



King's Research Portal

Document Version

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication record in King's Research Portal](#)

Citation for published version (APA):

Hockelmann, M. (2010). Antiklerikalismus und Exklusionsrhetorik in der Tang-Zeit: Religionspolitik im Denken Li Deyus. *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung*, 34, 181-213.

Citing this paper

Please note that where the full-text provided on King's Research Portal is the Author Accepted Manuscript or Post-Print version this may differ from the final Published version. If citing, it is advised that you check and use the publisher's definitive version for pagination, volume/issue, and date of publication details. And where the final published version is provided on the Research Portal, if citing you are again advised to check the publisher's website for any subsequent corrections.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the Research Portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognize and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the Research Portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the Research Portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact librarypure@kcl.ac.uk providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Antiklerikalismus und Exklusionsrhetorik in der Tang-Zeit: Religionspolitik im Denken Li Deyu

Michael Höckelmann¹

During the Tang Dynasty, officials, who are often described as “Confucians,” were involved in policies that aimed at controlling the religious congregations of Buddhism and Daoism. At the same time, pseudo-religious free-riders, the so called *fangshi* (“esoteric experts”), regularly appeared at the court and lured the emperor away from government business by pretending to support his search for immortality with their methods. They thereby constituted a threat to the claim of the officials to a monopoly on sharing the imperial power. Furthermore, officials saw themselves as transmitters of a “civil religion” or “theology” of correct governance, which was not limited to the Confucian canon, but embraced other figures such as Laozi and the Yellow Emperor as well. My essay takes Li Deyu (787–850) as an example, who was one of the most prominent officials of the Tang Dynasty and served as chancellor during the severest religious persecution in Chinese history. I show how he drew arguments from historiographic and philosophical sources, in order to bolster his position against Daoists or *fangshi* and protect the civil religion. I will further show how he flexibly used rhetorical strategies to support the persecution of Buddhism on the one hand, and to justify the compatibility of Buddhism with Confucian and Daoist ethics on the other.

Einleitung

Im 17. Jahrhundert schrieb Wang Fuzhi (1619–1692) in seinem *Du Tongjian lun* (Traktat zur Lektüre des *Umfassenden Spiegels*): „Unter den Kanzlern der Tang, die in der Lage zu großen Taten waren, gab es außer Di Renjie niemanden sonst als Deyu“ (唐之相臣，能大有爲者，狄仁傑而外，德裕而已)。² Bei „Deyu“ handelt es sich um Li Deyu (787–849/850), Kanzler unter Kaiser Wuzong (reg. 840–846). Li wurde schon des Öfteren mit anderen tang-zeitlichen Größen verglichen: Im Nachwort zur „äußeren Anthologie“ (*waiji*) Li Deyus aus dem Jahre 1159 schreibt ein ansonsten unbekannter Verfasser, dass es in der Tang „an Kanzlern von Ruf nur den Herzog von Wey, Li Wenrao (Deyu) [...] und an Gelehrten, die man als Vorbild verehren kann, nur den Herzog der Literatur, Han Tuizhi (Han Yu, 768–824) gab“ (相之有聲者，衛公李文饒……儒之可宗者，文公韓退之而已; LDY 710). Des Weiteren weist der Autor auf den Umstand hin, dass man sich bei Li im Gegensatz zu Han Yu nur ruhmvoller Verdienste (*gonglie*), nicht aber seiner literarischen Werke (*wenzhang*) erinnere.

Tatsächlich scheint Li bisher nur für die Ereignisgeschichte interessant gewesen zu sein, etwa in Verbindung mit der Proskription des *samgha* (buddhistischen Ordens) unter Wuzong (Weinstein 1987: 114–136), dem Kollaps des Uighuren-Reichs (Drompp

¹ Ich danke den Redakteuren des *Bochumer Jahrbuchs* für ihre ausführlichen und geduldigen Korrektur- und Verbesserungsvorschläge.

² DTJL 14.15f. Di Renjie ist der Richter Dee aus den Romanen Robert van Guliks. Für eine Beschreibung der historischen Person s. McMullen (1993).

2005), dem Streit zweier Parteien (*dang*) von den 20er bis 40er Jahren des 9. Jahrhunderts oder seiner mutmaßlichen Gegnerschaft zu den *jinshi*-Examina (Chen 2001: 236–320; Dalby 1979: 639–669; Moore 2004: 202–218). Weniger ist über seine Literatur und sein Denken bekannt.³ Dabei gehört Li möglicherweise eher zum Mainstream der Tang-Zeit als Vertreter der Altstil- (*guwen*)-Bewegung wie Han Yu oder Liu Zongyuan (773–819).⁴ Lis Werk lässt sich weder eindeutig als konfuzianisch, noch als daoistisch, aber auch nicht als anti-buddhistisch einordnen. Es verbindet die verschiedenen Traditionsstränge und ist in dieser Hinsicht *inklusivistisch* (Brook 1993: 14). Das zeigt sich etwa in seinem Umgang mit geschichtlichen Vorbildern der Tang-Dynastie, die er insbesondere in der Westlichen-Han-Zeit (Xi Han; 206 v.Chr. – 9 n.Chr.) sieht, und in seiner Haltung gegenüber Fragen, die wir heute als „religionspolitisch“ bezeichnen, auch wenn das klassische Chinesisch keinen dezidierten Ausdruck für „Religion“ besaß. Li interessiert sich vor allem für die Frage, ob es legitim sei, dass Nicht-Beamte – Kleriker (buddhistische oder daoistische Ordinierte) oder *fangshi* („esoterische Spezialisten“) – Einfluss auf den Kaiser ausübten. In diesem Artikel analysiere ich Gebrauchstexte (Throneingaben und Memoranda) und Traktate (*lun*) aus einem Spätwerk Lis, den *Qionghou zhi* (Aufzeichnungen von Erschöpfung und Gram; LDY 630–711) unter dem Aspekt, wie darin Lis Opposition zu solchen Gruppen bei Hofe zum Ausdruck kommt.

Auf theoretischer Seite werde ich anhand des Beispiels Li Deyu demonstrieren, wie Beamte der Tang-Zeit (618–907) sich in Gebrauchstexten zwecks Exklusion von Klerikern und *fangshi* (obwohl aus den Quellen nicht hervorgeht, ob letztere an Religionsgemeinschaften gebunden waren) Präzedenzfällen aus der politisch-philosophischen Literatur und Historiographie als rhetorischer Topoi bedienen. Deren Funktion war normativ und inszenatorisch: normativ in dem Sinne, dass sie die Notwendigkeit der Exklusion von Klerikern aus dem Umfeld des Kaisers postulierten; inszenatorisch, indem sie weltliche Beamte als die allein legitimen Teilhaber an der kaiserlichen Macht darstellten. Diese Art der Exklusion ist eher auf textlicher als auf sozialer Ebene analysierbar. Eine sinnvolle Ausgangsthese über die zugrundeliegenden sozialen Prozesse ist Mackerts (2004: 11) Definition der Theorie sozialer Schließung:

„Im Mittelpunkt steht damit die Erklärung jener Prozesse, in denen soziale Akteure den Versuch unternehmen, Ressourcen, Privilegien, Macht oder Prestige zu monopolisieren und andere Akteure davon auszuschließen, und [die Theorie sozialer Schließung] begreift Inklusion und Exklusion als Folge des strategischen Handelns sozialer Akteure. Das heißt, in Schließungskämpfen geht es um strukturelle Festlegungen einer gesellschaftlichen Ordnung, die sich in und durch das Handeln der Akteure vollziehen.“

Im Gegensatz zur empirischen Beobachtbarkeit sozialer Schließung in modernen Gesellschaften lassen sich für die Tang-Zeit aufgrund der Quellenlage jedoch keine oder nur unbefriedigende Aussagen darüber treffen, inwieweit Beamte eine soziale

³ Die einzige Ausnahme bildet die Liebhaberschaft für seinen Garten (Yang 2004).

⁴ Zum Begriff des tang-zeitlichen Mainstreams s. DeBlasi (2001: 5f.).

Schicht konstituierten (Twitchett 1973: 77). Die Dynamik der tang-zeitlichen Gesellschaft war weitaus größer, als der Begriff „Schicht“ es zuließe. „Exklusion“ lässt sich hier nicht vereinfacht als Phänomen einer stratifizierten Gesellschaft beschreiben (Luhmann 2005: 230). Noch weniger klar lässt sich aussagen, inwieweit Kleriker und *fangshi* den sozialen Hintergrund der Beamten teilten. Es geht hier auch nicht um eine Diskussion der Angemessenheit solcher Begriffe wie „Gentry“, „Aristokratie“ oder „Oligarchie“ für das chinesischen Mittelalter (Schmidt-Glintzer/Jansen 1994: 61–63). Vielmehr bildeten Beamte aufgrund ihres gemeinsamen Bildungshintergrundes eine textliche Gemeinschaft („textual community“; Connery 1998: 28–33).

In der Han-Zeit (206 v.Chr. – 220 n.Chr.) setzte sich ein aus den philosophischen Schulen der Vorkaiserzeit herkommendes Bewusstsein unter den Beamten durch, Übermittler und zugleich Bewahrer einer oft als „Konfuzianismus“ bezeichneten Tradition kanonischer Herrschaftsformen zu sein. Dieses Bewusstsein kommt in ihren Schriften zum Ausdruck, in denen sie von der klassischen Schriftsprache, dem *wenyan*, Gebrauch machen, und auf einen Kanon zurückgreifen, in dem die ethischen Fundamente, die kosmologischen Vorstellungen und die Rituale dieser Tradition niedergelegt worden waren. Hierdurch demonstrierten sie, dass sie als einzige die nötigen Qualifikationen zur Teilhabe an der kaiserlichen, politischen Macht besaßen. Die Kleriker des Buddhismus und Daoismus standen ihrerseits auf den Säulen ihrer jeweils eigenen, kanonischen Tradition und hatten deshalb geringe Aussichten, sich im Rahmen jener Herrschaftstradition legitimieren zu können.

Eine Grundlage der Exklusionsrhetorik bildete die Geschichte vorangegangener Dynastien wie die der Qin (221–206 v.Chr.), Han und Liang (502–557). Indem sie historische Präzedenzfälle aufgriffen, in denen der schädliche Einfluss der Religion(en) auf frühere Kaiser, die Regierung und das Volk dargestellt wurde, versuchten die Beamten, Unterwanderungen ihres Monopols auf Teilhabe an der Macht des Kaisers durch Kleriker oder *fangshi* zu unterbinden. Gleichzeitig ist die Darstellung des Verhältnisses zwischen Staat und Religion in den offiziellen Geschichtswerken, also zwischen *samgha* bzw. *fangshi* und Kaiser, immer unter dem Vorbehalt zu lesen, dass diese Geschichte auch von Beamten geschrieben wurde. Die Darstellung in buddhistischen Geschichtswerken (Schmidt-Glintzer 1982) ist nicht automatisch weniger verlässlich, nur weil sie aus *partisanischer* Perspektive verfasst wurde, denn Gleiches gilt für die offizielle Historiographie.

Der zweite theoretische Komplex, der hier nur angerissen werden kann, ist die Frage, ob China in der Kaiserzeit über einen Kanon verbindlicher Vorstellungen verfügte oder ob der Staat nur die Ausführung von Kulthandlungen, im Sinne einer Orthopraxie, aber nicht die religiöse Gesinnung (Orthodoxie) kontrollierte (Schmidt-Glintzer 1983). Hubert Seiwert (1994) hat angeregt, die These von der chinesischen Orthopraxie zu überdenken. Seiwerts Ansicht zufolge sanktionierte der Staat nicht nur die korrekte Ausführung von Kulthandlungen wie der Opfer an die Ahnen und Götter durch Ritualvorschriften und Gesetze, sondern auch die ihnen zugrundeliegenden Vorstellungen durch den konfuzianischen Kanon, der ein bestimmtes Geschichtsbild, eine Kosmologie und eine Rechtfertigung der hierarchisch aufgebauten Gesellschaft

enthielt. Hierfür hat Seiwert den Begriff „Zivilreligion“ vorgeschlagen, der auf den *Gesellschaftsvertrag* (1986: 140–153) Rousseaus zurückgeht und von Bellah (1967) auf die multireligiöse Gesellschaft der Vereinigten Staaten von Amerika angewandt wurde. Im vormodernen China seien die Inhalte der Zivilreligion oder deren Auslegung durch den Staat so weit gefasst gewesen, dass den zwei anderen großen Traditionen – Buddhismus und Daoismus – ein Arrangement mit ihnen möglich war und umgekehrt (Seiwert 1994: 532f.). Wie dieser Artikel jedoch demonstriert, richteten sich Polemiken und vermutlich auch Maßnahmen gegen *fangshi* oder Buddhisten nicht oder nur äußerst selten gegen Lehrgebäude oder gar den „Glauben“ (ein Begriff, dessen Anwendbarkeit auf das vormoderne China es ohnehin zu hinterfragen gilt; s. Campy 2003: 310f.) von Individuen, sondern vor allem gegen gesellschafts-, wirtschafts- und nicht zuletzt regierungsschädigendes Verhalten in Gestalt von allgemeiner Unproduktivität und Steuerhinterziehung des Klerus und Ablenkung (vor allem des Kaisers) von den Staatsgeschäften. Demgegenüber stellt die staatlich gesponserte Historiographie mit ihrem Anspruch auf eine bestimmte, offizielle Interpretation der Geschichte zugunsten der Beamten eine echte Form ideologischer Kontrolle dar.

Insgesamt jedoch war die Tang-Dynastie im Vergleich zu anderen Epochen und Kulturen ein Zeitalter relativ großer religiöser Toleranz, insbesondere weil jene Institution, welche eine verstärkte zivilreligiöse Kontrolle „in den Köpfen“ der Beamten und Amtsanwärter erst möglich machte – die Beamtenexamina – noch nicht der wichtigste Weg ins Amt war (Twitchett 1976). Orthodoxie-versus-Heterodoxie-Diskurse richteten ihr Hauptaugenmerk deshalb auf eher praktische Aspekte der Religionen, etwa deren sozioökonomische Folgekosten.

