

Vom Umgang der Tang-Dynastie (618–907) mit ihrem „religiösen Pluralismus“

Michael Höckelmann

1. Das Bereiten der Bühne

Die Dynastie Tang 唐 (618–907) umgibt der Nimbus von „Chinas kosmopolitischem Reich“.¹ Oft ist auch die Rede von „Chinas goldenem Zeitalter“.² Wie „golden“ das Leben für die Menschen der Tang-Zeit war, sei dahingestellt, sicher ist jedoch, dass die Tang eine Hochblüte der organisierten Religionen des Buddhismus und Daoismus erlebte, ebenso wie der konfuzianischen Ritengelehrsamkeit und Staatskunst. Dieser Artikel beleuchtet einen oft übersehenen Aspekt des Verhältnisses zwischen Religion und Politik der Tang: Der Staat griff in bis dahin nicht gekannter Weise in die inneren Belange der Religionsgemeinschaften ein, verlieh ihnen jedoch gerade dadurch einen legalen Status. Die kaiserliche Bürokratie perfektionierte dafür Instrumente, die unter den Südlichen und Nördlichen Dynastien (Nanbei chao 南北朝, 420–589) entstanden waren. Leitlinie der Religionspolitik war nicht „teile und herrsche“, sondern „mache gleich und herrsche“: Indem für den gehobenen Klerus Posten sowohl in den Klöstern als auch in der weltlichen Bürokratie geschaffen wurden, betrieb der Tang-Staat eine „Sinisierung“ des Buddhismus, die nichts mit den Lehrmeinungen einzelner Schulen zu tun hatte,

Dieser Artikel ist eine überarbeitete Version meines Vortrags beim Treffen des Ökumenischen China-Arbeitskreises (ÖCAK) in Kassel am 19. November 2012. Für die geduldige Betreuung danke ich Katharina Wenzel-Teuber, für viele inspirierende Fragen (auf die ich oft um eine Antwort verlegen war) den Zuhörern und Mitgliedern des ÖCAK, insbesondere dem evangelischen Co-Vorsitzenden, Dr. Gotthard Oblau.

Michael Höckelmann studierte Sinologie in Münster und Guangzhou. 2013 schloss er seine Promotion bei Prof. Dr. Reinhard Emmerich in der Graduiertenschule des Exzellenzclusters „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und Moderne“ an der Universität Münster ab. Der Titel seiner Arbeit lautet „Li Deyu 李德裕 (787–850). (Zivil-) Religion, Politik und Biographie“. Seit September 2013 ist er British Academy Postdoctoral Fellow am King's College London.

- 1 So der Titel einer Monographie von Mark Edward Lewis, *China's Cosmopolitan Empire: The Tang Dynasty* (Cambridge, MA, u.a.: The Belknap Press of Harvard University Press 2009).
- 2 So in den Titeln Dieter Kuhn (Hrsg.), *Chinas Goldenes Zeitalter. Die Tang-Dynastie (618–907 n.Chr.) und das kulturelle Erbe der Seidenstraße* (Heidelberg: Edition Braus 1993) und Charles Benn, *China's Golden Age: Everyday Life in the Tang Dynasty* (Oxford u.a.: Oxford University Press 2004).

aber seine gesellschaftliche Akzeptanz erhöhen sollte. Diese Instrumente hatten die entgegengesetzte Wirkung, als der Klerus im neunten Jahrhundert zwischen die Fronten der Eunuchen, Militärmachthaber und Beamten geriet.

Ich beginne mit einer Szene des Jahres 796:

德宗降誕日，內殿三教講論，以僧鑒虛對韋渠牟，以許孟容對趙霽，以僧覃延對道士鄒惟素。諸人皆談畢，鑒虛曰：「諸奏事云：玄元皇帝，天下之聖人；文宣王，古今之聖人；釋迦如來，西方之聖人；今皇帝陛下，是南瞻部洲之聖人。[...] 德宗有喜色。」³

Am Geburtstag des Kaisers Dezong [Li Kuo 李适, reg. 779–805]⁴ fand in der inneren Halle eine Debatte über die drei Lehren [Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus] statt. [Dabei] wurde der Mönch Jianxu⁵ dem Wei Qumou⁶ gegenübergestellt, Xu Mengrong⁷ wurde Zhao Xu⁸ gegenübergestellt, und der Mönch Tanyan⁹ wurde

- 3 *Tang yulin jiaozheng* 唐語林校證 (Wang Dang 王讜 [fl. ~1110?]), 2 Bde. (2. Aufl., Beijing: Zhonghua Shuju 1997 [1987]), 6.519.
- 4 *Jiu Tang shu* 舊唐書 (Liu Xu 劉昫 [888–947] et al.), 16 Bde. (Peking: Zhonghua Shuju 1975), 12.319 gibt den Geburtstag Li Kuos mit Tianbao 1. Jahr, 4. Monat, Tag Guisi 天寶元年四月癸巳, d.h. dem 27. Mai 742, an. Der Kommentar zur obigen Stelle gibt als Zeitraum der Debatte den 4. Monat des 12. Jahres Regierungsdevisen Zhenyuan 貞元 (d.h. Mai / Juni 796) an. Dieser Monat kannte keinen Tag Guisi nach dem Sechzigerzyklus. Legt man aber zugrunde, dass der Tag Guisi im 4. Monat des 1. Jahres Tianbao der 19. Tag dieses Monats war (vorausgesetzt, dass Geburtstage in der Tang-Zeit überhaupt so exakt berechnet wurden), hätte Dezong am 30. Mai 796 seinen (lunaren) Geburtstag begehen können.
- 5 Der Name Jianxu taucht in anderen buddhistischen, daoistischen und weltlichen Quellen und an einer weiteren Stelle des *Tang yulin* auf, wobei nicht in jedem Fall klar ist, ob es sich um dieselbe Person handelt. Laut *Jiu Tang shu* 15.445 wurde ein Mönch Jianxu im 2. Monat des 8. Jahres Yuanhe, am Tag Xinmao 辛卯 (25. März 813), wegen Verwicklung in einen Bestechungsfall in Chang'an hingerichtet.
- 6 Wei Qumou war ein Beamter und Literat, der es bis zum Rang eines Ministers für die kaiserlichen Opfer (*taichang qing* 太常卿) brachte. Seine Biographie im *Jiu Tang shu* 135.3728f. verlautbart, er sei zunächst ordnierter Daoist (*daoshi* 道士) und anschließend buddhistischer Mönch (*seng* 僧) geworden, bevor er sich seiner insgesamt durchwachsenen Beamtenlaufbahn zuwandte. Gestorben sein soll er im 17. Jahr Zhenyuan (~18.01.801–05.02.802) im Alter von 53 Jahren.
- 7 Xu Mengrong war ein hochrangiger Beamter in der Zeit von Dezong und seines Enkels Xianzong (Li Chun 李純, reg. 805–820). Er hat eine Biographie im *Jiu Tang shu* 154.4099–4103, wo seine Eingabe gegen Verschwendungen bei den kaiserlichen Opfern überliefert ist. Es heißt, dass er aufgrund seiner spitzen Zunge mehrmals degradiert, aus gleichem Grund aber nach der hier beschriebenen Debatte vom Kaiser persönlich gelobt wurde. Er starb 76-jährig, im 4. Monat des 13. Jahres Yuanhe (Mai / Juni 818).
- 8 Über Zhao Xu ist aus zeitgenössischen sowie späteren Quellen nicht viel mehr bekannt, als dass er an dieser Debatte teilnahm: Siehe die bereits zitierte Biographie von Wei Qumou im *Jiu Tang shu* 135.3728.
- 9 Gleiches gilt für Tanyan, der nur an einigen wenigen Stellen im buddhistischen Geschichtswerk *Fozu tongji* 佛祖統紀 des Mönchs Zhipan 志磐 (fl. 1269) der Song 宋-Zeit (960–1279) Erwähnung findet, siehe Takakusu Junjirō 高楠順次郎 – Watanabe Kaigyoku 渡邊海旭 (Hrsg.), *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新修大藏經, (Tōkyō: Taishō Issaikyō Kankōkai 1914–1932), [T]49.2035. 380a12 und 471c25.

dem Priester des Dao Xi Weisu gegenübergesetzt. Als alle aufgehört hatten zu sprechen, sagte Jianxu: „Alle Vorlagen in dieser Sache besagen: Der Kaiser des dunklen Ursprungs [Lao Zi]¹⁰ ist der Heilige des Reichs [China]; der König zur Propagierung der Kultur [Konfuzius] ist der Heilige von Gestern und Heute; Śākya-Tathāgata [Buddha] ist der Heilige der Gebiete des Westens; der jetzige Kaiser, Eure Majestät, ist der Heilige des südlichen Kontinents Jambudvīpa [der von Menschen bewohnten Welt].“ [...] Dezhong zeigte ein freudiges Gesicht.

