching shu” 論說文及聲中古又經書, in *KSP* I 231-243 (13 12 1925)
- Ch’ien Mu 錢穆, *Kuo shih ta-kang* 國史大綱 (Ch’ang-sha), 1940, (T’ai-peí, Shang-wu), 1974, 1 revidierte Auflage
- Fu Ssu-mien 傅斯年, *Chan kuo tzu-chia hsu-lun* 戰國子家敘論 (Kuang-chou), 1927 oder 1928 FSNCC II 415-490
- “Che ko yang-tzu te Sung Tzu-wen fei tsou-k’ai pu k’o” 這個樣子的采子又非走開不可), in *Shih-chi p ing-lun* 世紀評論 1 3 (15 2 1947) FSNCC V 1867-1875
- “Cheng-chih chih chi-kou-hua” 政治之機構化, in *Chun-jih p ing-lun* (29 1 1939), 3-5
- “Cheng-fu yu t’i-ch’ang tao-te” 政府與提倡道德, in *Ta-kung-pao* (25 11 1934) FSNCC V 1694-1698
- “Ch’eng-tzu-yai hsu” 城子崖序, in *Li-shih yu-yen yen-chiu-so Chung kuo k’ao-ku pao-kao-chi* 1 (10 1934) FSNCC III 942-947
- “Chi ko chiao-yu te li-hsiang” 幾個教育的理想, in *Kuo-li T ai-wan ta-hsueh hsiao-k an* 56 (1950) FSNCC VI 2063-2074
- “Chiang Wei-ch’iao chu lun-li-hsueh chiang-i” 蔣維喬著論理學講義, in *Hsin-ch ao* 1 1 (1 1 1919) FSNCC IV 1433-1436
- “Chiang-yuan” 姜原, in *Chi-k an* 2 1 (5 1930) FSNCC III 759-769
- “Chiao-yu peng-k’uei chih yuan-yin” 教育崩潰之原因, in *Tu-li p ing-lun* 9 (17 7 1932) FSNCC VI 1999-2006
- “Chih Chu Chia-hua Hang Li-wu shu” 致朱家驊杭工武書, 1939 verfaßt, in *Chuan-chi wen-hsueh* 2 5 (1 5 1963) FSNCC VII 2449-2450
- “Chih chu t’ung-hsueh ti erh feng hsin” 致諸同學第二封信, in *Kuo-li T ai-wan ta-hsueh hsiao-k an* 92 (11 1950) FSNCC VI 2290-2295
- “Chih Ku Chieh-kang shu” 致顧頡剛書, 1939 verfaßt, in *Chuan-chi wen-hsueh* 2 5 (1 5 1963) FSNCC VII 2451-2452
- “Ch’ing Liang Yu-sheng chu shih-chi chih-i” 清梁王繩著史記志疑, in *Hsin-ch ao* 1 1 (1 1 1919) FSNCC IV 1417-1419
- “Ch’ing-tai hsueh-wen te men-ching-shu chi chung” 清代學問的門徑書幾種, in *Hsin-ch ao* 1 4 (1 4 1919) FSNCC IV 1454-1463
- “Chou-sung shuo – fu lun lu-nan liang-ti yu shih-shu chih lai-yuan” 周頌說 – 附論魯南兩地與詩書之來原, in *Chi-k an* 1 1 (10 1928) FSNCC I 205-233, dort nachgedruckt als Teil von *Shih-ching chung-i kao*, FSNCC I 185-331
- “Chou tung-feng yu Yin i-min” 周東封與殷遺民, in *Chi-k an* 4 3 (1934) FSNCC III 894-903
- “Chih Li Shih-ts’eng Wu Chih-hui shu” 朱家驊傅斯年致李石曾吳稚暉書, am 16 5 1927 verfaßt, in *Chuan-chi wen-hsueh* V 6 (1 12 1964), 50-53 FSNCC VII 2443-2447

- *Chung-hsi shih-hsueh kuan-tien chih pien-ch'ien* 中西史學觀點之變遷, 1927/28 verfaßt, in *Tang-tai* 116 (1 12 1995), 64-71 Dies ist höchstwahrscheinlich die vermißte zweite Rede aus Fu Ssu-niens *Shih-hsueh fang-fa tao-lun*, die in FSNCC II 335 unter dem Titel *Chung-kuo chi Ou-chou li-tai shih-hsueh kuan-nien yen-pien chih kang-ling* 中國及歐洲歷代史學觀念演變之綱領 aufgeführt ist
- "Chung-hsueh chun-hsun kan-yen" 中學軍訓感言, in *Ta-kung-pao* (2 6 1935) FSNCC VI 2054-2058
- "Chung-hua min-tsu shih cheng-ko te" 中華民族是整個的, in *Ta-kung-pao* (1 12 1935), in *Tu-li p'ing-lun* 181 (15 12 1935) FSNCC V 1724-1728
- "Chung-kuo hsien-tsai yao yu cheng-fu" 中國現在要有政府, in *Tu-li p'ing-lun* 5 (19 6 1932) FSNCC V 1611-1616
- "Chung-kuo hsueh-hsiao chih-tu chih p'i-p'ing" 中國學校制度之批評, in *Ta-lu tsa-chih* 1 11-12 (15 12 1950 und 31 12 1950) FSNCC VI 2082-2134
- "Chung-kuo hsueh-shu ssu-hsiang-chieh chih chi-pen wu-miu" 中國學術思想界之基本誤謬, in *Hsin ch'ing-nien* 4 4 (15 4 1918), 328-336, in *Tung-fang tsa-chih* 15 10 (15 10 1918) FSNCC IV 1213-1223
- "Chung-kuo-jen tso-jen te chi-hui tao le!" 中國人做人的機會到了!, in *Tu-li p'ing-lun* 35 (15 1 1933) FSNCC V 1662-1665
- "Chung-kuo-kou ho chung-kuo-jen" 中國狗和中國人, in *Hsin ch'ing-nien* 6 6 (1 10 1919) FSNCC V 1595-1598
- *Chung-kuo ku-tai wen-hsueh-shih chiang-i* 中國古代文學史講義 (Kuang-chou), 10 1927 bis 11 1928 FSNCC I 1-184
- "Chung-kuo li-shih fen-ch'i chih yen-chiu" 中國歷史分期之研究, in *Pei-chung ta-hsueh jih-k'an* (17 4 bis 23 4 1918) FSNCC IV 1224-1233
- "Chung-kuo wen-hsueh-shih fen-ch'i chih yen-chiu" 中國文學史之分期研究, in *Hsin-ch'ao* 1 1 (1 1 1919) FSNCC IV 1112-1118
- "Chung-shan ta-hsueh yu-yen li-shih-hsueh yen-chiu-so chou-k'an fa-k'an-tz'u" 中山大學語言歷史學研究所周刊發刊詞, in *Chou-k'an* 1 1 (1 1 1927), 1
- "Fa-te wen-t'i i shao" 去德問題一勺, in *Tu-li p'ing-lun* 8 (10 7 1932) FSNCC V 1879-1892
- *Fu hsiao-chang tsui-hou lun-shu* 傅校長最後論述 (T'ai-pei, T'ai-wan ta-hsueh), 1950
- *Fu hsien-sheng chi-nien lun-wen-chi* 傅先生紀念論文集, 2 Bände (T'ai-pei, *Chi-k'an* 23), 1952
- *Fu Meng-chen hsien-sheng chi* 傅孟真先生集, 6 Bände (T'ai-pei, T'ai-wan ta-hsueh), 1952
- *Fu Meng-chen hsien-sheng hsueh-shu lun-wen-chi* 傅孟真先生學術論文集 (Hong Kong, Lung-men shu-tien), 1969
- *Fu Meng-chen hsien-sheng shou-cha* 傅孟真先生手札, nicht publiziert, zitiert in Fu Le-ch'eng 1964, 111
- "Fu Meng-chen lai-hsin" 傅孟真來信, in *Hsin-ch'ao* 2 4 (4 1920), 844
- *Fu Ssu-nien chih Chao Yuan-jen han* 1 傅斯年至趙元任函 1, nicht publiziert, FSNP III-196, 16 4 1948
- *Fu Ssu-nien chih Chao Yuan-jen han* 2 傅斯年至趙元任函 2, nicht publiziert, FSNP III-195, 28 4 1948
- "Fu Ssu-nien chih Ting Wen-chiang hsin" 傅斯年至丁文江信, 30 9 1935, FSNP II-609
- *Fu Ssu-nien ch'uan-chi* 傅斯年全集, 7 Bände (T'ai-pei, Lien-ching), 1980
- *Fu Ssu-nien hsuan-chi* 傅斯年選集, 10 Bände (T'ai-pei, Wen-hsing shu-tien), 1967
- "Hsi-an shih-pien chih chia-hsun" 西安事變之教訓, in *Kuo-wen chou-pao* 14 7 (2 1937) FSNCC V 1762-1766
- "Hsien-t'an li-shih chiao-k'o-shu" 閑談歷史教科書, in *Chiao yu hsueh* 1 4 (1 10 1935) FSNCC IV 1357-1372

- “‘Hsin-ch’ao’ chih hui-ku yu ch’ien-chan” “新朝”之回顧與前瞻, in *Hsin-ch ao* 2 1 (10 1919) FSNCC IV 1199-1209
- “‘Hsin-ch’ao’ fa-k’an chih-ch’u-shu” “新朝”發刊旨趣書, in *Hsin-ch ao* 1 1 (1 1919) FSNCC IV 1397-1401
- “‘Hsin-huo pu-tz’u hsieh-pen hou chi’ pa” “新獲卜辭寫本後記”跋, in *An-yang fa-chueh pao-kao* 2 (1930) FSNCC III 959-1005
- *Hsing-ming ku-hsun pien-cheng*, 2 Bande 性命古訓辨證, 1937-38 verfaßt, 4 1940 als *Tan-k an I* (乙) 5 publiziert, 1947<sup>2</sup> FSNCC II 491-736
- “‘Hsing-ming ku-hsun pien-cheng’ hsu” “性命古訓辨證”序, 7 1938 in Han-k’ou verfaßt, in *Tan-k an I* (乙) 5 (4 1940, 1947<sup>2</sup>) FSNCC II 493-496
- “Huang-huo” 黃禍, in *Ta-kung-pao* (9 8 1945) FSNCC V 1848-1855
- “I-hsia tung-hsi shuo” 夷夏東西說, in *Wai-pien I ch ing-chu Ts ai yuan-p ei hsien-sheng lu-shih-wu sui lun-wen-chi* (1 1935), 1093-1134 FSNCC III 822-894
- “Jen-sheng wen-t’i fa-tuan” 人生問題發端, am 13 11 1918 verfaßt, in *Hsin-ch ao* 1 1 (1 1919) FSNCC IV 1234-1247
- “K’ang-chan liang-nien chih hui-ku” 抗戰兩年之回顧, in *Chun-jih p ing-lun* 今日評論 2 3 (7 1939) FSNCC V 1774-1778
- “K’ao-ku-hsueh te hsin fang-fa” 考古學的新方法, Rede vom 19 11 1929, in *Shih-hsueh* 1 (12 1930), 195-206 FSNCC IV 1337-1347
- “Ku-shu hsin-p’ing” 故書新評, in *Hsin-ch’ao* 1 4 (1 4 1919) FSNCC IV 1452-1453
- *Ku-tai chung-kuo yu min-tsu* 古代中國與民族, nicht publiziert, projektiertes Inhalt Chou-sung shuo, Ta-tung hsiao-tung shuo, Chiang Yuan, Chou tung-feng yu Yin i-min, I-Hsia tung-hsi-shuo, zitiert nach Lao Kan 1951
- “Kuan-yu ‘kuo-i’ wen-t’i te t’ao-lun” 關於“國醫”問題的討論 (o O), 27 8 1934 FSNCC VI 2322-2329
- “Kuan-yu T’ai-ta i-yuan” 關於台大醫院, in *Chung-yang jih-pao* (16 11 1950) FSNCC VI 2260-2280
- “Kung-ch’an-tang te hsi-yin-li” 共產黨的吸引力, in *Tzu-yu chung-kuo* 2 8 (16 4 1950) FSNCC V 1987-1996
- “Kuo-li T’ai-wan ta-hsueh fa-hsueh-yuan ‘she-hui k’o-hsueh lun-ts’ung’ fa-k’an-tz’u” 國工台灣大學法學院“社會科學論叢”發刊詞, in *She-hui k o-hsueh lun-ts ung* 1 (15 4 1950) FSNCC IV 1410-1413
- “Kuo-li T’ai-wan ta-hsueh san-shih-ch’i hsueh-mien-tu ti i tz’u hsiao-wu hui-i hsiao-chang pao-kao” 國工台灣大學三十七學年度第一次校務會議校長報告, in *Kuo-li T ai-wan ta-hsueh hsiao-k an* 28 (1949) FSNCC VI 2137-2142
- “Kuo-li T’ai-wan ta-hsueh ti ssu tz’u hsiao-ch’ing yen-shuo-tz’u” 國工台灣大學第四次校慶演說詞, in *Kuo-li T ai-wan ta-hsueh hsiao-k an* 45 (11 1949) FSNCC VI 2222-2225
- “Li-shih yu-yen yen-chiu-so kung-tso chih chih-ch’u” 歷史語言研究所工作之旨趣, in *Chi-k an* 1 1 (10 1928) FSNCC IV 1301-1314
- “Liang chien yu-kuan T’ai-wan ta-hsueh te shih” 兩件有關台灣大學的事, in *Kuo-li T ai-wan ta-hsueh hsiao-k an* 34 (7 1949) FSNCC VI 2143-2156
- “Liu Fu ‘ssu-sheng shih-yen lu’ hsu” 劉復“四聲實驗錄”序 (London), 1 1923 FSNCC III 935-941
- “Liu-ying chi-hsing” 留英紀行, in *Ch en-pao* (6 8 1920 und 7 8 1920)
- “Lo-ssu-fu yu hsin-tzu-yu chu-i” 羅斯福與新自由主義, in *Ta-kung-pao* (29 4 1945) FSNCC V 1939-1946
- “Lun Chang-tsei p’an-pien” 論張賊叛變, in *Chung-yang jih-pao* (16 12 1936) FSNCC V 1754-1757

