

# Aus geteilten Zeiten

Studien zur Nanbeichao-Periode



Geburtstagsgabe  
für  
Shing Müller  
宋馨

Herausgegeben von  
Roderich Ptak

**Aus geteilten Zeiten**

Studien zur Nanbeichao-Periode  
Geburtstagsgabe für Shing Müller 宋馨

Herausgegeben  
von  
Roderich Ptak

Deutsche Ostasienstudien 35

OSTASIEN Verlag

Die Motive auf der Umschlagvorder- und rückseite dieser Festschrift basieren auf den Abbildungen der Seiten 78, 148 und 170 in dem von Hu Yang 胡杨 und Xu Jin 许瑾 herausgegebenen, 2016 in Lanzhou bei Gansu renmin chubanshe erschienenen Werk *Dixia hualang: Jizuyuguan Wei Jin zhuan bihua* 地下画廊—嘉峪关魏晋砖壁画.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliographie;  
detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-946114-70-3

© 2020. OSTASIEN Verlag, Gossenberg ([www.ostasien-verlag.de](http://www.ostasien-verlag.de))

1. Auflage. Alle Rechte vorbehalten

Redaktion, Satz und Umschlaggestaltung: Martin Hanke und Dorothee Schaab-Hanke

Druck und Bindung: Rosch-Buch Druckerei GmbH, Scheßlitz

Printed in Germany

# Inhalt

Vorwort	1
Ausgewählte Schriften von Shing Müller 宋馨	5
****	
Thomas O. Höllmann	11
Siebenfacher Schmerz: Gedichte aus bewegter Zeit	
****	
Sebastian Eicher	21
Legitimität, Geschichtsschreibung und Erinnerung: Zur Verarbeitung des Todes von Kong Rong 孔融 (153–208) in den frühmittelalterlichen Überlieferungen zur Späteren Han-Dynastie	
Hans van Ess	37
Zum „Ausloten und Massieren“ im <i>Guiguzi</i> 鬼谷子	
Clara Luhn	61
Liu Juns 劉峻 (462–521) Überlegungen zum Schicksalsbegriff	
Maria Khayutina	89
Glückverheißende Omina und weltliche Tugenden der „zu Königen Erhobenen“: Ein Nachruf für Kaiser Wu der Liang-Dynastie im Buch <i>Jinlouzi</i> (6. Jh.)	
Chiara Bocci	129
<i>Jinlouzi</i> , „Der Meister des Goldtürmchens“, und seine <i>zhiguai</i> -Aspekte: „Außerordentliches“, von Menschenhand erschaffen	
Armin Selbitschka	153
Leben und Tod im frühmittelalterlichen Gaochang 高昌: Grabinschriften als historische Quellen der Qu 麴-Periode (502–640)	
Roderich Ptak	187
Korallen ( <i>shanhu</i> 珊瑚) im <i>Shuyi ji</i> 述異記	
****	
Marc Nürnberger	213
Wer hat's erfunde? Eine hoffentlich klärende Übersetzung der Fragmente des <i>Bing fu</i> 餅賦 von Shu Xi 束皙 (263–302)	



# Zum „Ausloten und Massieren“ im *Guigu* 鬼谷子

Hans van Ess

## 1 Was heißt *chuaimo*?

Die Biographie des Su Qin 蘇秦 im *Shiji* 史記 beginnt mit den Worten:

蘇秦者，東周雒陽人也。東事師於齊，而習之於鬼谷先生。<sup>1</sup>

Su Qin war ein Mann aus Luoyang, dem Gebiet der Östlichen Zhou.<sup>2</sup> Er zog ostwärts, um bei Lehrern in Qi zu lernen, übte sich aber im [Gelernten] beim Herrn aus dem Dämonental (Guigu xiansheng).

Ganz ähnlich beginnt im darauffolgenden Kapitel des *Shiji* die Biographie des Zhang Yi 張儀, über den es heißt, er habe zusammen mit Su Qin beim Herrn aus dem Dämonental studiert, doch Su Qin habe ihn für den Überlegenen gehalten. Über den Meister Guigu selbst wissen und erfahren wir nichts weiter. Ying Shao 應劭 (140–206) sagt einem Kommentar zum *Shiji* zufolge in seinem *Fengsu tongyi* 風俗通義, der Meister sei ein Vertreter der Diplomatschule der „Längs- und Querallianzen“ gewesen. Aber diese Aussage erscheint nicht in der heute erhaltenen Fassung des *Fengsu tongyi*, und ihr Inhalt lässt eher vermuten, Ying Shao habe von Su Qin und Zhang Yi auf die Eigenschaften und Merkmale des Meisters zurückgeschlossen, mithin keinerlei eigenständiges Wissen von Letzterem gehabt. Schließlich noch: Das Dämonental soll eine Schlucht nahe der Stadt Yangcheng 陽城 in Yingchuan 潁川 bezeichnet haben, etwas südwestlich des heutigen Zhengzhou 鄭州 in Henan.