Ungeachtet der Frage, was Jianxu mit dieser Auflistung eigentlich sagen möchte (ein Protokoll der Debatte ist leider nicht überliefert),¹¹ handelt es sich hier um eine weitere Variante der bekannten „Drei-Lehren-Diskurse“ (*sanjiao lun* 三教論), über die schon viel geschrieben wurde¹² und die deshalb nicht Gegenstand dieses Essays im engeren Sinne sind. Diese Debatte, die im achten Jahrhundert stattfand, hätte sich so oder so ähnlich auch im siebten oder neunten abspielen können.¹³ Ihr lässt sich eine Vorlage gegenüberstellen, die gut 20 Jahre später, 819, von dem Literatenbeamten Han Yu 韓愈 (768–824) vor den Kaiser gebracht wurde. In diesem Jahr ließ Kaiser Xianzong 憲宗 einen als Reliquie verehrten Fingerknochen Buddhas aus dem circa 120 km östlich gelegenen Famen-Kloster 法門寺 in einer Prozession nach Chang'an 長安 holen. Auf den Straßen spielten sich dramatische Szenen ab: Menschen sengten sich Haut und Haare an und schnitten sich Gliedmaßen ab, um ihre Frömmigkeit zu demonstrieren. Han Yu griff daraufhin den Kaiser in seiner Vorlage, die den einschlägigen Titel „Eingabe zur Diskussion des Buddha-Knochens“ („Lun Fogu biao“ 論佛骨表) trägt, in persönlichem Ton an:

臣雖至愚，必知陛下不惑於佛，[...] 然百姓愚冥，易惑難曉，苟見陛下如此，將謂真心信佛。[...] 假如其身至今尚在，奉其國命，來朝京師，陛下容而接之，不過宣政一見，禮賓一設，賜衣一襲，衛而出之於境，不令惑於衆也。況其身死已久，枯朽之骨，凶穢之餘，豈宜令

入宮禁! [...] 乞以此骨付之有司，投諸水火，永絕根本，斷天下之疑，絕萬代之惑。¹⁴

Euer Diener ist zwar äußerst töricht, doch weiß ich mit Bestimmtheit, dass Eure Majestät sich nicht im Buddha täuscht; [...] Das Volk jedoch ist dümmlich und stumpf, leicht zu verwirren und schwer zu erleuchten. Falls es Eure Majestät so sieht, wird es behaupten, Ihr glaubtet aufrichtigen Herzens an den Buddha. [...] Angenommen, sein [des Buddha] Körper würde heute noch leben; er würde, den Befehl seines Landes in Händen, zur Audienz in die Hauptstadt kommen: Eure Majestät würde erdulden, ihn zu empfangen, [doch] nicht über eine Begegnung in der Xuanzheng-Halle, ein Ausrichten der Riten für Gäste und ein Einkleiden in geschenkter Kleidung hinausgehen. [Dann] würdet ihr ihn eskortieren und an der Grenze ausweisen lassen, und ihm nicht erlauben, die Massen zu verwirren. Wie erst jetzt, wo sein Körper schon längst tot ist, ein vermoderter Knochen, ein unheilvoller, schmutziger Überrest? Wie kann es angehen, ihn in das Verbotene des Palasts einzulassen? [...] Ich bittle darum, diesen Knochen den Beamten zu übergeben und in Wasser und Feuer zu werfen, um auf ewig die Wurzeln [des Buddhismus in China] zu kappen, die Täuschung [der Menschen] des Reichs zu beenden und den Bann über zehntausend Generationen zu lösen.

Zwei Aussagen, wie sie ungleicher kaum ausfallen könnten: Auf der einen Seite ein Mönch, Jianxu, der Buddhismus, Daoismus und Konfuzianismus in ein hierarchisches Ganzes – mit dem Daoismus an der Spitze – zu integrieren versucht; auf der anderen Han Yu, der den „modrigen Überrest“ des Buddha gern dem Feuer übergeben würde. Spiegeln diese zwei Aussagen einen fundamentalen Wandel in der Haltung gegenüber dem Buddhismus im Laufe von 20 Jahren wider, oder handelt es sich um individuelle Idiosynkrasien?

2. Die Tang: tolerant oder restriktiv?

Zunächst ist festzustellen, dass die Tang des späten achten und neunten Jahrhunderts, nach der An-Lushan-Revolution (*An Shi zhi luan* 安史之亂, 755–763), nicht mehr jenes „kosmopolitische Reich“ des siebten und frühen achten Jahrhunderts war.¹⁵ Etwas war zerbrochen, das selbst durch wiederholte Versuche der Restauration (*zhongxing* 中興)

10 Ein Titel, der Lao Zi von Kaiser Xuanzong 玄宗 (Li Longji 李隆基, reg. 712–756) verliehen wurde.

11 Die Debatte wird zwar in anderen „weltlichen“ Quellen erwähnt, so in den oben zitierten Biographien von Wei Qumou und Xu Mengrong im *Jiu Tang shu*. Die Aussage Jianxus findet sich jedoch nur im *Tang yulin*.

12 Eine der besseren Einführungen in diese bietet Joachim Gentz, „Die Drei Lehren (*sanjiao*) Chinas in Konflikt und Harmonie. Figuren und Strategien einer Debatte“, in: Edith Franke – Michael Pye (Hrsg.), *Religionen Nebeneinander. Modelle religiöser Vielfalt in Ost- und Südostasien* (Münster: Lit 2006), S. 9–40.

13 Einige Debatten der frühen Tang-Zeit wurden von Daoxuan 道宣 (596–667) im *Ji gujin fo dao lunheng* 集古今佛道論衡 wiedergegeben, siehe Friederike Assandri, „The Debates between Daoists and Buddhists in the Early Tang and the Chongxuan Teaching of Daoism: A Study of Daoxuan's Ji Gujin Fo Dao Lunheng (T 2104)“ (Heidelberg: Ruprecht-Karls-Universität, Dissertation, 2002).

14 *Tang huiyao* 唐會要 (Wang Pu 王溥 [922–982]), 2 Bde. (Shanghai: Shanghai Guji 2006), 47.983.

15 Siehe Fußnote 1 und 2. Für eine ausgewogenere Darstellung, insbesondere der Einstellung gegenüber Ausländern, siehe Charles Holcombe, „Immigrants and Strangers: From Cosmopolitanism to Confucian Universalism in Tang China“, in: *T'ang Studies* 20–21 (2002–2003), S. 71–112. Einen Überblick über die Revolte bietet Michael T. Dalby, „Court Politics in Late T'ang Times“, in: Denis Twitchett (Hrsg.): *The Cambridge History of China*, Bd. 3: *Sui and T'ang China, 589–906* (Cambridge: Cambridge University Press 1979), S. 561–681, hier S. 561–586.

nicht wiederhergestellt werden konnte:¹⁶ Unter den gelehrten Beamten bestand kein Konsens mehr darüber, dass die rituelle Ordnung die Grundlage der politischen bildete und letztere sich über die Anpassung der ersteren gegenwarts-tauglich machen ließe.¹⁷ Mit der Zunahme der Feindseligkeiten zwischen den „Chinesen“ und den von Taizong 太宗 (Li Shimin 李世民, reg. 626–649) in seiner Doppelrolle als Himmelssohn und Himmelskhan (*Tian kehan* 天可汗) ins Reich integrierten Völkern Nordasiens geriet auch die vermeintlich „ausländische“ Religion des Buddhismus ins Zwielicht. Und zu guter Letzt führte die Zunahme von Machtkämpfen mit blutigem Ausgang zwischen den Beamten bei Hofe, zwischen diesen und den Eunuchen sowie zwischen dem Hof und der Peripherie der Militärkommissare (*jiedushi* 節度使) dazu, dass die Religionen zum Spielball politischer Mächte wurden.

Doch auch vor der An-Lushan-Revolution war das Tang-Reich keineswegs ein tolerantes Paradies der Religionsvielfalt. Im Verlauf der gesamten Dynastie kam es vor allem im nach wie vor halb-„sinisierten“ Süden zur Unterdrückung und Zerstörung sogenannter „exzessiver“ oder „liederlicher“ Opfer und Schreine (*yinsi* 淫祀 und *yinci* 淫祠). Der wohl bekannteste Beamte, der sich hierdurch hervortat, war Di Renjie 狄仁傑 (630–700), der Richter Di (Judge Dee) der Romane Robert van Guliks.¹⁸ Wie kontinuierlich eine solche Religionspolitik die gesamte Dynastie hindurch betrieben wurde, zeigt ein prominenter Fall aus dem neunten Jahrhundert, der des Li Deyu 李德裕 (787–850):

江、嶺之間信巫祝，惑鬼怪，有父母兄弟厲疾者，舉室棄之而去。德裕欲變其風，擇鄉人之有識者，諭之以言，繩之以法，數年之間，弊風頓革。屬郡祠廟，按方志前代名臣賢后則祠之，四郡之內，除淫祠一千一十所。又罷私邑山房一千四百六十，以清寇盜。人樂其政，優詔嘉之。¹⁹

[Im Süden,] zwischen Jiang und Ling, glauben die Leute an Schamanen und Beschwörer und lassen sich [vom Glauben an] Geister und Dämonen irreleiten. Wenn es vorkommt, dass ihre Eltern oder Brüder an einer Epidemie erkranken, lassen sie diese im Stich, indem sie Hütten errichten und sie darin zurücklassen. [Li] Deyu wünschte,

ihre Bräuche zu ändern, griff aus den Kreisbewohnern die heraus, die über Einsicht verfügten, leitete sie mit Worten an und richtete sie an den Gesetzen aus. Im Verlauf weniger Jahre waren die schädlichen Gebräuche abgelegt und reformiert. Von den Schreinen und Tempeln der ihm unterstellten Präfekturen ließ er die weiterbeopfern, die laut den Lokalgazetten die namhafter Minister und würdiger Herrscher der Vergangenheit waren. In den Grenzen von vier Präfekturen radierte er 1.010 exzessive Schreine aus. Darüber hinaus ließ er 1.460 heimliche Siedlungen und Bergklauen auflösen, um [die Präfekturen] von Marodeuren und Dieben zu reinigen. Die Menschen freuten sich seiner rechten Regierung und ein Edikt des Kaisers lobte ihn.