Biographie

Li Deyu wurde 787 in der Präfektur Zhao im heutigen Hebei geboren. Somit entstammte er einer der angesehensten Familien der Tang-Zeit, den „Lis der Präfektur Zhao“ (Zhao Jun Li; Johnson 1977). Sein Großvater Li Xiyun (719–776) und sein Vater Li Jifu (758–814) hatten ebenfalls hohe Ämter innegehabt. Deyu zeigte in seiner Jugend einen ausgesprochenen Standesdünkel: Seine zwei offiziellen Biographien in *Jiu Tangshu* (Alte Dynastiegeschichte der Tang) und *Xin Tangshu* (Neue Dynastiegeschichte der Tang) berichten, dass er es vorzog, mithilfe eines ererbten *Yin*-Privilegs in sein erstes Amt zu gelangen,⁵ anstatt, wie seine Altersgenossen, an den Kreisprüfungen teilzunehmen (JTS 174.4509; XTS 180.5327). Muzong (reg. 820–824) berief ihn in die Hanlin-Akademie, wo ihm aufgrund seines literarischen Talents das Verfassen wichtiger Edikte anvertraut worden sei (XTS 180.5327). Aufgrund von Intrigen sei er jedoch bald vom Hof als Inspektionskommissar nach Zhexi

⁵ Das *Yin*- oder „Schutz“-Privileg ermöglichte dem Sohn eines hohen oder mittleren Beamten den Einstieg in eine Beamtenkarriere auf einem niedrigen Rang, ohne Prüfungen ablegen zu müssen. Für das *Yin*-Privileg unter der Tang s. Wittfogel (1947: 25–29).

verschickt worden.⁶ Dort zeichnete sich Li durch seinen Kampf gegen „liederliche Schreine“ (*yinci*) und heterodoxe Kulte in der Bevölkerung aus.⁷

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。⁸

„[Im Süden], zwischen Jiang und Ling, glaubt man an Schamanen (*wu*) und Zauberer (*zhu*) und lässt sich durch Geister und Dämonen in die Irre führen. Es kommt vor, dass [die Leute], wenn Eltern und Brüder an einer Epidemie erkranken, ihre Häuser anzünden, sie aufgeben und fortgehen. [Li] Deyu wünschte ihre Sitten zu ändern, wählte aus den Menschen im Kreis diejenigen aus, die Wissen besaßen, unterrichtete sie mit Worten und maß sie an Gesetzen. In einigen Jahren hatten die üblen Sitten aufgehört und waren [durch andere] ersetzt. Von den Schreinen und Tempeln der ihm unterstehenden Präfekturen ließ er in denjenigen opfern, die laut Lokalbeschreibungen berühmten Ministern und würdigen Kaiserinnen [gewidmet waren]. Innerhalb der vier Präfekturen radierte er 1010 ‚liederliche Schreine‘ aus.“

Hinsichtlich seines Umgangs mit heterodoxen Kulturen steht Li Deyu keinesfalls isoliert unter den tang-zeitlichen Beamten da. So soll Di Renjie unter Kaiserin Wu Zetian (reg. 690–705) ebenfalls Schreine zerstört und Kulte bekämpft haben. Im Süden Chinas sollen derlei radikale Maßnahmen sogar relativ oft ausgeführt worden sein (McMullen 1993: 5–15). Möglicherweise lag ein Grund dafür darin, dass die Binnenkolonialisierung des Südens durch (Han-)Chinesen noch längst nicht abgeschlossen war und die Kultur dort deshalb als semi-„barbarisch“ galt.

Li trat auch gegen die Praxis privater Ordinationen (*sidu*) in den *sangha* durch die eigenmächtige Errichtung sogenannter Ordinationsplattformen durch Beamte und den Verkauf von Ordinationszertifikaten (*dudie*) ein. Nach der An-Lushan-Revolution wurde diese Praxis offenbar häufig als zusätzliche Einnahmequelle von Mitgliedern des kaiserlichen Haushalts und Beamten angewandt. Im Jahre 824 verfasste Li ein Memorandum gegen die Errichtung einer Ordinationsplattform in Xuzhou durch den Militärgouverneur (*jiedu shi*) Wang Zhixing (JTS 174.4514; XTS 180.5329; Weinstein 1987: 59–61; Gernet 1995: 58f.). Welche Vorteile die Ordination mit sich brachte, geht nicht eindeutig aus den Quellen hervor. Es ist unwahrscheinlich, dass Ordinierte von sämtlichen Steuern und Dienstpflichten befreit waren, doch müssen ausreichende ökonomische Anreize bestanden haben, um die Zahlung des Preises für ein solches Zertifikat attraktiv zu machen. Der Kauf selbst stellte eine Unterwanderung sowohl des weltlichen Rechts als auch der buddhistischen Ordensregeln dar, zumal die meisten

⁶ Dies markiert den Beginn des drei Jahrzehnte dauernden „Streits der Parteien von Niu [Sengru] (779–847) und Li“ (*Niu Li dangzheng*); s. Chen (2001), Dalby (1979: 639–654).

⁷ JTS 174.4511, XTS 180.5328. Für die Merkmale von *yinci* bzw. *yinsi* (*excessive cults*), vgl. Stein (1979: 57).

⁸ Die Interpunktion in den Quellenzitaten richtet sich nach LDY. In den Übersetzungen wird stellenweise davon abgewichen.

Käufer nicht ernsthaft an einem Leben als Kleriker interessiert waren. Ein echter Eintritt in den Orden verlangte jahrelanges Training und Prüfung der Kenntnisse des Novizen in den Sutren und Mönchsregeln (Zürcher 1989: 28–35). Li warnt vor allem vor dem Verlust von arbeitsfähigen Männern. In seiner Stichprobe von 100 Personen, die nach Xuzhou gingen, seien nur 14 vorher Novizen (*shami*) gewesen.

840 berief der gerade inthronisierte Wuzong Li zum Kanzler, nachdem er diese Stellung schon unter Wenzong (reg. 827–840) für kurze Zeit innehatte. Damit war er auf dem Gipfel seiner Macht angelangt. Li machte sich um die Stärkung der Zentralregierung in Chang’an verdient. Unmittelbar nach dem Tod Wuzongs und der Inthronisation von dessen Onkel Xuanzong (reg. 846–859) wurde Li abgesetzt und nach Hainan verbannt, wo er Ende 849 oder Anfang 850 starb (Chen 2000).

Die Heuristik der *fangshi*

Li Deyu setzt sich am ausführlichsten mit dem Einfluss von Nicht-Beamten auf den Kaiser in seinem „Fangshi lun“ (Traktat über *fangshi*; LDY 684f.) auseinander. Wie fast alle seiner Traktate schrieb er auch diesen wahrscheinlich gegen Ende seines Lebens in oder auf dem Weg in die Verbannung nach Hainan. In dem knappen Text entwickelt Li Deyu eine Heuristik, mit der er wahre von falschen *fangshi* unterscheiden möchte. Er geht dabei von der Problematik aus, warum fähige Herrscher, welche die Fähigkeiten zur Herbeiführung einer guten Regierung besitzen, sich von *fangshi* manipulieren lassen.

秦皇、漢武非好道者也。始皇擒滅六國，兼義、唐之帝號；漢武翦伐匈奴，恢殷、周之疆宇，皆開闢所未有也。雖不能尊周、孔之道以為教化，用湯、武之師以行吊伐，而英才遠略，自湯、武以降，鮮能及矣，豈不悟方士之詐哉？

„Der [Erste] Kaiser der Qin und Han[-Kaiser] Wu waren nicht solche, die den [rechten] Weg liebten. Der Erste Kaiser eroberte und vernichtete die Sechs Staaten; er vereinigte die Kaisertitel von [Fu] Xi und Tang [Yao] [zu *huangdi*]; Han[-Kaiser] Wu vernichtete die Xiongnu und gewann die Grenzgebiete der Yin und Zhou zurück. Beide begründeten [Gebiete], die es zuvor nicht gab. Obwohl sie nicht instande waren, den Weg der Zhou und des Konfuzius zu befolgen, um damit die „erzieherische Wandlung“ zu vollziehen, nutzten sie die Armeen wie [König] Tang [der Shang] und [König] Wu [der Zhou], um [das Volk] zu trösten und [die Rechtlosen] zu bestrafen. Ausgezeichnete Talente kamen von weit her, um für sie Pläne zu machen. Seit Tang und Wu konnte das nur selten erreicht werden. Warum nur erkannten sie nicht die Betrügereien der *fangshi*?“

Die historischen Beispiele des Ersten Kaisers und Han-Kaiser Wus zeigen, dass selbst der fähigste Herrscher, wenn er den rechten Weg verlässt (oder der rechte Weg ihn verlässt), anfällig wird für die Machenschaften der *fangshi*. Damit legt Li die Basis seiner Argumentation, dass die Beamten den Umgang des Kaisers mit *fangshi* einschränken und kontrollieren dürfen. Was sind die Anzeichen und Gründe dafür, dass ein Herrscher den rechten Weg verliert? Li zufolge führt zu lang genossene Macht zu Verweichlichung und Langeweile, weshalb die Kaiser nach Ablenkung durch

die Kunststückchen der *fangshi*, wie Goldherstellung und Aufstieg in den Himmel, Ausschau hielten:

蓋以享國既久，歡樂已極，馳騁弋獵之力疲矣，天馬碧雞之求息矣，魚龍角觚之戲倦，絲竹鞀鼓之音厭矣，以神仙為奇，以方士為玩，亦庶幾黃金可成，青霄可上，固不在於當神鍊形矣。何以知之？荀卿稱：『千萬人之情一人之情是也，百王之道後王是也。』余聞武宗之言，是以知耳。嘗於便殿言及方士皆譎詐多端，不可信也。上曰：『吾知之矣。宮中無事，以此遣悶耳！』余嘗覽曹植論，言左慈、封君達之類，家王及植兄弟以優笑蓄之耳。斯言信矣！

„Wohl weil sie die Regierung schon lange genossen und die Freuden und Lustbarkeiten ihren Zenit erreicht hatten, war ihre Kraft durch das Reiten und die Jagd erschöpft, ruhte die Suche nach Himmelspferden und Jadehähnen,⁹ hatten die Fisch-und-Drachen- und die Hornstoß-Spiele¹⁰ sie ermüdet und waren sie der Klänge der Streich- und Schlaginstrumente überdrüssig geworden, sodass sie sich Unsterbliche als Kuriosität und *fangshi* zur Unterhaltung hielten, auch in der Hoffnung, dass vielleicht Gold hergestellt und sie in den Himmel aufsteigen könnten. Mit Sicherheit lag ihnen nichts an Pflege des Geistes und körperlicher Askese. Wodurch weiß ich das? Xun Qing (Xunzi) hob hervor: „Die Natur aller Menschen ist identisch mit der Natur eines einzigen Menschen, der Weg von hundert Königen [der Vergangenheit] ist identisch mit dem späterer Könige.“¹¹ Ich vernahm die Worte Wuzongs,¹² allein daher weiß ich es. Einst kam man in der Ruhehalle darauf zu sprechen, dass sämtliche *fangshi* listenreiche Betrüger seien, denen nicht vertraut werden dürfe. Der Kaiser sprach: „Das weiß ich doch längst! Im Palast gibt es nichts zu tun, mit diesen vertreibe ich die Langeweile, sonst nichts!“ Ich las einst im Traktat [zur Unterscheidung des Wegs] von Cao Zhi, in der [von Leuten] von der Sorte des Zuo Ci und Feng Junda die Rede ist,¹³ dass der König seiner Familie [Cao Cao] und seine Brüder sich die *fangshi* zum Amüsement hielten, sonst nichts. Diese Worte sind verlässlich!“

Warum widmet Li ausgerechnet dem Problem der *fangshi* einen eigenen Traktat? Der „Fangshi lun“ besaß für ihn wahrscheinlich apologetische Funktion, indem er die Rolle herunterspielen sollte, welche Daoisten (oder *fangshi*) während der Buddhismus-Proskription spielten, die Wuzong mit Li als Kanzler durchführte. Als Anstifter zu der

⁹ Kaiser Wu schickte zwei Expeditionen in das zentralasiatische Königreich Ferghana (chin. Dayuan), um „Himmels-“ oder Ferghanapferde zu erlangen; s. Dubs (1938–1955: 133–135). „Jadehähne“ sind Göttervögel (HS 25B.1250) oder Jadestücke in Hahn-Form (HS 64B.2830). Sie stehen in Kombination mit „goldenen Pferden“ (*jin ma bi ji*) für ein besonders schwer zu beschaffendes Gut.

¹⁰ „Fisch-und-Drachen-“ und „Hornstoß-Spiele“ beziehen sich möglicherweise auf zwei Arten militärischer Übungen. Beim „Hornstoßspiel“ kämpften Männer mit Bullen oder Gegnern mit aufgesetzten Hörnern; s. Lewis 1990: 157–160. Bei „Fisch-und-Drachen-Spielen“ ist, so Dubs (1938–1955: 129–132), an eine Aufführung mit Tieren zu denken.

¹¹ XZJJ 2.48; Knoblock (1988: 179, 297, Fn. 61).

¹² Die Verwendung des posthumen Tempelnamens „Wuzong“ an dieser Stelle legt nahe, dass der Text nach dessen Tod entstanden ist.

¹³ Der *fangshi* wird von Cao Zhi (s.u.) als „Meister der Schlafzimmerekünste“ (*fangzhong zhi shu*; Lau 2001: 98) erwähnt. Für Kurzbiographien der beiden *fangshi* s. HHS 82B.2747 bzw. HHS 82B.2750.

Proskription, auf die unten näher eingegangen wird, gelten in der Sekundärliteratur oft Daoisten, die sich Wuzong zur Erlangung physischer Unsterblichkeit an den Hof geholt hatte (Weinstein 1987: 114–136). Demnach starb Wuzong am Konsum daoistischer Substanzen zur Lebensverlängerung. Li spielt im Traktat auf jene Daoisten an, wenn er von *fangshi* schreibt, auch wenn *fangshi* in der früheren Literatur nicht mit Daoisten identisch sind. Der Grund, warum Li die Rolle der Daoisten am Hof Wuzongs herunterspielt, liegt wohl darin, dass nach Wuzongs Ableben und der Thronbesteigung des ausgesprochen buddhismus-freundlichen Kaisers Xuanzong Li eine Mitverantwortung an der Proskription zugeschrieben wurde. Wollte Li mit dem Traktat beweisen, dass er mitnichten seine Pflichten als Beamter vernachlässigt hatte, etwa indem er den Daoisten nicht den Zugang zum Kaiser erschwerte? Aufgrund eines Mangels an Quellen lässt sich diese Frage nicht abschließend beantworten, aber Li wurde unmittelbar nach der Thronbesteigung Xuanzongs vom Hof verbannt, wobei ihm erst in den späteren, buddhistischen Geschichtswerken der Song-Zeit (960–1279) eine Mitschuld an der Proskription unterstellt wird (T.49.2035.386c.8f.). Feng Ye argumentiert sogar, Li sei schon um 843/844, also noch vor dem Höhepunkt der Proskription, in Ungnade gefallen (Feng 1998), die Indizien dafür erscheinen mir aber nicht besonders stichhaltig.

Dass Li den Umgang des Kaisers mit *fangshi* und Klerikern grundsätzlich nicht unterstützte, lässt sich aus einer früheren Eingabe ableiten, der „Jian Jingzong soufang daoshi shu“ (Protestnote gegen Jingzongs Suche nach Daoisten) aus dem Jahre 826.¹⁴ Anlass der Eingabe war, dass Kaiser Jingzong (reg. 824–827) den Daoisten Zhao Guizhen¹⁵ und einige buddhistische Mönche in den Palast berief, um „Techniken der Unsterblichen“ (*shenxian zhi shu*) zu erlangen und für seine Langlebigkeit zu beten (JTS 174.4517). Zhao Guizhen soll Wuzong circa zwanzig Jahre später zur Buddhismus-Proskription angestiftet haben, wofür er nach dessen Tod, zusammen mit elf weiteren Daoisten, zu Tode geprügelt wurde (Weinstein 1987: 137).