- "Lun hao-men tzu-pen chih pi-hsu ch'an-ch'u" 論家門資本之必須剝除, in *Kuan-ch a* 2 1 (1 3 1947), 6-8
- "Lun hsueh-hsiao tu-ching" 論學校讀經, in *Ta-kung-pao* (7 4 1935), in *Tu-li p'ing-lun* 146 (14 4 1935) FSNCC VI 2047-2053
- "Lun K'ung-tzu hsueh-shuo so-i shih-ying yu Ch'in Han i-lai te she-hui te yuan-ku" 論孔子學說所以適應於秦漢以來的社會的緣故, am 7 12 1926 verfaßt, in *Chou-k'an* 1 6 (12 1927), 125-131 FSNCC IV 1486-1498
- "Lun Mei-Su tui-chih chih chi-pen-hsing" 論美蘇對峙之基本性, in *Cheng-lun* Neue Nr 11 (9 1948) FSNCC V 1954-1964
- "Lun so-wei wu-teng-chueh" 論所謂五等爵, 1 1930 verfaßt, in *Chi-k an* 2 1 (5 1930) FSNCC III 770-806
- "Ma Hsu-lun chu chuang-tzu cha-chi" 馬敘倫著莊子札記, am 3 12 1918 verfaßt, in *Hsin-ch'ao* 1 1 (1 1 1919) FSNCC IV 1420-1425
- "Mao Tzu-shui 'Kuo-ku ho k'o-hsueh te ching-shen' shih-yu" 毛子水 "國故和科學的精神" 識語, in *Hsin-ch ao* 1 5 (1 5 1919) FSNCC IV 1258-1259
- "Pa Ch'en P'an chun 'ch'un-ch'iu kung-shih-yu yu t'ang-shuo'" 跋陳槃君 "春秋公矢魚于棠說", 5 1936 verfaßt, in *Chi-k an* 7 2 (6 1948) FSNCC III 1021-1026, auch publiziert in Ch'en P'an, *Tso-shih ch un-ch i i-lieh-pien* 佐氏春秋義例辨, Bd 7 (Shang-hai, Shang-wu), 1937
- "Pei-chu wei-yen" 北局危言, in *Tu-li p ing-lun* 208 (5 7 1936) FSNCC V 1749-1753
- "Pen-so fa-chueh an-yang yin-hsu chih ching-kuo" 本所發掘安陽殷墟之經過, 12 1929 verfaßt, in *An-yang fa-chueh pao-kao* 2 (20 1 1930) FSNCC IV 1315-1336
- "P'ing 'Ch'un-ch'iu shih te k'ung-tzu ho Han-tai te k'ung-tzu'" 評 "春秋時的孔子和漢代的孔子", am 7 12 1926 verfaßt, in *Chou-k an* 1 7 (30 12 1927), 157-158, in *Ku-shih-pien* 2 (1931), 139-141 FSNCC IV 1499-1501
- "P'ing 'Ch'in Han t'ung-i chih yu-lai ho chan-kuo-jen tui-yu shih-chieh te hsiang-hsiang'" 評 "秦漢統一之由來和戰國人對於世界的想像", am 7 12 1926 verfaßt, in *Chou-k'an* 1 2 (8 11 1927), 18-20, in *Ku-shih-pien* 2 (1931), 10-14 FSNCC IV 1481-1485
- "P'ing Ting Wen-chuang 'Li-shih jen-wu yu ti-li te kuan-hsi'" 評丁文江的 "歷史人物與地理的關係", 1-2 1924 verfaßt, in *Chou-k an* 1 10 (3 1 1928), und *Chou-k an* 2 13 (23 1 1928) FSNCC IV 1543-1550 In *Ku-shih-pien* 2 (1931), 288-301 unter dem Titel "T'an liang chien Nu-li chou-pao shang te wu-shih" 談兩件努力週報上的物事, dort Nachwort Ku Chieh-kangs vom 9 4 1930
- "P'ing Ying-kuo ta-hsuan" 評英國大選, in *Ta-kung-pao* (30 7 1945) FSNCC V 1947-1953
- "She-hui te hsin-t'iao" 社會的信條, in *Hsin-ch'ao* 1 2 (1 2 1919) FSNCC V 1581-1583
- *Shih-chung chuang-i kao* 詩經講義稿 (Kuang-chou), 12 1928 bis 1 1929 FSNCC I 185-331
- *Shih-hsueh fang-fa tao-lun* 史學方法導論 (o o), etwa 1928 FSNCC II 335-392
- "'Shih-liao yu shih-hsueh' fa-k'an-tz'u" "史料與史學" 發刊辭, 12 1943 verfaßt, in *Chi-k'an wai-pien* 2 *Shih-liao yu shih-hsueh* Bd 1 (11 1945) FSNCC IV 1402-1404
- "So-wei 'kuo-i'" 所謂 "國醫", in *Ta-kung-pao* (5 8 1934), *Tu-li p ing-lun* 115 (26 8 1934) FSNCC VI 2299-2304
- "Su-lien chiu-chung shih i ko shen-mo kuo-chia?" 蘇聯究竟是一個甚麼國家?, 5 12 1949 gehalten, in *Tzu-yu chung-kuo* 1 3 (20 12 1949) FSNCC V 1971-1979 Am 5 12 1949 auf einer Gedenktagung in Chi-lung, T'ai-wan von Hsu Kuan-san aufgezeichnet
- "Sung Chu Hsi te Shih-chung chi-ch'uan ho shih-hsu-pien" 宋朱熹的詩經集傳和詩序評, in *Hsin-ch ao* 1 4 (1 4 1919) FSNCC IV 1464-1477
- "Sung Tzu-wen te shih-par" 宋子文的失敗, in *Shih-chi p ing-lun* 8 (22 2 1947), 5-7
- "Ta Liu Hsueh-chun 'wo tui-yu hsi-i chi so-wei kuo-i te chien-chieh'" 答劉學濬 "我對於西醫及所謂國醫的見解", in *Tu-li p ing-lun* 121 (7 10 1934) FSNCC VI 2330-2335

- “Ta-tung hsiao-tung shuo chren-lun lu-yen-ch’i ch’u-feng tsai ch’eng-chou-tung-nan hou nai tung-ch’ien” 大東小東說兼論魯燕齊初封在成周東南後乃東遷, in *Chu k an* 2 1 (5 1930) FSNCC III 745-758
- “T’ai-wan ta-hsueh yu hsueh-shu yen-chiu” 台灣大學與學術研究, in *Kuo-li T’ai-wan ta-hsueh hsiao-k an* 41 (1 10 1949) FSNCC VI 2183-2201
- “T’an liang chien Nu-li chou-pao shang te wu-shih”, siehe “P’ing Ting Wen-chiang ‘Li-shih jen-wu yu ti-li te kuan-hsi’”  
“Ti-fang chih-tu kai-ko chih kan-hsiang” 地方制度改革之感想, in *Ta-kung pao* (3 2 1935) FSNCC V 1720-1723
- “Ting Wen-chiang i ko jen-wu te chi p’ien kuang-ts’ai” 丁文江一個人物的幾片光彩, in *Tu-li p ing-lun* 189 (23 2 1936) FSNCC VII 2364-2373
- “To-yen te cheng-fu” 多言的政府, in *Tu-li p ing-lun* 30 (11 12 1932) FSNCC V 1652-1656
- “Tsai lun so-wei kuo-i” 再論所謂國醫, in *Tu-li p ing-lun* 115, 118 (16 9 1934) FSNCC VI 2305-2321
- “Tui-yu chung-kuo chin-jih t’an che-hsueh che chih kan-nien” 對於中國今日談哲學者之感念, am 11 4 1919 verfaßt, in *Hsin ch ao* 1 5 (1 5 1919) FSNCC IV 1250-1257
- *Tung-pei shih kang* Bd 1 東北史綱 (Pei-p’ing, Kuo-li chung-yang yen-chiu-yuan li-shih yu-yen yen-chiu-so), 1932
- “‘Tung-pei shih-kang’ yin-yu” “東北史綱” 引語, in *Tung-pei shih-kang* (Pei-p’ing, 1932), 1-6  
“Tzu-yu yu p’ing-teng” 自由與平等, in *Tzu-yu chung-kuo* 1 1 (20 11 1949) FSNCC V 1965-1970
- “Wang Kuo-wei chu ‘Sung-Yuan hsi-ch’u-shih’” 王國維著“宋元戲曲史”, in *Hsin-ch ao* 1 1 (1 1 1919) FSNCC IV 1429-1432  
“Wang-tsei yu wei-k’ou - i ko hsin-li te fen-chieh” 王賊與倭寇 - 一個心理的分解, in *Ta-kung-pao* (18 2 1940), *Chung-yang jih-pao* (19 2 1940), *Chin-jih p ing-lun* (23 2 1940 und 25 2 1940) FSNCC V 1779-1786
- “Wo-men wei shen-mo yao k’ang-o fan-kung?” 我們為甚麼要抗俄反共?, in *Tzu-yu chung-kuo* 2 4 (16 2 1950) FSNCC V 1980-1986
- “Wo tui Hsiao Po-na te k’an-fa” 我對蕭伯納的看法, in *Tzu-yu chung-kuo* 3 10 (16 11 1950) FSNCC VII 2379-2385
- “Wu-ssu’ erh-shih-wu nien” “五四” 二十五年, in *Ta-kung-pao* (4 5 1944) FSNCC V 1828-1833
- “‘Wu-ssu’ ou-t’an” (“五四” 偶談), in *Chung-yang jih-pao* vom 4 5 1943 FSNCC V 1805-1808
- “Yin-li-p’u hsu” 殷曆譜序, in *Chuan k an Yin-li-p u* Bd 1 (4 1945), in *Ta-kung-pao* (16 7 1945) FSNCC III 951-958 (1 3, 1 8a, 1 7a, 5)
- “Ying-kuo Yeh Fang-ssu chih k’o-hsueh yuan-li” 英國耶方斯之科學原理, in *Hsin ch ao* 1 1 (1 1 1919) FSNCC IV 1437-1438
- “Yu pu-lo tao ti-kuo” 由部落到帝國, nicht publiziert, LYY Nr II-609, Inhalt 方法論, 地理的導引, 史料, 東夷各部落, 所謂三皇五帝要說, 夏與東夷, 商之起原與擴張, 殷商, 殷商文教小遺物, 周之起原與創業, 周之極盛, 周之衰落, 五伯時代, 五伯時代之文教, 戰國, 東周諸子, 東周時期之考古, 秦帝國之創業, 秦帝國之瓦解, 結論
- “Yu Ku Chieh-kang lun ku-shih shu” 與顧頡剛論古史書, von 1 1924 bis 10 1926 verfaßt, in *Chou-k an* 2 13 und 2 14 (23 1 und 31 1 1928), Nachwort von Ku Chieh-kang vom 2 1 1928 FSNCC IV 1502-1542
- Ho Ping-sung 何炳松, *Ho Ping-sung lun-wen chi* 何炳松論文集 (Pei-ching, Shang-wu), 1990
- “Li-shih yen-chiu-fa” 歷史研究法, in *Min-to tsa chuh* 10 1 (1 1 1929), in *Ho Ping-sung lun wen-chi*, 147-167
- “Lun so-wei kuo-hsueh” 論所謂國學, in *Hsiao-shuo yueh-pao* 20 1 (10 1 1929), in *Ho Ping-sung lun-wen-chi*, 481-490

- Hsu Chung-shu 徐中舒, "Ts'ung ku-shu t'ui-ts'e chih Yin Chou shih-tsu" 從古書推測之殷周民族, in *Ch'ing-hua Kuo-hsueh lun-ts ung* 1 1 (1927), 109-113
- "Tsai shu nei-ko ta-k'u tang-an chih yu-lai chi pien-ch'ien" 再述內閣大庫檔案之由來及其整理, in *Chi-k'an* 3 4 (1933), 563
- Hsu Hsiao-t'ien 許嘯天 (Hg), *Kuo-ku-hsueh t'ao-lun-chi*, 3 Bande 國故學討論集 (Shang-hai, Ch'un-hsueh-she), 1927, nachgedruckt (Shang-hai), 1991
- Hu Shih 胡適<sup>1</sup>, "Cheng-li kuo-ku yu 'ta-kuei'" 整理國故與“打鬼”, vom 7 2 1927, in *Hsien-tai p'ing-lun* V 119 (19 3 1927), 13-15 HSWT III 123-132
- "Cheng-li kuo-ku te san t'iao t'u-ching" 整理國故的三條途徑, voi 1927, in Hsu Hsiao-t'ien (Hg) 1927, I 103-131
  - "Chih-hsueh te fang-fa yu ts'ai-liao" 治學的方法與材料, in *Hsin-yueh* (9 1928), in *Hsiao-shuo yueh-pao* 20 1 (1 1929), 14-20 HSWT III 109-122
  - "Ch'ing-tai hsueh-che te chih-hsueh fang-fa" 清代學者治學的方法, 8 1919-3 12 1921 HSWT I 383-412
  - *Chung-kuo che-hsueh-shih ta-kang* 中國哲學史大綱 (Shang-hai, Shang-wu), 1936<sup>15</sup>
  - "Hsin ssu-ch'ao te i-i" 新思潮的意義, verfaßt am 1 11 1919, in *Hsin ch'ing-men* 7 1 (12 1919) HSWT I 727-736
  - *Hu Shih lai-wang shu-hsin hsuan* 胡適來往書信選 (Pei-ching), 1980
  - *Hu Shih mi-ts ang shu-hsin-hsuan* 胡適密藏書信選 (T'ai-pei), 1982
  - *Hu Shih te jih-chi* 胡適的日記, 18 Bande (T'ai-pei, Yuan-ching), 1989
  - *Hu Shih tso-p in-chi*, 37 Bande 胡適作品集 (T'ai-pei, Yuan-liu), 1986
  - *Hu Shih wen-ts'un* 胡適文存, 4 Bande (T'ai-pei, Yuan-tung), 1953, 1990
  - "K'ao-chu-hsueh te tse-jen yu fang-fa" 考據學的責任與方法, in *Min-chu-ch'ao* 民王朝 11 6 (28 12 1960), in *Hu Shih tso-p'in-chi XV Shuo Ju*, 173-185
  - "K'o-hsueh yu jen-sheng-kuan hsu" 科學與人生觀序, 29 11 1923 HSWT II 120-139
  - "Kuo-hsueh chi-k'an fa-k'an hsuan-yen" 國學季刊發刊宣言, in *Kuo-hsueh chi-k'an* 1 1 (1 1923), 1-26 HSWT II 1-19
  - "Li-shih k'o-hsueh te fang-fa" 歷史科學的方法, 26 4 1958 *Hu Shih tso-p in-chi XXIV Hu-shih yen-chuang-chi* I 121-123
  - "Lun kuo-ku-hsueh (ta Mao Tzu-shui)" 論國故學 (答毛子水), verfaßt 16 8 1919, in *Hsin-ch'ao* 2 1 (1 10 1919), 55-57, in Hsu Hsiao-t'ien (Hg) 1927, I 131-134, in HSWT I 440-442
  - "Shih p'ing so wei 'Chung-kuo pen-wei te wen-hua chien-she'" 試評所謂“中國本位的文化建設”, verfaßt 30 3 1935, in *Wen-hua chien-she yueh-k'an* 1 7 (4 1935), 103-105, in *Tu-li p'ing-lun* 145 (7 4 1935), 4-7 HSWT IV 535-540
  - "Shih-yen chu-i" 實驗主義, Vorlesung aus dem Frühjahr 1919, 1 7 1919 fertiggestellt, in *Hsin ch'ing-men* 6 4 (4 1919) HSWT I 291-342
  - "Shuo ju" 說儒, 15 3 bis 19 5 1934 verfaßt, in *Chi-k'an* 4 3 (1934), 233-290 HSWT IV 1-82
  - "Tsai t'an t'an cheng-li kuo-ku" 再談次整理國故, voi 1927, in Hsu Hsiao-t'ien (Hg) 1927, I 21-29
  - "Tu-ching p'ing-i" 讀經評議, in *Tu-li p'ing-lun* 146 (14 4 1935), 2-5
  - "Wen-t'i yu chu-i" 問題與主義, 7 1919 HSWT I 342-379
  - "Wo-men tui-yu hsi-yang chin-tai wen-ming te t'ai-tu" 我們對於西洋近代文明的態度, in *Tung-fang tsa-chih* 23 17 (6 6 1926), 73-82 HSWT I 1-15
  - "Yen-chiu kuo-ku te fang-fa" 研究國故的方法, Rede vom 2 7 1920, gehalten an der Tung-nan Universität in Nan-ching, in *Tung-fang tsa-chih* 18 16 (25 8 1921) *Hu Shih tso-p'in-chi XXVI Hu Shih yen-chuang-chi* III 11-14