Es ist nicht auszuschließen, dass sich unter den zerstörten Schreinen und Bergklauen auch einige buddhistische befanden, doch größtenteils dürfte es sich um das handeln, was in Ermangelung einer klareren Terminologie meist als „Volksreligion“ bezeichnet wird. So problematisiert diese Kategorie in der gegenwartsbezogenen Chinaforschung auch sein mag, für die Vormoderne gibt sie den abschätzigen Blick des Gebildeten auf die Religion der Ungebildeten – wenn auch etwas unpräzise – doch recht gut wieder.

Die Antwort auf die Frage, ob der vormoderne chinesische Staat fremden Religionen gegenüber tolerant oder restriktiv war, hängt auch von der Perspektive und Biographie der jeweiligen Autoren ab. Ein einschlägiges Beispiel hierfür ist der Wandel, den der Vater der vergleichenden chinabezogenen Religionswissenschaft, Jan Jakob Maria De Groot (1854–1921), im Laufe seines Lebens durchlief. Geprägt durch mehrere Jahre der Feldforschung in Amoy (heute Xiamen 廈門), für die er laut Maurice Freedman eigens eine Methode entwickelte, war sein Bild des inklusivistischen „Universismus“²⁰ Chinas anfangs – wobei hierzu unterschiedliche Lehrmeinungen kursieren – durchaus positiv. Später, als Professor in Leiden und Berlin, gab er dieses Bild offenkundig auf zugunsten dem eines in seinen Augen seit jeher fanatisch alle „Heterodoxien“ – zuletzt das von westlichen Missionaren verbreitete Christentum – verfolgenden chinesischen Staats.²¹

16 Siehe hierzu die klassische Arbeit von Edwin G. Pulleyblank, „Neo-Confucianism and Neo-Legalism in T'ang Intellectual Life, 755–805“, in: Arthur Wright (Hrsg.), *The Confucian Persuasion* (Stanford: Stanford University Press 1960), S. 77–114.

17 Die Riten der Kaiyuan-Ära (*Kaiyuan li* 開元禮), verkündet vor der Revolte i.J. 732, waren die letzte große Kodifizierung der staatlichen Riten unter der Tang, siehe David L. McMullen, „Bureaucrats and Cosmology: The Ritual Code of T'ang China“, in: David Cannadine – Simon Price (Hrsg.), *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies* (Cambridge: Cambridge University Press 1987), S. 181–236, hier S. 188f.

18 Siehe David L. McMullen, „The Real Judge Dee: Ti Jen-chieh and the T'ang Restoration of 705“, in: *Asia Major*, Third Series 6 (1993) 1, S. 1–81, hier S. 10. Zu liederlichen Opfern und Schreinen siehe Rudolf Herzer, „Zur Frage der ungesetzlichen Opfer yin-szu 淫祀 und ungesetzlichen Kultstätten yin-tzu 淫祠“ (Hamburg: Philosophische Fakultät der Freien Universität Berlin [sic!], Dissertation, 1963).

19 *Jiu Tang shu* 174.4511.

20 J.J.M. De Groot, *Universismus. Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas* (Berlin: Georg Reimer 1918).

21 Siehe Maurice Freedman (1920–1975), „On the Sociological Study of Chinese Religion“, in: Arthur P. Wolf (Hrsg.), *Religion and Ritual in Chinese Society* (Stanford: Stanford University Press 1974), S. 19–41, hier S. 25–30; und Mechthild Leutner, „Zur Genese des Universismus-Konzeptes. J.J.M. de Groots Ansichten zur Religion in China im Vergleich mit W. Grube“, in: Bettina Grasnow – Mechthild Leutner (Hrsg.), *China: Nähe und Ferne. Deutsch-chinesische Beziehungen in Geschichte und Gegenwart. Zum 60. Geburtstag von Kuo Heng-yü* (Frankfurt a.M. 1989), S. 155–174, hier S. 159–164.

3. Einige Fakten über die Religionsverwaltung der Tang-Zeit

Doch anstatt den Charakter der Religionspolitik des chinesischen Kaiserreichs dessen gesamte Geschichte (221 v.Chr. – 1911) hindurch und womöglich darüber hinaus über einen Kamm zu scheren, sollen zunächst einige Fakten über die religiöse Ordnung des Tang-Reichs zusammengetragen werden:

Erstens: Das Staatswesen der Tang fußte, wie das der Dynastien vor ihm seit der Han 漢-Dynastie (202 v.Chr. – 220 n.Chr.), auf einer Zivilreligion der Herrscher und Beamten, die in den Augen ihrer Exegeten in der Tradition des Konfuzianismus oder *Ru-ismus* (von chin. *ru* 儒, Gelehrter) stand.²² Zwar experimentierten einzelne Herrscher zwischen Han und Tang mit dem Daoismus – Kaiser Taiwu 太武帝 der Nördlichen Wei 北魏 (Tuoba Tao 拓跋燾, reg. 423–452)²³ – und dem Buddhismus – Liang-Kaiser Wu 梁五帝 (Xiao Yan 蕭衍, reg. 502–549)²⁴ –, doch die konfuzianischen Riten und Institutionen der Han erwiesen sich auf die Dauer selbst für die multiethnischen Reiche des Nordens als tragfähiger. Die Tang übernahm zum einen die Institutionen der Sui 隋 (581–618), die wiederum die reformierten Riten der Nördlichen Dynastien (386–581) übernommen hatte; zum anderen hatte jedoch schon unter der Sui eine Synthese der nördlichen und südlichen Schulen der Ritengelehrsamkeit eingesetzt.²⁵ Der zweite Tang-Kaiser Taizong forcierte die Kanonisierungsbemühungen, viele seiner Minister beteiligten sich an der Erstellung autoritativer Editionen und Kommentare zu den fünf konfuzianischen Klassikern, der Systematisierung der von den Nördlichen Dynastien ererbten Institutionen wie im Rechtskodex *Tanglü shuyi* 唐律疏議 und der Abfassung von Standardgeschichtswerken für die vorhergehenden Dynastien.²⁶ Gleichwohl stand das Lehrgebäude, das wir im Westen so selbstverständlich „Konfuzianismus“ nennen, auf dem Feld der theoretischen Philosophie seit dem Ende der Han hinter dem Buddhismus und Daoismus zurück. Es blieb dem spekulativen „Neo-Konfuzianismus“ der Song 宋 (960–1279) vorbehalten, dem abzuweichen.

22 Siehe Hubert M. Seiwert, „Orthodoxie, Orthopraxis und Zivilreligion im vorneuezeitlichen China“, in: Holger Preisler – Hubert M. Seiwert (Hrsg.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag* (Marburg: diagonal 1994), S. 529–541.

23 Siehe Richard B. Mather, „K'ou Chien-chih [寇謙之] and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court, 425–451“, in: Homer Welch – Anna Seidel (Hrsg.), *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion* (New Haven: Yale University Press 1979), S. 103–122.

24 Siehe Thomas Jansen, „Der chinesische Kaiser Liang Wudi (reg. 502–549) und der Buddhismus“, in: Peter Schalk (Hrsg.), *Zwischen Säkularismus und Hierokratie: Studien zum Verhältnis von Religion und Staat in Süd- und Ostasien* (Uppsala: Uppsala University 2001), S. 89–118.

25 Siehe Howard J. Wechsler, *Offerings of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty* (New Haven: Yale University Press 1985), S. 44–49.

26 Siehe Wechsler, „T'ai-Tsung (Reign 626–649) the Consolidator“, in: Twitchett, *Cambridge History of China*, Bd. 3, S. 188–261, hier S. 206f. und 215f.

Zweitens: Die Tang war auch die Zeit der Vereinigung der nördlichen und südlichen Schulen des Buddhismus und des Daoismus und der Entfaltung und Blüte der Zentren beider Religionen.²⁷ Der Maoshan 茅山 in Jiangsu 江蘇 bildete einen der wichtigsten Bezugspunkte in der religiösen Geographie,²⁸ ebenso die Tiantai-Berge 天台山 in Zhejiang 浙江.²⁹ Der Indienpilger Xuanzang 玄奘 (600–664) – in China jedem Kind als der einfältige Tang Seng 唐僧 aus *Die Reise gen Westen* (*Xiyouji* 西遊記) bekannt – verbreitete durch seine Übersetzung der von einer 15-jährigen Pilgerreise nach Indien mitgebrachten Sutren die Mahāyāna-Theorien des Yogācāra und begründete damit die „Schule der Daseinsmerkmale“ oder „Bewusstsein-allein-Schule“ (*Faxiang zong* 法相宗 oder *Weishi zong* 唯識宗).³⁰ Und die sich auf das *Blütenkranz-* oder *Avatamsaka-sutrā* stützende Huayan 華嚴-Schule gelangte unter ihrem dritten Patriarchen Fazang 法藏 und der Kaiserin Wu Zetian 武則天 (Wu Zhao 武曌, reg. 690–705) zu großem politischem Einfluss.³¹

Die Herrscher aus dem Kaiserhaus der Li 李 gebrauchten den Buddhismus jedoch nie systematisch als Medium zur Steigerung ihrer Legitimität. Bis auf wenige Ausnahmen, wie der von Han Yu scharf attackierte Kaiser Xianzong, standen sie dieser Religion skeptisch gegenüber. Es stimmt aber auch nicht, wie oft behauptet wird, dass das Li-Tang-Haus *per se* den Daoismus favorisierte. Vielmehr versuchten die Kaiser, die Antagonismen zwischen den Lehren auszutarieren, und die Beamten, eine eindeutige Begünstigung einer Religion durch den Kaiser zu verhindern.³² Gleichwohl gab es Ausnahmen von dieser Regel.