Das *Zhanguo ce* 戰國策, jenes Werk, das die wohl wichtigsten Geschichten über die Epoche der Kämpfenden Staaten enthält, liefert einen längeren Passus, aus dem hervorgeht, wie Su Qin sich erfolglos darum bemühte, dem König Hui von Qin 秦惠王 seine Künste nahezubringen. Hier die betreffenden Zeilen:

說秦王書十上而說不行。黑貂之裘弊，黃金百斤盡，資用乏絕，去秦而歸。羸滕履蹻，負書擔橐，形容枯槁，面目犁黑，狀有歸色。歸至家，妻不下紉，嫂不為炊，父母不與言。蘇秦喟歎曰：「妻不以為為夫，嫂不以為為叔，父母不以為子，是皆秦之罪也。」乃夜發書，陳篋書事，得《太公陰符》之謀，伏而誦之，簡練以為揣摩。讀書欲睡，引錐自刺其股，血流至足。曰：「安有說人主不能出其金市錦繡，取卿相之尊者乎？」期年揣摩成，曰：「此真可以說當世之君矣！」<sup>3</sup>

1 *Shiji* 69.2241.

2 Gemeint ist hier nicht die zeitliche Einteilung in eine frühere Westliche und eine spätere Östliche Zhou-Zeit, sondern die auf König Kao von Zhou zurückgehende geographische in die zwei territorialen Herrschaftsgebiete der Zhou im Westen und im Osten. Siehe dazu Nienhauser 1994, 97, Fußnote 1.

3 *Zhanguo ce* 3.85.

Zehnmals reichte [Su Qin] Schreiben ein, mit denen er den König zu überreden versuchte, doch seine Worte wurden nicht umgesetzt. [Schließlich] kehrte er, den schwarzen Marderpelz abgewetzt [und] hundert Pfund [teuren] Goldes ausgegeben, mittellos nach Hause zurück. Die Sandalen mit dünnem Stoff umwickelt, stakste er einher, [seine] Schriften an einer Tragestange geschultert, der Körper ausgemergelt, Gesicht und Augen schwarz wie [die] eines Ochsen; [kurz], seiner ganzen Gestalt war anzusehen, dass er nur noch nach Hause wollte. Daheim angekommen aber, nahm die Frau das Weberschiffchen nicht für ihn aus der Hand, die Schwägerin wärmte ihm kein Essen, [und] die Eltern sprachen nicht mit ihm. Da seufzte Su Qin: „Meine Frau hält mich nicht mehr für ihren Gatten, meine Schwägerin nicht mehr für den Schwager, und meine Eltern meinen, ich sei nicht mehr ihr Sohn. [Wohl] liegt all das nur am Staate Qin!“ In dieser Situation öffnete er des Nachts seine Schriften, besorgte sich einige Dutzend Orakel[sprüche und] erhielt daraufhin[den Hinweis auf] die Pläne aus den „Dunklen Beglaubigungen des Herzogs Tai“ (*Taigong yinfu* 太公陰符). [Alsbald] beugte er sich darüber, stimmte sie an, die besten Stellen aussiebend, um daraus eine *chuaïmo*[-Technik] zu gewinnen / weil er dies für *chuaïmo* hielt. Drohten ihm bei der Lektüre die Augen zuzufallen, stach er sich mit einer Ahle in die Schenkel, so dass ihm das Blut an den Beinen bis zu den Füßen hinunterlief. Dabei sagte er sich: „Wie kann es sein, dass ich einen Herrscher über die Menschen aufzuklären [suche], ohne dass es gelingen will, ihm sein Gold, seine Jade und Brokatstoffe zu entlocken und [mit dem Amt eines] Ministers oder Kanzlers geehrt zu werden?“ Nach einem Jahr war sein *chuaïmo* fertig, und er meinte: „Damit werde ich durchaus die Fürsten dieser Zeit bereden können!“

Binnen kurzem, so die Überlieferung, erhob der Herrscher von Zhao 趙 Su Qin zum Fürsten von Wu'an 武安.

In der *Shiji*-Biographie des Su Qin findet sich eine ähnliche Geschichte: Su Qin sei nach seiner Rückkehr von den Verwandten verlacht worden, weil er sich auf Mund und Zunge verlassen habe, statt durch Handwerk oder Handel das nötige Geld zu verdienen. So habe er sich geschämt und eingeschlossen, dann aber unter seinen Schriften einen Text mit dem Titel „Dunkle Beglaubigungen“ gefunden. Sogleich habe er sich über diesen gebeugt, um ihn zu studieren. Nach einem Jahr sei er mit seinem *chuaïmo* fertig gewesen und habe gesagt: 此可以說當世之君矣。 „Damit endlich kann ich die Fürsten unseres Zeitalters bereden.“