Die Eingabe entstand ungefähr zeitgleich mit Lis Aktivitäten gegen heterodoxe Kulte und private Ordinationen in der Provinz. Ein Vergleich mit dem „Fangshi lun“, das 20 Jahre später entstand, demonstriert, dass Li sich in seinen Ansichten zu diesen Themen treu blieb. Hier argumentiert er mit den *sheng* („Weisen“ oder „Heiligen“) des Altertums, wobei er, trotz seiner Opposition zu den *fangshi*, Daoismus und Konfuzianismus auf eine Stufe stellt:

臣聞道之高者，莫若廣成、玄元；人之聖者，莫若軒皇、孔子。昔軒皇問廣成子理身之要，何以長久。廣成子云：『無視無聽，抱神以靜。形將自正，神

¹⁴ LDY 505f. Der Titel ist eine Ergänzung durch spätere Editoren. Li hätte den Kaiser sicherlich nicht mit seinem posthumen Namen Jingzong angesprochen. Die Eingabe ist im gleichen Wortlaut auch in *Jiu Tangshu* (174.4517f.) enthalten.

¹⁵ Laut *Jiu Tangshu* (174.4517) trug Zhao den Titel „[Aufseher der] Daoisten der zwei Hälften [Chang’ans]“ (*liang jie daoshi*). In der Protestnote werden weder die Daoisten kollektiv noch Zhao namentlich genannt, sondern es ist von *fangshi* die Rede.

將自清。無勞子形，無搖子精，乃可長生。慎守其一，以處其和。故我修身千二百歲矣，吾形未嘗衰。』又云：『得吾道者，上為皇而下為王。』玄元語孔子云：『去子之驕氣與多欲，態色與淫志，是皆無益於子之身，吾所告子者是已。』故軒皇發謂天之歎，孔子興猶龍之感。前聖之道，不其至乎？

„Ich hörte, dass unter den Erhabenen des [rechten] Wegs niemand Guang Cheng und Xuanyuan¹⁶ und unter den *sheng* der Menschen niemand dem Gelben Kaiser und Konfuzius gleichkäme. Einst fragte der Gelbe Kaiser Meister Guang Cheng nach dem Leitprinzip der Selbstkultivierung und danach, womit man ein langes Leben erlangen könne. Meister Guang Cheng erwiderte: ‚Nichts ansehen, nichts anhören, den Geist umarmen, um [innere] Ruhe zu erreichen. [Dann] wird Euer Körper von selbst gesund und Euer Geist von selbst rein. Laugt nicht Euren Körper aus und bringt Eure Essenz nicht in Schwingungen, dann könnt Ihr lange leben. Vorsichtig bewahre ich die Einheit [von Körper und Essenz], um sie so in Harmonie zu halten. Aus diesem Grund kultiviere ich mich selbst schon 1200 Jahre und meine Form ist noch kein bisschen verfallen.‘ Zudem sagte er: ‚Unter denen, die meinen Weg begreifen, wird der auf oberer Position ein Kaiser, der auf unterer Position ein König.‘ Xuanyuan sagte zu Konfuzius: ‚Legt ab Euer hochmütiges Flair und zahlreiches Begehren, Euren selbstzufriedenen Ausdruck und Eure liederlichen Absichten; diese sind alle ohne Mehrwert für Euch selbst, wovor ich Euch warne, ist dies, sonst nichts.‘ Aus diesem Grund entfuhr dem Gelben Kaiser ein seufzender Ausruf gen Himmel und Konfuzius fühlte sich, als hätte er einen Drachen gesehen. Der Weg der vormaligen *sheng* – war dies nicht sein Äußerstes?“

Li greift in dieser Protestnote, die sich dem Titel nach ja gegen Daoisten richtet, überraschenderweise nicht den Daoismus an, sondern *fangshi* bzw. *daoshi*, die sich an Beamten wie Li vorbei Zugang zum Kaiser erschleichen, indem sie diesem Wege zur Lebensverlängerung oder Unsterblichkeit vorgaukeln. Für Li stehen der Weg der Selbstkultivierung daoistischer *sheng* und die Künste der *fangshi* einander diametral gegenüber. Doch er belässt es nicht bei einem Rückgriff auf die frühesten *sheng*. Stattdessen beruft er sich auf ein Diktum Xunzis, dass man am „Weg von hundert Königen“ (*bai wang zhi Dao*) der jüngeren Vergangenheit Modelle für die Gegenwart gewinnen könne.

臣又聞前代帝王，雖好方士，未有服其藥者。故《漢書》稱黃金可成，以為飲食器則益壽。又高宗朝劉道合、玄宗朝孫甌生，皆成黃金，二祖竟不敢服。蓋以宗廟社稷之重，不可輕易。

„Ich habe überdies gehört, dass Herrscher vergangener Zeiten zwar *fangshi* schätzten, es aber keinen gab, der ihre Medizin eingenommen hätte. Aus diesem Grund erwähnt das *Buch der Han*,¹⁷ dass Gold hergestellt werden kann in der Absicht, daraus Trank- und Speiseutensilien zu machen, dann verlängere es die Lebensspanne. Auch Liu Daohe

¹⁶ Xuanyuan war einer der Namen für Laozi während der Tang-Zeit und die seiner göttlichen Inkarnation als Ahn des Kaiserhauses Li (Barrett 1996). Zu Guang Cheng s. Güntsch (1988: 31f.). Die Begegnung von Guang und dem Gelben Kaiser findet sich in ZZJJ 3.93–95.

¹⁷ *Hanshu*, die als kanonisch angesehene Dynastiegeschichte der Westlichen Han, als dessen Hauptverfasser Ban Gu (32–92) gilt.

am Hof Gaozongs und Sun Zhensheng am Hof Xuanzongs stellten beide Gold her, [doch Eure] zwei Ahnen wagten am Ende doch nicht, es einzunehmen, wohl weil das Gewicht der Ahnentempel und Erd- und Erntealtäre nicht auf die leichte Schulter genommen werden kann.“

Der Ahnenkult der Kaiserfamilie und die staatlichen Opfer bilden die Grundlage der dynastischen Herrschaftslegitimation und sollten vom Herrscher wichtiger genommen werden als das egoistische Streben nach individueller Langlebigkeit oder Unsterblichkeit. Hier, wie später im „Fangshi lun“, behauptet Li aber auch, dass sich einige Herrscher *fangshi* zu ihrem Amüsement hielten, ohne dass diese ihnen allzu gefährlich wurden. Gibt es also einen Unterschied zwischen *fangshi*, denen man den Zutritt zum Hof erlauben kann, und solchen, die man besser vom Hof fernhält?

臣所慮赴召者，必怪迂之士，苟合之徒。使物淖冰，以為小術，銜耀邪僻，蔽欺聰明。如文成、五利，無一可驗。臣所以三年之內，四奉詔書，未嘗以一人塞詔，實有所懼。……以臣微見，儻陛下睿思精求，必致真隱，惟問保和之術，不求藥餌之功；縱使必成黃金，止可充於玩好。

„Was mich beunruhigt ist, dass unter den eilig Herbeizitierten zwangsläufig abartige und abtruse Gelehrte und solche von dem Schlag, die sich leichtfertig an andere anhängen, sind. Die verwandeln Dinge in Morast und Eis. [Ich] halte das für kleine Kunststücke, mit der sie ihre Abartigkeiten aufpolieren und die Intelligenz betrügen. Wie [die *fangshi*] Wencheng („Vollendete Zivilisiertheit“, d.i. Shao Weng) und Wuli („Fünf Vorteile“, d.i. Luan Da) kann nicht einer von ihnen die Probe bestehen. Von den innerhalb von drei Jahren viermal von mir in Empfang genommenen kaiserlichen Befehlen, [nach *fangshi* zu suchen], konnte ich den Befehl nicht einmal mit einem einzigen [geeigneten] Menschen erfüllen; das ist wirklich etwas, was mich fürchten lässt. [...] Nach meiner geringfügigen Ansicht, falls Eure Majestät weitsichtig nachdenkt und sorgfältig sucht, werden zwangsläufig echte Eremiten angelockt. Fragt sie allein nach der Kunst, mit der man die Harmonie bewahrt, sucht nicht nach der Wirkung von Elixieren; falls Ihr sie unbedingt Gold herstellen lassen wollt, so darf es nur bis zur Erfüllung Eures Zeitvertreibs gehen.“

Im „Fangshi lun“ präzisierte Li einen Unterschied zwischen „echten“ Eremiten (und *fangshi*) und solchen Zeitgenossen, die lediglich zu ihrem eigenen Vorteil mit leeren Versprechungen an Reiche und Mächtige herantreten:

大抵方士皆習靜者，為之隱身巖穴，不求聞達，如山鹿野麋，是其志也，豈樂翹車之召哉？敢自銜其術，面欺明主者，亦鮮矣。時既不用，逐之可也，殺之非也。若以其詐而可誅，則公孫卿、樂大無非行詐，殺其干勢利以自衛者，足以大戒。蘭艾同焚，斯為甚矣。貞觀末，高宗不誅天竺方士那羅邇娑婆寐，逐之歸國，斯可為後王法矣。

„Im Allgemeinen sind *fangshi* all solche, die Stille praktizieren, sich dafür in Felsen und Höhlen zurückziehen und nicht nach Bekanntheit streben, wie das Bergwild oder Wildhirsche. Das ist ihre Intention. Warum sollten sie sich freuen, in einer Ehrensänfte herbeigerufen zu werden? Solche, die es wagten, von sich selbst aus ihre Künste zur Schau zu stellen und den erleuchteten Herrscher von Angesicht zu Angesicht zu täuschen, sind doch eher selten. Hat man beizeiten keine Verwendung für sie, ist es gängig, sie zu vertreiben. Sie zu töten wäre Unrecht. Falls welche aufgrund ihrer Betrügereien hin-

gerichtet werden können, so sind das [die von der Sorte des] Gongsun Qing und Luan Da, bei denen jede Handlung Betrug ist. Diejenigen unter ihnen zu töten, die Macht und Reichtum anstreben, um sich selbst zur Schau zu stellen, genügt als große Abschreckung. Orchideen (d.h. Gute) und Beifuß (d.h. Schlechte) gleichermaßen zu verbrennen, dies ist extrem. [Deshalb] ließ Gaozong am Ende der Zhenguan-Ära (627–650) den indischen *fangshi* Nārāyanasvāmin nicht hinrichten,¹⁸ [sondern] vertrieb ihn zurück in sein Land. Das kann von späteren Königen nachgeahmt werden.“

Lis Heuristik der *fangshi*, mit der man echte von falschen *fangshi* unterscheiden kann, beruht auf vier Punkten: Erstens seien die meisten *fangshi* harmlos, auch wenn ihr Nutzen bestenfalls fragwürdig sei. Es reiche, die größten Betrüger unter ihnen zu erkennen und gegebenenfalls als abschreckendes Beispiel hinzurichten. Um nun zweitens diese größten Betrüger ausfindig zu machen, unterscheidet Li zwischen solchen *fangshi*, die ihr zurückgezogenes Leben niemals freiwillig gegen eine Stellung bei Hof eintauschen würden, und solchen, die von selbst vorstellig oder, wie es heißt (LDY 506), auf kaiserlichen Befehl durch Beamte gesucht würden, um die Sehnsucht des Kaisers nach Unsterblichkeit zu befriedigen. Erstere nennt Li „echte Eremiten“ (*zhenyin*). Die Falschen seien, drittens, einfach zu erkennen: Indem sie überhaupt bei Hof erscheinen und Belohnungen in Form von Ämtern und Gehältern haben wollten, mache sie das doch *eo ipso* zu Betrügern. Viertens unterstreicht Li dadurch zugleich implizit das Machtmonopol der Beamten, denn als gefährlich gelten solche *fangshi*, die Macht und Reichtum anstreben.

Nun lässt Li es aber nicht darauf beruhen, sondern macht einen Gegenvorschlag: Anstatt Vertrauen in die *fangshi* und ihre Medizin zu legen, solle der Kaiser eine Art daoistischer Selbstkultivierung betreiben, die mehr mit innerer Alchemie aus Meditation und Askese zu tun hat, als mit äußerer Alchemie der *fangshi*. Jene ist für Li die äußerste Vervollkommnung des Wegs, durch die sich dessen Erhabene, wie Meister Guang Cheng und Laozi, von den *sheng* der Menschen, dem Gelben Kaiser und Konfuzius, abhoben. Der Kaiser dürfe nur mit „echten Eremiten“ über die Erreichbarkeit innerer Harmonie diskutieren, darüber hinaus solle er sich von der Beschäftigung mit der Alchemie der *fangshi* nicht mehr ablenken lassen, als dem Zeitvertreib dienlich sei.

Vorbilder

Auf welche Vorbilder oder gar Autoritäten konnte sich Li in seiner Kritik der *fangshi* berufen? Ein textliches Vorbild, das recht nah an Lis eigener Zeit liegt, ist das *Zhenguan zhengyao* (Wichtigstes zur Regierung der Zhenguan-Ära). Sein Autor, Wu Jing (670–749), gibt darin Unterredungen zwischen Kaiser Taizong (reg. 626–649) und seinen Ministern in der Zhenguan-Ära wieder. Zugleich wird die Zhenguan-Ära

¹⁸ Sen (2003: 46–48), von dem die Transkription des Namens stammt, hält den Inder für einen „Brahman physician“, also nicht für einen Buddhisten.

als ein Vorbild für spätere Generationen dargestellt. Taizong führt den Ersten Kaiser der Qin und Han-Kaiser Wu als abschreckende Beispiele im Umgang mit *fangshi* an:

貞觀二年，太宗謂侍臣曰：『神仙事本是虛妄，空有其名。秦始皇非分愛好，為方士所詐，乃遣童男童女數千人，隨其入海求神仙。方士避秦苛虐，因留不歸，始皇猶海側踟躕以待之，還至沙丘而死。漢武帝為求神仙，乃將女嫁道術之人，事既無驗，便行誅戮。據此二事，神仙不煩妄求也』(ZGZY 21.311).

„Im zweiten Jahr Zhenguan (629) sprach Taizong zu den Höflingen: „Die Angelegenheiten der Unsterblichen sind im Grunde genommen haltlose Lügen, ohne Inhalt tragen sie diesen Namen. Der Erste Kaiser der Qin war mitnichten wählerisch in seinen Begierden, er wurde von einem *fangshi* getäuscht, sodass er mehrere tausend Knaben und Mädchen entsandte, jenem aufs Meer zu folgen und nach Unsterblichen zu suchen. Um sich vor der Grausamkeit der Qin zu verbergen, blieb der *fangshi* [dort] und kehrte nicht zurück. Der Erste Kaiser stünde noch immer am Meeresstrand, zaudernd auf ihn wartend, [wenn er nicht] nach Shaqiu zurückgekehrt und dort gestorben wäre. Han-Kaiser Wu gab auf der Suche nach Unsterblichen sogar seine Tochter an einen Mann der Künste des Dao. Als dessen Dienste wirkungslos blieben, ließ er ihn hinrichten. Gestützt auf diese beiden Ereignisse [lässt sich sagen], dass es sinnlos ist, nach Unsterblichen zu suchen, die keine Probleme bereiten.““

Darüber hinaus warnt Taizong im *Zhenguan zhengyao* spätere Kaiser davor, sich mit den „krummen Wegen“ (*xiedao*) des Daoismus und Buddhismus einzulassen. Abschreckende Beispiele böte die Geschichte zuhauf, neben dem Ersten Kaiser der Qin und Han-Kaiser Wu auch den letzten Sui-Kaiser Yang (reg. 604–618) und nicht zuletzt den Liang-Kaiser Wu (reg. 502–549), über dessen Konversion zum Buddhismus Li einen eigenen Traktat verfasst hat, auf den ich weiter unten zu sprechen komme. Er selbst, Taizong, habe jedenfalls stets nur die Wege von Yao und Shun sowie des Herzogs von Zhou und des Konfuzius geliebt (ZGZY 21.310).