4. Die drei großen Abweichungen: Wu Zetian, Xuanzong und Wuzong

Die drei großen Ausnahmen sind erstens die Legitimation des weiblichen Kaisers Wu Zetian durch den Kommentar zu einem buddhistischen Sutrā, zweitens die Erhebung Lao Zis 老子 in den Stand eines Ahnen des Tang-Kaiserhauses durch Xuanzong und drittens die größte Proskription aus-

27 Siehe Stanley Weinstein, „Imperial Patronage in the Formation of T'ang Buddhism“, in: Denis C. Twitchett – Arthur F. Wright (Hrsg.), *Perspectives on the T'ang* (New Haven: Yale University Press 1973), S. 265–306; und Timothy H. Barrett, *Taoism under the T'ang: Religion and Empire During the Golden Age of Chinese History* (London: Wellswep 1996).

28 Siehe Edward H. Schafer (1913–1991), *Mao Shan in T'ang Times* (o.O. [Boulder]: Society for the Study of Chinese Religions 1980).

29 Siehe Thomas Jülch, *Der Orden des Sima Chengzhen und des Wang Ziqiao. Untersuchungen zur Geschichte des Shangqing-Daoismus in den Tiantai-Bergen* (München: Utz 2011), S. 46–49.

30 Siehe Weinstein, „Imperial Patronage“, S. 291–297.

31 Siehe Weinstein, „Imperial Patronage“, S. 297–304; und Jinhua Chen, *Philosopher, Practitioner, Politician: The Many Lives of Fazang (643–712)* (Leiden: Brill 2007).

32 Michael Höckelmann, „Antiklerikalismus und Exklusionsrhetorik in der Tang-Zeit: Religionspolitik im Denken Li Deyus“, in: *Bochumer Jahrbuch für Ostasienforschung* 34 (2010), S. 181–213.

ländischer Religionen in der Geschichte Chinas in der Hui-chang 會昌-Ära Kaiser Wuzongs 武宗 (Li Chan 李瀍 bzw. Li Yan 李炎, reg. 840–846).

4.1 Wu Zetian und das *Sutrā der Großen Wolke*

„Kaiserin“ Wu war die einzige Frau in der chinesischen Geschichte, die sich selbst als Kaiser titulierte und ihre eigene Dynastie, die Zhou 周 (690–705), ausrief.³³ Dadurch geriet sie aber in Widerspruch zum konfuzianischen Herrschaftsmodell. Ihr kam eine angeblich gefälschte Prophezeiung in dem *Sutrā der Großen Wolke* (*Dayun jing* 大雲經, **Mahāmegha-Sutrā*) zugute,³⁴ laut welcher der Buddha Maitreya in der Welt in Gestalt eines weiblichen Herrschers erscheinen werde, um Jambudvīpa zu führen.³⁵ Eine Gruppe von Mönchen im Umfeld Wu Zetians produzierte einen Kommentar, in dem diese mit dem weiblichen Herrscher und somit mit Maitreya identifiziert wurde. Wu Zetian ordnete daraufhin die Errichtung sogenannter „Große-Wolken-Klöster“ – in vielen Fällen vermutlich eine simple Umbenennung bestehender Klöster – im ganzen Reich an, in welchen das *Sutrā* propagiert werden sollte.³⁶ Außer Wu Zetian gründete zwar kein anderer Kaiser im Verlauf der Tang seine Herrschaft derart bewusst auf den Buddhismus, ihre Inszenierung als Bodhisattva oder Maitreya hatte aber naheliegende Vorbilder in den Südlichen und Nördlichen Dynastien,³⁷ und nicht zuletzt stammte sie mütterlicherseits vom Yang 楊-Kaiserhaus der Sui ab, das auch mit dem Buddhismus als Herrschaftsideologie experimentiert hatte.³⁸ Allerdings hatte sich bereits vor sowie in der frühen Tang ein Gegendiskurs etabliert, der immer wieder Liang-Kaiser Wu als Beispiel für die Gefahren des Scheiterns eines solchen Experiments herausgriff.³⁹ Das Verhältnis der Tang

zum Buddhismus blieb daher ambivalent: Einerseits stellte er die an Klerikern und Klöstern mit Abstand größte organisierte Religion – noch vor dem Daoismus – dar.⁴⁰ Andererseits hatten die Kaiser und ihre Beamten allen Grund, seiner Fähigkeit zur Massenmobilisierung, einschließlich zu Rebellionen, zu misstrauen, die zum Ende der Sui sogar die Hauptstadt erschüttert haben soll.⁴¹

4.2 Xuanzong und der „Heilige Ahn“ der Tang

Li Longji, posthum Kaiser Xuanzong, der Enkel Wu Zetians, soll versucht haben, den Daoismus zur Staats- oder Reichsreligion zu erheben.⁴² Um dies richtig einzuordnen, müssen wir einen Schritt zurückgehen: Dem ersten Tang-Kaiser Gaozu 高祖 (Li Yuan 李淵, reg. 618–626) kamen bei der Gründung seiner Dynastie, ähnlich wie Jahrzehnte später seiner Schwiegerenkelin Wu Zetian, religiöse Prophezeiungen, in seinem Fall daoistische, entgegen.⁴³ So soll im Volk die Erwartung der Ankunft eines daoistischen Messias namens Li Hong 李弘 weit verbreitet gewesen sein, der sein auserwähltes Volk, die Saatleute (*zhongmin* 種民), zu Unsterblichen erheben werde. Allerdings ist, wie Timothy Barrett schreibt, zweifelhaft, dass Li Yuan sich diese Erwartung zunutze machte, da es bereits einen Konkurrenten um den Thron namens Li Hong gab.⁴⁴ Die banalste und vielleicht daher weitverbreitetste Verbindung zwischen dem Daoismus und dem Tang-Haus wird über dessen mit dem Stifter der daoistischen Religion, Lao Zi (Li Er 李耳), identischen Familiennamen gezogen.⁴⁵ Daraus wird meist abgeleitet, dass das Kaiserhaus der Tang für sich beanspruchte, von Lao Zi, der bis zur Tang zu einem der höchsten Götter im daoistischen Pantheon aufgestiegen war, abzustammen. Allerdings war es erst Xuanzong, der es unternahm, aus dieser losen Verbindung der Tang-Lis zu Lao Zi eine Staatsreligion zu formen. Dazu gehörte, Lao Zi oder, wie er zu der Zeit verehrt wurde, dem Kaiser des mysteriösen Ur-

33 Zu sagen, Wu Zetian habe den (männlichen) Titel „Kaiser“ (*huangdi* 皇帝) angenommen, um davon abzulenken, dass sie eine Frau war, würde zu weit gehen. Dies lässt sich auch einfach durch das Fehlen des Genus im Chinesischen erklären. Richtig ist, dass sie den Titel „Kaiserin“, *huanghou* 皇后, ablegte – um ihn nach ihrer Abdankung wieder anzunehmen. Siehe *Jiu Tang shu* 6.121 und 132.

34 Unter den vielen Arbeiten zur Legitimitätsproblematik Wu Zetians ragt noch immer Antonino Forte, *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century: Inquiry into the Nature, Authors and Function of the Dunhuang Document S.6502 Followed by an Annotated Translation* (2. Aufl., Kyoto: Scuola Italiana di Studi sull'Asia Orientale 2005 [1979]) hervor.

35 Für die Analyse der Quellen siehe Forte, *Political Propaganda*, S. 5, 7 und 14.

36 Siehe Forte, *Political Propaganda*, S. 8f.

37 Siehe Christian Streif, *Die Erleuchtung des Nordens. Zum Disput zwischen Shengzhao und Liu Yimin über die Bodhisattva-Idee des Mahāyāna* (Wiesbaden: Harrassowitz 2013), S. 104–107; und Jansen, „Der chinesische Kaiser Liang Wudi“.

38 Siehe Victor Cunrui Xiong, *Emperor Yang of the Sui Dynasty: His Life, Times, and Legacy* (Albany: State University of New York Press 2006), S. 151–171; und Max Deeg, „Der religiöse ‚Synkretismus‘ der chinesischen Kaiserin Wu Zetian – Versuch einer Staatsreligion?“, in: Schalk, *Zwischen Säkularismus und Hierokratie*, S. 119–142, hier S. 128.

39 Siehe Mark Strange, „Representations of Liang Emperor Wu as a Buddhist Ruler in Sixth- and Seventh-Century Texts“, in: *Asia Major*, Third

Series 24 (2011) 2, S. 53–112; und Höckelmann, „Antiklerikalismus“, S. 192.

40 Siehe Stanley Weinstein, *Buddhism under the Tang* (Cambridge u.a.: Cambridge University Press, Nachdruck, 2009 [1987]), S. 9.