1 Alle Angaben aus den *Hu Shih wen-ts'un* beziehen sich auf die Ausgabe von 1990

- Ku Chieh-kang 顧頡剛 (Übers Hummel, Arthur W.), *The Autobiography of a Chinese Historian* (Leyden), 1931 Nachdruck (T'ai-pei, Ch'eng-wen), 1966
- "I-chiu-eh-liu nien shih-k'an-tz'u" 一九二六年始刊詞, verfaßt 1 1 1926, in *Pei-chung ta-hsueh kuo-hsueh-men chou-k'an* 2 13 (6 1 1926), 1-11
  - *Ku Chieh-kang hsuan-chi* 顧頡剛選集 (T'ien-chin, Jen-min), 1988
  - *Ku-shih-pien*, 7 Bande 古史辨 (Shang-hai), 1926-1940, (T'ai-pei, Lan-teng), 1987
  - "Ku-shih-pien-hsu, 1 Band" 古史辨序 (20 4 1926), in *KSP I* 1-103
  - "Ku-shih-pien-hsu, 3 Band" 古史辨序 (1930), in *KSP III* 1-10
  - "Ku-shih-pien-hsu, 4 Band" 古史辨序 (1933), in *KSP IV* 1-24
  - "Pei-chung ta-hsueh kuo-hsueh-men chou-k'an hsu" 北京大學國學門週刊序, verfaßt 1 1 1926, in *Pei-chung ta-hsueh kuo-hsueh-men chou-k'an* 2 13 (6 1 1926), 1-11
  - "Wo-men tui-yu kuo-ku ying-ch'u te t'ai-tu" 我們對於國故應取的態度, in *Hsiao-shuo yueh-pao* 66 3-4 (1 1923)
- Kuo Mo-jo 郭沫若, *Chung-kuo ku-tai she-hui yen-chiu* 中國古代社會研究 (Shang-hai), 1930, in *Min-kuo ts'ung-shu* 1 76
- Langlois, Ch. V / Seignobos, Ch., *Introduction aux études historiques* (Paris), 1898, Englisch *Introduction to the Study of History* (New York, Barnes & Noble), 1898, 1966, Chinesisch (Übers Li Ssu-ch'ün 李思純), *Shih-hsueh yuan-lun* 史學原論 (Shang-hai, Shang-wu), 1926
- Li Chi 李濟, "Hsien-tai k'ao-ku-hsueh yu yin-hsu fa-chueh" 現代考古學與殷墟發掘, in *Shih-hsueh ts'achih* 2 3-4 (9 1930), 3-6
- Li Tsung-t'ung 李宗侗, "Ku-shih wen-t'i te wei-i chieh-chueh fang-fa" 古史問題的唯一解決方法, in *Hsien-tai p'ing-lun* 3 1 (27 12 1924), in *KSP I* 268-270
- Liang Ch'i-ch'ao 梁啟超, "Chih kuo-hsueh te liang t'iao ta-lu" 治國學的兩條大路, Rede vom 9 1 1923 an der Forschungsgesellschaft für Landesstudien der Tung-nan Universität, in *YPSWC* 14 39 110-119
- "Chung-kuo li-shih yen-chiu-fa" 中國歷史研究法, Rede an der Nan-k'ai-Universität, Herbst 1921, in *Kai-tsao* 4 3-4 (11 und 12 1921), in *Ch'ing-hua chou-k'an* 26 11, 29 1, 29 2 (1921, 1 1922), in *YPSCC* 1 1 1-128
  - "Chung-kuo li-shih yen-chiu-fa pu-pien" 中國歷史研究法補編, Reden gehalten in der Zeit von 10 1926 bis 3 1927, in *YPSCC* 1 1 1-176 (2 Paginierung)
  - "Chung-kuo-shih hsu-lun" 中國史序論, in *Ch'ing-i-pao* (3 9 und 13 9 1901), in *YPSWC* 3 6 1-12
  - "Hsin shih-hsueh" 新史學, in *Hsin-min ts'ung-pao* 1, 3, 11, 14, 16, 20 (1902), in *YPSWC* 4 9 1-11
  - "Jen-sheng-kuan yu k'o-hsueh" 人生觀與科學 (23 5 1923), in *YPSWC* 14 40 21-27
  - "K'o-hsueh ching-shen yu tung-hsi wen-hua" 科學精神與東西文化, Rede gehalten in Nan-t'ung am 20 8 1922, in *YPSWC* 14 39 1-9
  - "Kuan-yu hsuan-hsueh k'o-hsueh lun-chan chih 'chan-shih kuo-chi kung-fa'" 關於玄學科學論戰之"戰時國際公法", vom 5 5 1923, in *YPSWC* 14 40 27-28
  - "Kuo-feng-pao hsu-li" 國風報敘例, in *Kuo-feng-pao* 1 (20 2 1910), in *YPSWC* 9 2V 19-26
  - "Li-shih t'ung-chi-hsueh" 歷史統計學, Rede gehalten an der Tung-nan-Universität am 10 11 1922, in *Ch'en-pao fu-k'an* (28-30 11 1922), in *YPSWC* 14 39 69-80
  - "Ou-yu hsin-ying lu chieh-lu" 歐遊心影錄節錄 (10-12 1919), in *YPSCC* 7 2 1-162
  - "Shen-mo shih wen-hua" 甚麼是文化, Rede an der ersten Mittelschule der Chin-ling Universität in Nan-chung, in *Ch'en-pao fu-k'an* (1 12 1922), in *YPSWC* 14 39 97-104
  - "Shuo kuo-feng" 說國風, in *Kuo-feng-pao* 1 (20 2 1910), in *YPSWC* 9 2V 3-11
  - "Yen-chiu wen-hua-shih te chi ko chung-yao wen-t'i, tui-yu chiu-chu chung-kuo li-shih yen-chiu-fa chih hsiu-pu chi hsiu-cheng" 研究文化史的幾個重要問題, 對於舊著中國歷史研究法

- 之修補及修正, Rede gehalten an der ersten Mittelschule der Chun-ling Universität in Nan-ching, 12 1922, in YPSWC 14 40 1-7
- *Yin-pun shih ch uan-chi* 飲冰室全集 (Shang-hai, Chung-hua), 1932 Bestehend aus *Yin-pun-shih chuan-chi*, 10 Bände 飲冰室專集 (T'ai-pei, Chung-hua), 1978, 2. Auflage *Yin-pun-shih wen-chi*, 16 Bände 飲冰室合集 (T'ai-pei, Chung-hua), 1983, 3. Auflage<sup>1</sup>
- Liang Shu-ming 梁漱溟, *Tung-hsi wen-hua chi i che-hsueh* 東西文化及其哲學 (Shang-hai), 1922, (T'ai-pei, Li-jen), 1983
- Liu I-cheng 柳詒徵, “Chung-kuo wen-hua hsi-pei chih shang-ch'ueh” 中國文化西被之商榷, in *Hsueh heng* 27 (3 1924), 1-7
- *Chung-kuo wen hua-shih*, 3 Bände 中國文化史 (T'ai-pei, Cheng-chung), 1942, 1954
- “Li-shih chih chih-shih” 歷史之知識, in *Shih-ti hsueh pao* 3 7 (5 1925), in *Liu I-cheng shih-hsueh lun wen-chi*, 80-84
- *Liu I-cheng shih hsueh lun-wen-chi* 柳詒徵史學論文集 (Shang-hai, Ku-chi), 1991
- *Liu I-cheng shih-hsueh lun-wen hsu chi* 柳詒徵史學論文續集 (Shang-hai, Ku-chi), 1991
- “Lun i shuo-wen cheng-shih pi hsien chih shuo-wen chih i-li” 論以說文證史必先知說文之誼例, in *Pei-ching ta-hsueh yen-chiu-yuan kuo-hsueh-men chou k an* 2 15-16 (27 1 1926), 49-52, in *KSP I* 217-222
- Liu Shih-p'ei 劉師培, *Chung-kuo min-tsu-shih* 中國民族史, o O, 1905
- Mao Tzu-shui 毛子水, “Kuo-ku ho k'o-hsueh te ching-shen” 國故和科學的精神, in *Hsin ch ao* 1 5 (1 5 1919), 731-745
- “‘Po Hsin-ch'ao 'kuo-ku ho k'o-hsueh te chung-shen' p'ien' ting-wu” “駁新朝‘國故和科學的精神’篇” 訂誤, verfaßt 15 8 1919, in *Hsin-ch ao* 2 1 (1 10 1919), 37-57
- Mao Tse-tung 毛澤東, *Mao Tse-tung hsuan-chi* 毛澤東選集 (Pei-ching, Jen-min), 1967
- Meng Wen-t'ung 蒙文通, *Ku-shih chen wei* 古史甄微, in *Shih-hsueh ta-chih* 1 4-2 4 (9 1929 bis 9 1930)
- Miao Feng-lin 繆鳳林, “P'ing Fu Ssu-mien chun tung-pei shih-kang chuan-shou” 評傅斯年君東北史綱卷首, in *Ta-kung-pao wen-hsueh fu-k an*, in *Chung yang ta hsueh wen-i ts ung-k an* 1 2 (10 1934), 131-163
- Robinson, James Harvey, *The New History Essays Illustrating the Modern Historical Outlook* (London, Collier-Macmillan), 1912, (New York, The Free Press), 1965, Chinesisch Übers Ho Ping-sung 何炳松, *Hsin shih-hsueh* 新史學 (Shang-hai), 1925
- Russell, Bertrand, *The Problem of China* (o O), 1922, (London, Allen & Unwin), 1966<sup>2</sup>, Nachdruck (T'ai-pei, Rainbow Bridge), 1980
- Shotwell, James T., *An Introduction to the History of History* (New York, Columbia University Press), 1922, Chinesisch Übers Ho Ping-sung 何炳松, *Hsi-yang shih-hsueh-shih* 西洋史學史 (Shang-hai), 1929
- T'ang Yung-t'ung 湯用彤, “P'ing chin-jen chih wen-hua yen-chiu” 評近人之文化研究, in *Hsueh-heng* 12 (12 1922), 1-4
- T'ao Hsi-sheng 陶希聖, *Chung-kuo she-hui chih shih te fen-hsi* 中國社會之史的分析 (Shang-hai), 1929, (T'ai-pei, Shih-huo), 1979
- *Chung-kuo she-hui yu chung kuo ko-ming* 中國社會與中國革命 (Shang-hai), 1931, (T'ai-pei, Shih-huo), 1979
- “Pien-chi te hua” 編輯的話, verfaßt 24 10 1934, in *Shih-huo pan-yueh-k an* 1 1 (1 12 1934), 29-30
- “I-ku yu shih-ku” 疑古與釋古, in *Shih huo pan yueh-k an* 3 1 (1 12 1935), 1

1 Zu den verschiedenen Ausgaben der Werke Liangs siehe Li Kuo-chun 1986, 10-23

- Ting Wen-chiang 丁文江, "Chung-yang yen-chiu-yuan te shih-ming" 中央研究院的使命, in *Tung-fang tsa-chih* 32 2 (16 1 1935)
- "Hsuan-hsueh yu k'o-hsueh" 玄學與科學, in *K'o-hsueh yu jen-sheng-kuan* 2 Bande (Shang-hai, Ya-tung), 1923, I 1-33
  - "Hsuan-hsueh yu k'o-hsueh Ta Chang Chun-mai" 玄學與科學 答張君勱, in *K'o-hsueh yu jen-sheng-kuan* 2 Bande (Shang-hai, Ya-tung), 1923, I 1-49
  - "Hsuan-hsueh yu k'o-hsueh te t'ao-lun te yu-hsing" 玄學與科學的討論的餘興, in *K'o-hsueh yu jen-sheng-kuan*, 2 Bande (Shang-hai, Ya-tung), 1923, II 1-11
  - "Li-shih jen-wu yu ti-li chih kuan-hsi" 歷史人物與地理之關係, in *Shih-ti hsueh-pao* 2 4 (2 1922), 131-132
- Ts'ao Chu-jen 曹聚仁, "Ch'un-lei ch'u-tung chung chih kuo-ku-hsueh" 春雷初動中之國故學 (30 12 1925), in Hsu Hsiao-t'ien (Hg.) 1927, I 83-102
- "Kuo-ku-hsueh chih i-i yu chia-chih" 國故學之意義與價值, in *Tung-fang tsa-chih* 22 4 (2 1926), 65-78, in Hsu Hsiao-t'ien (Hg.) 1927, I 50-83
- Tung Tso-pin 董作賓, "Yin-li-p'u" 殷曆譜, in *Li-shih yu-yen yen-chiu-so chuan-k'an* 23 (4 1945)
- Wang Hsin-ming et al 王新命, "Chung-kuo pen-wei te wen-hua chien-she hsuan-yen" 中國本位的文化建設宣言, in *Wen-hua chien-she* 1 4 (10 1 1935), in Lo Jung-ch'ü (Hg.) 1990, 399-403
- Wang Kuo-wei 王國維, *Chien-tu chien-shu k'ao* 簡牘檢署考, 1912, in WKTCC 6 2319-2361
- *Ku-shih hsün-cheng* 古史新證, 1925, in KSP I 264-267
  - *Kuan-t'ang chi-lin*, 2 Bande 觀堂集林 (Shang-hai), 1923, (T'ai-pei, Shih-chieh), 1983<sup>5</sup>
  - "Kuo-hsueh ts'ung-k'an hsu" 國學叢刊序, 1911, in WKTCC IV 1408-1414
  - *Liu-sha chui-chien* 流沙墜簡 (zusammen mit Lo Chen-yu) (Kyoto), 1914, in *Lo Hsueh-t'ang hsien-sheng ch'uan-chi hsu-pien*, 20 Bande 羅雪室先生全集, 續編 (T'ai-pei), 1969, VII 2717-3012
  - "Tsui-chin erh san shih nien chung chung-kuo hsin fa-hsien chih hsueh-wen" 最近二三十年中中國新發現之學問, in *Hsueh-heng* 45 (9 1925), 1-13
  - *Wang Kuan-t'ang hsien-sheng ch'uan-chi*, 16 Bande 王觀堂先生全集 (T'ai-pei, Wen-hua), 1968
- Wu Wen-ch'i 吳文祺, "Ch'ung-hsin ku-ting kuo-ku-hsueh chih chia-chih" 重心估定國故學之價值 (12 2 1924), in Hsu Hsiao-t'ien (Hg.) 1927, I 30-50

## 2 Literaturverzeichnis

- Albert, H., "Theorie, Verstehen und Geschichte Zur Kritik des methodologischen Autonomieanspruchs in den Geisteswissenschaften", in *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* I 3ff, 1970
- Alitto, Guy, *The Last Confucian, Liang Shu-mung and the Chinese Dilemma of Modernity* (Berkeley, Univ of California Press), 1979
- Antoni, Carlo (Übers. Goetz, Walter), *Vom Historismus zur Soziologie* (Stuttgart, K F Koehler Verlag), o J Original auf Italienisch *Dallo storicismo alla sociologia* (Florenz, G C Sansoni), 1940
- Apel, Karl-Otto, "Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht", in Ders., *Transformationen der Philosophie Band 2 Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft* (Frankfurt/ Main, Suhrkamp), 1988<sup>4</sup>, 96-127
- Apter, David E., *The Politics of Modernization* (Chicago), 1969<sup>2</sup>
- Assmann, Jan, *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*, in Assmann/ Holscher (Hg.) 1988, 9-19

- Assmann, Jan, Holscher, Tonio (Hg.), *Kultur und Gedachtnis* (Frankfurt a M., Suhrkamp), 1988  
 Autorenkollektiv, *Wissenschaft in Berlin Von den Anfängen bis zum Neubeginn nach 1945* (Berlin (Ost), Dietz Verlag), 1987
- Ayers, William, *Chang Chih tung and Educational Reform in China* (Cambridge/ Mass., Harvard University Press), 1971
- Balazs, Etienne, "Chinesische Geschichtsschreibung als Wegweiser zur Praxis der Bürokratie (Die Monographien, Enzyklopedien und Urkundensammlungen)", in *Saeculum* 8 (1957), 210-223
- Barnes, H E., *A History of Historical Writing* (New York, Norman), 1937, 1962
- Barett, D P., *Socialism Marxism and Communism in the Thought of Hu Han-min* (London, 1978, Ph D)
- Beasley, W G., Pulleyblank, E G (Hg.), *Historians of China and Japan* (London, 1961)
- Berding, Helmut, "Leopold von Ranke", in Wehler (Hg.) 1973, 7-24
- Bernal, Martin, "Liu Shih-p'ei and National Essence", in Furth (Hg.) 1976, 90-112
- Bonner, Joey, *Wang Kuo-wei An Intellectual Biography* (Cambridge/ Mass., Harvard University Press), 1986
- Chang Chih-yuan 張致遠, "Lan-k'o te sheng-p'ing yu chu-tso" 蘭克的生平與著作, in *Tzu-yu chung kuo* 7 12 (16 12 1952), 10-15
- Chang Hao, *Liang Ch i-ch ao and Intellectual Transition in China 1890-1907* (Cambridge/ Mass., Harvard University Press), 1971
- "New Confucianism and the Intellectual Crisis of Contemporary China", in Futh (Hg.) 1976, 276-302
  - *Chinese Intellectuals in Crisis Search for Order and Meaning 1890 1911* (Berkeley, University of California Press), 1987
- Chang Jung-fang 張榮芳, "Ch'en Yin-k'o yu Wang Kuo-wei" 陳寅恪與王國維, in *Chung-shan ta-hsueh* (Hg.) 1989, 264-290
- Chang Kwang-chih, *The Archaeology of Ancient China* (New Haven, London, Yale University Press), 1963, 1986<sup>4</sup>
- *Shang Civilization* (New Haven, London, Yale University Press), 1980
  - "Sanda Archaeology and the Formation of States in Ancient China Processual Aspects of the Origins of Chinese Civilization", in Keightley (Hg.) 1983, 495-521
- Chang Nien-ch'ih (Hg.) 章念馳, *Chang T ai-yen sheng p ing yu ssu-hsiang yen chiu wen-hsuan* 章太炎生平與思想研究文選 (Hang-chou, Che-chiang jen-min), 1986
- *Chang T ai-yen sheng p ing yu hsueh shu* 章太炎生平與學術 (Pei-ching, Hsin-hua), 1988
- Chang Yu-fa (Hg.), *Chung-kuo hsien-tai-shih* (中國現代史), 10 Bande (T'ai-pei, Lien ching) 1977
- Chao Chi-pin 趙紀彬, "Tu Hsing-ming ku-hsun pien-cheng" 讀性命古訓辨證, in *Chao Chi pin wen-chi*, 2 Bande 趙紀彬文集 (Ho-nan, Jen-min), 1985, II 7-14
- Chao P'eng-sheng 趙朋生, "Hu Shih li-shih k'ao-cheng fang-fa te fen-hsi" 胡適歷史考證方法的分析, in *Hsueh-shu yueh-k an* 1979 11 42 (1979), 1-77
- Chao Yuan-jen 趙元任, Yang Pu-wei 楊步偉, "I Yin-k'o" 饒實格, in Yu Ta-wei (Hg.) 1970, 23-27
- Charbonnier, Jean, *L interpretation de l histou e en Chine contemporaine*, 2 Bande (Paris, Université de Lille), 1978
- Chatterjee, Partha, *Nationalist Thought and the Colonial World A Derivative Discourse?* (Delhi), 1986
- Ch'en Che-san 陳哲三, "Ch'en Yin-k'o hsien-sheng i-shih chi ch'i chu-tso" 陳寅恪先生軼事及其著作, in Yu Ta-wei (Hg.) 1970, 91-103
- Ch'en Chih-mai 陳之邁, "Kuan-yu Fu Meng-chen hsien-sheng te chi chien shih" 關於傅孟遜先生的幾件事, in *Chuan chi wen-hsueh* 28 3 (3 1976), 49-51
- Ch'en, Kenneth, *Buddhism in China A Historical Survey* (Princeton, Princeton University Press), 1973<sup>2</sup>