Li Deyu zitiert im „Fangshi lun“ ferner einen nicht beim Titel genannten Traktat des Cao Zhi (192–232). Es handelt sich dabei um den „Bian Dao lun“ (Traktat zur Unterscheidung des Wegs).¹⁹ Cao Zhi erörtert darin, warum sein Vater Cao Cao, der König von Wei, *fangshi* an seinen Hof berufen habe:

世有方士，吾王悉所招致……所以集之魏國者，誠恐此人之徒，接姦詭以欺衆，行妖惡以惑民，故聚而禁之也。……自家王與太子及余兄弟，咸以為調笑，不信之矣 (Lau 2001: 97f.).

„Die *fangshi*, die es in der Welt gab, wurden von meinem König restlos herbeigerufen. [...] [Der Grund], warum es sie im Staat Wei versammelte, war, dass er ernsthaft fürchtete, Menschen dieses Schlags würden sich zu Verbrechen und Aufwiegelung vereinigen, um die Menge zu betrügen, und Dämonisches im Schilde führen, um das Volk in die Irre zu leiten. Deshalb zog er sie zusammen, um das zu unterbinden. [...] Angefangen von meinem Vater [Cao Cao] und dem Kronprinzen [Cao Pi] bis zu meinen Brüdern machten sich alle über sie lustig und vertrauten ihnen nicht.““

¹⁹ Holzman (1988) hat Cao Zhis Traktat übersetzt und analysiert.

Cao Zhi beschreibt ferner, wie die Behauptungen einiger *fangshi* bezüglich ihrer Fähigkeiten seiner persönlichen Prüfung nicht standhielten. Der Erste Kaiser und Han-Kaiser Wudi dienen ihm ebenfalls als Topoi für Herrscher, die sich von *fangshi* vereinnahmen ließen.²⁰

Sowohl Cao Zhi als auch Taizong und Li Deyu konnten sich in ihren Urteilen über den Ersten Kaiser und Kaiser Wu auf eine Tradition stützen, die bis auf die *Shiji* (Aufzeichnungen des Historikers) und das *Hanshu* (Buch der Han) zurückging. In diesen Werken werden beide Kaiser mit zwei *fangshi* in Verbindung gebracht, durch die sie manipuliert worden sein sollen. Im Fall des Ersten Kaisers handelt es sich um den *fangshi* Xu Shi (alias Xu Fu), über den in den „Qin Shihuang benji“ (Annalen des Ersten Kaisers) wie folgt berichtet wird:

既已，齊人徐市等上書，言海中有三神山，名曰蓬萊、方丈、瀛洲，僊人居之。請得齋戒，與童男女求之。於是遣徐市發童男女數千人，入海求僊人 (*Shiji* 6.247).

„Daraufhin machten Xu Shi aus Qi und andere eine Eingabe, in der sie von der Existenz dreier ‚Götterberge‘ im Meer berichteten, deren Namen Penglai, Fangzhang und Yingzhou lauteten und auf denen Unsterbliche lebten. Sie baten darum, sich rituell (d.h. durch Fasten) reinigen und sich mit Knaben und Mädchen auf die Suche nach ihnen begeben zu dürfen. Daraufhin entsandte [der Kaiser] Xu Shi und wies ihm mehrere tausend Knaben und Mädchen zu, um aufs Meer zu gehen und Unsterbliche zu suchen“ (vgl. Nienhauser 1994: 142).

Eine andere Stelle in *Shiji* ergänzt:

又使徐福入海求神異物，還為偽辭曰：『臣見海中大神，言曰：「汝西皇之使邪？」臣答曰：「然。」「汝何求？」曰：「願請延年益壽藥。」神曰：「汝秦王之禮薄，得觀而不得取。」即從臣東南至蓬萊山，見芝成宮闕，有使者銅色而龍形，光上照天。於是臣再拜問曰：「宜何資以獻？」海神曰：「以令名男子若振女與百工之事，即得之矣。」』秦皇帝大說，遣振男女三千人，資之五穀種種百工而行。徐福得平原廣澤，止王不來 (*Shiji* 118.3086).

„Ferner sandte [der Erste Kaiser] Xu Fu auf das Meer, um Unsterbliche und außergewöhnliche Dinge zu suchen. Als er zurückkehrte, fabrizierte dieser die Lüge: ‚Ich traf den Großen Gott des Meeres, der redete mich an: ‚Bist du ein Gesandter des Kaisers im Westen?‘ Ich antwortete: ‚So ist es.‘ ‚Was suchst du [hier]?‘ Ich sprach: ‚Ich bin so frei, um die Medizin für langes Leben zu ersuchen.‘ Der Gott sprach: ‚Die Etikette deines Königs von Qin lässt zu wünschen übrig, [daher] wird dir [nur] gestattet, [ihre Wirkung] zu schauen, aber nicht, sie an dich zu nehmen.‘ Daraufhin führte er mich nach Südosten bis zum Berg Penglai, wo ich Paläste sah, die aus Pilzen gebaut waren. Es gab dort Gesandte [anderer Länder (?)], [deren Haut] die Farbe von Bronze und welche die Gestalt von Drachen hatten. Ihr Glanz reichte hinauf und erleuchtete den Himmel. Daraufhin verbeugte ich mich mehrere Male und fragte: ‚Welcher Preis wäre angemessen, um ihn

²⁰ Lau (2001: 98). Der „Bian Dao lun“ enthält Material aus dem „Xin lun“ (Neuer Traktat) des Huan Tan (43 v.Chr. – 28 n.Chr.; Pokora 1975).

[dafür] darzubringen?‘ Der Meeresherr sprach: ‚Falls Ihr gut beleumundete Knaben sowie Jungfrauen und die hundert Arten von Handwerke(r)n schickt, dann sollt Ihr sie erhalten.‘“ Der Kaiser von Qin war hocheifrig, sandte (Xu) dreitausend junge Knaben und Mädchen, stattete sie mit Samen der fünf Getreide und allen Arten von Handwerke(r)n aus, und sie zogen aus. Xu Fu fand [am anderen Ufer] eine Ebene und weite Marschen, blieb dort (als) König und kam nicht (zurück).“

In den „Xiao Wu benji“ (Annalen Kaiser Wus) in Kapitel 12 der *Shiji* findet sich der Bericht über einen weiteren *fangshi* namens Luan Da.²¹ Dieser war Arzt im Dienst des Königs Kang von Jiaodong. Infolge von Erbstreitigkeiten in Jiaodong schickte Kangs Witwe Luan an den Hof, um Kaiser Wu seine medizinischen Kenntnisse anzubieten und somit eine Einmischung des Kaisers in Jiaodong zu ihren Gunsten zu erwirken. Luan war der Studiengenosse eines anderen *fangshi*, Shao Weng, des „Generals Vollendeter Zivilisiertheit“ (Wencheng Jiangjun), der von Kaiser Wu wegen Betrügereien hingerichtet worden war (Nienhauser 2002: 228). Wu empfing Luan mit äußerster Freundlichkeit – angeblich, weil er wegen der Exekution von Gewissensbissen geplagt war (Nienhauser 2002: 231f.). Ihre anschließende Unterhaltung enthält ähnliche Topoi wie die Geschichte Xu Shis:

『臣嘗往來海中，見安期、羨門之屬。顧以為臣賤，不信臣。又以為康王諸侯耳，不足與方。臣數言康王，康王又不用臣。臣之師曰：「黃金可成，而河決可塞，不死之藥可得，僊人可致也。」然臣恐效文成，則方士皆奄口，惡敢言方哉！』上曰：『文成食馬肝死耳。子誠能脩其方，我何愛乎！』大曰：『臣師非有求人，人者求之。陛下必欲致之，則責其使者，令有親屬，以客禮待之，勿卑，使各佩其信印，乃可使通言於神人。神人尚肯邪不邪。致尊其使，然後可致也。』於是上使先驗小方，鬪碁，碁自相觸擊 (*Shiji* 28.1390, vgl. 12.462, *Hanshu* 25A.1222f.).

„Ich reiste einst auf dem Meer hin und her, da sah ich Anqi, Xianmen und andere [Unsterbliche]. Sie sahen mich als einen Gemeinen an und vertrauten mir nicht. Außerdem hielten sie König Kang bloß für einen Lehnsfürsten und nicht würdig, mit ihm ihre Methoden zu teilen. Ich berichtete davon mehrmals König Kang. König Kang machte wiederum keinen Gebrauch von mir. Meine Lehrer sagten: ‚[Mit unseren Methoden] können Gold hergestellt, Durchbrüche des Gelben Flusses verstopft, Medizin zur Unsterblichkeit erlangt und Unsterbliche herbeigerufen werden.‘ Doch ich befürchtete, wie [der General] Vollendeter Zivilisiertheit [zu enden]. Als sämtliche *fangshi* ihre Mäuler versiegelten, wie hätte ich gewagt, über Methoden zu sprechen?‘ Der Kaiser sprach: ‚Vollendete Zivilisiertheit starb am Verzehr einer [giftigen] Pferdeleber. Falls Ihr wahrhaftig seine Methoden praktizieren könnt, wie sehr wüsste ich das zu schätzen!‘ [Luan] Da sprach: ‚Nicht meine Lehrer sind es, die etwas von den Menschen begehrten, es sind die Menschen, die etwas von ihnen begehren. Wenn Eure Majestät sie unbedingt herbeizurufen wünscht, dann ehrt ihre Gesandten, verkündet, sie seien Eure Verwandten, und empfangt sie mit den Riten für Gäste (*keli*). Auf keinen Fall dürft Ihr sie erniedrigen, [sondern müsst] jedem

²¹ Die „Xiao Wu benji“ ist möglicherweise eine Rekonstruktion aus Teilen der „Monographie über Feng- und Shan-Opfer“ (Fengshan shu, *Shiji* 28; vgl. Nienhauser 2002: 257–259). Der Bericht ist auch in der „Abhandlung über Vorstadtopfer“ (Jiaosi zhi, *Hanshu* 25) enthalten.

erlauben, sein Amtssiegel am Gürtel zu tragen. Dadurch könnt Ihr sie veranlassen, den Unsterblichen Eure Worte zu übermitteln. Ob die Unsterblichen obendrein einwilligen [zu kommen], bleibt unsicher. Erst nachdem Ihr ihre Abgesandten mit höchsten Ehren gelockt habt, können sie herbeigerufen werden.' Daraufhin ließ ihn der Kaiser zunächst seine kleinen Künste demonstrieren und spielte mit ihm Schach. Dabei fielen die Figuren von selbst übereinander her“ (vgl. Nienhauser 2002: 232; Watson 1961: 45f.).

Luan Da ködert Kaiser Wu mit dem Versprechen, diesem als Mittler zwischen dem Kaiser und seinen Lehrern – mythischen Unsterblichen – zu dienen und mit Methoden vertraut zu machen, um Katastrophen abzuwenden, Gold herzustellen und Medizin der Unsterblichkeit (oder Langlebigkeit) zu erlangen. Dafür erhebt Wu ihn in das Amt eines „Generals der Fünf Vorteile“ (Wuli Jiangjun). Darüber hinaus soll Wu ihn als Mitglied der kaiserlichen Familie behandeln und mit den Riten für (Staats)gäste (*keli*) ehren, was ihn in der Ritualordnung über die Stufe von Lehnsfürsten und Beamten erheben würde. Als offenkundig wird, dass Luan Da nur vortäuscht, mit den Unsterblichen kommunizieren zu können, lässt Wu ihn, wie vor ihm seinen Studiengenossen Shao Weng, den „General Vollendeter Zivilisiertheit“, hinrichten. Luan Da erreicht vorher jedoch das, wovor Cao Zhi in seinem „Bian Dao lun“ indirekt warnt:

然始等知上遇之有恆，奉不過於員吏，賞不加於無功，海島難得而游，六韞難得而佩，終不敢進虛誕之言，出非常之語 (Lau 2001: 98).

„[Gan] Shi und die anderen [*fangshi*] wussten, dass die Gunst des Königs [nur] dauerhaft bliebe, [wenn] er sie nicht mehr beschenkte als die Beamten und ihre Belohnungen nicht ohne [Gegen]leistung steigerte. So blieben die Inseln der Seligen reisend schwer zu erreichen und das Anhängen der Beamtenschärpen in sechs [Farben] schwer zu erlangen. Bis zum Schluss wagten sie es nicht, haltlose Worte vorzubringen oder außergewöhnliche Reden zu schwingen.“

In diesem Abschnitt sahen wir, dass die *Fangshi*-Kritik Lis eine lange Tradition in China hatte, die über das *Zhenguan zhengyao*, die Traktate von Huan Tan und Cao Zhi bis zu *Hanshu* und *Shiji* zurückreichte. Es bleibt dahingestellt, inwiefern der Ausdruck *fangshi* in der Tang-Zeit eine pejorative, polemische Fremdbezeichnung für eine nicht klar umrissene Personengruppe und nicht die Eigenbezeichnung dieser Gruppe war. Eine Untersuchung der Verwendung der Bezeichnung *fangshi* in der Tang-Zeit müsste noch sehr viel mehr Quellen berücksichtigen. *Fangshi* werden von Beamten und anderen Machthabern in der Traktat-Literatur und Geschichtsschreibung in den hier untersuchten Fällen als Trittbrettfahrer eines Kults der Unsterblichkeitssuche und politisch subversive Elemente eingeordnet, deren Versprechung „magischen“ Wirkens nicht vertraut werden darf und die niemals in hohe Ämter gelangen dürfen. Dort trafen sie, im Sinne der Theorie sozialer Schließung, auf den Widerstand der Beamten, die sie als Konkurrenten um die Gunst des Kaisers ansahen. Die Geschichte lieferte den Beamten ausreichend Beispiele, in denen dem Leser der schädliche Einfluss von *fangshi* (ähnlich anderer Gruppen wie Eunuchen oder Haremsdamen) vor Augen geführt wurde. Die Nennung der Namen einiger klassischer Prä-

zedenzfälle, wie Gongsun Qing oder Luan Da, in einem Traktat von Li Deyu reichte aus, um die Assoziation auszulösen, dass in politischen Fragen nur den dafür qua Amt und Ausbildung vorgesehenen Beamten vertraut werden dürfe.