41 Siehe Hubert Seiwert, in collaboration with Ma Xisha, *Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History* (Leiden: Brill 2003), S. 117. Allerdings gab es ebenso häufig – wenn nicht häufiger – daoistisch inspirierte Aufstände. Ich hege auch Zweifel daran, dass die Dynastiegründer den Nutzen eines weitgehend staatskonformen, buddhistischen Establishments gegenüber millenaristischen Aufständen, die meistens von nur wenigen Mönchen angezettelt wurden, verkannten.

42 Zur Begriffsunterscheidung: Oliver Freiburger, „Staatsreligion, Reichsreligion oder Nationalreligion? Überlegungen zur Terminologie“, in: Schalk, *Zwischen Säkularismus und Hierokratie*, S. 19–36.

43 Diese sind zusammengefasst in Weinstein, *Buddhism under the Tang*, S. 6f. Siehe auch Florian Reiter, „Fan Tsu-yü's (1041–1098) Lectures on T'ang Emperors and Their Taoist Inclinations“, in: *Oriens* 31 (1988), S. 290–313, hier S. 299.

44 Barrett, *Taoism under the Tang*, S. 20. Siehe Anna Seidel, „The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-tzu and Li Hung“, in: *History of Religions* 9 (1969–1970) 2–3, S. 216–247, hier S. 244.

45 Barrett nennt diesen Grund „remarkably trivial“, *Taoism under the Tang*, S. 20.

sprungs (Xuanyuan huangdi 玄元皇帝) im Jahre 742 den Titel eines Großen heiligen Ahnen (Da shengzu 大聖祖) der Tang zu verleihen und 749 zu verkünden, dass fortan bei den wichtigen *di* 禘- und *xia* 袷-Opfern die Ahnentafeln von fünf Vorkaisern und -kaiserinnen (darunter Wu Zetian) im Lao Zi-Tempel in der kanonischen *zhao-mu* 昭穆-Folge aufgereiht werden sollten.⁴⁶ Folgt man Charles Benn, der sich am intensivsten mit der Religionspolitik unter Xuanzong beschäftigt hat, wären dies Schritte zur Etablierung einer daoistischen Staatsreligion gewesen, die letztlich zur Apotheose Xuanzongs selbst geführt hätten.⁴⁷ Es wird jedoch auch von Benn übersehen, dass Xuanzong zur gleichen Zeit, 742, die folgenden Personen in den Ahnenstand der Tang-Li erhob:

- Li Jing 李敬, den mythologischen Vater Lao Zis, zum „Erhabenen Kaiser, der dem Himmel vorausgeht“ (Xian Tian taishang huangdi 先天太上皇帝);
- Lao Zis Mutter (Dame Yishou oder aus dem Yishou-Clan 益壽氏) zur „Kaiserin, die dem Himmel vorausgeht“ (Xian Tian taihou 先天太后);
- Li Gao 李曷 (351–417), König Wuzhao 武昭王 der Liang 涼 und erster Souverän der kurzlebigen Westlichen Liang 西涼-Dynastie (400–421) im heutigen Gansu 甘肅, zum „Kaiser der Erweckung des Heiligen“ (Xingsheng huangdi 興聖皇帝);
- Gao Yao 皋陶 oder Jiu Yao 咎陶, den legendären Minister von Yao, Shun und Yu und somit einen der „Säulenheiligen“ des Konfuzianismus, zum „Kaiser tugendhafter Helligkeit“ (Deming huangdi 德明皇帝).⁴⁸

Ob es sich bei Xuanzongs Erhebungen um einen bewussten Versuch handelte, eine – wenngleich ideosynkratische⁴⁹ – daoistische Staatsreligion zu etablieren, oder um eine Weiterentwicklung der Ahnenpolitik der Tang (oder um beides), hängt abermals von der eingenommenen Perspektive ab. Bereits Xuanzongs Großvater, Gaozong 高宗 (Li Zhi 李治, reg. 649–684), hatte die Anzahl der Ehrentitel für die vordynastischen und dynastischen Ahnen erheblich erweitert.⁵⁰ Lao Zi unter selbige einzureihen⁵¹ mag nur ein weiterer Versuch gewesen sein, der Tang eine möglichst

breite Legitimationsbasis zu verschaffen: Schon während der Dynastie und verstärkt ab der Song galt das Li-Kaiserhaus manchen als nicht chinesisch genug, weil mit den turkstämmigen Xianbei 鮮卑 verwandt. Noch im neunten Jahrhundert, mehr als 200 Jahre nach Gründung der Dynastie, weigerten sich einige der aristokratischen Familien des Nordostens, in die Kaiserfamilie einzuheiraten.⁵² Welch besserer Weg, die Ahnenreihe aufzuwerten, als durch die Inklusion einiger daoistischer und konfuzianischer Heiliger?

4.3. Kaiser Wuzong und die Proskription ausländischer Religionen

Zuletzt ist die Tang berüchtigt für eine der drei großen Buddhismusproskriptionen des chinesischen Mittelalters (ca. 317–1127), die Huichang-Vernichtung des Buddhismus (*Huichang hui* oder *mie fo* 會昌毀 / 滅佛), benannt nach der Regierungsdevise Kaiser Wuzongs.⁵³ Unter sie fielen neben dem Buddhismus all die ausländischen Religionen, die von den Verfassern zeitgenössischer Quellen als solche wahrgenommen wurden: der Manichäismus, damals die Religion der Uiguren;⁵⁴ der persische Lehre (*Bosi jiao* 波斯教) oder Lehre der Feueranbeter (*xianjiao* 祆教 / *baihuo jiao* 拜火教) genannte Zoroastrismus; und die als Lehre der großen Qin (*Da Qin jiao* 大秦教), oft bis heute fälschlich als „nestorianisch“ bezeichnete Assyrische Kirche des Ostens.⁵⁵ Obwohl es seinerzeit bereits islamische Aktivitäten im Süden Chinas (Moschee von Guangzhou 廣州) gab, berichten die Quellen hierüber nichts.

Die Proskription richtete sich nicht gegen Laien, sondern nur gegen die Kleriker der jeweiligen Religion, die in aller Regel zur Rückkehr in den Laienstand (*huansu* 還俗) gezwungen wurden. Die Bezeichnung „Verfolgung“ erscheint daher etwas unpassend, auch wenn die erzwungene Rückkehr in den Laienstand für die Śramaṇa (buddhistischen Mönche und Nonnen) den Verlust ihrer Heilsaus-

46 Siehe *Jiu Tang shu* 9.216 und 223.

47 Siehe Charles Benn, „Religious Aspects of Emperor Hsüan-tsong's Taoist Ideology“, in: David W. Chappell (Hrsg.), *Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society: Buddhist and Taoist Studies II* (o.O. [Honolulu]: University of Hawai'i Press 1987), S. 127–145.

48 *Jiu Tang shu* 9.216.

49 Genau genommen war sie sogar äußerst hybrid: Im Lao Zi-Tempel stand, neben Statuen Lao Zis und des Konfuzius, eine Statue Xuanzongs selbst! Siehe Benn, „Religious Aspects“, S. 137f. Diese Hybridität unterscheidet Xuanzongs Lao Zi-Tempel jedoch nicht erheblich von daoistischen Tempeln im heutigen Taiwan – bis auf die Statue des Kaisers.

50 Siehe *Jiu Tang shu* 5.99. Gaozong war es auch, der Lao Zi im Jahre 666 den Titel „Höchst erhabener Kaiser des mysteriösen Ursprungs“ (Taishang xuanyuan huangdi 太上玄元皇帝) verlieh, ohne ihn jedoch in den Ahnenstand zu erheben. Siehe *Jiu Tang shu* 5.90.

51 Wobei bemerkenswert ist, dass Lao Zi nicht im eigentlichen Ahnentempel (*taimiao* 太廟), sondern in eigens für ihn errichteten Tempeln verehrt wurde.

52 Dieser Aspekt wurde ausführlich untersucht in der klassischen Studie von Chen Yinke (oder -que) 陳寅恪, *Tangdai zhengzhi shishu lungao* 唐代政治史述論稿 (2. Druck, Beijing: Shangwu Yinshuguan 2012 [Orig.: Chongqing 1943]), S. 183–196 und 264f.

53 Die beiden anderen hatten unter der Nördlichen Wei 446 (n.Chr.) und unter der Nördlichen Zhou 北周 (557–581) von 574 bis 577 stattgefunden. Siehe Kenneth Chen, „On Some Factors Responsible for the Anti-buddhist Persecution under the Pei-Ch'ao“, in: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 17 (1954), S. 261–273; und Mather „K'ou Ch'ien-chih“, S. 116f.

54 Das geht aus einem Brief des chinesischen Hofes an den Uiguren-Khan Ögä (Wujie kehan 烏介可汗) aus dem Jahre 841 oder 842 hervor, siehe Michael R. Drompp, *Tang China and the Collapse of the Uighur Empire* (Leiden: Brill 2005), S. 237–239; und Weinstein, *Buddhism under the Tang*, S. 120f.