- Ch'en Ming-chang (Hg.) 陳明章, *Kuo-li Ch'ing-hua ta-hsueh* 國立清華大學 (T'ai-pei, Nan-ching ch'u-pan yu-hsien kung-ssu), 1981.
- Ch'en P'an 陳槃, "Huai ku en-shih Fu Meng-chen hsien-sheng yu shu" 懷故思師傅孟真先生有述, in *Hsin Shih-tai* 3:3 (7.1958), 13-14, in *Chuan-chi wen-hsueh* 11:4 (1967), 39-40.
- "Chi Fu Meng-chen shih tsai chung-shan ta-hsüeh" 記傅孟真師在中山大學, in *Chuan-chi wen-hsueh* 5:6 (12.1964), 54.
- Cheng Shih-ch'ü 鄭師渠, *Wan-ch'ing kuo-ts'ui-p'ai – wen-hua ssu-hsiang yen-chiu* 晚清國粹派 – 文化思想研究 (Pei-ching, Shih-fan ta-hsüeh), 1993.
- Ch'eng Ts'ang-p'o 程滄波, "Chi Fu Meng-chen" 記傅孟真, in *Fu ku-hsiao-chang ai-wan lu* 1951, 49-51.
- Chevrier, Yves, "La servante-maîtresse: condition de la référence à l'histoire dans l'espace intellectuel chinois", in *Extrême-Orient – extrême-occident, Cahiers de recherches comparatives IX – La Référence à l'histoire* (1987), 117-144.
- Chi Hsien-lin 季羨林, "Ts'ung hsüeh-hsi pi-chi-pen k'an Ch'en Yin-k'o hsien-sheng te chih-hsüeh fan-wei ho t'u-ching" 從學習筆記本看陳寅恪先生的治學範圍和途徑, in *Chung-shan ta-hsüeh* (Hg.) 1989, 74-88.
- Chi Hsien-lin (Hg.) 季羨林, "Chi-nien Ch'en Yin-k'o hsien-sheng tan-ch'en pai nien hsüeh-shu lun-wen-chi" 紀念陳寅恪先生誕辰百年學術論文集 (Pei-ching, Pei-ching ta-hsüeh ch'u-pan-she), 1989.
- Chiang Meng-lin 蔣夢麟, "I Meng-chen" 憶孟真, in *Tzu-yu ch'ing-nien* 8, in *Fu ku-hsiao-chang ai-wan lu* 1951, 38-39.
- Chiang Monlin, *Tides from the West* (New Haven, Yale University Press), 1947.
- Chiang Ta-ch'un (Hg.) 蔣大椿, "Shih-hsüeh t'an-yüan" 史學探淵 (Ch'ang-ch'un, Chi-lin chiao-yü), 1991.
- Chiang T'ien-shu 蔣天樞, "Ch'en Yin-k'o hsien-sheng pien-nien shih-chi" 陳寅恪先生編年事輯 (T'ai-pei, Hung-wen-kuan), 1985.
- "Ch'en Yin-k'o hsien-sheng chuan" 陳寅恪先生傳, in Chi Hsien-lin (Hg.) 1989, 1-9.
- Chien Hsiu-wei 簡修煒, Kao Yung-ch'ing 高永清, "Lun Ch'en Yin-k'o te Wei-Chin Nan-Pei-ch'ao shih yen-chiu" 論陳寅恪的魏晉南北朝史研究, in *Li-shih chiao-hsueh wen-t'i* (1988:3), 7-12.
- Ch'ien Mu 錢穆, "Chung-kuo chin san pai nien hsüeh-shu-shih" 中國近三百年學術史, 2 Bände (T'ai-pei, Chung-hua), 1964.
- Chin Yü-fu 全毓勳, "Chung-kuo shih-hsüeh-shih" 中國史學史 (Ch'ung-ch'ing, Shang-wu), 1942, (T'ai-pei, Ting-wen), 1973, überarbeitete, neu gesetzte Auflage.
- Chou Ch'ao-min 周朝民, "Fu Ssu-nien te 'Shih-hsüeh pien shih shih-liao-hsüeh' kuan-tien p'ing-hsi" 傅孟真的“史學便是史料”觀點評析, in *Chung-kuo wen-hua yüeh-k'an* 153 (7.1992), 58-71.
- Chou Chih-p'ing 周質平, "P'ing Hu Shih te t'i-ch'ang k'o-hsüeh yü cheng-li kuo-ku" 評胡適的提倡科學與整理國故, in *Chin-tai-shih yen-chiu* 1992:1 (1.1992), 157-170.
- Chou Hsün-ch'ü 周勛初, "Ch'en Yin-k'o hsien-sheng te 'Chung-kuo wen-hua pen-wei-lun'" 陳寅恪先生的“中國文化本位論”, in Chi Hsien-lin (Hg.) 1989, 20-31.
- Chou I-liang 周一良, "Hsi-yang han-hsüeh yü Hu Shih" 西洋漢學與胡適, in *Hu Shih ssu-hsiang p'i-p'an* 1950, VII:210.
- "Tsen-yang shih kuan-tien ho ts'ai-liao hsiang chieh-ho" 怎樣使觀點和材料相結合, in Ders., *Tsen-yang hsieh hsueh-shu lun-wen* 怎樣寫學術論文 (Pei-ching, Pei-ching ta-hsüeh) 1981, 66-73.
- "Chi-nien Ch'en Yin-k'o hsien-sheng" 紀念陳寅恪先生, in *Chung-shan ta-hsüeh* (Hg.) 1989, 10-25.

- Chou Min-chih, *Hu Shih and intellectual choice in modern China* (Ann Arbor, University of Michigan Press), 1984
- Chou Yu-t'ung 周予同, *Ching chin-ku wen-hsueh* 經今古文學 (Shang-hai, Shang-wu), 1926, in *Chou Yu-t ung chung-hsueh-shih lun-chu hsuan-chi*, 1-39 (1926a)
- “Wei-shu yu ching chin-ku wen-hsueh” 緯書與經今古文學, in *Min-to* 7 2 (2 1926), in *Chou Yu-t ung chung-hsueh-shih lun-chu hsuan-chi*, 40-70 (1926b)
- “Ching-hsueh-shih yu ching-hsueh chih p'ai-pieh” 經學史與經學之派別, in *Min-to* 9 1 (1 1928), in *Chou Yu-t ung chung-hsueh-shih lun-chu hsuan-chi*, 92-107
- “K'ang Yu-wei yu Chang T'ai-yen” 康有為與章太炎, in *I-pan tsa-chih* 6 1 (1 1929), in *Chou Yu-t ung chung-hsueh-shih lun-chu hsuan-chi*, 108-110
- *Ch un-chung kai-lun* 群經概論 (Shang-hai, Shang-wu), 1933, in *Chou Yu-t ung chung-hsueh-shih lun-chu hsuan-chi*, 206-291
- “Wu-shih nien lai chung-kuo chih hsin shih-hsueh” 五十年來中國之新史學, in *Hsueh-lun* 4 (2 1941), 1-36, in *Chou Yu-t ung chung-hsueh-shih lun-chu hsuan-chi*, 513-573
- *Chou Yu-t ung chung-hsueh-shih lun-chu hsuan-chi* 周予同經學史論著選集 (Shang-hai, Shang-hai jen-min), 1981
- Chow Tse-tung, *The May Fourth Movement Intellectual Revolution in Modern China* (Cambridge/ Mass, Harvard University Press), 1960
- *Research Guide to the May Fourth Movement Intellectual Revolution in Modern China 1915-1924* (Cambridge/ Mass, Harvard University Press), 1963
- Creel, Glessner H., *Studies in Early Chinese Culture First Series 1937*, Nachdruck Wakefield, 1948
- Chu Chia-hua 朱家驊, “Tao wang-yu Fu Meng-chen hsien-sheng” 悼亡友傅孟真先生, in *T'ai-ta hsiao-k'an* 101, in *Fu ku-hsiao-chang ai-wan lu* (1950), 39-40
- “San-shih nien lai te chung-yang yen-chiu-yuan” 三十年來的中央研究院, in *Ta-lu tsa-chih* 19 8 (31 10 1959), 221-227, in *Chin-tai-shih yen-chiu-so* 1977
- Chu T'i-hsien 朱迺先, “Chang T'ai-yen hsien-sheng chih shih-hsueh” 章太炎先生之史學, in *Wen-shih tsa-chih* 5 11-12 (12 1945), 3-6
- Ch'u Wan-li 屈萬里, “Ching-tao Fu Meng-chen hsien-sheng” 敬悼傅孟真先生, in *Tzu-yu chung-kuo* 4 1 (1 1 1951), 20-22, in *Fu ku-hsiao-chang ai-wan lu*, 78-81 (1951a)
- “Fu Meng-chen hsien-sheng i-shih so-chi” 傅孟真先生軼事瑣記, in *Fu ku-hsiao-chang ai-wan lu*, 15-16 (1951b)
- “Hui-i Fu hsien-sheng tsai T'ai-ta te wang-shih” 回憶傅先生在台大的往事, in *Mei-yueh jen-wu chuan-t'i tso-t an-hui chuan-chi I Fu Ssu-mien, Chuan-chi wen-hsueh* 28 1 (1 1976), 17-19
- Chung-shan ta-hsueh 中山大學 (Hg), “Chi-nien Ch'en Yin-k'o chiao-shou kuo-chi hsueh-shu t'ao-lun-hui wen-chi” 紀念陳寅恪教授國際學術討論會文集 (Kuang-chou, Chung-shan ta-hsueh), 1989
- Chung-yang jih-pao* 中央日報, “Fu Ssu-mien hsien-sheng erh san shih” 傅斯年先生二三事, in *Chung-yang jih-pao* (22 12 1950), in *Fu ku-hsiao-chang ai-wan-lu*, 6-7
- Demeville, Paul, “Chang Hsueh-ch'eng and His Hystography”, in Beasley/ Pulleyblank (Hg) 1961, 167-185
- Denneilne, Jerry, *Qian Mu and the World of Seven Mansions* (New Haven, Yale University Press), 1989
- Dien, Albert E., “Introduction”, in Dien (Hg) 1990, 331-368 (1990a)
- “The Role of the Military in the Western Wei/ Northern Chou State”, in Dien 1990, 331-368 (1990b)
- Dien, Albert E (Hg), *State and Society in Early Medieval China* (Stanford, Stanford University Press), 1990
- Dirlik, Aulf, “Mirror to Revolution Early Marxist Images of Chinese History”, in *Journal of Asian Studies* 33 2 (2 1974), 193-223

- “The Ideological Foundations of the New Life Movement a Study in Counterrevolution”, in *Journal of Asian Studies* 34 4 (8 1975), 945-980
- *Revolution and History, The Origins of Marxist Historiography in China 1919-1937* (Berkeley), 1978
- “Marxisme et histoire chinoise la globalisation du discours historique et la question de l’hégémonie dans la référence marxiste à l’histoire”, in *Extrême-Orient – extrême-occident Cahiers de recherches comparatives IX - La Référence à l’histoire* (1987), 90-112
- Duara, Prasenjit, “De-Constructing the Chinese Nation”, in *Australian Journal of Chinese Affairs* 30 (Juli 1993), 1-26
- Dueri, Hans-Peter (Hg.), *Die Wissenschaften und das Irrationale, 2 Bände, Band 1 Beiträge zur Ethnologie und Anthropologie Band 2 Beiträge zur Philosophie und Psychologie* (Frankfurt/Main), 1981
- Duiker, William J., *Ts ai Yuan-p ei Educator of Modern China* (University Park, Pennsylvania State University Press), 1977
- Eastman, Lloyd E., *The Abortive Revolution China under Nationalist Rule 1927-1937* (Cambridge/Mass., Harvard University Press), 1974
- Eber, Irene, *Hu Shih (1891-1962) A Sketch of His Life and His Role in the Intellectual and Political Dialogue of Modern China* (Claremont), 1966
- “Hu Shih and Chinese History, The Problem of Cheng-ih Kuo-ku”, in *Monumenta Serica* XXVII (1968), 169-207
- Eberhard, Wolfram, *Das Toba-Reich Nordchinas, eine soziologische Untersuchung* (Leiden, Brill), 1949
- *Conquerors and Rulers Social Forces in Medieval China* (Leiden, Brill), 1965<sup>2</sup>
- Ebrey, Patricia Buckley, *The Aristocratic Families of Early Imperial China a Case Study of the Po-lung Ts’u Family* (Cambridge, Cambridge University Press), 1978
- Eisenstadt, Samuel N., *Tradition, Wandel und Modernität*, Frankfurt/Main, 1979
- Elman, Benjamin A., *From Philosophy to Philology, Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China* (Cambridge/Mass., London, Harvard University Press), 1984
- *Classicism Politics, and Kinship The Ch’ang-chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China* (Berkeley, University of California Press), 1990
- Esser, Alfons, *Die gegenwärtige Diskussion der asiatischen Produktionsweise in der Volksrepublik China* (Bochum), 1982
- Fairbank, J.K. (Hg.), *Chinese Thought and Institutions* (Chicago, University of Chicago Press), 1973<sup>6</sup>
- Feng Yu-lan 馮友蘭, “Huai-nien Ch’en Yin-k’o hsien-sheng” 懷念陳寅恪先生, in Chi Hsien-lin (Hg.) 1989, 18-19
- Fitzgerald, John, “The Nationless State The Search for a Nation in Modern Chinese Nationalism”, in *Australian Journal of Chinese Affairs* 33 (Januar 1995), 75-104
- Franke, Otto, “Der Ursprung der chinesischen Geschichtsschreibung” in *Sitzungsbericht der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Sitzung der phil.-hist. Klasse vom 16. 7. 1925, Mitteilung vom 11. Juni* (Berlin), 276-309
- Fried, Morton H., “Tribe to State or State to Tribe in Ancient China”, in Keightley (Hg.) 1983, 467-493
- Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, *Verzeichnis der Vorlesungen Sommer-Semester 1924, vom 24. April bis 15. 8. 1924*, Berlin, 1924
- *Verzeichnis der Vorlesungen, Wintersemester 1925-26, vom 16. 10. 1925 bis 15. 03. 1926*, Berlin, 1925
- *Verzeichnis der Vorlesungen, Sommersemester 1926, vom 16. 4. bis 3. 8. 1926*, Berlin, 1926
- Frisch, M., *Ausgewählte Prosa* (Frankfurt), 1968<sup>4</sup>
- Fu ku hsiao-chang ai-wan-lu* 傅故校長哀輓錄 (T’ai-pei, T’ai-wan ta-hsueh), 1951