Die Huichang-Proskription des Buddhismus

Im vorangehenden Abschnitt wurden Lis Verhältnis zu den *fangshi* und seine Vorbilder und Vorläufer in der Historiographie und Traktat-Literatur untersucht. Wenig lässt sich über die Affiliation der *fangshi* zu religiösen (daoistischen oder buddhistischen) Gemeinschaften aussagen. Ihre Vorbilder sind wahrscheinlich die „recipe gentlemen“ für Alchemie, Makrobiotik, Mantik und Magie bzw. im Langlebigkeits- oder Unsterblichkeitskult der *xian* der Vor- bzw. Frühkaiserzeit (Harper 1998: 50f.) zu suchen. Wie schon in einem der Zitate oben gezeigt, wurden sogar Ausländer (dort ein Inder) gelegentlich als *fangshi* bezeichnet.

Die zweite Seite von Li Deyus Religionspolitik und seines religionspolitischen Denkens betrifft mit dem Buddhismus allerdings eine klar umrissene, religiöse Gemeinschaft. Bevor wir uns jener Seite zuwenden, soll hier kurz der Verlauf der Huichang-Proskription des Buddhismus nachgezeichnet werden, der hiermit im Zusammenhang steht. Für eine detailliertere Beschreibung sei auf Weinstein (1987: 114–136) verwiesen.

In der Huichang-Ära (841–846) führte Tang-Kaiser Wuzong eine der vermutlich schwersten Proskriptionen gegen den Buddhismus (und andere, als ausländisch geltende Religionen) in der Geschichte Chinas durch. Tausende Klöster wurden abgerissen, ihr Besitz konfisziert, metallene Kunstwerke und Zeremonialgeräte eingeschmolzen, heilige Texte verbrannt und mehrere hunderttausend Kleriker zwangslasiert. Wuzongs Nachfolger und Onkel, Xuanzong, begann nach dessen Tod eine umfangreiche Restitution des Buddhismus, indem er den Bau von Klöstern und die Ordination von Klerikern wieder uneingeschränkt gestattete. Li blieb zwar bis zur Inthronisation Xuanzongs Kanzler, doch die Art und der Grad seiner Mitwirkung an der Proskription sind unklar. Feng Ye argumentiert, Li sei bereits 843/844 in Ungnade gefallen, also vor dem Höhepunkt der Proskription im Jahr 845 (Feng 1998). Dieses Argument stützt sich jedoch auf wenige, nicht stichhaltige Indizien.

Die nach der Regierungsdevise Wuzongs benannte Huichang-Proskription selbst bestand aus einer Welle weitreichender Verbotsmaßnahmen gegen den *samgha*, von denen Beschlagnahmungen des Klosterbesitzes und Zwangslasierungen nur ein Teil waren. Sie erreichten ihren Höhepunkt im Jahre 845. Ein Edikt aus dem achten Monat 845 führt aus, dass 4.600 Klöster und 40.000 Schreine abgerissen sowie 260.500 Mönche und Nonnen zwangslasiert worden seien (JTS 18A.606; THY 47.984f.; De Bary / Bloom 1999, I: 585f.). Die Verbote betrafen nicht nur den Buddhismus, sondern ebenso andere ausländische Religionen, insbesondere den von den Uiguren praktizierten Manichäismus (Drompp 2005).

Als wesentlicher Grund für die Proskription wird meist die Ökonomie genannt: Die Klöster hätten zum Teil riesige Ländereien besessen; nicht nur die Mönche und Nonnen

selbst, sondern auch ihre Bediensteten seien von der Steuer- und Dienstpflicht befreit gewesen.²² Darstellungen der ökonomischen Verhältnisse und daraus abgeleitete Vorwürfe gegen den *samgha* in den Quellen der Tang-Zeit sind jedoch oft stereotyp und unrealistisch und lassen eher eine bestimmte, argumentative Strategie vermuten, etwa, wenn es in einer von Du Mu (803–852) überlieferten Äußerung Kaiser Wenzongs heißt:

古者三人共食一農人，今加兵、佛，一農人乃爲五人所食，其間吾民尤困於佛 (FCWJ 10.155).

„Im Altertum wurden drei Menschen von einem Bauern ernährt. Zählt man heute die Soldaten und Buddhisten dazu, dann produziert ein Bauer, was von fünf Menschen gegessen wird. Unter diesen [fünf Arten von Menschen] leidet mein Volk am meisten an den Buddhisten.“

Die Tang-Dynastie litt ab der An-Lushan-Revolution unter einer Schwächung der Zentralregierung. Symptomatisch dafür waren die relative Eigenständigkeit der Militärgouverneure und der Einfluss der Eunuchen. Die Eunuchen hatten die Ämter der „Kommissare für gute Werke“ ([xiu] gongde shi) inne, deren Aufgabe unter anderem in der Aufsicht über die buddhistischen und daoistischen Einrichtungen in der Hauptstadt Chang’an bestand (Tang 1985). Unter Li Deyus Führung erstarkte die Zentralregierung: Die Uiguren konnten besiegt und die Rebellion eines Militärgouverneurs erstickt werden (Drompp 2005; Weinstein 1987: 121f.). Die Kommissariate für gute Werke als Quelle des Reichtums der Eunuchen wurden abgeschafft (Weinstein 1987: 137; sie wurden von Xuanzong jedoch wieder eingeführt). Das Einschmelzen buddhistischer Kunstwerke setzte für kurze Zeit große Mengen an Edelmetall frei.

Als zweiter Grund für die Proskription gilt die Konkurrenz zwischen Buddhisten und Daoisten. Wuzong selbst war für sein ausgeprägtes Interesse am Daoismus bekannt. Ennin schreibt: „The present emperor is a biased believer in Taoism and hates Buddhism“ (Reischauer 1955: 341). Wuzong berief, wie vor ihm Jingzong, den Daoisten Zhao Guizhen an den Hof (JTS 18A.603). Nicht zuletzt aufgrund der Präsenz von Zhao wurde die Proskription schon früh als Ergebnis des Kampfes zwischen zwei monolithischen Entitäten namens „Daoismus“ und „Buddhismus“ erklärt, der das religiöse Feld der Tang-Zeit beherrscht haben soll. So spricht Weinstein von zwei „Kirchen“ und meint, Wuzongs Hass gegen alles Buddhistische sei durch die Frustration des daoistischen Klerus angesichts der zahlenmäßig überlegenen Buddhisten angefacht worden (Weinstein 1987: 115). In einem solchen Analyserahmen wird Li dann als „Confucian culprit“ eingefügt (Weinstein 1987: 137; andere, wie Wang [2000], entdecken in seinen Schriften daoistische Einflüsse). Versuche, die Religionspolitik der Huichang-Ära aus einer konfuzianischen oder daoistischen Gesinnung Lis abzuleiten, sind wenig gewinnbringend. Es ist zweifelhaft, inwiefern sich die Frage, ob Li Konfuzianer oder Daoist war, überhaupt beantworten lässt oder inwieweit diese Frage für ein „synkretistisches“ oder multireligiöses Zeitalter wie das der Tang überhaupt von

²² Ch’ en (1956); Gernet (1995). Tatsächlich gibt es dafür keinen klaren Beweis (Twitchett 1956: 144).

Bedeutung ist. Vielversprechender erscheint es, auch hier den schließungs- oder exklusionstheoretischen Ansatz zur Anwendung zu bringen. Lis Haltung erklärt sich leichter als Ablehnung einer Gruppe – des *samgha* –, die für sich einen gesellschaftlichen Sonderstatus beanspruchte und dadurch schädliche Einflüsse auf Gesellschaft und Herrscher ausübte, ähnlich wie die *fangshi*.

Aus Lis Sicht musste der Staat in Gestalt der Beamten gegen die *Selbstexklusion* der Mitglieder des *samgha* aus der produktiven Gesellschaft vorgehen. In China wurde der *Inklusionsmodus* einer familiär gebundenen (Re)produktion der Individuen als Normalfall angesehen.²³ Produktionsformen in den Klöstern, die nicht dem Staat oder der Familie dienten, waren als unsozial stigmatisiert. Diese familienzentrierte Ethik steht in krassem Kontrast zu dem radikalen Bruch durch den „Austritt aus der Familie“ (*chujia*), den Kleriker vollziehen, und verhindert bis heute die Anerkennung des Buddhismus als vollwertig chinesische Religion. Dieser und weitere Verstöße gegen die konfuzianische Kindespietät (*xiao*), wie die Missachtung des Gebots, den Körper als Geschenk der Eltern unversehrt zu erhalten,²⁴ welches Tonsur und Kauterisation der Kopfhaut symbolisieren, rückt Kleriker in die Nähe anderer Versehrter, wie Eunuchen und Strafgefangene.

Lis Haltung zu Buddhismus und Daoismus war dabei durchaus ambivalent. Der japanische Mönch Ennin, der Li in Yangzhou begegnete, berichtet, dass dieser sein Kloster mehrmals besuchte und jedes Mal mit reichen Spenden bedachte. Er gibt auch ein Gespräch mit Li während eines solchen Besuchs wieder:

„The Minister of State [i.e., Li Deyu] then asked whether or not we had monasteries, and we replied that there were many, and he further asked how many monasteries there were, and we replied that there were about 3,700. He also asked whether or not we had convents, and we replied that there were many. He further asked whether or not we had Taoist priests“ (Reischauer 1955: 52f.).

Waley (1952: 142) hat diese Stelle folgendermaßen interpretiert: Lis Fragen seien als Ausdruck seiner Absicht zu sehen, nach der Rückkehr an die Macht bei Hof dessen finanzielle Probleme durch eine Beschlagnahmung des Besitzes der buddhistischen Klöster zu lösen und dies als einen prodaoistischen Feldzug zu verkleiden. Abgesehen davon, dass Waleys These ein hohes Maß an politischen Motiven in eine persönliche Begegnung hineininterpretiert, die von dem damals recht unbedeutenden Mönch Ennin aus rein subjektiver Perspektive geschildert wird, lassen sich aus Lis Fragen zu den religiösen Verhältnissen in Japan kaum Rückschlüsse auf seine Pläne für Chinas Zukunft ziehen. Die Stelle lässt eher den Schluss zu, dass Li Buddhismus und Daoismus als gleichberechtigt ansah – wobei nicht zu vergessen ist, dass die Zahl buddhistischer Klöster auch in China stets weit über der daoistischen lag (Weinstein 1987: 9).

²³ Zu den Begriffen „Selbstexklusion“ und „Inklusionsmodus“ s. Bohn (2002/2003: 143–145).

²⁴ „Körper, Glieder, Haut und Haare sind von den Eltern empfangen. Wage nicht, sie zu zerstören oder zu verletzen. Das ist der Beginn der Kindespietät“ (身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也; XJYZ 2007: 49).

Es gibt nur ein Selbstzeugnis Lis, das direkt als buddhismus-feindlich eingestuft werden kann und in einer langen Tradition anti-buddhistischer Polemik in China steht.²⁵ Diese „He feihui fosi deyin biao“²⁶ (Gratulationsadresse zur kaiserlichen Tugend, die buddhistischen Klöster zerstört zu haben) ist auf den achten Monat des Jahres 845 datiert, stammt also aus dem gleichen Monat wie das oben zitierte Edikt, das den Höhepunkt der Proskription markierte.

臣某等伏奉今日制，拆寺蘭若共四萬六千六百餘所，還俗僧尼并奴婢為兩稅戶共約四十一萬餘人，得良田約數千頃，其僧尼令隸主客戶大秦穆護襖(袄)二十(千)餘人並令還俗者。

„Ich (Li Deyu) und die anderen Minister nahmen untertänig das Dekret des heutigen Tages entgegen, [demzufolge die Anzahl] abgerissener [buddhistischer] Klöster und [privater] Einsiedeleien sich auf insgesamt mehr als 46.600, die der in den Laienstand zurückversetzten Mönche und Nonnen, welche mitsamt ihren männlichen und weiblichen Bediensteten zu der Doppelsteuer²⁷ unterworfenen Haushalten gemacht wurden, sich auf mehr als 410.000 und die des [dadurch] gewonnenen, guten Ackerlands sich auf insgesamt einige tausend *qing* beläuft. Den [restlichen] Mönchen und Nonnen wurde befohlen, sich beim Aufseher für Gäste zu registrieren. Mehr als 20 (2000) zoroastrischen Klerikern aus [dem Land] der Großen Qin wurde befohlen, in den Laienstand zurückzukehren.“²⁸

Es lässt sich zwar nicht beweisen, dass Li auch der Autor des Edikts war, doch die inhaltlichen und sprachlichen Parallelen sind so frappierend, dass dieser Schluss naheliegt.

Hier wie im „Fangshi lun“ vertritt Li die Auffassung, dass der rechte Weg der „Konfuzianer“ verloren gegangen sei. Dort, im „Fangshi lun“, hieß es, der Erste Kaiser und Han-Kaiser Wu hätten diesen Weg schon nicht zu schätzen gewusst. Die „Gratulationsadresse“ führt dies weiter aus, indem sie postuliert, dass schon nach Konfuzius ein Prozess des Niedergangs, der in ein „Verfallszeitalter“ (*moji*) führte, begann, in dem der Weg verloren ging.²⁹

²⁵ Zur Tradition und Typologie dieser Polemiken s. Zürcher (1959: 255), Wright (1951: 42–45) und Schmidt-Glintzer (1976).

²⁶ LDY 389f. In anderen Editionen steht *zhusi* („Klöster“ im Plural) anstatt *fosi*; s. LDY 390, Fn 1.

²⁷ Die Einführung der Zweifachbesteuerung, einmal im Sommer und einmal im Herbst, stellte eine weitreichende Reform des Besteuerungssystem unter Kaiser Dezong (reg. 779–805) der Tang dar; s. Twitchett (1963).

²⁸ Die Einleitung der „Gratulationsadresse“ lehnt sich an das Proskriptionsedikt (JTS 18A.606) an, weist jedoch erhebliche Unterschiede zu jenem in Bezug auf die Anzahl zerstörter Klöster und laisierter Kleriker auf. Außerdem erscheint die „Gratulationsadresse“ an dieser Stelle bis zur Unverständlichkeit verkürzt oder korrupt. Meine Übersetzung basiert zum Teil auf einem Vergleich mit dem Edikt.

²⁹ Der Ausdruck *moji* erinnert an das buddhistische Konzept vom „Ende des *dharmā*“ (*mofa*) oder der „Endzeit“ (*moshi*), in welchem der *samgha* degeneriert und das *dharmā* des Buddha versiegt ist; s. Nattier (1991: 101f.).