55 Zur Begriffsproblematik siehe Peter L. Hofrichter, „Preface“, in: Roman Malek (Hrsg.), *Jingjiao* [景教]: *The Church of the East in China and Central Asia* (Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, o.J. [2006]), S. 11–14, hier S. 12f.; und Johannes Oelderermann, *Die Kirchen des christlichen Ostens. Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen* (Kevelaer: Topos 2006), S. 26 und 61.

sichten bedeutete.⁵⁶ Angeblich führte die Proskription auch zu einem Abbruch der eher intellektuellen Traditionen des Buddhismus wie Huayan und Tiantai. Lediglich Chan (jap. Zen) (禪宗) und die Schule des Reinen Landes (Jingtu zong 淨土宗) hätten sie verhältnismäßig schadlos überstanden, da sie weniger von der Lehre und Vermittlung heiliger Texte abhängig gewesen seien.⁵⁷ Als Gründe für die Proskription werden in der Forschungsliteratur immer wieder ökonomische genannt: Die Befreiung der Kleriker und des Klosterlandes von Steuern und Arbeitspflichten habe eine Flucht von Land und Leuten hinter Klostermauern in Form von Spenden bzw. Ordinationen bewirkt. Das Hauptproblem dieser Argumentation liegt darin, dass es für die generelle Steuerbefreiung keinen eindeutigen Quellenbeleg gibt.⁵⁸

5. Die Religionsverwaltung durch den Zeremonienhof und das Ritenministerium

Wie verwaltete der Tang-Staat die Religion(en)? Die Religionsverwaltung der Tang war hochentwickelt und darauf ausgerichtet, einerseits die „historischen Religionen“⁵⁹ Buddhismus und Daoismus zum Gegenüber der regulären Verwaltung zu machen und andererseits die Möglichkeit des Kaisers zur einseitigen Patronage einer Religion zu beschränken. Schenkte der Herrscher zu lange einem Teil der „sekundären Elite“⁶⁰ – dem Klerus einer Religion oder den „Alchemisten“ (*fangshi* 方士) – das Ohr, bestand für die konfuzianisch geprägten Beamten die reale Gefahr eines Machtverlustes.⁶¹ Der chinesische Staat war nicht in der Lage, aus sich heraus die religiösen Grundlagen für sein

Fortbestehen – eine Reichsreligion – zu schaffen.⁶² Dies hatte seine Ursache zum einen darin, dass die stark familien- und sippenzentrierte Sozialordnung auch religiöse Klein(st)gemeinschaften schuf, sodass die Ahnen der einen die hungrigen Geister der anderen waren.⁶³ Zum anderen bestand eine Vielzahl von Lokal- und Regionalgöttern nebeneinander, die zu reduzieren oder zu vereinheitlichen zwar immer wieder Versuche unternommen wurden (s.o. das Beispiel Li Deyus), ein Prozess, der jedoch bis zum Ende der Kaiserzeit in China – anders als im weitestgehend christianisierten Europa – zu keinem endgültigen Abschluss gebracht wurde. Der Konfuzianismus war eben nur eine Zivil- oder politische, keine historisch gewachsene Religion.

Es wurden schon früh Versuche unternommen, religiöse Verehrung durch Erhebung regionaler und lokaler Gottheiten in den nationalen Pantheon und Reduzierung der für verstorbene Kaiser in den Provinzen errichteten Schreine zu vereinheitlichen,⁶⁴ doch langfristig konnte der Staat organisierte Religionen, welche die Kommunikationswege eines Einheitsreiches zu nutzen wussten und über ein Netz von „Relaisstationen“, etwa in Form von Klöstern, verfügten, nicht aufhalten. Die Unterdrückung einer Religion, meist des Buddhismus, geschah fast immer unter Bevorzugung ihrer Konkurrentin im religiösen Feld. Statt zu offener Unterdrückung und physischer Gewalt zu greifen, bediente sich der chinesische Staat die meiste Zeit über einer Strategie der einhegenden Patronage. Dazu bedurfte es zunächst der Schaffung spezifischer Ämter, die in den Klerus hineinwirkten und diesem gleichzeitig eine Stimme in der regulären Verwaltung verschufen. Hierbei handelte es sich um die sogenannten Samgha-Ämter (*sengguan* 僧官), die unter den Nördlichen Dynastien geschaffen wurden.⁶⁵ Wie der Name nahelegt, wurden diese anfangs mit Mönchen besetzt. Sie wurden von der Tang übernommen, jedoch mit z.T. erheblichen Modifikationen.⁶⁶ Zu guter Letzt wanderte die Kontrolle des Samgha in die Hände der Eunuchen-Kommissare zur Kultivierung guter Werke (*xigongde shi* 修功德使).⁶⁷

56 Es soll dagegen zu Hinrichtungen manichäischer Elekti gekommen sein, siehe Weinstein, *Buddhism under the Tang*, S. 121. Weinstein spricht dort von „Manichaean priests“.

57 Siehe Weinstein, *Buddhism under the Tang*, S. 148f. Diese Ansicht ist in den letzten 20 Jahren oft und heftig kritisiert worden. So war „Chan-Kloster“ (*Chanyuan* oder *-si* 禪院 / 禪寺) eine weit verbreitete Bezeichnung für buddhistischen Klöster in der Song, unabhängig davon, ob eine Mehrheit der Mönche dort hauptsächlich *dhyāna* praktizierte oder nicht. Siehe T. Griffith Foulk, „Myth, Ritual, and Monastic Practice in Sung Chan Buddhism“, in: Patricia Buckley Ebrey – Peter N. Gregory (Hrsg.), *Religion and Society in Tang and Sung China* (Honolulu: University of Hawai'i Press 1993), S. 147-208, hier S. 165f.

58 Siehe Denis C. Twitchett, „Monastic Estates in T'ang China“, in: *Asia Major*, New Series 5 (1956) 2, S. 123-146, hier S. 144; und Jacques Gernet, *Buddhism in Chinese Society: An Economic History from the Fifth to the Tenth Centuries*, übers. v. Franciscus Verellen (New York: Columbia University Press 1995 [Orig.: *Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du V^e au X^e siècle*, Saigon: École Française d'Extrême-Orient 1956]), S. 43. Für einen alternativen Ansatz zur Erklärung der Proskription siehe Höckelmann, „Antiklerikalismus“, S. 196-203.

59 Für den Ausdruck siehe Robert N. Bellah, „Religious Evolution“, in: *American Sociological Review* 29 (1964) 3, S. 358-374, hier S. 366-368.

60 Diesen Ausdruck prägte Erik Zürcher für den Samgha (die buddhistischen Mönche und Nonnen) im Gegensatz zur primären Elite der Beamten in „Buddhism and Education in T'ang Times“, in: Wm. Theodore de Bary – John W. Chaffee (Hrsg.), *Neo-Confucian Education: The Formative Stage* (Berkeley: University of California Press 1989), S. 19-56, hier S. 23.

61 Siehe Höckelmann, „Antiklerikalismus“, S. 186-196. *Fangshi* lässt sich auch umständlicher als „Herren der Rezepte“ oder „esoterische Spezialisten“ übersetzen, siehe Donald J. Harper, *Early Chinese Medical*

Literature: The Mawangdui Medical Manuscripts (London: Kegan Paul International 1998), S. 50f.

62 In freier Anlehnung an das sogenannte „Böckenförde-Diktum“: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“

63 Siehe Arthur P. Wolf, „Gods, Ghosts, and Ancestors“, in: ders., *Religion and Ritual in Chinese Society*, S. 131-182, hier S. 172f.

64 Hierzu ausführlich: Michael Loewe, „K'uang Heng and the Reform of Religious Practice (31 B.C.)“, in: *Asia Major*, New Series 17 (1971) 1, S. 1-27.

65 Die Evolution der Samgha-Ämter ist vor allem in der chinesischen Forschung gut dokumentiert. Hier sei nur verwiesen auf Kenneth Ch'en, *Buddhism in China: A Historical Survey* (Princeton: Princeton University Press, Nachdruck der Taschenbuchausgabe, 1973 [1964/1972]), S. 253-257.

66 Siehe Weinstein, *Buddhism under the Tang*, S. 9f.

67 Siehe Weinstein, *Buddhism under the Tang*, S. 85f.

Die Art und Weise, wie die Bürokratie Religion verwaltete, ist erstaunlich gut in den Quellen dokumentiert. Wie im Bereich der Riten,⁶⁸ des Rechts und der Institutionen sind auch im Bereich der Religion eine Systematisierung, Effizienzsteigerung und ein Ausbau bemerkbar, mit welcher der Staat zunehmende Kontrolle über diesen Bereich erhält. Ein Beispiel dafür, wie der Staat den Samgha als zu verwaltendes Gegenüber umformte, ist die Einführung von Ordinationsprüfungen im Jahre 705, zu denen Erik Zürcher schreibt:

*The introduction of selective clerical examinations is one of the most characteristic features of T'ang Buddhism. It clearly served two purposes: controlling the size of the samgha and "upgrading" the clergy as a body of religious specialists. The influence of the civil examination system introduced near the end of the sixth century is evident. Like their secular counterpart, the clerical examinations fell under the Board of Rites; candidates were "recommended" and examined under the supervision of the local authorities; admission to the Order was usually bound to specific quotas, and the terminology was largely borrowed from the civil examinations.*⁶⁹

Die Examina dienten nicht nur der Beschränkung eines ungehinderten Wachstums des Klerus durch Aussiebung unliebsamer Elemente vor der Ordination, sondern auch der Qualitätssteigerung des buddhistischen Klerus. Richtet man sich nach der Häufigkeit, mit welcher von Laisierungsmaßnahmen im achten und neunten Jahrhundert die Rede ist, scheint jedoch die Einführung von Examina diesbezüglich keine Früchte getragen zu haben.⁷⁰