- Fu Le-ch'eng 傅樂成, "Hsien-po meng-chen hsien-sheng te jih-ch'ang sheng-huo" 先伯孟真先生的日常生活, in *Chung yang jih-pao* (31 12 1950), in *Fu ku hsiao chang ai-wan lu*, 13-15
- "Fu Ssu-nien hsien-sheng te min-tsu ssu-hsiang" 傅斯年先生的民族思想, in *Chuan-chi wen hsueh* 2 5 (5 1963), 17-20 und 2 6 (6 1963), 26-31, in Ders 1984, 141-167
- "Shih-jen te tuan-chien – Hsu Chih-mo kei Fu Meng-chen te i feng hsm" 詩人的短箋 – 徐志摩給傅孟真的一封信, in *Chuan-chi wen hsueh* 3 5 (11 1963), in Ders 1984, 206-208
- *Fu Meng-chen hsien sheng nien-p u* 傅孟真先生年譜 (T'ai-pei, *Wen-hsing*), 1964
- "Fu Meng-chen hsien-sheng yu yu-jen lun-hsueh-shu – chi-nien hsien-sheng ch'i-shih tan-ch'en" 傅孟真先生與友人論學書 – 紀念先生七十誕辰, in *Wen hsing* 89 (3 1965), in Ders 1984, 168-196
- "Wo chuan-hsieh Fu Ssu-nien te kou-hsiang" 我撰寫傅斯年的構想, in *Ta-hua wan-pao* (24 3 1967), in Ders 1984, 209-216
- "Fu Meng-chen hsien-sheng te hsien-shih" 傅孟真先生的先世, in *Mei-yueh jen-wu chuan t i tso t an hui chuan-chi I Fu Ssu nien Chuan-chi wen-hsueh* 28 1 (1 1976), 3-12, in Ders 1984, 111-128
- "Meng li te tien-hsing – hui-i hsien-po Fu Meng-chen hsien-sheng sheng-huo te chi ko p'ien-tuan" 夢裡的典型 – 回憶先伯傅孟真先生生活的及個片斷, in *Chung kuo shih-pao* (17 1 1977), in Ders 1984, 197-205
- "Fu Meng-chen hsien-sheng yu wu-ssu yun-tung" 傅孟真先生與五四運動, in *Lien-ho pao* (23 und 24 4 1979), in Ders 1984, 129-140
- *Shih-tai te chui-i lun wen-chi* 時代的追憶論文集 (T'ai-pei, Shih-pao ch'u-pan-she), 1984
- Furth, Charlotte, *Ting Wen chang Science and China s New Culture* (Cambridge/ Mass, Harvard University Press), 1970
- "May Fourth in History", in Schwartz (Hg.) 1972, 59-68
- "Culture and Politics in Modern Chinese Conservatism", in Furth (Hg.) 1976, 22-53 (1976a)
- "The Sage as a Rebel The Inner World of Chang Ping-lin", in Furth (Hg.) 1976, 113-150 (1976b)
- "Intellectual Change From the Reform Movement to the May Fourth Movement, 1895-1920", in *The Cambridge History of China Volume 12 Republican China 1912 1949 Part 1*, John K. Fairbank (Hg.), Cambridge/ Mass., 1983, 322-405
- Furth, Charlotte (Hg.), *The Limits of Change Essays on Conservative Alternatives in Republican China* (Cambridge/ Mass., Harvard University Press), 1976
- Gray, J., "Historical Writing in Twentieth-Century China Notes on it's Background and Development", in Beasley/ Pulleyblank (Hg.) 1961, 186-212
- Grieder, Jerome B., *Hu Shih and the Chinese Renaissance Liberalism in the Chinese Revolution 1917 1937* (Cambridge/ Mass., Harvard University Press), 1970
- Haenisch, Elich, "Der Ethos der chinesischen Geschichtsschreibung", in *Saeculum* 1 (1950), 111-123
- "Die Sinologie an der Berliner Friedrich-Wilhelms-Universität in den Jahren 1889-1945", in Autorenkollektiv 1987, 554-566
- Han, Yu-shan, *Elements of Chinese Historiography* (Hollywood, W M Hawley), 1955
- Hardy, Grant R., "The Interpretive Function of the Shih chu 14, 'The Table by Years of the Twelve Feudal Lords'", in *Journal of the American Oriental Society* 113 1 (1993), 14-24
- Hartmann, Charles, *Han Yu and the Tang Search for Unity* (Princeton, Princeton University Press), 1986
- Herzer, Rudolf, "Zur Frage der Periodisierung der Geschichte des chinesischen Altertums und zur Wiederaufnahme der Periodisierungsdiskussion in der Volksrepublik China", in *BJOAF* 1980, 432-452

- Ho Ch'eng-hsuan 何成軒, "Chang T'ai-yen te hsiang-tui chu-i chen-li-kuan t'an-so" 章太炎的相對主義真理觀探考, in *Che hsueh yen chiu* 1982 1, in Chang Nien-ch'ih (Hg) 1988, 443-456 (1982)
- Ho, P T, *The Ladder of Success in Imperial China* (New York, London, Columbia University Press), 1962
- Hobsbawm, Eric J, "Introduction Inventing Traditions", in Hobsbawm, Eric/ Ranger, Terence, *The Invention of Traditions* (Cambridge, London), 1983, 1-14
- Hsia Nai 夏鼐, "Wu-ssu yun-tung ho chung-kuo chin-tai k'ao-ku-hsueh te hsing-ch'i" 五四運動和中國近代考古學的興起, in *K ao ku* 3 (1979a)
- "San-shih nien lai te chung-kuo k'ao-ku-hsueh" 三十年來的中國考古學, in *K ao-ku* 5 (1979b)
- Hsiao Kung-chuan, *A Modern China and a New World Kang Yu wei Reformer and Utopian 1958 1927* (Seattle, London, University of Washington Press), 1975
- Hou Wai-lu 侯外廬, "Chin-tai chung-kuo ssu-hsiang hsueh-shuo-shih" 近代中國思想學說史 (Shang-hai, Sheng-huo shu-tien), 1947a
- "Chang T'ai-yen te k'o-hsueh ch'eng-chiu chi ch'i tui-yu kung-yang hsueh-p'ai te p'i-p'an" 章太炎的科學成就及其對於公平學派的批判, in Hou Wai-lu 1947a, Kapitel 15 In Chang Nien-ch'ih (Hg) 1986, 102-166 (1947b)
- Hsiao Ai 蕭艾, *Wang Kuo wei p ing chuan* 王國維評傳 (T'ai-pei, Lo-t'o), 1987
- Hsu Chung-shu 徐中舒, "Tsai shu nei-ko ta-k'u tang-an chih yu-lai chi pien-ch'ien" 再述內閣大庫檔案之由來及其整理, in *Chi-k an* 3 4 (1933), 563
- Hsu Kuan-san 許冠三, *Hsin shih-hsueh chiu-shih-men 1900-* 新史學九十年, 2 Bande (Hong Kong, Chinese University Press), 1986, 1989<sup>2</sup>
- Hsu Kuei 徐規, "Chang Yin-lin hsien-sheng chu-tso hsi-nien mu-lu" 張蔭麟先生著作年目錄, in Chang Yin-lin 張蔭麟, *Chang Yin-lin hsien sheng wen-chi*, 3 Bande 張蔭麟先生文集 (T'ai-pei, Chiu-ssu), 1977, I 47-56
- Hsu Shih-yung 許世瑛, "Chung-tao Ch'en Yin-k'o lao-shih" 敬悼陳寅恪老師, in Yu Ta-wei (Hg) 1970, 43-48
- Hu Ch'ang-chih (Hu Chang-tze) 胡昌智, "Ch'ien Mu te 'Kuo-shih ta-kang' yu te-kuo li-shih chu-i" 錢穆的"國史大綱"與德國歷史王意, in *Shih-hsueh p ing lun* 6 (9 1982), 15-38
- *Li shih chih shih yu she hui pien-ch ien* 歷史知識與社會變遷 (T'ai-pei, Lien-chung), 1988
- Hu Feng-hsiang 胡逢祥, Chang Wen-chien 張文建, *Chung kuo chin tai shih-hsueh ssu-ch ao yu lu-p ai* 中國近代史學思潮與派系 (Shang-hai, Hua-tung shih-fan ta-hsueh), 1991
- Hu Hou-hsuan 胡厚宣, "Wang Kuo-wei te 'erh ch'ung cheng-chu-fa'" 王國維的"二重證據法", in *Li shih chiao hsueh wen-t i* 1988 3 (1988), 43-44
- "'Tung-pei shih-kang' ti i chuan te tso-che shih Fu Ssu-nien" "東北史綱"第一卷的作者是傅斯年, in *Shih-hsueh-shih yen chiu* 1991 3 (1991), 48-49
- Hu Shih 胡適, "Fu Meng-chen hsien-sheng te ssu-hsiang" 傅孟真先生的思想 (20 12 1952), in *Hu Shih tso-p in chi XXV Hu Shih yen chuang chi* II 53-63
- Hu Shou-wei 胡守為, "Ch'en Yin-k'o hsien-sheng te shih-hsueh ch'eng-chiu yu chih-shih fang-fa" 陳寅恪先生的史學成就與治史方法, in *Hsueh shu yen-chiu* 1987 4, in Chung-shan ta-hsueh (Hg) 1989, 88-115
- Hu Ying-fen 胡映芬, *Fu Ssu nien yu chung-kuo chin tai shih-hsueh te fa-chan (1900-1950)* 傅斯年與中國近代史學的發展, 1900-1950 (T'ai-pei, T'ai-ta li-shih yen-chiu-so, unveroffentlichte Magisterarbeit), 1976
- Huang Philip C, *Liang Ch i-ch ao and Modern Chinese Liberalism* (Seattle, University of Washington Press), 1972
- Huang Yung-nien 黃永年, "Lun Wang Ching-an hsien-sheng 'erh-ch'ung cheng-chu-fa' te li-shih ti-wei" 論王靜安先生"二重證據法"的歷史地位, in Wu Tse (Hg) 1990, III 247-259

- Huber, Louisa G Fitzgerald, "The Bo Capital and Questions Concerning Xia and Early Shang", in *Early China* 13 (1988), 46-77
- Hung Kuo-liang 洪國樑, *Wang Kuo-wei chu-shu pien-nien t i-yao* 王國維著述編年提要 (T'ai-pe'i, Ta-an), 1989
- Iggers, Georg G, "The Image of Ranke in American and German Historical Thought", in *History and Theory* 2 (1962), 17-40
- *Deutsche Geschichtswissenschaft* (München, Dtv), 1971
- Israel, John, *Student Nationalism in China* (Stanford, Stanford University Press), 1968
- Jens, Roger B, *Syncretism in Defense of Confucianism an Intellectual and Political Biography of the Early Years of Chang Chun-mai 1887-1923* (Ph D, George Washington University), 1974
- Jones, Susan Mann, "Scholarship and Politics in Late Eighteenth Century China", in *Ch'ing-shih wen-t i* 清史問題 3 4 (12 1975), 28-49
- Kao George (Hg), *The Translation of Things Past Chinese History and Historiography* (Hong Kong, Chinese University Press), 1982
- Keenan, B, *The Dewey Experiment in China Educational Reform and Political Power in the Early Republic* (Cambridge/ Mass, Harvard University Press), 1977
- Keightley, David N, *Sources of Shang History The Oracle-Bone Inscriptions of Bronze Age China* (Berkeley, University of California Press), 1978
- Keng Yun-chih 耿云志, "P'ing Hu Shih te li-shih-hsueh ch'eng-chiu chi ch'i li-lun ho fang-fa" 評胡適的歷史學成就及其理論和方法, in *Li-shih yen-chiu* 164 (4 1983), 39-54
- "Hu Shih cheng-li kuo-ku p'ing-i" 胡適整理國故十議, in *Li-shih yen-chiu* 1992 2 (15 4 1992), 150-162
- Kogelschatz, Hermann, *Wang Kuo-wei und Schopenhauer eine philosophische Begegnung Wandlung des Selbstverständnisses der chinesischen Literatur unter dem Einfluß der klassischen deutschen Ästhetik* (Stuttgart, Steiner Verlag, Münchner Ostasiatische Studien 35), 1986
- Kolakowski, Leszek, *Die Philosophie des Positivismus* (München, R Piper & Co), 1971
- Koselleck, Reinhart, "'Erfahrungsraum' und 'Erwartungshorizont' – zwei historische Kategorien", in *Vergangene Zukunft, Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt a M, Suhrkamp), 1979, 349-375
- Koselleck, Reinhart/ Lutz, Heinrich/ Rusen, Jörn (Hg), *Formen der Geschichtsschreibung, Beiträge zur Historik*, Band 4 (München, DTV), 1982
- Ku Chieh-kang 顧頌剛, "Wo shih tsen-yang pien-hsieh 'Ku-shih-pien' te? (shang)" 我是怎樣編寫“古史辨”的?, (上), in *Chung-kuo che-hsueh* 1980, 330-343
- Kwok, D W T, *Scientism in Chinese Thought, 1900-1950* (New Haven, Yale University Press), 1965
- Lan Wen-cheng 藍文徵, "Ch'ing-hua ta-hsueh kuo-hsueh yen-chiu-yuan shih-mo" 清華大學國學研究院始末 in Yu Ta-wei (Hg) 1970, 139-147
- Lao Kan 勞幹, "Fu Meng-chen hsien-sheng yu chin erh-shih nien lai chung-kuo shih-hsueh te fa-chan" 傅孟真先生與近二十年來中國史學的發展, in *Ta-lu isa-chih* 2 1 (1 1 1951), 6-8, in *Fu ku hsiao-chang ai-wan-lu*, 69-72
- "I Ch'en Yin-k'o hsien-sheng" 憶陳寅恪先生, in *Chuan-chi wen-hsueh* 17 3 (9 1970), 31-33, in Yu Ta-wei (Hg) 1970, 35-42
- Lee, Leo Ou-fan, "Some Notes on 'Culture', 'Humanism' and the 'Humanities' in Modern Chinese Cultural Discourses", in *Surfaces* V 207 (November 1995), 5-29
- Lee-hsia Hsu Ting, *Government Control of the Press in Modern China, 1900-1949* (Cambridge/ Mass, Harvard University Press), 1974
- Lei Hai-tsung 雷海宗, "Tuan-tai wen-t'i yu chung-kuo li-shih te fen-ch'i" 斷代問題與中國歷史的分期, in *Chung-kuo chin-tai-shih lun-ts ung* 1 1 (8 1956), in Tu Wei-yun/ Huang Chin-hsing (Hg) 1979<sup>2</sup>, II 1016-1042

- Leutner, Mechthild, *Geschichtsschreibung zwischen Politik und Wissenschaft Zur Herausbildung der chinesischen marxistischen Geschichtswissenschaft in den dreißiger und vierziger Jahren* (Wiesbaden, Harrassowitz), 1982
- Levenson, Joseph R., *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China* (Cambridge/ Mass, Harvard University Press), 1953, 1970<sup>2</sup>
- “‘History’ and ‘Value’ The Tensions of Intellectual Choice in Modern China”, in Wright (Hg.), 1962<sup>2</sup>, 146-194
  - *Confucian China and its Modern Fate*, 3 Bände (Berkeley, University of California Press), 1958-1965, 1972<sup>2</sup>
- Lewis, Charlton M., “The Hunanese Elites and the Reform Movement, 1895-1898”, in *Journal of Asian Studies* 29 1 (11 1969), 35-42
- Li Chi 李齊, “Chih-te ch'ing-nien-men hsiao-fa te Fu Meng-chen hsien-sheng” 值得青年們效法的傅孟真先生, in *Tzu-yu chung-kuo* 4 1 (1 1 1951), 19, in *Fu ku-hsiao-chang ai-wan lu*, 60-61
- “Fu Meng-chen hsien-sheng ling-tao te li-shih yu-yen yen-chiu-so” 傅孟真先生領導的歷史語言研究所, in *Li-shih yu-yen yen-chiu-so Fu ku so-chang chi-nien-hui ch'ou-pei wei-yuan-hui*, 1951, 11-19
  - “Hsiang-hsiang te li-shih yu chen-shih te li-shih chih pi-chiao” 想像的歷史與真實的歷史之比較, in *Hsin shih-tai* 5 9 (9 1965), in Tu Wei-yun/ Huang Chin-hsing (Hg.) 1980<sup>2</sup>, 209-228
  - “Ch'uang-pan shih-yu-so yu chih-ch'ih an-yang k'ao-ku kung-tso te kung-hsien” 創辦史語所與支持安陽考古工作的貢獻, in *Mei-yueh jen-wu chuan-t'i tso-t'an-hui chuan-chi 1 Fu Ssu-nien, Chuan-chi wen-hsueh* 28 1 (1 1976), 14-16
  - *Anyang A Chronicle of the Discovery, Excavation, and Reconstruction of the Ancient Capital of the Shang Dynasty* (Seattle), 1977
- Li Chin-ch'uan 李錦全, “Ch'en Yin-k'o hsien-sheng chih-hsueh te ching-shen feng-mao” 陳寅恪先生治學的精神風貌, in Chung-shan ta-hsueh (Hg.) 1989, 159-177, in *Chung-kuo wen-hua yueh-k'an* 121 (11 1989), 18-36
- Li Fang-kuei 李方桂, “Jang ni tso ni hsiang-yao tso te shih” 讓你做你想要做的事, in *Mei-yueh jen-wu chuan-t'i tso-t'an-hui chuan-chi 1 Fu Ssu-nien Chuan-chi wen-hsueh* 28 1 (1 1976), 16-17
- Li Kuo-chun 李國俊, *Liang Ch'i-ch'ao chu-tso hsi-nien* 梁啟超著作系年 (Shang-hai, Fu-tan ta-hsueh), 1986
- Li Moying, *Hu Shi and his Dewayan Reconstruction of Chinese History* (Boston, Boston University, unveröffentliche Dissertation), 1990
- Li-shih yu-yen yen-chiu-so 歷史語言研究所, “Chung-yang yen-chiu-yuan li-shih yu-yen yen-chiu-so ssu-shih chou-nien chi-mien t'e-k'an” 歷史語言研究所四十周年紀念特刊, in *Chi-k'an Sonderausgabe zum 40 Jahrestag des Institutes für Geschichte und Philologie*, 1968, 2-21
- Li-shih yu-yen yen-chiu-so Fu ku so-chang chi-nien-hui ch'ou-pei wei-yuan-hui 中央研究院歷史語言研究所傳故所長紀念會籌備委員會, *Fu so-chang chi-mien t'e-k'an* 傳所長紀念特刊 (T'ai-pei), 3 1951
- Li Tsung-t'ung 李宗侗, *Chung-kuo shih-hsueh-shih* 中國史學史 (T'ai-pei, Chung-hua), 1953
- Li Yuan-p'ing 李元干, *Yu Ta-wei chuan* 俞大維傳 (T'ai-chung, T'ai-wan jih-pao-she), 1992
- Liang Ch'i-ch'ao (Übers Hsu, Immanuel C Y), *Intellectual Trends of the Ch'ing Period* (Cambridge/ Mass, Harvard University Press), 1959
- Liang Hsi-hua 梁錫華 (Hg.), *Hu Shih mi-ts'ang shu-hsin-hsuan* 胡適叢藏書信選 (T'ai-pei, Yuan-ching), 1982
- Lin Yu-sheng, “Radical Iconoclasm in the May Fourth Period and the Future of Chinese Liberalism”, in Schwartz (Hg.) 1972, 23-58
- *The Crisis of Chinese Consciousness Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* (Madison), 1979