臣聞仲尼祖述堯舜，憲章文武，大弘聖道，以黜異端。末季以來，斯道久廢，不遇大聖，孰能拯之？臣某等伏以三王之前，皆垂拱而理，不可得而言也。厥後周美成康，漢稱文景，至化深厚，大道和平。人自稟於孝慈，俗必臻於仁壽。豈嘗有外夷之教，玷中夏之風。

„Ich habe gehört, dass Konfuzius begann, [die Wege] von Yao und Shun zu übermitteln, [den Tugenden der Zhou-Könige] Wen und Wu nacheiferte,³⁰ den Weg der *sheng* groß machte und verbreitete, um heterodoxe Lehren auszutilgen. Seit Beginn dieses „Zeitalters des Verfalls“ wurde dieser Weg längst verworfen und man begegnet keinen großen *sheng* mehr. Wer kann [der Welt] aufhelfen? Ich und die anderen Minister können untertänig nichts über die Zeit vor den drei Dynastien, [als die Herrscher] regierten, indem sie [ihre Kleider] hängen ließen und [ihre Arme] verschränkten, in Erfahrung bringen und darüber reden. Danach priesen die Zhou [ihre Könige] Cheng und Kang, lobten die Han [ihre Kaiser] Wen und Jing, deren Wandlungen tiefgründig und profund waren und die große Harmonie und Frieden herbeiführten. [Damals] waren die Menschen von selbst mit Pietät und Mitgefühl ausgestattet, ihre Sitten führten sie unweigerlich hin zu Menschlichkeit und langem Leben. Hätten sie etwa jemals Lehren ausländischer Barbaren ausprobiert, welche die Sitten der Chinesen verunreinigt hätten?“

Laut Li Deyu verfielen die von Konfuzius überlieferte Traditionen von Yao und Shun sowie Wen und Wu schon vor dem Eintreffen des Buddhismus in China, sodass später die Zhou und die Han nur noch ihre späteren Könige und Kaiser verehrten und der Erste Kaiser und Han-Kaiser Wu den rechten Weg nicht mehr zu schätzen wussten. Der Verfall wurde durch das Eintreffen des Buddhismus beschleunigt, wobei dieser zunächst noch durch den Widerstand der Lehren der daoistischen *sheng* Laozi und Zhuangzi behindert wurde:

東漢楚王英始盛桑門之饌，淪於左道；桓帝更贈犀蓋之飾，歸於亂政。魏之三祖，西晉太康，雖君非大聖，臣非上折，然猶祖尚老莊，斯教未行。至東晉因吳人之佻薄，襲孫權之弊政，始建塔廟，乃譯梵書。宋、齊、梁、陳，其教浸盛。好大不經之說，陋乃詩書；因報拔濟之談，隆於仁孝。運祚浮促，篡奪相尋，二百年間，五變朝市。君無殷宗之福，臣靡衛武之年，感驗寂寥，斯可明矣。高祖神堯皇帝方欲剷除斯弊，掃刷中區，時屬宰臣蕭瑀，本梁氏之子孫，尋覆車之軌轍，廢格明詔，以迄於今。

„Während der Östlichen Han (25–220 n.Chr.) begann König Ying von Chu mit der großzügigen Speisung der *śramaṇa* und ging unter in „linken“ (falschen) Lehren; Kaiser Huan (reg. 146–168) steigerte die Schenkungen mit Zierrat wie Baldachinen aus Nashorn(haut) und wandte sich einer Regierung des Chaos zu.³¹ Unter den drei Kaisern der

³⁰ Zitat aus dem Kapitel „Zhongyong“ (Mitte und Maßhalten) in *Liji* (Aufzeichnungen der Riten) 31.796.

³¹ Bei *xigai* (wörtlich: „Nashorndeckel“) handelt es sich um die elliptische Zusammenziehung zweier Ausdrücke: In CCZZ (Herzog Ding [定公], 9. Jahr: 1575) wird ein „(mit) Nashornhaut (bespannter) Wagen mit einem (hoch) aufragenden Baldachin“ (犀軒與直蓋) als Grabbeigabe verwendet. Es kann sein, dass mit *xigai* kein neuer Begriff geprägt wurde, wie die Übersetzung suggeriert, sondern auch der dazugehörige Wagen mitgedacht werden muss. *Xigai zhi shi* ist analog zu *xy zhi lei* („von der Art xy“) konstruiert. Schafer (1963: 260) berichtet, *dharmapāla*- (Hüter des Dharma)-Standbilder hätten in der Tang-Zeit Rüstungen aus Nashornhaut getragen. Ich bin Dr. Annette Kieser, Dr.

Wei (Cao Cao, Cao Pi und Cao Rui, 220–239) und [Kaiser Wu] der Taikang-Ära der Westlichen Jin (280–289) waren die Fürsten zwar keine großen *sheng* und die Minister keine hohen Weisen, doch folgte man noch Laozi und Zhuangzi, [sodass] diese Lehre (der Buddhismus) noch keine Verbreitung fand. Als die Zeit an die Östliche Jin (316–420) kam, nahm man die Frivolität der Menschen von Wu auf, setzte die verdorbene Regierungsweise Sun Quans (reg. 222–252) fort, begann, Pagoden und Tempel zu errichten, und schließlich übersetzte man Bücher aus dem Sanskrit. [Während der Dynastien] Song, Qi, Liang und Chen überschwemmten deren Lehren [das Land]. Man liebte es, nichtkanonische Theorien großzumachen und sah gleichzeitig die *Lieder* und *Dokumente* als gering an; das Gerede von karmischer Vergeltung und Erlösung überragte Menschlichkeit und Pietät. Das Herrschaftsmandat trieb vor sich hin und war kurzlebig, eine Usurpation jagte die andere; innerhalb von zweihundert Jahren ereigneten sich fünf Umstürze. Von den Fürsten hatte keiner das Glück eines Ahnen der Yin (d.i. Pan Geng),³² von den Ministern keiner die Jahre eines Wu von Wei.³³ Sie spürten eine Untergangsstimmung, das kann klar erkannt werden. Als [Tang-] Kaiser Gaozu Shenyao (reg. 618–626) dies Übel gerade an der Wurzel ausrotten und China reinfegen wollte, versuchte Kanzler Xiao Yu, der Herkunft nach ein Spross der Kaisersippe der Liang-Dynastie, den Wagen aus der Spur zu kippen (d.h. alte Fehler zu wiederholen) und verschleppte den kaiserlichen Befehl, sodass jenes [Übel des Buddhismus] bis heute anhält“ (vgl. Wright 1951).

Als nächstes polemisiert Li gegen den schädlichen Einfluss des Buddhismus auf die Wirtschaft, ein standardisierter Topos konfuzianischer Religionskritik:

遂使土木興妖，山林增構。一巖之秀，必極雕鏤；一川之腴，一布高刹。鬼切(功)不可，人力寧堪？耗蠹生靈，侵滅征稅，國家大蠹，千有餘年。伏惟……陛下明紹於天，粹合於道，黜霸圖而功盛，入聖域而德優。常欲天下之動，咸貞於一；以一言之蔽，思必無邪。先定宸心，獨發英斷。破逃亡之藪，皆列齊人；收高壤之田，盡歸王稅。

„In der Folge ließ man zu, dass aus Erde und Holz Dämonen (Statuen und Bildnisse des Buddha) erstanden und auf Bergen und in Wäldern die (religiösen) Gebäude vermehrt wurden. Die auffälligen Stellen jedes Felsens musste man bis zur Spitze ausmeißeln, die fruchtbaren Marschen entlang jedes Stroms wurden vollständig mit aufragenden Stupas bedeckt. Was (die Leistung) keines Geistes vermag, kann das menschliche Kraft eher erdulden? Dass (der Buddhismus) das Leben aussaugt, Steuern hinterzieht und ein großes Ungeziefer am Staat und an der Familie darstellt, währt nun über tausend Jahre. Möge Eurer Majestät [...] Klarsicht [die Werke] des Himmel fortführen, Eure Reinheit dem [rechten] Weg entsprechen, Eure Leistungen sich entfalten, indem Ihr die hegemonialen Pläne [der Militärgouverneure] zerstört; Eure Tugend überlegen sein, wenn Ihr in den Zustand der *sheng* eintretet. Wollt Ihr lange die Welt bewegen

Margarete Prüch und Prof. Yu Yong vom Liaodong Xueyuan dankbar für ihre selbstlose Hilfe bei der Klärung dieser Stelle.

³² Laut *Shiji* 3.102 ließ Pan Geng die Hauptstadt der Shang/Yin (16. Jh. v.Chr. – 1045 v.Chr.) verlegen und brachte die Dynastie damit zu neuer Blüte (Nienhauser 1994: 47).

³³ Vgl. GYJJ 17.500–502. Wus Alter wird dort mit 95 Jahren angegeben.

³⁴ Die Auslassung betrifft eine lange Aufzählung der Ehrentitel Wuzongs.

(regieren), haltet Euch ständig treu an die Einheit; unter dem Schirm einheitlicher Worte bleiben die Gedanken zwangsläufig ohne Makel. Festigt zunächst Euren Herz-Verstand, nur [dann] verkündet Eure weisen Entscheidungen. Zerschlagt das Wuchern der [Steuer- und Dienst-]Flucht und reiht [die Mönche und Nonnen] sämtlich unter das Volk ein. Zieht hochwertiges und fruchtbares Ackerland ein und führt es zur Gänze unter die königliche Besteuerung zurück.“

In diesem Abschnitt sahen wir, dass Li Deyu es durchaus verstand, auf der anti-buddhistischen Klaviatur der Religionspolemik durch Beamte zu spielen. Dabei stehen für ihn ein moralisch-kulturelles (Verfall der chinesischen Sitten) und ein ökonomisches Argument (Auslaugung des Volks durch übertriebene Religiosität) im Vordergrund. Daraus lässt sich jedoch nicht zweifelsfrei schließen, dass Li in seinem persönlichen „Glauben“ – ein Begriff, auf dessen Problematik oben (S. 184) bereits hingewiesen wurde – auch Anti-Buddhist war. Die Argumente zielen beide auf die praktische und nicht auf die verinnerlichte, emotionale oder intellektuelle Seite der Religionsausübung ab. Die moralisch-kulturelle wie die ökonomische Seite standen aus Sicht des Staates in enger Interdependenz, da einerseits Armut zu einem Verfall der Moralität und einer Hinwendung des Volks zu Heterodoxien, andererseits ein Reichwerden des Klerus zu einer Auslaugung der Wirtschaftskräfte führte. Beiden Argumenten ist darüber hinaus eine gewisse, nicht immer an ökonomischen Fakten zu bemessende, rhetorische Standardisierung als Teil der Exklusionsrhetorik der Beamten gegen Religion im Allgemeinen und den Buddhismus im Besonderen zu Eigen. Nicht vergessen werden sollte, dass die hier behandelten Texte Lis, mit Ausnahme des „Fangshi lun“, Gebrauchstexte in dem Sinne waren, dass sie an den Kaiser adressiert und somit politisch motiviert waren.

Ein besonderer, meines Wissens bislang nur bei Li Deyu entdeckter Aspekt der Argumentation ist, dass die Verehrung, die in China den Lehren der daoistischen *sheng*, namentlich Laozi und Zhuangzi, entgegengebracht wurde, zunächst eine Ausbreitung des Buddhismus in der Frühphase nach der Han, als die Herrscher schon längst vom „konfuzianischen“ Weg abgekommen waren, behinderte. Wie in der „Remonstrations an Kaiser Jingzong“ erwähnt Li hier konfuzianische und daoistische *sheng* nebeneinander. Deren Rangfolge dort kehrt er hier jedoch um. Die „Remonstrations“ sollte Kaiser Jingzong vor allem von der Überlegenheit der daoistischen Selbstkultivierung durch Guang Chengzi und Laozi gegenüber den Techniken der *fangshi* überzeugen. Der politische Zweck, die *fangshi* vom Hof fernzuhalten, wurde in ein Argument über die Gesundheit des Kaisers gekleidet. Dafür eignen sich die daoistischen *sheng* besser als die konfuzianischen. In der „Gratulationsadresse“ stellt Li den konfuzianischen, rechten Weg der Regierung zumindest chronologisch an den Anfang, sagt sogar, dass über die Zeit davor – also implizit auch über die Zeit der Begegnung zwischen Guang Cheng und dem Gelben Kaiser – nichts ausgesagt werden könne. Nachdem China jenen rechten Weg verworfen hatte und dadurch geschwächt war, hielt nur das Festklammern an den Lehren von Laozi und Zhuangzi – die somit unterhalb des rechten Wegs eingeordnet werden – den Buddhismus

notdürftig zurück. Lis Umgang mit den *sheng* des Altertums ist *inklusivistisch*,³⁵ indem er sowohl daoistische als auch konfuzianische in ein hierarchisches Ganzes integriert. Als Gründervätern der chinesischen Kultur gebührt den chinesischen *sheng* alleiniger Respekt, nicht einem ausländischen Barbaren wie dem Buddha. Im 9. Jahrhundert gewann zudem die Konstruktion einer ethnischen Identität der Han-Chinesen durch die Forderung nach Exklusion ausländischer Einflüsse auf den Feldern der Religion und Kultur durch Literaten wie Li Deyu und Han Yu Konturen (Abramson 2008: 52–82). Es ließe sich die Frage stellen, ob eine Person nicht oder nicht mehr als Chinese angesehen wurde, wenn er oder sie dem buddhistischen Orden beitrug.

Der Traktat über Liang-Kaiser Wu

Aussagen in der Forschung über Lis Haltung zum Buddhismus wurden bislang meist auf Grundlage der „Gratulationsadresse“ getroffen und führten dann auch oft zu der Schlussfolgerung, er sei Anti-Buddhist gewesen (vgl. Weinstein 1987: 134). Dieses Urteil wird durch einen weiteren Traktat relativiert, der zum selben Spätwerk gehört wie das „Fangshi lun“. In seinem „Liang Wu[di] lun“ (Traktat über Liang-Kaiser Wu) kritisiert Li einen angeblichen Irrtum seiner Zeit über den Buddhismus.

世人疑梁武建佛刹三百餘所，而國破家亡，其禍甚酷，以為釋氏之力，不能拯其顛危。余以為不然也。釋氏有六波羅密，檀波羅密是其一也。又曰：『難捨能捨。』大者頭目支體，其次國城妻子，此所謂難捨也。余嘗深求此理。本不戒其不貪，能自微不有其寶，必不操人所寶，與老氏之無欲知足，司城之不貪為寶，其義一也。

„Die Zeitgenossen zaudern (können sich keinen Reim daraus machen), dass Liang[-Kaiser] Wu mehr als 300 Stupas errichten ließ, doch sein Reich zerstört wurde und seine Dynastie erlosch. Sein Unglück war von extremer Grausamkeit, sodass sie glauben, die Kraft des [Buddha] Shakyamuni habe ihn nicht vor dem Sturz retten können. Ich meine, dass dem nicht so war. Shakyamuni kennt sechs Tugenden (*pāramitā*); die Tugend der Freigebigkeit (*dāna pāramitā*) ist eine unter ihnen. Es heißt außerdem: „Almosen [von dem] geben zu können, [wovon] es schwer fällt, sich zu trennen.“³⁶ Im Fall des Großen sind diese Kopf, Augen und Gliedmaßen, dem folgen Staat, Stadt, Frau und Sohn. Diese sind es, von denen man sagt, dass die Trennung [von ihnen] schwer fällt. Ich suchte einst, das Prinzip [dahinter] zu ergründen. Im Grunde genommen verbietet es nicht, diese zu begehren, [sondern hebt hervor, dass] wer in der Lage ist, sich damit zu bescheiden, solch wertvolle Dinge nicht zu besitzen, zwangsläufig das Wertvolle anderer unangetastet lässt. Das ist dem Prinzip

³⁵ „Inclusivism seeks to explain the ideas and forms of a religious tradition in terms of another. In effect, it reduces the content of one to that of another“ (Brook 1993: 14). *Inklusivismus* ist darin verschieden von *Synkretismus*, *Eklektizismus* usw.