Vom Beginn der Tang bis zur Kaiserin Wu Zetian war der Zeremonienhof (Honglu si 鴻臚寺) für den Samgha zuständig.⁷¹ Zu seinen Aufgaben gehörten die Ausrichtung der Riten für Gäste (*bin-* oder *keli* 賓 / 客禮) beim Empfang ausländischer Herrscher und von deren Gesandtschaften, sowie die unglückverheißenden Riten (*xiongli* 凶禮) für Begräbnisse. Von 661 bis 670 und 684 bis 705 wurde der Zeremonienhof zeitweilig in Hof zur Aufsicht der Gäste (Sibin si 司賓寺) umbenannt.⁷² Im Zeremonienhof war das Büro zur Verehrung des Mysteriums (Chongxuan shu 崇玄署) zunächst zuständig für den daoistischen und den buddhis-

tischen Klerus. Das Büro berief einen Aufseher (*jian* 監) an die Spitze jedes Klosters. Anders als unter den Nördlichen Dynastien war nicht eine Person als *shamen-* oder *sengtong* 沙門 / 僧統 für den Samgha des ganzen Reichs zuständig, sondern ein Kollektiv von zehn „große Tugenden“ genannten Mönchen (*dade* 大德). Im neunten Jahrhundert wurde zusätzlich das Amt eines Registrars (*senglu* 僧錄) zur Pflege der Bevölkerungsregister der Śramaṇa geschaffen. Das Recht der Tang kannte bereits die drei Vorsteher eines Klosters (*sangang* 三綱: *shangzuo* 上座, *weina* 維那 und *dianzuo* 典座).⁷³ Kaiserin Wu unterstellte den Samgha 694 dem Opferamt (Cibu 祠部), einer Unterabteilung des Ritenministeriums (Libu 禮部, vermutlich Zürchers „Board of Rites“).⁷⁴ Kaiser Xuanzong erneuerte oder bekräftigte diesen Schritt im Jahre 736 oder 737 und übertrug den daoistischen Klerus mitsamt dem Büro zur Verehrung des Mysteriums dem Hof für den kaiserlichen Haushalt (Zongzheng si 宗正寺) – um ihn wenig später (743) dem Büro für Lehnstitel (Sifeng 司封) zu unterstellen.⁷⁵

Was waren die Aufgaben des Opferamtes? In *Die sechs Abteilungen der Institutionen der großen Tang* (*Da Tang liu dian* 大唐六典) werden sie wie folgt beschrieben:

祠部郎中、員外郎掌祠祀享祭，天文漏刻，國忌廟諱，卜筮醫藥，道佛之事。凡祭祀之名有四：一曰祀天神，二曰祭地祇，三曰享人鬼，四曰釋奠於先聖先師。⁷⁶

Direktor und Vizedirektor des Opferamts verwalten die Schreine und drei Arten von Opfern (si, xiang und ji), das Lesen der Himmelschriften [Astronomie] und die Klepsydra, nationale Feiertage und Tabus der Tempelnamen, Knochen- und Schafgarbenorakel, ärztliche Behandlungsmethoden sowie die Angelegenheiten des Dao und des Buddha. Alle Opfer tragen eine von vier Bezeichnungen: Die ersten heißen si an die Götter des Himmels; die zweiten heißen ji an die Geister der Erde; die dritten heißen xiang an die Geister der Menschen; und die vierten heißen shidian⁷⁷ an die vormaligen Heiligen und Lehrer.

Den vier Typen von Opfern folgt eine weitere Aufteilung je nach ihrer Wichtigkeit in große, mittlere und kleine, die ich aus Platzgründen hier nur aufliste:

- Große Opfer an den Grenzenlosen Himmel und den Gott / Ahn in der Höhe (Haotian Shangdi 昊天上帝),

68 Einige Forscher sprechen von einer „Verrechtlichung der Riten“ (*rei no hōseika* 礼の法制化), siehe Kogachi Ryūichi 古勝隆一, „Rei kara hō he: Hokugi ni okeru rei no hōseika ni tsuite“ 礼から法へ—北魏における礼の法制化について, in: Tomiya Itaru 冨谷至 (Hrsg.), *Higashi-Ajia ni okeru girei to keibatsu* 東アジアにおける儀礼と刑罰 1 (2011), S. 57–68.

69 Zürcher „Buddhism and Education“, S. 32.

70 Siehe Weinstein, *Buddhism under the T'ang*, S. 51, 108f., 111f., 119, 121, 128f. und 132.

71 Die folgenden Ausführungen bis zum Ende von Abschnitt 5 folgen Weinstein, *Buddhism under the T'ang*; Xie Chongguang 谢重光 – Bai Wengu 白文固, *Zhongguo sengguan zhidu shi* 中国僧官制度史 (Xining: Qinghai Renmin 1990), S. 102–119; sowie Bai Wengu – Zhao Chun'e 赵春娥, *Zhongguo gudai sengni mingji zhidu* 中国古代僧尼名籍制度 (Xining: Qinghai Renmin 2002), S. 42–94.

72 Siehe *Tang huiyao* 66.1361.

73 Siehe *Tanglü shuyi jianjie* 唐律疏議箋解 (Changsun Wuji 長孫無忌 [?–659] et al.), 2 Bde. (Beijing: Zhonghua Shuju 1996), 12.931/ § 154; und Holmes Welch, *The Practice of Chinese Buddhism, 1900–1950* (Cambridge MA u.a.: Harvard University Press 1967), S. 35.

74 Siehe *Tang huiyao* 49.1006.

75 Siehe *Tang huiyao* 49.1006 bzw. *Tang liu dian* 唐六典 (Li Linfu 李林甫 [?–752]) (3. Druck, Beijing: Zhonghua Shuju 2008 [1992]), 16.467; und Barrett, *Taoism under the T'ang*, S. 59.

76 *Tang liu dian*, 4.120.

77 Zur *shidian* der Tang siehe den klassischen Aufsatz von Gao Mingshi 高明士, „Tangdai de shidian lizhi jiqi zai jiaoyu shang de yiyi“ 唐代的釋奠禮制基其在教育上的意義, in: *Dalu zazhi* 大陸雜誌 61 (1980) 5, S. 20–38; und David McMullen, *State and Scholars in T'ang China* (Cambridge u.a.: Cambridge University Press 1988), S. 29–66 *passim*.

an die Kaiser der fünf Himmelsrichtungen (Wufang di 五方帝), an den erlauchten Geist der Erde (Huang diqi 皇地祇), an den Göttlichen Kontinent (Shenzhou 神州 = China) und im kaiserlichen Ahnentempel (*zongmiao* 宗廟).

- Mittlere Opfer an Sonne (*ri* 日), Mond (*yue* 月), die beweglichen Gestirne (= Planeten, *xing* 星), Konstellationen (*chen* 辰), an den Erntealtären (*sheji* 社稷), an die Kaiser und Könige früherer Zeitalter (*xiandai diwang* 先代帝王), Berge (*yuezhen* 岳鎮) und Gewässer (*haidu* 海瀆), an dem Erntealtar des Kaisers (*dishe* 帝社), an die Erste Seidenzüchterin (Xiancan 先蠶), den Ehrwürdigen Vater Konfuzius (Kong *xuanfu* 孔宣父), den Großherzog von Qi (Qi *taigong* 齊太公 = Jiang Ziya 姜子牙) und in den Ahnentempeln der Kronprinzen (*zhu taizi miao* 諸太子廟).
- Kleine Opfer an die Aufseher der Lebensspannen (*si-zhong* 司中 und *siming* 司命), die Wind- und Regenmeister (*fengshi* 風師 und *yushi* 雨師), alle Gestirne (*zhongxing* 衆星), Bergwälder (*shanlin* 山林), Flussmarschen (*chuanze* 川澤), an den Schreinen der fünf Drachen (Wulong *ci* 五龍祠), an den Erd- und Erntealtären und für die *shidian* in den Provinzen und Kreisen (*zhouxian sheji, shidian* 州縣社稷, 釋奠).⁷⁸

Stellt man die Frage, ob das mittelalterliche China einen Begriff der Religion kannte, so findet man die Antwort hier: Mit dem Opferamt verfügte der Tang-Staat über einen hochspezialisierten Zweig zur Verwaltung religiöser Angelegenheiten. Die Frage ist weniger, ob die Menschen der Tang-Zeit einen Begriff der Religion besaßen, sondern eher, ob der Buddhismus für sie dazugehörte. Die An-Lushan-Revolution spielte hierbei eine entscheidende Rolle: Zum einen wurde der Klerus nach der Revolte zunehmend zu einem Spielball politischer Interessen, zum anderen schottete sich das Tang-Reich nach und nach von der Außenwelt ab.