- Linden, Allen B, *Politics and Higher Education in China The Kuomintang and the University Community, 1927 1937* (Columbia), 1969
- Lippert, Wolfgang, *Entstehung und Funktion einiger chinesischer marxistischer Termini der lexikalisch-begriffliche Aspekt der Rezeption des Marxismus in Japan und China* (Wiesbaden, Steiner), 1979
- Liu Ch'i-yu 劉起鈺, "Ku Chieh-kang yu 'Shang-shu' yen-chu" 顧頡剛與“尚書”研究, in *She hui k'o hsueh chan-hsien* 3 (1984), 220-229
- *Ku Chieh kang hsien sheng hsueh-shu* 顧頡剛先生學衍 (Pei-ching, Chung-hua), 1986
- Liu Chien-ming 劉健明, "Lun Ch'en Yin-k'o hsien-sheng te pi chiao fang-fa" 論陳寅恪先生的比較方法, in *Chung-shan ta-hsueh* (Hg) 1989, 225-244
- Liu Lung-hsin 劉龍心, *Shih-liao hsueh-p ai yu hsien tai chung kuo shih hsueh chih k'o-hsueh hua* 史料學派與現代中國史學之科學化 (T'ai-pei, Cheng-chih ta-hsueh, unveröffentlichte Magisterarbeit), 7 1991
- Liu Mao-lin 劉茂林, Yeh Kuei-sheng 葉桂生, *Lu Chen-yu p'ing-chuan* 呂振羽評傳 (Pei-ching, She-hui k'o-hsueh wen-hsien ch'u-pan-she), 1990
- Lo Chia-lun 羅家倫, "Yuan-ch'i lin-li te Fu Meng-chen" 元氣淋漓的傅孟真, in *Chung-yang jih pao* (31 12 1950), in *Fu ku hsiao-chang ai-wan-lu*, 41-46
- Lo Jung-ch'u (Hg) 羅榮堯, *Ts'ung Wu ssu tao hsien tai hua* 從“五四”到現代化 (Pei-ching, Pei-ching ta-hsueh), 1990
- Lo Hsiang-lin 羅香林, "Hui-i Ch'en Yin-k'o shih" 回憶陳寅恪詩, in *Chuan chi wen-hsueh* 17 4 (10 1970), 13-20, in *Ch'en Ming-chang* 1981, 161-176
- Lu Chien-tung 陸健東, *Ch'en Yin k'o te tsui hou 20 nien* 陳寅恪的最後 20 年 (Pei-ching Hsin-hua shu-tien), 1995
- Lu Yao-tung 遼耀東, "Ch'ieh tso shen-chou hsiu-shou-jen – Ch'en Yin-k'o te 'pu chin pu ku' chih hsueh" 且做神川袖手人 – 陳寅恪的“不今不古”之學, in *Li-shih yueh-k'an* 14 (3 1989), 10-22
- Lubbe, H, "Zur Identitätspräsentationsfunktion der Historie", in Marquard/ Stierle (Hg) 1979, 277-292
- Mannheim, Karl, *Konservatismus Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens* (Frankfurt/ Main), 1984
- Mao Han-kuang 毛漢光, *Chung-kuo chung-ku she-hui-shih lun* 中國中古社會史論 (T'ai-pei, Lien-ching), 1988
- *Chung kuo chung ku cheng-chih-shih lun* 中國中古政治史論 (T'ai-pei, Lien-ching), 1990
- Mao I-heng 毛以亨, "Kuan-yu Fu Ssu-nien te i feng hsin" 關於傅斯年的一封信, in *T'ien-wen-t'ai* (2 1 1951, 4 1 1951)
- Mao Tzu-shui 毛子水, "Fu Meng-chen hsien-sheng lueh-chuan" 傅孟真先生略傳, in *Tzu-yu chung-kuo* 4 1 (1 1 1950), 5-7 In *Fu ku hsiao-chang ai-wan-lu* 1-3
- "I Ch'en Yin-k'o hsien-sheng" 憶陳寅恪先生, in *Yu Ta-wei* (Hg) 1970, 19-22
- "Wo yu meng-chen te chiao-wang" 我與孟真的交往, in *Mei yueh jen-wu chuan-t'i tso-t'an-hui chuan chi* 1 *Fu Ssu nien Chuan-chi wen hsueh* 28 1 (1 1976), 21-22
- Marquard, O, "Identität Schwundtelos und Mini-Essenz – Bemerkungen zur Genealogie einer aktuellen Diskussion", in Marquard/ Stierle (Hg) 1979, 347-369
- Marquard, O / Stierle, K (Hg), *Identität* (München), 1979
- Meißner, Werner, *Philosophie und Politik in China* (München), 1986
- Mises, Richard von, *Kleines Lehrbuch des Positivismus* (Frankfurt a M., Suhrkamp), 1990
- Moller, Alan Gordon, *Bellicose Nationalist of Republican China An Intellectual Biography of Fu Ssu men* (Melbourne, University of Melbourne, Ph D, Dept of History, unveröffentlicht), 1979
- Nagata, Sabine, *Untersuchungen zum Konservatismus im China des späten 19 Jahrhunderts Dokumentation zur Reaktion gegen Kang Yu-wei* (Wiesbaden, Harrassowitz, Veröffentlichungen des Ostasien-Instituts der Ruhr-Universität Bochum), 1978

- Nietzsche, Friedrich, "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben", in Nietzsche, Friedrich, *Werke in zwei Bänden* (München, Wien), 1967, I 113-174
- Nivison, David, *The Life and Thought of Chang Hsueh-ch eng (1738 1801)* (Stanford, Stanford University Press), 1966
- Novick, Peter, *That Noble Dream The Objectivity Question and the American Historical Profession* (Cambridge, Cambridge University Press), 1988
- P'eng Ming-hui 彭明輝, *I ku ssu-hsiang yu hsien-tai chung-kuo shih-hsueh te fa-chan* 疑古思想與現代中國史學的發展 (T'ai-pei, Shang-wu), 1991
- "Ku Chieh-kang yu chung-kuo shih-hsueh hsien-tai-hua te meng-ya 1 shih-liao-hsueh wei chung-hsin te t'an-t'ao" 顧頌剛與中國史學現代化的萌芽 - 以史料學為中心的探討, in *Kuo-shih-kuan kuan k an* 12 (6 1992), 9-24
  - *Li-shih ti-li-hsueh yu hsien-tai chung kuo shih hsueh* 歷史地理學與現代中國史學 (T'ai-pei, Tung-ta), 1995
- Pien Hui-hsin 下慧新, "Ch'ung tu 'Wang Kuan-t'ang hsien-sheng wan-tz'u ping hsu'" 重讀 "王觀室先生挽詞並序", in *Chi Hsien-lin* (Hg ) 1989, 35-44 (1989)
- Pilz, Eriich, *Maoistische Geschichtsschreibung* (Bochum, Brockmeyer), 1984
- *Gesellschaftsgeschichte und Theoriebildung in der marxistischen chinesischen Historiographie Zur Entwicklung der Diskussion um die Han Gesellschaft* (Wien, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften), 1991
- Pulleyblank, E G , *The Background of the Rebellion of An Lu-shan* (London, New York, Toronto, Oxford University Press), 1955
- "Introduction", in Beasley/ Pulleyblank (Hg ) 1961, 1-23
- Quinn, Michael, "Yu Yingshi, das Politische und die Politik", in *minima simca* 1 1994, 27-69 (1994a)
- "Kein Weg außerhalb der sechs Klassiker - oder doch? Bemerkungen zum Verhältnis von gelehrter Tätigkeit und persönlicher Wertpraxis bei Cui Shu (1740-1816)", in *Monumenta Serica* 42 (1994), 361-395 (1994b)
  - "Scholarship, Value, Method, and Hermeneutics in Kaozheng Some Reflections on Cui Shu (1740-1816) and the Confucian Classics", in *Chinese Historiography In Comparative Perspective, History and Theory, Theme Issue* 35, October 1996, 34-53
- Richter, Ursula, "La tradition de l'antitraditionalisme dans l'historiographie chinoise", in *Extrême-Orient - extrême-occident, Cahiers de recherches comparatives IX - La Reference a l histoire* 1987, 53-89
- *Zweifel am Altertum Gu Jiegang und die Diskussion über Chinas alte Geschichte als Konsequenz der Neuen Kulturbewegung ca 1915-1923* (Frankfurt a M , Franz Steiner Verlag, Münchner Ostasiatische Studien 60), 1992
- Ricoeur, P , "Der Text als Modell, hermeneutisches Verstehen", in Gadamer/ Boehm (Hg ) 1978, 83-118
- Riedel, Manfred, *Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften* (Stuttgart, Klett-Cotta), 1978
- Ringer, Fritz K , *The Decline of the German Mandarins The German Academic Community 1890-1933* (Cambridge/ Mass , Harvard University Press), 1969
- Rosen, Richard B , *The National Heritage Opposition to the New Literature and New Culture Movements of China in the 1920s* (Berkeley, University of California, Ph D dissertation), 1969
- Rothemann, Dietmar, "Der Traditionalismus als Forschungsgegenstand für Historiker und Orientalisten", in *Saeculum* 40 2 (1989), 142-148
- Rusen, Jorn, "Die vier Typen des historischen Erzählens", in Koselleck/ Lutz/ Rusen 1982, 514-606 (1982)
- *Historische Vernunft Grundzüge einer Historik I Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht), 1983

- *Rekonstruktion der Vergangenheit Grundzüge einer Historik II Die Prinzipien der historischen Forschung* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht), 1986
- *Lebendige Geschichte Grundzüge einer Historik III Formen und Funktionen des historischen Wissens* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht), 1989
- “Geschichte und Norm – Wahrheitskriterien der historischen Erkenntnis”, in *Zeit und Sinn Stra-  
tegien historischen Denkens* (Frankfurt/ Main, Fischer), 1990, 77-105
- *Konfigurationen des Historismus Studien zur deutschen Wissenschaftskultur* (Frankfurt, Suhr-  
kamp), 1993
- Schneider, Axel, »Nationalismus« und »Identität« *Hu Han-mins Schriften nach dem Mukden  
Zwischenfall* (Bochum, Ruhr-Universität, unveröffentlichte Magisterarbeit), 1989
- “Between Dao and History Two Chinese Historians in Search of a Modern Identity for China”, in  
*Chinese Historiography In Comparative Perspective, History and Theory, Theme Issue 35, Octo-  
ber 1996*, 54-73
- Schneider, L A , *Ku Chieh-kang and China's New History Nationalism and the Quest for Alterna-  
tive Traditions* (Berkeley, University of California Press), 1971
- “National Essence and the New Intelligentsia”, in Furth (Hg ) 1976, 57-89
- Schutte, Hans-Wilm, “Zwischen Dogma und Wissenschaft Die neue chinesische Periodisierungs-  
debatte”, in *Oriens Extremus 27* (1980), 73-78, 1980a
- *Marxistische Geschichtsschreibung und neue chinesische Geschichtswissenschaft Aspekte der  
Periodisierungsdebatte der fünfziger Jahre Eine Untersuchung der Ausgangspositionen im  
Hinblick auf die Gesellschaft der frühen Chou Zeit* (Hamburg), 1980b
- Schwarz, Vera, *The Chinese Enlightenment Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Move-  
ment of 1919* (Berkeley, Univ. of California Press), 1986
- Schwartz, Benjamin I , “Foreword”, in Liang Ch’i-ch’ao, 1959
- *In Search of Wealth and Power Yen Fu and the West* (Cambridge/ Mass , Harvard University  
Press), 1964
- “The Intellectual History of China Preliminary Reflections”, in Fairbank (Hg ) 1973<sup>6</sup>, 15-30
- “Notes on Conservatism in General and in China in Particular”, in Furth (Hg ) 1976, 3-21
- “History in Chinese Culture – Some Comparative Reflections”, in *Chinese Historiography In  
Comparative Perspective, History and Theory, Theme Issue 35, October 1996*, 23-33
- Schwartz, Benjamin I (Hrsg), *Reflections on the May Fourth Movement A Symposium* (Cambridge/  
Mass , Harvard University Press), 1972
- Seiffert, Helmut, *Einführung in die Wissenschaftstheorie*, 3 Bände (München, Beck), 10 überarbeitete  
und erweiterte Auflage 1983
- Shang Ting 尚定, “Ch’en Yin-k’o wen-hua li-shih chu-i t’ung-kuan” 陳寅恪文化歷史主義通觀, in  
*Li shih yen-chiu 4* 1992 (15 8 1992), 96 111
- Shimada Kenji, Fogel, Joshua (Übers ), *Pioneer of the Chinese Revolution Zhang Binglin and Con-  
fucianism* (Stanford, Stanford University Press), 1990
- Stagl, Justin, “Die Beschreibung des Fremden in der Wissenschaft”, in Duerr (Hg ) 1981, I 96-118
- Su Shao-hsing 蘇紹興, *Liang Chin nan-ch ao te shih-tsu* 兩晉南北朝的士族 (T’ai-pei, Lien-ching),  
1987
- Sun T’ung-hsun 孫同勳, “T’an Fu Ssu-nien hsien-sheng te shih-hsueh” 談傅斯年先生的史學, in  
*Li-shih yueh k an 20* (1 1989), 8-13
- T’ai-wan ta-hsueh 台灣大學, *Fu ku hsiao-chang ai-wan lu* 傅故校長哀輓錄 (T’ai-pei), 1951 oder  
1952
- Tang Xiaobing, *Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity the Historical Thinking of  
Liang Qichao* (Stanford, California, Stanford University Press), 1996
- T’ang Chih-chun 湯志鈞, “Chang T’ai-yen chu-tso hsi-nien” 章太炎著作系年, in *Chang Nien-ch’ih  
(Hg ) 1986*, 369-432
- *Kai liang yu ko-ming te chung kuo ch ing-huai – K ang Yu wei yu Chang T ai yen* 改良與革命的  
中國情懷 – 康有為與章太炎 (T’ai-pei, Shang-wu), 1991