³⁶ Für die Wendung „nan she neng she“ s. T.03.156.127c.14, T10.279.373b.29/374.c20 und T.10.293.743b.21/744c.11.

nach identisch mit [der Lehre] Laozis von Wunschlosigkeit und Maßhalten³⁷ und des Ministers für öffentliche Arbeiten, sein Nicht-Begehren für sein Wertvollstes zu halten.“³⁸

Li sieht den Grund für den Untergang Liang-Kaiser Wu nicht (oder nicht allein) darin, dass die Kraft des Buddha nicht ausreichte, um ihn zu retten, oder – was er jedoch nicht ausspricht – er buddhistischen Lehren folgte, sondern darin, dass er die „Vervollkommnung der Freigebigkeit“ (*dāna pāramitā*, chin. *tan boluomi* bzw. *bushi*) im Buddhismus nicht konsequent eingehalten habe. Li zitiert dabei eine Definition von *dāna pāramitā*, die sich unter anderem im *Avatamsaka-sūtra* (Blütenkranz-Sutra, chin. *Huayan jing*) findet. Dies zeigt (oder soll zeigen) eine gewisse Vertrautheit seinerseits mit den Lehren des religiösen Anderen, also des Buddhismus. Das *Avatamsaka-sūtra* ist für die Huayan-Schule des chinesischen Buddhismus von zentraler Bedeutung (Freiberger/Kleine 2011: 334, Weinstein 1973: 297–305). Der letzte Patriarch dieser Schule war Lis Zeitgenosse Zongmi (780–841), welcher als *inklusive Geist* gilt, weil er sowohl miteinander streitende Schulen des Buddhismus, als auch Daoismus und Konfuzianismus in sein Denken einbezog (Weinstein 1973: 305; Gregory 1991). Auch das „Liang Wu lun“ bringt, trotz des Anti-Buddhismus, der sich in der großen Proskription der Huichang-Ära manifestiert, einen inklusivistischen Geist zum Ausdruck. Li zitiert hier aus *Daode jing* (Klassiker des Wegs und der Tugend) und *Zuozhuan* (Tradition des [Herrn] Zuo [zu den *Annalen*]), also jeweils einem daoistischen bzw. konfuzianischen kanonischen Klassiker. Diesen stellt er die *dāna pāramitā* des *Avatamsaka-sūtra* gegenüber. Im Anschluss daran postuliert er, dass die drei Lehren alle dieselbe Tugend beschreiben, nur in unterschiedlichen Worten. Liang-Kaiser Wu ging also nicht deshalb unter, weil er sich mit Spenden an die Klöster zu eifrig an die *dāna pāramitā* gehalten hätte, sondern im Gegenteil, weil er deren Gebot des Nicht-Begehrens, die allen drei Lehren gemeinsam sei, missachtet habe.

庸夫謂之作福，斯為妄矣。而梁武所建佛刹，未嘗自損一毫。或出自有司，或厚斂氓俗，竭經國之費，破生人之產，勞役不止，杼柚其空，閭閻偏方，不堪其弊，以繳身福，不其悖哉？此梁武所以不免也。

„[Nun] meint der mittelmäßige Mann, dass sie (Freigebigkeit in Form von Almosen für den *sangha*) für Segnungen Sorge – dies ist anmaßend. Denn die Klöster, die Liang[-Kaiser] Wu bauen ließ, kosteten ihn selbst kein Haar. [Die Mittel dafür] kamen

³⁷ LZJS 33.134; 44.180; 46.186, 188; 57.232.

³⁸ CCZZ (Herzog Xiang [襄公]), 15. Jahr): 1024. Dies meint Zihan, Eigenname Lexi. *Sicheng* wird hier anstelle von *sikong* als Ministertitel verwendet, da *kong* im Namen des Herzogs Wu von Song (reg. 766–748) enthalten war. Der Kontext ist eine Episode, in der ein Mann aus Song Zihan ein Stück Jade schenken möchte, dieser aber ablehnt. Als jener mit Verweis auf den Wert der Jade insistiert, erläutert Zihan, dass er seine Unbestechlichkeit (wörtlich sein „Nichtbegehren“, *bu tan*) als sein Wertvollstes erachte. Wenn er, Zihan, die Jade, die jener für wertvoll erachte, annähme, verlören sie beide ihr Wertvollstes. Darum sei es besser, dass jeder das behalte, was ihm das Wertvollste sei. Vgl. Legge (1960: 470).

entweder von den Amtsträgern,³⁹ oder das Volk wurde mit hohen Steuern belastet. [Wu] verbrauchte [dadurch] die Mittel für die Regierung des Staates und zerstörte die Vermögen der Menschen. Die Frondienste nahmen kein Ende, [die Leute waren so arm, dass] die Webschiffchen ins Leere [liefen]. [Dass] in der Ferne (im Norden) nicht-kanonische Herrscher [regierten], diesem Übel setzte er nichts entgegen; sich damit sein eigenes Heil erkaufte zu haben, war das nicht sein Vergehen? Das ist [etwas], wovon man Liang[-Kaiser] Wu nicht freisprechen kann.“

Einer der Gründe, die in der „Glückwunschadresse“ gegen den Buddhismus ins Feld geführt wurden – dass er parasitär sei und das Volk ausbeute – wird hier gegen Kaiser Wu gerichtet, allerdings nicht als Kritik am Buddhismus, sondern daran, dass er das Wohl des Reichs seinen eigenen Erlösungswünschen (*shenfu*) unterordnete, ohne dafür ein eigenes Haar zu opfern. Egoismus des Herrschers steht hier, wie in der Kritik am Vertrauen der Herrscher auf die Versprechen der *fangshi*, im Vordergrund. Individuelle Heilssuche des Kaisers bringt subversive Kräfte ins Zentrum der Macht, welche als Monopol (konfuzianischer) Beamter erhalten bleiben muss. Praktische (politische und ökonomische) Gründe spielen eine größere Rolle als theoretisch-doktrinäre. Man mag dies als Ausdruck eines grundlegenden Pragmatismus im chinesischen Denken ansehen.

Fazit

Li Deyu war einer der wichtigsten Kanzler des 9. Jahrhunderts unter der Tang-Dynastie. Der Höhepunkt seiner Karriere fällt in die Zeit Kaiser Wuzongs, der eine der schwersten Buddhismus-Proskriptionen in der Geschichte Chinas durchführen ließ. Li gilt darum meist als Anti-Buddhist und als Verfechter einer konfuzianischen Orthodoxie. Dies steht im Einklang mit seinen Biographien in den Dynastiegeschichten: Diese berichten, dass er schon als Gouverneur in Zhexi heterodoxe Kulte und private Ordinationen buddhistischer Kleriker bekämpfte. Außerdem protestierte er dagegen, dass *fangshi* oder Daoisten an den kaiserlichen Hof berufen wurden. Lis religionspolitische Schriften lassen auf eine langanhaltende Konstanz in seinem Denken gegenüber dem Buddhismus wie auch gegenüber den *fangshi*, sowohl in den frühen Phasen als auch in der letzten Phase seines Lebens schließen.

Andererseits stand gerade Wuzong, unter dem Li Kanzler war, mutmaßlich unter dem starken Einfluss von Daoisten wie Zhao Guizhen, die ihn zur Buddhismus-Proskription angestachelt haben sollen. Li zielte auf eine Zurückdrängung des Einflusses aller Gruppen von Nicht-Beamten auf den Kaiser ab. Er hat diesen Einfluss in seinen Schriften – offiziellen wie privaten – immer wieder analysiert und angegriffen. Dafür konnte er auf eine lange Tradition antiklerikaler Kritik in China und ein großes Repertoire an Vorbildern in der Historiographie und im philosophisch-

³⁹ Die ihn jedes Mal loskaufen mussten, nachdem er sich insgesamt viermal dem *samgha* als einfacher Bediensteter hingegeben hatte; s. Jansen (2001: 92).

politischen Schrifttum zurückgreifen. Zudem steht eine Eingabe Lis von 845 in der langen Traditionsreihe anti-buddhistischer Polemiken, die insbesondere durch Han Yus „Lun fogu biao“ (Memorandum zur Erörterung des Buddhaknochens; THY 47.982–984, De Bary / Bloom 1999: 583–585) bis ins 9. Jahrhundert reicht. Ein Unterschied besteht jedoch zwischen Lis Kritik an *fangshi* und am Buddhismus: Während er *fangshi* lediglich für eine Gruppe von Betrügern hält, glaubt er, dass zumindest einzelne Inhalte des Buddhismus mit solchen von Daoismus und Konfuzianismus kompatibel sind oder zumindest nicht in Widerspruch zu diesen stehen.

Strittig bleibt, welchen Platz eine hybride Zivilreligion in Texten Lis einnimmt. Diese besteht aus zwei Elementen: den *sheng* des Altertums und der Einheit (*yi*). Die *sheng* stellen die personifizierte Vorbilder für den amtierenden Kaiser dar, während *yi* als eine soziokosmische Kategorie alle Dinge in sich fassen und die Einheit disparater Elemente wiederherstellen kann: des (geschriebenen) Wortes in Edikten mit den Gedanken des Kaisers; der Gedanken mit den Taten; der Wirtschaft und des Volkes mit der Kultur Chinas; der *sheng* des Daoismus mit denen des Konfuzianismus. Diese Einheit war zu Lis Zeit nur noch ein Ideal: Das Reich war unter Militärgouverneure aufgeteilt, über welche die Regierung der Hauptstadt nur wenig Kontrolle hatte. Unter Kaiser Wuzong kam es mit Lis Hilfe zu einem kurzlebigen „mittleren Aufstieg“ (*zhongxing*; XTS 180.5344) der Zentralregierung. Die Proskription des Buddhismus war nur ein Element einer Politik, mit welcher der Tang-Hof einen letzten Versuch unternahm, die Einheit wiederherzustellen. Der Anti-Buddhismus in Gebrauchstexten, die dem Kaiser vorgelegt wurden, lässt es nur schwer zu, auf persönliche Überzeugungen der Beteiligten zurückzuschließen. Inhalt und Sprache solcher Texte sollten einer Stimmung bei Hof Genüge tun und in diesem Sinn vor allem performativ sein. Der „Traktat über Liang-Kaiser Wu“ ist demgegenüber kein Gebrauchstext, der politische Überzeugungsarbeit leisten sollte, sondern ein theoretischer Text, der Lis Gedanken zum Ausdruck brachte. Dieser zeigt Li von einer konzilianteren Seite, die Buddhismus, Daoismus und Konfuzianismus für vereinbar hält.

Umstritten bleiben bis heute die Umstände der Verbannung Li Deyus: Wuzongs Nachfolger Xuanzong soll ein glühender Buddhist gewesen sein und sich vor Wuzong als Chan-Mönch in südchinesischen Klöstern versteckt gehalten haben (ZZTJ [*kaoyi*] 248.8022f.). Nach seiner Thronbesteigung wurde die Proskription des Buddhismus rückgängig gemacht. Es ist durchaus möglich, dass Xuanzongs Abneigung gegenüber Li aus dessen Beteiligung an der Proskription resultierte.

Glossar

- An Lushan 安祿山
bai wang zhi Dao 百王之道
Bian Dao lun 辯道論
keli 客禮
bushi 布施
 Cao Cao 曹操
 Cao Pi 曹丕
 Cao Rui 曹叡
 Cao Zhi 曹植
 Chang'an 長安
chujia 出家
dang 黨
Daode jing 道德經
daoshi 道士
 Dayuan 大宛
 Dezhong 德宗
 Du Mu 杜牧
Du Tongjian lun
 讀通鑑論
dudie 度牒
fangzhong zhi shu 房中之術
Fangshi lun 方士論
fangshi 方士
Fengshan shu 封禪書
gonglie 功烈
guwen 古文
 Hainan 海南
 Han 漢
Hanshu 漢書
 Han Yu 韓愈
 Hanlin 翰林
He feihui fosi deyin biao
 賀廢毀佛寺德音表
 Hebei 河北
 Huan Tan 桓譚
Huayan jing 華嚴經
 Huichang 會昌
Jian Jingzong soufang daoshi shu
 諫敬宗搜訪道士疏
Jiaosi zhi 郊祀志
 Jiaodong 膠東
jiedu shi 節度使
jin ma bi ji 金馬碧雞
jinshi 進士
 Jingzong 敬宗
Jiu Tangshu 舊唐書
 Kang 康
kaoyi 考異
kong 空
 Lexi 樂喜
 Li Deyu 李德裕
 Li Jifu 李吉甫
 Li Xiyun 李栖筠
 Liang 梁
liang jie daoshi 兩街道士
 Liang Wudi 梁武帝
Liang Wu lun 梁武論
 Liaodong Xueyuan 辽东学院
 Liu Zongyuan 柳宗元
Lun fogu biao 論佛骨表
lun 論
mofa 末法
moji 末季
moshi 末世
 Muzong 穆宗
Niu Li dangzheng 牛李黨爭
 Niu Sengru 牛僧孺
 Pan Geng 盤庚
 Qin 秦
 Qin Shihuang benji 秦始皇本紀
Qiongchou zhi 窮愁志
ruyi 如意
shami 沙彌
 Shang 商
 Shao Weng 少翁
shenfu 身福
shenxian zhi shu 神仙之術
sheng 聖
Shiji 史記
 Shun 舜
sicheng 司城
sikong 司空

sidu 私度
 Song 宋
 Sui 隋
 Taizong 太宗
tan boluomi 檀波羅密
 Tang 唐
waiji 外集
 Wang Fuzhi 王夫之
 Wang Zhixing 王智興
 Wei 魏
 Wey 衛
 Wen 文
 Wencheng Jiangjun 文成將軍
wenyan 文言
wenzhang 文章
 Wenzong 文宗
 Wu 武
 Wu Jing 吳兢
 Wuli Jiangjun 五利將軍
 Wu Zetian 武則天
 Wuzong 武宗
 Xi Han 西漢
xian 仙 [僊]
xiao 孝
Xiao Wu benji 孝武本紀
xiedao 邪道
xigai 犀蓋
xigai zhi shi 犀蓋之飾
Xin lun 新論
xiu gongde shi 修功德使

Xin Tangshu 新唐書
 Xu Fu 徐福
 Xu Shi 徐市
 Xuanzong 宣宗
 Xuzhou 徐州
 Xunzi 荀子
 Yang 楊
 Yao 堯
yi 一
 Yin 殷
yinci 淫祠
yinsi 淫祀
yinzhe 陰者
yin 蔭
 Yu Yong 于勇
 Zhao Guizhen 趙歸真
 Zhao Jun Li 趙郡李
 Zhao 趙
Zhenguan zhengyao 貞觀政要
zhenyin 真隱
 Zhexi 浙西
zhongxing 中興
Zhuangzi 莊子
zhusi 諸寺
 Zihan 子罕
Zizhi tongjian 資治通鑑
 Zongmi 宗密
 zu 祖
Zuozhuan 左轉