Nach der An-Lushan-Revolution wandelte sich die Verwaltung des Klerus grundlegend. Es wurden neue Ämter geschaffen, allen voran die Kommissare guter Werke. Diesen oblag die Aufsicht über Mönche und Nonnen der Hauptstädte Chang'an und Luoyang sowie über Bauarbeiten an Klöstern. Die Bevölkerungsregister für Kleriker verblieben weiterhin beim Opferamt. Die Kommissariate wurden anfangs mit Mönchen besetzt, doch wanderten bald in die Hände von Eunuchengenerälen der sogenannten Armeen göttlicher Pläne (*shence jun* 神策軍). Die Eunuchen, so eine weit verbreitete Ansicht, neigten zum Buddhismus. Einerseits wussten sie ihre guten Beziehungen zum Klerus zur Anhäufung symbolischen und sozialen Kapitals zu nutzen, indem sie, denen der konfuzianische Bildungsweg verschlossen war, als Gönner von Klöstern und, in den Worten von Kenneth Hammond, als „Surrogat für kaiserliche

Patronage“⁷⁹ auftraten. Zudem eröffneten sich ihnen durch die Kommissariate vielfältige Möglichkeiten zur persönlichen Bereicherung.⁸⁰ 845, auf dem Höhepunkt der Proskription, wurden die Bevölkerungsregister für den Samgha und Kleriker anderer ausländischer Religionen dem Aufseher für Gäste (*zhuke* 主客) unterstellt und die Kommissare für gute Werke vorübergehend abgeschafft. Als Grund für die Überstellung an den Aufseher für Gäste wird genannt:

臣等據《大唐六典》：祠部掌天下宗廟大祭，與僧事殊不相及。⁸¹

Wir Minister meinen, gestützt auf Die sechs Abteilungen der Institutionen der großen Tang, dass das Opferamt verantwortlich ist für die Ahnentempel und die großen Opfer im Reich und dass diese mit den Angelegenheiten des Samgha in keinerlei Beziehung stehen.

Die Minister scheinen auf den ersten Blick fremdenfeindlich zu argumentieren, wenn sie zwischen chinesischen Ahnentempeln und Reichsopfern auf der einen Seite und Klerikern einer vermeintlich ausländischen Religion auf der anderen unterscheiden. Davon ausgehend erscheint es nur folgerichtig, die Kleriker dem Aufseher für Gäste zu unterstellen, zumal sie bis 694 mit dem Zeremonienhof einem Verwaltungszweig unterstanden, der ähnliche Aufgaben erfüllte. Dagegen spricht jedoch zum einen, dass mit „Angelegenheiten des Samgha“ (*sengshi* 僧事) hier nicht der Buddhismus an sich, sondern nur die Mönchsregister (*sengji* 僧籍) gemeint sein könnten, und zum anderen, dass der *zhuke* nicht zum Stab des Zeremonienhofs, sondern wie das Opferamt zu dem des Ritenministeriums gehörte.⁸² Inwiefern sich in der Veränderung der Haltung zum Buddhismus die beginnende Konstruktion einer „ethnisch“ Han-chinesischen Identität oder einfach eine konservative Haltung abzeichnet, sei dahingestellt.⁸³

6. Schluss

Das mittelalterliche chinesische Reich der Tang-Dynastie gilt oft als Chinas goldenes, kosmopolitisches Zeitalter. Dies trifft nur bedingt zu: Zwar stand die erste Hälfte der Tang unter dem Programm umfassender scholastischer Bemühungen in den Bereichen der Riten, des Rechts, der

79 Kenneth J. Hammond, „The Eunuch Wang Zhen and the Ming Dynasty“, in: ders. (Hrsg.), *The Human Tradition in Premodern China* (Wilmington: Scholarly Resources 2002), S. 143-155, hier S. 150.

80 Siehe Edwin O. Reischauer (Übers.), *Ennin's Diary: The Record of a Pilgrimage to China in Search of the Law* (New York: Ronald Press 1955), S. 350f.

81 *Tang huiyao* 49.860.

82 Siehe *Tang liu dian* 4.129f. Der Honglu si war für das Zeremoniell beim Empfang, der *zhuke* für die Abrechnung der Tributleistungen von Staatsgästen zuständig.

83 Für erstere argumentiert Marc S. Abramson, *Ethnic Identity in Tang China* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2008), S. 52-82.

78 *Tang liu dian* 4.120.

Institutionen und der konfuzianischen und buddhistischen Gelehrsamkeit, doch dieses Programm enthielt neben seinem universalen eben auch einen Anspruch nach Kanonisierung, Zentralisierung und Vereinheitlichung. Zudem griff der Staat in noch nie gekannter Weise in die inneren Belange des Saṃgha ein. Einen grundlegenden Wandel brachte der Ausbruch der An-Lushan-Revolution im Jahre 755, der den gelehrten Konsens vom Reich universalgültiger Riten erschütterte. Damit begann, was James T.C. Liu (Liu Zijian 劉子健) als „Chinas Wendung nach innen“ bezeichnet hat:⁸⁴ die Abkehr vom Traum eines multiethnischen Großreichs – nur die nicht-chinesischen Dynastien der Yuan 元 (1279–1368) und Qing 清 (1644–1911) gründeten nochmal ein selbiges auf chinesischem Boden – und Rückbesinnung auf das eigene, konfuzianische Erbe.

Ein früher Ausdruck dieser „Wendung nach innen“ war Han Yus Memorandum gegen den Buddhaknochen. Das Memorandum gilt vielen als Indikator für die Zunahme der Buddhismusfeindlichkeit im neunten Jahrhundert. Doch auch dies trifft nur bedingt zu. Erstens tauchen Schriften wie die des Han Yu keinesfalls erst im neunten Jahrhundert auf, vielmehr hatten Polemiken gegen den Saṃgha eine jahrhundertalte Tradition.⁸⁵ Zweitens waren die Argumente darin standardisiert, wenn etwa auf die verheerenden wirtschaftlichen Folgen der Ausbreitung des Buddhismus hingewiesen wird. Drittens fanden noch nach der Huichang-Proskription Prozessionen der Fingerreli-

quie aus dem Famen-Kloster statt, das letzte Mal im Jahre 873.⁸⁶ Viertens hätte das Memorandum Han Yu beinahe sein Leben gekostet, wenn nicht Kollegen und Freunde sich bemüht hätten, den Zorn des Kaisers abzukühlen.⁸⁷ In einem generell buddhismusfeindlichen Klima wäre dies wohl kaum nötig gewesen.

Wurde der Saṃgha, indem er der Aufsicht des Opferamts entzogen wurde, nicht nur administrativ als fremd deklariert, sondern geradezu säkularisiert? Einige chinesische Forscher unterstellen der Gesellschaft der zweiten Hälfte der Tang eine Tendenz zur „Säkularisierung“ (*shisu-hua* 世俗化),⁸⁸ westliche Sinologen sprechen hin und wieder von Individualisierung und Agnostizismus.⁸⁹ Um dies zu klären, wären mehr Studien zu einzelnen Autoren der Tang wünschenswert. Sie würden nicht nur unser Bild vom gesellschaftlichen Wandel während des Übergangs von der Tang zur Song bereichern, sondern uns auch helfen zu verstehen, wie das moderne China – religiös gesprochen – wurde, was es ist.

84 James T.C. Liu, *China Turning Inward: Intellectual-Political Change in the Early Twelfth Century* (Cambridge MA: Harvard University Press 1988).

85 Hierzu klassisch: Arthur F. Wright, „Fu I and the Rejection of Buddhism“, in: *Journal of the History of Ideas* 12 (1951) 1, S. 33-47.

86 Siehe Alexander Koch, „Der Goldschatz des Famen. Prunk und Pietät im chinesischen Buddhismus der Tang-Zeit“, in: *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz* 42 (1995) 2, S. 403-542, hier: S. 423.

87 Siehe *Tang huiyao* 47.984.

88 Siehe exemplarisch Xie – Bai, *Zhongguo sengguan zhidu shi*, S. 144-154; und Long Jianguo 龙建国, „Lun Zhong-Tang wenxue shisuhua de qushi“ 论中唐文学世俗化的趋势, in: *Jiangxi caijing daxue xuebao* 江西财经大学学报 40 (2005) 4, S. 84-87.

89 Siehe exemplarisch David McMullen, „Li Chou, a Forgotten Agnostic of the Late-Eighth Century“, in: *Asia Major*, Third Series 8 (1995) 2, S. 57-105; und Stephen Owen, „Interpreting“, in: ders., *The End of the Chinese „Middle Ages“: Essays in Mid-Tang Literary Culture* (Stanford: Stanford University Press 1996), S. 55-82.

Monumenta Serica Monograph Series, Vol. LXIV

Bernard S. Solomon

On the School of Names in Ancient China

Institut Monumenta Serica, Sankt Augustin
Steyler Verlag, Sankt Augustin 2013
161 S.

ISBN 978-3-8050-0610-1 · ISSN 0179-261X

The present study on ancient Chinese philosophy invites us to meet a challenging task in philosophical understanding. The so-called „School of Names“ (*Mingjia* 名家) is a label for a diverse group of thinkers in the Warring States period (479–221 B.C.) that has sometimes been accused of dabbling in flippant linguistic and conceptual puzzles, paradoxes, or sophistries. Bernard Solomon analyzes the works of its two main representatives, namely Huizi 惠子 (Master

Hui, or Hui Shi 惠施, 380–305 B.C.?) and Gongsun Long 公孫龍 (b. 380 B.C.?).

Chapter One deals with the ten „paradoxes“ of Huizi as recorded in the *Zhuangzi* 莊子. In Chapters Two to Six Solomon ponders on five texts attributed to Gongsun Long that have been called cryptic or even a mixture of banality and nonsense.

The aim of Solomon’s investigation is the discovery of the rules of „language games“ in the School of Names and of the key to their linguistic and conceptual puzzles and paradoxes. His analysis reveals in all these texts an „evidence of an interest in language qua language“ (p. 12), which is unique for Chinese thought in the classical era.

Bestellungen:

Steyler Verlag, Arnold-Janssen-Str. 28

53757 Sankt Augustin, Germany

Tel.: +49-2241-924-816 · Fax: +49-2241-924-817

Email: verlag@steyler.de

oder: www.monumenta-serica.de