- T'ang I-chieh (Hg) 湯一介, *Lun ch uan-t ung yu fan ch'uan-t ung – wu-ssu ch i-shih chou-mien chi-mien wen-hsuan* 論傳統與反傳統 – 五四七十周年紀念文選 (T'ai-pei, Lien-ching), 1989
- T'ao Hsi-sheng 陶希聖, "Fu Meng-chen hsien-sheng" 傅孟真先生, in *Chung-yang jih-pao* (23 12 1950), in *Fu ku-hsiao-chang ai-wan lu*, 51-52
- Teng, Ssu-yu, "Chinese Historiography in the last Fifty Years", in *Fai Eastern Quarterly* 8 2 (2 1949), 131-156
- Teng, Ssu-yu, Fairbank, John K. (Hg), *China's Response to the West a Documentary Survey 1839-1923* (Cambridge/ Mass ), 1954
- Townsend, James, "Chinese Nationalism", in *Australian Journal of Chinese Affairs* 27 (January 1992), 97-130
- Ts'ai Hsiao-min 蔡孝敏, "Ch'ing-hua ta-hsueh shih-lueh" 清華大學史略, in *Ch'en Ming-chang* 1981, 1-108
- Tu Cheng-sheng 杜正勝, "Li-shih yen-chiu te k'o-t'i yu fang-fa" 歷史研究的課題與方法, in *Shih-huo yueh-k'an fu-k'an* 3 5 (8 1973), in Tu Wei-yun/ Huang Chin-hsing (Hg) 1980<sup>2</sup>, 517-534
- "Tao-lun – Chung-kuo shang-ku-shih yen-chiu te i hsieh kuan-chien wen-t'i" 導論 – 中國上古史研究的一些關鍵問題, in Tu Cheng-sheng (Hg) 1979, 1-82
- "T'ung-kuan li yu lu te she-hui shih-hsueh T'ao Hsi-sheng hsien-sheng hsueh-shu" 通貫禮與律的社會史學 陶希聖先生學衍, in *Li-shih yueh-k'an* 7 (8 1988)
- Tu Cheng-sheng (Hg) 杜正勝, *Chung-kuo shang-ku-shih lun-wen hsuan-chi*, 2 Bande 中國上古史論文選集 (T'ai-pei, Hua-shih), 1979
- Tu Wei-ming, "Hsiung Shih-li's Quest for Authentic Existence", in Furth (Hg) 1976, 242-275
- Tu Wei-yun 杜維運, *Ch'ing ch ien-chia shih-tai chih shih-hsueh yu shih-chia* 清乾嘉時代之史學與史家 (T'ai-pei, Hsueh-sheng), 1989
- Tu Wei-yun 杜維運, Huang Chin-hsing 黃進興 (Hsg), *Chung-kuo shih-hsueh-shih lun-wen hsuan-chi*, 2 Bande 中國史學史論文選集 (T'ai-pei, Hua-shih), 1979<sup>2</sup>
- *Shih-hsueh fang-fa lun-wen hsuan-chi* 史學方法論文選集 (T'ai-pei, Hua-shih), 1980<sup>2</sup>
- Tung Tso-pin 董作賓, "Li-shih yu-yen yen-chiu-so tsai hsueh-shu shang te kung-hsien" 歷史語言研究所學術上的貢獻, in *Ta-lu isa-chih* 2 1 (1 1 1951), 1-6, in *Fu ku-hsiao-chang ai-wan lu*, 64-69
- Twitcheit, Denis, "The Composition of the T'ang Ruling Class New Evidence from Tunhuang", in Wright/ Twitcheit (Hg) 1973, 47-86
- "Introduction", in Twitcheit/ Fairbank (Hg) 1979, 1-47
- Twitcheit, Denis/ Fairbank, John K. (Hg), *The Cambridge History of China Volume 3 Sui and T'ang China, 589-906 Part I* (Cambridge, Cambridge University Press), 1979
- Twitcheit, Denis/ Wechsler, Howard J., "Kao-tsung (reign 649-83) and the empress Wu the inheritor and the usurper", in Twitcheit/ Fairbank (Hg) 1979, 242-289
- Vierheller, Ernstjoachim, *Nation und Elite im Denken von Wang Fu-chih (1619-1692)* (Hamburg, Gesellschaft für Natur- und Volkerkunde Ostasiens), 1968
- Wang Fan-sen (Wang Fan-shen) 王凡森, "Chang T'ai-yen te shih-hsueh ssu-hsiang" 章太炎的史學思想, in Ders, *Chang T'ai-yen te ssu-hsiang (1868-1919) chi ch i tu ju-hsueh ch uan-t ung te ch'ung-chu* 章太炎的思想 – 1868-1919 – 及其對儒學傳統的衝擊 (T'ai-pei, Shih-pao), 1985, 250-256
- *Ku-shih-pien yun-tung te hsing-ch'i i ko ssu-hsiang-shih te fen-hsi* 古史辨運動的興起, 一個思想史的分析 (T'ai-pei, Yun-ch'ien), 1987
- Wang Fan-shen (Wang Fan-sen), *Fu Ssu-mien History and Politics in Modern China* (Princeton, Princeton University Dissertation, unveroffentlicht), 1993
- Wang Jung-tsu (Wang Young-tsu) 王榮祖, "Liang Ch'i-ch'ao hsin shih-hsueh shih-lun" 梁啟超新史學試論, in *Chung-yang yen-chiu-yuan chun-tai-shih yen-chiu-so Chi-k'an* 2 (6 1971), in Tu Wei-yun/ Huang Chin-hsing (Hg) 1979<sup>2</sup>, II 955-968 (1971)

- "Wu-ssu yu min-kuo shih-hsueh chih fa-chan" 五四與民國史學之發展, in Wang Jung-tsu (Hg ) 1979, 221-234
- *K'ang Chang ho-lun* 康章合論 (T'ai-pei, Lien-ching), 1988a
- *Shih-chia Ch en Yin-k o chuan* 史家陳寅恪傳 (T'ai-pei, Lien-ching), 1988b
- *Chang T ai-yen yen-chiu* 章太炎研究 (T'ai-pei, Li Ao ch'u-pan-she), 1991 (1991a)
- "Chang-shih shih-hsueh hsin-i" 章氏史學新義, in Wang Jung-tsu 1991a, 193-202 (1991b)
- "Chang T'ai-yen yu K'ang Yu-wei" 章太炎與康有為, in Wang Jung-tsu 1991a, 53-56 (1991c)
- Wang Jung-tsu (Hg ) 汪榮祖, *Wu-ssu yen chiu lun-wen-chi* 五四研究論文集 (T'ai-pei, Lien-ching), 1979
- Wang Mao-ch'in 王懋勤, "Chung-yang yen-chiu-yuan li-shih yu-yen yen-chiu-so ta-shih mien-piao" 中央研究院歷史語言研究所大事年表, in *Li shih yu-yen yen-chiu-so*, 1968, 1-32 (1968a)
- "Chung-yang yen-chiu-yuan li-shih yu-yen yen-chiu-so yen-chiu jen-yuan chu-tso mu-lu" 中央研究院歷史語言研究所研究人員著作目錄, in *Li-shih yu-yen yen-chiu-so*, 1968, 33-190 (1968b)
- Wang Shih-chieh 王世杰, "Fu hsien-sheng tsai cheng-chih shang te erh san shih" 傅先生在政治上的二三事, in *Mei yueh jen wu chuan t i tso t an hui chuan-chi 1 Fu Ssu-nien Chuan-chi wen-hsueh* 28 1 (1 1976), 12-13
- Wang Young-tsu (Wang Jung-tsu), *Search for Modern Nationalism Zhang Binglin and Revolutionary China 1869-1936* (Hong Kong, Oxford, Oxford University Press), 1989
- "Universalistic and Pluralistic Views of Human Culture K'ang Yu-wei and Chang Ping-lin", in *Papers on Far Eastern History* (Australia) No 41 (1990), 97-108
- "Revisionism Reconsidered K'ang Yu-wei and the Reform Movement of 1898", in *Journal of Asian Studies* Vol 51 3 (1992), 513-544
- Wang Yung-hsing 王永興, "Lueh t'an Ch'en Yin-k'o hsien-sheng te chih-shih fang-fa" 略談陳寅恪先生的治史方法, in *Ch ung hua ta-hsueh hsueh pao* 1 1 (1986), 26-32
- Watson, Burton, *Szu-ma Ch'ien Grand Historian of China* (New York, Columbia University Press), 1958
- Wechsler, Howard J, "Factionalism in Early T'ang Government", in Wright/ Twitchett (Hg ) 1973, 87-120
- "The founding of the T'ang Dynasty Kao-tsu (reign 618-26)", in Twitchett/ Fairbank (Hg ) 1979, 150-187 (1979a)
- "T'ai-tsung (reign 626-49) the consolidator", in Twitchett/ Fairbank (Hg ) 1979, 188-241 (1979b)
- Weigelin-Schwiedrzik, Susanne, *Parteiengeschichtsschreibung* (Bochum, Brockmeyer), 1984
- *Shi und Lun Studien zur Methodologie der Historiographie in der VR China* (Bochum, unveröffentlichte Habilitationsschrift an der Ruhr-Universität Bochum), 1988
- "On 'shi' and 'lun' Toward a Typology of Historiography in the PRC", in *Chinese History in Comparative Perspective, History and Theory, Theme Issue 35, October 1996*, 74-95
- White, Hayden, *Metahistory The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe* (Baltimore, 1973) *Deutsch Metahistory Die historische Einbildungskraft um 19 Jahrhundert in Europa* (Frankfurt/ Main, Fischer), 1991
- *Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen, Studien zur Tropologie des historischen Diskurses* (Stuttgart, Klett-Cotta), 1986
- *Die Bedeutung der Form Erzählstrukturen in der Geschichtsschreibung* (Frankfurt/ Main, Fischer), 1990
- Wiethoff, Bodo, *Grundzüge der neueren chinesischen Geschichte* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgemeinschaft), 1977
- Wilbur, Martin C, *The Nationalist Revolution in China, 1923-1928* (Cambridge, Cambridge University Press), 1983
- Wright, Arthur F, "The Sui Dynasty (581-617)", in Twitchett/ Fairbank (Hg ) 1979, 48-149
- Wright, Arthur F (Hg ), *Studies in Chinese Thought* (Chicago), 1962<sup>2</sup>

- Wright, Arthur F / Twitchett, Denis (Hg.), *Confucian Personalities* (Stanford, Stanford University Press), 1962
- *Perspectives on the Tang* (New Haven, London, Yale University Press), 1973
- Wright, Mary C., *The Last Stand of Chinese Conservatism, The T'ung-chih Restoration 1862-1874* (Stanford, Stanford University Press), 1957, 1966
- Wu Ching-hsien 吳擘賢, "Chang T'ai-yen te min-tsu chu-i shih-hsueh" 章太炎的民族主義史學, in *Tung-fang tsa-chih* 44 4 (4 1948)
- Wu Hsueh-chao 吳學昭, *Wu Mi yu Ch'en Yin-k'o* 吳宓與陳寅恪 (Pei-ching, Ch'ing-hua ta-hsueh), 1992
- Wu Hwai-ch'i 吳懷祺, "Wang Kuo-wei te 'Ku-shih hsin-cheng' ho erh-ch'ung cheng-chu-fa 王國維的 "古史新證" 和二重證據法, in Wu Tse (Hg.) 1990, III 232-246
- Wu Shu 伍倬, "I Meng-chen" 憶孟眞, in *Tzu-yu chung-kuo* 1 4 (1 1 1951), 18 In *Fu ku-hsiao-chang ai-wan lu*, 62-64
- Wu Tse (Hg.) 吳澤, *Chung-kuo chun-tai shih-hsueh-shih* 中國近代史學史 (Chiang-su, Chiang-su ku-chi), 1989
- *Wang Kuo-wei hsueh-shu yen-chiu lun-chi* 王國維學術研究論集 (Shang-hai, Hua-tung shih-fan ta-hsueh), 1983-1990 (bisher 3 Bande)
- Wu Tsung-tz'u 吳宗堯, "Ch'en San-li chuan-lueh" 陳三立傳略, in *Kuo-shih-kuan kuan-k'an* 1 (12 1943)
- Yang Hsiang-k'uei 楊向奎, "Tao-nien Yin Ta t'ung-chih" 悼念尹達同志, in *Li-shih yen-chiu* 5 (1983), 73-77
- "Lun 'Hsing-ming ku-hsun'" 論 "性命古訓", in *Shih-hsueh chi-k'an* 46 (2 1992), 27-31
- Yang Lien-sheng, "Review of Fu Meng-chen hsien-sheng chi", in *Harvard Journal of Asiatic Studies* 16 3-4 (1953), 487-490
- "Die Organisation der chinesischen offiziellen Geschichtsschreibung, Prinzipien und Methoden der offiziellen Geschichtswerke von der T'ang- bis zur Ming-Dynastie", in *Saeculum* 8 (1957), 196-209
- Yeh Wen-hsin, *The Alienated Academy, Culture and Politics in Republican China 1919-1937* (Cambridge/ Mass, Harvard University Press, Harvard East Asian Monographs 148), 1990
- Yu Ta-wei 俞大維, "T'an Ch'en Yin-k'o hsien-sheng" 談陳寅恪先生, in Yu Ta-wei (Hg.) 1970, 1-14
- "Hwai-nien Ch'en Yin-k'o hsien-sheng" 懷念陳寅恪先生, in *Ch'en Yin-k'o hsien-sheng wen-chi*, I 1-9 (Paginierung in arabischen Ziffern vor dem eigentlichen *Han Liu T'ang Chi*) (1981)
- Yu Ta-wei (Hg.) 俞大維, *T'an Ch'en Yin-k'o* 談陳寅恪 (T'ai-pei, Chuan-chi wen-hsueh ch'u-pan-she), 1970
- Yu Ying-shih 余英時, "Ch'en Yin-k'o hsien-sheng 'Lun tsai-sheng-yuan' shu-hou" 陳寅恪先生 "論再生緣" 書後, in *Jen-sheng tsa-chih* (12 1958), 24-29, in Ders 1976, 463-476
- *Shih-hsueh, shih-chia yu shih-tai* 史學, 史家與時代 (2 12 1973), in Ders 1976, 247-270
- *Li-shih yu ssu-hsiang* 歷史與思想 (T'ai-pei, Lien-ching), 1976
- "Chung-kuo shih-hsueh te hsien chieh-tuan fan-hsing yu chan-wang" 中國史學現階段 反省與展望, in *Shih-hsueh p'ing-lun* 1 (1979) In Ders 1983<sup>3</sup>, 1-29 Leicht abgewandelte englische Uebersetzung in Kao, G (Hg.) 1982, 7-26
- *Shih-hsueh yu ch'uan-t'ung* 史學與傳統 (T'ai-pei, Shih-pao shu-hsi 336), 1983<sup>3</sup>
- "Wen-shih hu-cheng, hsien-yin chiao-jung, t'an tsen-yang t'ung-chieh Ch'en Yin-k'o shih-wen chung te 'ku-tien' ho 'chun-ch'ing'" 文詩互證, 頤隱交融, 談怎樣通解陳寅恪詩文中的 "古典" 和 "今情" (3 9 1984), in Ders 1988a, 317-340
- *Ch'en Yin-k'o wan-nien shih-wen shih-cheng* 陳寅恪晚年詩文釋證 (T'ai-pei, Shih-pao), 1986<sup>2</sup> (1986<sup>2</sup>a)

- "Ch'en Yin-k'o te hsueh-shu ching-shen ho wan-nien hsin-ching" 陳寅恪的學術精神和晚年心境, in Ders 1986<sup>2</sup>, 19-84 (1986<sup>2b</sup>)
- "Tu Ch'en Yin-k'o hsien-sheng Han-liu-t'ang-chü kan-fu erh lu - tai hsu" 讀陳寅恪先生寒柳室集感賦二律 - 代序, in Ders 1986<sup>2</sup>, 17-19 (1986<sup>2c</sup>)
- *Wen-hua p'ing-lun yu chung-kuo ch'ing-huai* 文化評論與中國情懷 (T'ai-pei, Yun-ch'en), 1988 (1988a)
- "Ch'en Yin-k'o te 'Ch'ui-cho-t'ou' shih-wen fa-wei" 陳寅恪的“欠斫頭”詩文發微, in Ders 1988a, 291-315 (1988b)
- "Tai Chen's Choice between Philosophy and Philology", in *Asia Major* II 1 (1989), 79-108
- "Changing Conceptions of National History", in Lonroth, Erik u a (Hg.), *Conceptions of History Proceedings of Nobel Symposium 78* (Berlin), 1994, 155-174
- Yuan Ying-kuang 袁英光, "Ch'en Yin-k'o tui Su-T'ang-shih yen-chiu te kung-hsien" 陳寅恪對隋唐史研究的貢獻, in *Li-shih yen-chiu* 196 (6 1988), 49-58
- "Lueh lun Wang Kuo-wei yu Ch'en Yin-k'o" 略論王國維與陳寅恪, in *Li-shih yen-chiu* 1992 1 (15 2 1992), 181-192
- Yueh Tai-yun 樂黛雲, "Ch'ung-ku 'Hsueh-heng' - chien lun hsien-tai pao-shou chu-i" 重估“學術” - 兼論現代保守主義, in T'ang I-chieh 1989, 415-428