Literaturverzeichnis

Primärquellen

- BMSY = Sun Guangxian 孫光憲 (2002): *Beimeng suoyan* 北夢瑣言. Beijing: Zhonghua Shuju.
- CCZZ = Yang Bojun 楊伯峻 (Hg.) (1983): *Chunqiu Zuozhuan* 春秋左傳. 4 Bd. Beijing: Zhonghua Shuju.
- DTJL = Wang Chuanshan 王船山 [Fuzhi 夫之] (o.J. [ca. 1930]): *Du Tongjian lun (fu Song lun)* 讀通鑑論 (附宋論). 10 Bd. Shanghai: Shangwu Yinshuguan.
- FCWJ = Du Mu 杜牧 (1984): *Fanchuan wenji* 樊川文集. Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe.
- GYJJ = Xu Yuangao 徐元誥 (2002): *Guoyu jijie* 國語集解. Beijing: Zhonghua Shuju.
- Hanshu = Ban Gu 班固 (1975): *Hanshu* 漢書. 12 Bd. Beijing: Zhonghua Shuju.
- HHS = Fan Ye 范曄 (1973): *Hou Hanshu* 後漢書. 12 Bd. Beijing: Zhonghua Shuju.
- JTS = Liu Xu 劉昫 (2002): *Jiu Tangshu* 舊唐書. 16 Bd. Beijing: Zhonghua Shuju.
- Lau, D[im] C[heuk] [劉殿爵] et al. (Hg.) (2001): *Cao Zhi ji zhuzi suoyin* 曹植集逐字索引 (*A Concordance to the Works of Cao Zhi*). Hong Kong: Institute of Chinese Studies, The Chinese University of Hong Kong.
- LDY = Fu Xuancong 傅璇琮 / Zhou Jianguo 周建国 (Hg.) (1999): *Li Deyu wenji jiaojian* 李德裕文集校箋. Shijiazhuang: Hebei Jiaoyu Chubanshe.
- Liji = Wang Wenjin 王文錦 (Hg.) (2001): *Liji yijie* 禮記譯解. 2 Bd. Beijing: Zhonghua Shuju.
- LZJS = Zhu Qianzhi 朱謙之 (1987): *Laozi jiaoshi* 老子校釋. Beijing: Zhonghua Shuju.
- Shiji = Sima Qian 司馬遷 (1975): *Shiji* 史記. 10 Bd. Beijing: Zhonghua Shuju.
- THY = Wang Pu 王溥 (2006): *Tang huiyao* 唐會要. 2 Bd. Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe.
- T. = Takakusu Junjirō 高楠順次郎 / Watanabe Kaigyoku 渡邊海旭 (Hg.) (1914–1932): *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新修大藏經. Tōkyō: Taishō Issaikyō Kankōkai.
- T.03.156 = *Da fangbian fo Bao'en jing* 大方便佛報恩經. T.03.156.124a–166a.
- T.10.279 und T.10.293 = *Da fanguang fo Huayan jing* 大方廣佛華嚴經. T.10.279.1a–444c, T.10.293.661a–851c.
- T.49.2035 = Zhipan 志磐: *Fozu tongji* 佛祖統紀. T.49.2035.129a–475c.
- XJYZ = Hu Pingsheng 胡平生 (Hg.) (2007): *Xiaojing yizhu* 孝經遺注. Beijing: Zhonghua Shuju.
- XTS = Ouyang Xiu 歐陽修 (2003): *Xin Tangshu* 新唐書. 20 Bd. Beijing: Zhonghua Shuju.
- XZJJ = Wang Xianqian 王先謙 (1996): *Xunzi jijie* 荀子集解. 2 Bd. Beijing: Zhonghua Shuju.
- ZGZY = Wu Jing 吳兢 (2006): *Zhengan zhengyao yizhu* 貞觀政要譯注. Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe.

- ZZJJ = Wang Xianqian 王先謙 (1987): *Zhuangzi jijie* 莊子集解. Beijing: Zhonghua Shuju.
- ZZTJ = Sima Guang 司馬光 (1995): *Zizhi tongjian* 資治通鑑. 20 Bd. Beijing: Zhonghua Shuju.

Sekundärliteratur

- Abramson, Marc S. (2008): *Ethnic Identity in Tang China*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Barrett, Timothy Hugh (1996): *Taoism under the T'ang: Religion and Empire During the Golden Age of Chinese History*. London: Wellsweep Press.
- Bellah, Robert N. (1967): „Civil Religion in America“. In: *Daedalus* 96.1: 1–21.
- Bohn, Cornelia (2002/2003): „Inklusions- und Exklusionsfiguren“. In: Bohn, Cornelia / Hahn, Alois (Hg.): *Prozesse der Inklusion und Exklusion – Identität und Ausgrenzung*. (Annali di Sociologia / Soziologisches Jahrbuch; 16). Trient: Italienisch-Deutsche Gesellschaft für Soziologie, Università degli Studi di Trento, S. 141–156.
- Brook, Timothy (1993): „Rethinking Syncretism: The Unity of the Three Teachings and Their Joint Worship in Late-Imperial China“. In: *Journal of Chinese Religions* 21: 13–44.
- Campany, Robert Ford (2003): „On the Very Idea of Religions (In the Modern West and in Early Medieval China)“. In: *History of Religions* 42.4: 287–319.
- Ch'en, Kenneth (1956): „The Economic Background of the Hui-ch'ang Suppression of Buddhism“. In: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 19.1–2: 67–105.
- Chen Yinke 陳寅恪 (2000): „Li Deyu biansi nianyue ji guizang chuanshuo bianzheng“ 李德裕貶死年月及歸葬傳說辨證. In: *Chen Yinke ji: Jinming Guan congkao erbian* 陳寅恪集: 金明館叢稿二編. Beijing: Sanlian Shudian, S. 9–56 [Erstveröffentlichung in: *Zhongyang Yanjiuyuan Lishi Yuyan Yanjiusuo jikan* 國立中央研究院歷史語言研究所集刊 5.2 (1935)].
- (2001): *Tangdai zhengzhi shi shulungao* 唐代政治史述論稿. Beijing: Sanlian Shudian, S. 236–320 [Erstausgabe: Zhongyang Yanjiuyuan Lishi Yuyan Yanjiusuo 中央研究院歷史語言研究所 (Hg.). Chongqing: Shangwu Yinshuguan, 1943].
- Connery, Christopher Leigh (1998): *The Empire of the Text: Writing and Authority in Early Imperial China*. Lanham etc.: Rowman & Littlefield Publishers.
- Dalby, Michael T. (1979): „Court Politics in Late T'ang Times“. In: Twitchett, Denis (Hg.): *The Cambridge History of China*, Bd. 3: *Sui and T'ang China, 589–906, Part I*. Cambridge etc.: Cambridge University Press, S. 561–681.
- De Bary, Wm. Theodore / Bloom, Irene (Hg.): *Sources of Chinese Tradition*. 2 Bd. New York: Columbia University Press 1999.
- DeBlasi, Anthony (2001): „Striving for Completeness: Quan Deyu and the Evolution of the Tang Intellectual Mainstream“. In: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 61.1: 5–36.
- Drompp, Michael R. (2005): *Tang China and the Collapse of the Uighur Empire*. Leiden, Boston: Brill.

- Dubs, Homer H. (1938–1955): *The History of the Former Han Dynasty by Pan Ku*, Bd. 2: *The Imperial Annals, Chapter VI–X*. Baltimore: Waverly Press.
- Feng Ye 封野 (1998): „Lun Li Deyu yu Huichang mie fo zhi guanxi“ 论李德裕与会昌灭佛之关系. In: *Jiangsu shehui kexue* 江苏社会科学 3: 133–138.
- Freiberger, Oliver / Kleine, Christoph (2011): *Buddhismus. Handbuch und kritische Einführung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gernet, Jacques (1995): *Buddhism in Chinese Society: An Economic History From the Fifth to the Tenth Centuries*. Übers. Franciscus Verellen. New York: Columbia University Press [Französische Erstausgabe: *Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du V^e au X^e siècle*. Saigon: École française d'Extrême-Orient, 1956].
- Gregory, Peter N. (1991): *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.
- Güntsch, Gertrud (1988): *Das ‚Shen-hsien chuan‘ und das Erscheinungsbild eines Hsien. Vollständig annotierte Übersetzung des Berichtes über die göttlichen Unsterblichen und Beschreibung des Hsien in einigen typischen Bildern*. Frankfurt (Main) etc.: Peter Lang.
- Harper, Donald J. (1998): *Early Chinese Medical Literature: The Mawangdui Medical Manuscripts*. London, New York: Kegan Paul International.
- Holzman, Donald (1988): „Ts’ao Chih and the Immortals“. In: *Asia Major*, 3rd series 1.1: 15–57.
- Jansen, Thomas (2001): „Der chinesische Kaiser Liang Wudi (reg. 502–549) und der Buddhismus“. In: Deeg, Max / Freiberger, Oliver / Kleine, Christoph (Hg.): *Zwischen Säkularismus und Hierokratie. Studien zum Verhältnis von Religion und Staat in Süd- und Südostasien*. Uppsala: Uppsala University Press, S. 89–118.
- Johnson, David (1977): „The Last Years of a Great Clan: The Li Family of Chao Chün in Late T’ang and Early Sung“. In: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 37.1: 5–102.
- Knoblock, John (1988): *Xunzi – A Translation and Study of the Complete Works I, Books 1–6*. Stanford: Stanford University Press.
- Lewis, Mark Edward (1990): *Sanctioned Violence in Early China*. Albany: State University of New York Press.
- Luhmann, Niklas (2005): „Inklusion und Exklusion“. In: Ders.: *Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch*. 2. Aufl. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 226–251.
- Legge, James (1960): *The Chinese Classics*, Bd. 5: *The Ch’un Ts’ew with The Tso Chuen*. Hong Kong: Hong Kong University Press [Erstausgabe London: Trübner, 1861–1872].
- Mackert, Jürgen (2004): „Die Theorie sozialer Schließung. Das analytische Potenzial einer Theorie mittlerer Reichweite“. In: Ders. (Hg.): *Die Theorie sozialer Schließung: Tradition, Analysen, Perspektiven*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 9–24.

- McMullen, David (1993): „The Real Judge Dee: Ti Jen-chieh and the T'ang Restoration of 705“. In: *Asia Major*, 3rd series 6.1: 1–81.
- Moore, Oliver J. (2004): *Rituals of Recruitment in Tang China: Reading an Annual Programme in the 'Collected Statements' by Wang Dingbao (870–940)*. Leiden, Boston: Brill.
- Nattier, Jan (1991): *Once Upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*. Berkeley: Asian Humanities Press.
- Nienhauser, William H., Jr. (Hg.) (1994): *The Grand Scribe's Records*, by *Ssu-ma Ch'ien*, Bd. 1: *The Basic Annals of Pre-Han China*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- (Hg.) (2002): *The Grand Scribe's Records*, by *Ssu-ma Ch'ien*, Bd. 2: *The Basic Annals of Han China*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Pokora, Timotheus (1975): *Hsin-lun (New Treatise) and Other Writings by Huan T'an (43 B.C. – 28 A.D.)*. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, The University of Michigan.
- Reischauer, Edwin O. (1955): *Ennin's Diary: The Record of a Pilgrimage to China in Search of the Law*. New York: Ronald Press.
- Rousseau, Jean-Jacques (1986): *Vom Gesellschaftsvertrag oder die Grundsätze des Staatsrechts*. Stuttgart: Reclam [Erstausgabe Amsterdam: Marc-Michel Rey, 1762].
- Schafer, Edward H. (1963): *The Golden Peaches of Samarkand: A Study of T'ang Exotics*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Schmidt-Glintzer, Helwig (1976): *Das 'Hung-ming chi' und die Aufnahme des Buddhismus in China*. Wiesbaden: Franz Steiner.
- (1982): *Die Identität der buddhistischen Schulen und die Kompilation buddhistischer Universalgeschichten in China*. Wiesbaden: Franz Steiner.
- (1983): „Viele Pfade oder ein Weg? Betrachtungen zur Durchsetzung der konfuzianischen Orthopraxie“. In: Schluchter, Wolfgang (Hg.): *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus: Interpretation und Kritik*. Frankfurt (Main): Suhrkamp, S. 298–341.
- Seiwert, Hubert (1994): „Orthodoxie, Orthopraxie und Zivilreligion im vorneuzeitlichen China“. In: Preißler, Holger / Seiwert, Hubert (Hg.): *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*. Marburg: diagonal, S. 529–541.
- Sen, Tansen (2003): *Buddhism, Diplomacy, and Trade: The Realignment of Sino-Indian Relations, 600–1400*. Honolulu: Association for Asian Studies, University of Hawai'i Press.
- Stein, Rolf A. (1979): „Religious Taoism and Popular Religion from the Second to the Seventh Centuries“. In: Welch, Homer / Seidel, Anna (Hg.): *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*. New Haven, London: Yale University Press, S. 53–81.
- Tang Yijie 汤一介 (1985): „Gongde shi kao – du Zizhi tongjian zhaji“ 功德使考——读《资治通鉴》札记. In: *Wenxian* 文献 2: 60–65.
- Twitchett, Denis C. (1956): „Monastic Estates in T'ang China“. In: *Asia Major*, new series 5.2: 123–146.

- (1963): *Financial Administration under the T'ang Dynasty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1973): „The Composition of the T'ang Ruling Class: New Evidence from Tunhuang“. In: Twitchett, Denis C. / Wright, Arthur F. (Hg.): *Perspectives on the T'ang*. New Haven, London: Yale University Press, S. 47–85.
- (1976): *The Birth of the Chinese Meritocracy: Bureaucrats and Examinations in T'ang China*. London: China Society.
- Waley, Arthur (1952): *The Real Tripitaka and Other Pieces*. London: George Allen and Unwin.
- Wang Yongping 王永平 (2000): „Li Deyu yu Daojiao“ 李德裕与道教. In: *Wenshi zhishi* 文史知识 1: 68–72.
- Watson, Burton (1961): *Records of the Grand Historian of China: Translated From the 'Shi chi' of Ssu-ma Ch'ien*, Bd. 2: *The Age of Emperor Wu 140 to circa 100 B.C.* New York, London: Columbia University Press.
- Weinstein, Stanley (1973): „Imperial Patronage in the Formation of T'ang Buddhism“. In: Twitchett, Denis C. / Wright, Arthur F. (Hg.): *Perspectives on the T'ang*. New Haven, London: Yale University Press, S. 265–306.
- (1987): *Buddhism under the T'ang*. Cambridge etc.: Cambridge University Press.
- Wittfogel, Karl A. (1947): „Public Office in the Liao Dynasty and the Chinese Examination System“. In: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 10.1: 13–40.
- Wright, Arthur (1951): „Fu I and the Rejection of Buddhism“. In: *Journal of the History of Ideas* 12.1: 33–47.
- Yang, Xiaoshan (2004): „Li Deyu's Pingquan Villa: Forming an Emblem from the Tang to the Song“. In: *Asia Major*, 3rd series 17.2: 45–88.
- Zürcher, Erik (1959): *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaption of Buddhism in Early Medieval China*. Leiden: Brill.
- (1989): „Buddhism and Education in T'ang Times“. In: De Bary, Wm. Theodore / Chaffee, John W. (Hg.): *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, S. 19–56.