### 3 Referenzwerke

- Ajia Rekishi Jiten*, 10 Bande (Ajia 歷史事典), hg von Shimonaka Kunyoshi 下中邦彦 (Tokyo), 1962
- Weber, Jürgen, *Bibliographie zu Chang Ping-lin, Mit Kommentar und rezeptionsgeschichtlichem Überblick* (Hamburg, C Bell Verlag), 1985
- Biographical Dictionary of Republican China*, 4 Bande, hg von Boorman, Howard L / Howard, Richard C (New York, London, Columbia University Press), 1967
- Che-hsueh ta-tz u-tien* 哲學大辭典, hg von Feng Ch'i 馮契 (Shang-hai, Shang-hai tz'u-shu), seit 1985
- 1) *Chung-kuo che-hsueh-shih chuan* 中國哲學史卷, hg von Yu P'eng-pin 于鵬彬 (Shang-hai, Shang-hai tz'u-shu), 1985
  - 2) *Lo-chi-hsueh chuan* 邏輯學卷, hg von Chang Liang-i 張良一 (Shang-hai, Shang-hai tz'u-shu), 1988
- Che-hsueh ta-tz u-tien* 哲學大辭典, hg von Feng Ch'i 馮契 (Shang-hai, Shang-hai tz'u-shu), 1992
- Cheng-chung hsing-yin-i tsung-ho ta-tz'u-tien* 正中形音義大辭典, hg von Kao Shu-fan 高樹藩 (T'ai-pei, Cheng-chung), 1984, 5 erweiterte Auflage
- Chin-tai chiao-yu hsien-chun chuan-lueh ch u-chi* 近代教育先進傳略初集, hg von Chou Pang-tao 周邦道 (T'ai-pei, Wen-hua), 1981
- Chin-tai lai-hua wai-kuo jen-ming tz'u-tien* 近代來華外國人名辭典, hg vom Chung-kuo she-hui k'o-hsueh-yuan chin-tai-shih yen-chiu-so fan-i-shih 中國社會科學院近代史研究所翻譯室 (Pei-chung), 1981
- Franke, Wolfgang/ Stager, Brunhild, *China Handbuch* (Gutersloh, Beitzelmann Universitätsverlag), 1974
- Yu Ping-kuen, *Chinese History Index to Learned Articles, 1902-1962* (Hong Kong), 1963
- *Chinese History Index to Learned Articles, Volume II 1905-1964* (Cambridge/ Mass, Harvard University Press), 1970
- Chih Wei-ch'eng 支偉成, *Ch'ing-tai p'u-hsueh ta-shih lieh-chuan* 清代樸學大師列傳 (o O), 1924, mit einem Vorwort von Chang Ping-lin Nachdruck (Ch'ang-sha, Yueh-lu shu-she), 1986

- Chung-hua ta-tzu-tien* 中華大字典, hg von Hsu Yuan-kao 徐元誥 et al (o O, Chung-hua), 1917, Nachdruck in 2 Bänden (Pei-ching, Chung-hua), 1980
- Chung-hua min-kuo-shih tz'u-tien* 中華民國史辭典, hg von Ch'en Hsu-lu 陳旭麓, Li Hua-hsing 李華興 (Shang-hai, Shang-hai jen-min), 1991
- Wei Cheng-t'ung 韋政通, *Chung-kuo che-hsueh tz u-tien* 中國哲學辭典 (T'ai-pei, Ta-lin), 1983
- Chung-kuo chin-hsien-tai jen-ming ta-tz u-tien* 中國近現代人名大辭典, hg von Li Sheng-p'ing 李盛平 (Pei-ching, Chung-kuo kuo-chi kuang-po ch'u-pan-she), 1989
- Chung-kuo chin-hsien-tai jen-wu ming-hao ta-tz u-tien* 中國近現代人物名號大辭典, hg von Ch'en Yu-t'ang 陳王堂 (Hang-chou, Che-chuang ku-chi), 1993
- Chung-kuo chin-tai li-shih tz'u-tien (1840-1949)* 中國近代歷史辭典, hg von "Chung-kuo chin-tai li-shih tz'u-tien" pien-hsieh-tsu "中國近代歷史辭典" 編寫組 (Nan-ch'ang, Chiang-hsi jen-min), 1986
- Chung-kuo chin-tai pao-k'an ming-lu* 中國近代報刊名錄, hg von Shih Ho 史和/ Yao Fu-shen 姚福申/ Yeh Ts'ui-ti 葉翠妃 (Fu-chou, Fu-chien jen-min), 1991
- Chung-kuo chin-tai-shih tz u-tien* 中國近代史詞典, hg von Ch'en Hsu-lu 陳旭麓 u a (Shang-hai, Shang-hai tz'u-shu), 1982
- Chung-kuo hsien-tai she-hui k'o-hsueh chia chuan-lueh* 中國現代社會科學家傳略, hg von Kao Tseng-te 高增德 (T'ai-yuan, Shan-hsi jen-min), 1985, Band 6, 7
- Chung-kuo hsien-tai-shih tz'u-tien* 中國現代史詞典, hg von Wang Chin-wu 王全銘/ Ch'en Juei-yun 陳瑞雲 (Ch'ang-ch'un, Chu-lin wen-shih), 1988
- Chung-kuo jen-ming ta-tz u-tien* 中國人名大辭典, hg von Fang I 方毅 et al (Shang-hai, Shang-wu), 1921 Nachdruck (Shang-hai, Shang-hai shu-tien), 1984<sup>2</sup>
- Chung-kuo ku-chin ti-ming ta-tz'u-tien* 中國古今地名大辭典, hg von Tsang Li-ho 臧勵蘇 et al (Shang-hai, Shang-wu), 1931, Nachdruck (T'ai-pei, Shang-wu), 1960
- Chung-kuo ku-tai-shih tao-tu* 中國古代史導讀, hg von Li Hsueh-ch'in 李學勤 et al (Shang-hai, Wen-hui), 1991
- Chung-kuo li-shih jen-wu tz'u-tien* 中國歷史人物辭典, hg von Wu Hai-lin 吳海林/ Li Yen-p'ei 李延沛 (Harbin, Jen-min), 1983
- Chung-kuo li-shih ta-tz u-tien* 中國歷史大辭典, hg von Ku Feng 谷楓/ T'an Tsung-ying 談宗英 (Shang-hai, Shang-hai tz'u-shu) seit 1984
- 1) *Ssu-hsiang-shih chuan* 思想史卷, hg von Chang Ch'i-chih 張豈之 (Shang-hai, Shang-hai tz'u-shu) 1989
  - 2) *Shih-hsueh-shih chuan* 史學史卷, hg von Wu Tse 吳澤/ Yang I-hsiang 楊翼驥 (Shang-hai, Shang-hai tz'u-shu) 1983 Zitiert gemäß dem Nachdruck *Chung-kuo shih-hsueh-shih tz'u-tien* 中國史學史辭典 (T'ai-pei, Ming-wen) 1990
  - 3) *Ch'ing-shih* 清史, Band 1, hg von Tai I 戴逸/ Lo Ming 羅明 (Shang-hai, Shang-hai tz'u-shu) 1992
  - 4) *Ch'ing-shih* 清史, Band 2, hg von Meng Jung-yuan 榮孟序 (Shang-hai, Shang-hai tz'u-shu) 1992
- Chung-kuo pao-k'an tz u-tien (1815-1949)* 中國報刊辭典, hg von Wang K'uai-lin 王檉林/ Chu Han-kuo 朱漢國 (T'ai-yuan, Shu-hai ch'u-pan-she) 1992
- Chung-kuo shang-ku kuo-ming ti-ming tz u-hui chu so-yin* 中國上古國名地名辭彙及索引, hg von P'an Ying 潘英 (T'ai-pei, Ming-wen) 1986
- Chung-kuo shen-hua ch'uan-shuo tz u-tien* 中國神話傳說辭典, hg Yuan K'o 袁珂 (Shang-hai, Shang-hai tz'u-shu ch'u-pan-she) 1986
- Chung-kuo shih-hsueh chia tz u-tien* 中國史學家辭典, hg von Ch'iu Shu-sen 邱樹森 (Shih-chia-chuang, Ho-pei chiao-yu) 1990

- Chung-kuo shih-hsueh-shih tz u tien* 中國史學史辭典, hg von Chung-kuo shih-hsueh-shih tz'u-tien pien-ts'uan wei-yuan-hui (T'ai-pei, Ming-wen shu-chu) 1990
- Chung-kuo shih yen chiu chih-nan* 中國史研究指南, 5 Bande, hg von Kao Ming-shih 高明士 (T'ai-pei, Lien-ching) 1990
- Chung-kuo tang-tai she-hui k'o hsueh chia* 中國當代社會科學家, hg von Pei-ching t'u-shu-kuan "wen-hsien" ts'ung-k'an pien-chi-pu und Chi-lin-sheng t'u-shu-kuan hsueh-hui hui-k'an pien-chi-pu (Pei-ching, Shu-mu wen-hsien ch'u-pan-she) 1983ff
- Chung-wen ta-tz u-tien* 中文大辭典, 38 Bande, hg von Chang Ch'i-yun 張其昀 (T'ai-pei, Chung-kuo wen-hua yen-chiu-so) 1962-68, Nachdruck in 10 Banden (T'ai-pei, Wen-hua ta-hsueh) 1985<sup>7</sup>
- Chung-yang yen-chiu-yuan li-shih yu-yen yen chiu so ch u pan p in mu-lu* 中央研究院歷史語言研究所出版品目錄 (T'ai-pei, Chung-yang yen-chiu-yuan li-shih yu-yen yen-chiu-so) 1985
- Deutsche Biographische Enzyklopadie*, hg von Walther Hilly (München, K G Saur) 1996
- Hucker, Charles O, *A Dictionary of Official Titles in Imperial China* (Stanford, Stanford University Press) 1985
- Reese, W L, *Dictionary of Philosophy and Religion Eastern and Western Thought* (Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press) 1980
- Eminent Chinese of the Ching Period (1644 1912)*, hg von Hummel, Arthur W (Nachdruck T'ai-pei, Ch'eng-wen) 1970
- Encyclopædia Britannica*, hg von Benton, William (Chicago, Toronto, Geneva, Sydney, Encyclopædia Britannica Inc) 1963
- Erh-shih-wu shih tao tu tz u tien* 二十五史導讀辭典 (Peking, Hua-ling ch'u-pan-she) 1991
- Fo chiao wen hua tz u tien* 佛教文化辭典, hg von Jen Tao-pin 任道斌 (Hang-chou, Che-chiang ku-chi) 1991
- Fo hsueh ta-tz u-tien* 佛學大辭典, 16 Bande, hg von Ting Fu-pao 丁福保 (Shang-hai, I-hsueh shu-chu) 1921, 1925, Nachdruck in 2 Banden (Shang-hai, Shang-hai shu-tien) 1991
- Feifel, Eugen, *Geschichte der chinesischen Literatur* (Hildesheim) 1982<sup>4</sup>
- Geschichtliche Grundbegriffe Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 6 Bande, hg von Brunner, Otto/ Conze, Werner/ Koselleck, Reinhart (Stuttgart, Ernst Klett Verlag) 1975
- Der Große Brockhaus*, 12 Bande (Wiesbaden) 1952<sup>16</sup>
- Han yu ta tzu-tien* 漢語大字典, 8 Bande, hg von der Han-yu ta-tzu-tien wei-yuan-hui 漢語大字典委員會, (Ch'eng-tu, Hu-pei tz'u-shu), 1986-1990
- Han yu ta tz u tien* 漢語大辭典, 13 Bande, hg von der Han-yu ta-tz'u-tien pien-chi wei-yuan-hui 漢語大辭典編輯委員會 (Shang-hai, Han-yu ta-tz'u-tien ch'u-pan-she) 1986-1994
- Han-yu wai-lai-tz u tz u-tien* 漢語外來詞詞典, hg von Kao Ming-k'ai 高明凱 et al (Shang-hai, Shang-hai tz'u-shu) 1984
- Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe*, 3 Bande, hg von Speck, J (Göttingen, Vandenhoeck) 1980
- Handlexikon zur Wissenschaftstheorie*, hg von Seiffert, Helmut und Radnitzky, Gerard (München, Ehrenwirth) 1989
- Hsin-chih kao-i pen-kuo li-shih ti-t u yu hsi-t ung-piao* 新制高一本國歷史地圖與系統表, hg von Ch'm K'o-hsi 秦可喜 (T'ai-nan, Chung-kuo ch'ing-shao-nien ch'u-pan-she), 1985
- Hsin-hai ko-ming tz u-tien* 辛亥革命辭典, hg von Chang K'ai-yuan 章開元 (Wu-han, Wu-han ch'u-pan-she) 1991
- The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*, hg von Nienhouse, William H Jr (T'ai-pei, Southern Materials Center, Taiwan-Ausgabe der 2 überarbeiteten Auflage) 1986
- Wixted, John Timothy, *Japanese Scholars of China* (Lewiston, Queenston, Lampeter) 1992

- K'ang-hsi tzu-tien* 康熙字典, hg von Chang Yu-shu 張王書/ Ch'en T'ing-ching 陳廷敬, 1716, revidierte Ausgabe von Kao Shu-fan 高樹藩 (T'ai-pei, Ch'i-yeh shu-chu) 1990<sup>4</sup>
- Kuo-yu tz u-tien* 國語詞典, 4 Bände, hg von Wang I 汪怡 (Shang-hai, Shang-wu) 1937, 1948
- Meyers Grosses Taschenlexikon in 24 Banden*, hg von Meyers Lexikonredaktion (Mannheim, B I - Taschenbuchverlag) 1990<sup>3</sup>
- Meyers Kleines Lexikon Philosophie*, hg von der Redaktion für Philosophie des Bibliographischen Instituts (Mannheim, Meyers Lexikonverlag) 1987
- Min-kuo ming-jen t'u-chien* 民國名人圖鑑, hg von Yang Chia-lo 楊家駱 (o O), Min-kuo shih-kao ts'ao-ch'uang-pen, fu-k'an chih i, 1937
- Min-kuo pai-jen-chuan* 民國百人傳, 4 Bände, hg von Wu Hsiang-hsiang 吳相相 (T'ai-pei, Chuan-chu wen-hsueh ch u-pan-she) 1971
- Das Neue Chinesisch-Deutsche Wörterbuch* (Peking, Hong Kong, Shang-wu) 1986
- The New Encyclopædia Britannica* (Chicago, University of Chicago) 1993
- Nihon junmei tayuten* 日本人名大事典 (Tokyo, Heibonsha) 1937, 1979
- Nihon kintai bungaku tayuten* 日本近代文學大事典 (Tokyo, Kodansha) 1979
- Pa-shih nien lai shih-hsueh shu-mu (1900-1980)* 八十年來史學書目, hg von Chung-kuo she-hui k'o-hsueh-yuan li-shih yen-chiu-so 中國社會科學院歷史研究所 (Pei-ching, Hsin-hua shu-tien) 1984
- Chow Tse-tzung, *Research Guide to the May Fourth Movement Intellectual Revolution in Modern China 1915-1924* (Cambridge/ Mass, Harvard University Press) 1963
- Shunhen nihonshu juten* 新編日本史辭典 (Tokyo, Sôensha) 1990
- Ta-tz'u-tien* 大辭典, 3 Bände, hg von Liu Chen-ch'iang 劉振強 (T'ai-pei, San-min shu-chu) 1985
- Tz u-hai* 辭海, hg von Shu Hsin-ch'eng 舒新城 (Shang-hai, Chung-hua shu-chu), Ho-ting-pen von 1937, (T'ai-pei, Shang-wu) 1982, 3 T'ai-wan-Auflage in 2 Banden, (Shang-hai, Shang-hai tz'u-shu, Kleindruck in einem Band) 1979
- Tz u-yuan* 辭源, hg von Lu Erh-k'uei 陸爾奎 (o O, Shang-wu) 1915 *Tz u-yuan hsu-pien* 辭源續編, hg von Fang I 方毅 (o O, Shang-wu) 1931 *Tz u-yuan cheng-hsu-pien ho-ting-pen* 辭源正續編合訂本, hg von Fang I (Shang-hai, Shang-wu) 1939, 1949<sup>18</sup> Nachdruck der revidierten Ausgabe dieses Ho-ting-pen (Hong Kong, Shang-wu) 1951, 1970<sup>2</sup> In Langzeichen gesetzter Lizenzdruck der Hong Konger Ausgabe des 1987 erschienenen Ho-ting-pen 合訂本 der vierbandigen, überarbeiteten Auflage des Tz'u-yuan aus der VRCh von 1981 (T'ai-pei, Yuan-liu) 1988
- Tz u-t'ung* 辭通, 2 Bände, hg von Chu Ch'i-feng 朱起鳳 (Shang-hai, K'ai-ming shu-tien) 1934, Nachdruck (T'ai-pei, K'ai-ming shu-tien) 1960, Nachdruck (Shang-hai, Ku-chu) 1982
- Who Was Who In America*, Volume 1, 1897-1942 (Chicago) 1968
- T'ang Chih-chun 湯志鈞, *Wu-hsu pien-fa jen-wu chuan-kao* 戊戌變法人物傳稿 (Pei-ching, Chung-hua) 1980
- Yun-wu she-hui k'o-hsueh ta-tz'u-tien* 雲五社會科學大辭典, 12 Bände, hg von Liu Chi-hung 劉季洪 (T'ai-pei, Shang-wu) 1973 Band 12 *Li-shih-hsueh* 歷史學