Die genaue Bedeutung der Kombination *chuaïmo* 揣摩 geht aus den obigen Stellen nicht hervor. Wir kennen nur den Fortgang der Geschichte: Su Qin versuchte, den König Xian 顯 von Zhou 周 (368–321 v. Chr.) für sich zu gewinnen, doch vergebens; denn offenbar kannte man ihn durch frühere Begegnungen und war ihm nicht sonderlich gewogen. Als er schließlich nach Qin zog, hatte dort nach dem Tode des Herzogs Xiao 孝 (reg. 361–338) dessen Nachfolger Herzog Hui 惠 gerade den berühmten Shang Yang 商鞅 hinrichten lassen (gest. 338) und war die argumentierenden Berater gründlich leid. So versuchte Su Qin sein Glück in Zhao, wo man ihm zunächst ebenfalls misstraute. Nach einiger Zeit

aber erkannten die Zeitgenossen seine Fähigkeiten und verliehen Su Qin den Status eines Fürsten von Wu'an.<sup>4</sup>

Beide Geschichten scheinen eng miteinander verknüpft zu sein; offen bleibt allerdings, welche die frühere ist. Der wesentlich farbenfrohere Charakter der Episode im *Zhanguo ce* mag den Eindruck erwecken, bei selbiger könne es sich um eine neuere Version der *Shiji*-Fassung handeln. Doch ein abschließendes Urteil fällt schwer. Auffällig ist zudem, dass beide Texte mit ähnlich merkwürdigen Worten erklären, Su Qin sei am *chuaimo*-Phänomen interessiert gewesen, ohne dem Leser zu verraten, wofür die besagte Zeichenkombination letztlich stand. Auch der *Suoyin* 索引-Kommentar des Sima Zhen 司馬貞 (679–732) zum *Shiji* führt uns nicht weiter. Dieser zitiert den Kommentator Gao You 高誘 aus der Späten Han-Zeit, von dem wir erfahren, dass *chuai* „festlegen“ (*ding* 定) bedeute und *mo* „zusammenfügen“ (*he* 合). Man „lege [also] die Lehnsfürsten fest, damit sie die eigenen Methoden akzeptieren, um so die Längsachse der Sechs Staaten zustande bringen“ (定諸侯使讎其術，以成六國之從也). Das allerdings hat wenig mit den beiden Grundbedeutungen der Worte *chuai* und *mo* zu tun, welche die alten Texte nahelegen, und es hilft auch nicht für das Verständnis der obigen Textstellen.

*Chuai* 揣 scheint ursprünglich „untersuchen“ oder „abwägen“ zu heißen.<sup>5</sup> In der neunten Strophe des *Dao de jing* 道德經 dürfte, leicht abweichend davon, „hämmern“ oder „wetzen“ gemeint sein: „Wenn Du [eine Klinge] durch Hämmern schärfst, wird sie nicht lange währen“ (揣而銳之，不可長保). Beide Bedeutungsfelder finden jedoch in der Vorstellung *chuai* = „gründlich bearbeiten“ zusammen. *Mo* hingegen steht recht deutlich für „drücken“, „pressen“, „schieben“, „glattreiben“. Daher bestätigt Sima Zhen auch die Auslegung eines während der (Liu-) Song-Dynastie (420–479) tätigen Gelehrten namens Jiang Sui 江邃, der ansonsten nicht weiter bekannt ist. Diesem zufolge bedeute *chuaimo* soviel wie „die Situation des Herrschers über die Menschen herausfinden, um sich in seine Nähe zu schieben“ (*chuai renzhu zhi qing, mo erjin zhi* 揣人主之情，摩而近之).<sup>6</sup> Allerdings enthält das *Shuowen jiezi* 說文解字 auch die Vorstellung, *mo* 摩 bedeute *yan* 研, also „forschen“.<sup>7</sup> Das wiederum würde ein anderes Licht auf unsere Textstellen werfen und leichter mit *chuai* in Einklang zu bringen sein.

Wie die Wendungen „um daraus eine *chuaimo*[-Technik] zu gewinnen“ (*yiwei chuaimo* 以為揣摩) und „er war mit seinem *chuaimo* fertig“ (*chuaimo cheng* 揣摩成) im Zusammenhang mit den „Dunklen Beglaubigungen des Herzogs Tai“ zu lesen sind, bleibt vorerst unklar. Um den Sachverhalt zu erhellen, ist ein

---

4 *Shiji* 69.2262.

5 *Mengzi* 6B1.

6 *Shiji* 69.2242.

7 *Shuowen jiezi* 12A.46b [606].

Blick in die heute gängige Version des *Guiguzi* vonnöten. Das hat seinen guten Grund: Schon im 5. Jh. erinnert der *Shiji*-Kommentator Pei Yin 裴駟,<sup>8</sup> dass zwei Kapitel des *Guiguzi* – wörtlich „Meister aus dem Dämonental“ – der *chuaimo*-Technik gewidmet seien. Zwar bleibt offen, ob diese Kapitel auch wirklich Auskunft über das geben wollen, was Sima Qian 司馬遷 am Herzen liegt, aber für eine korrekte Übersetzung darf man diese Textteile nicht einfach übergehen. Zuvor jedoch ist zu klären, wohin uns diese Lektüre zeitlich führt.

## 2 Zur Textgeschichte des *Guiguzi*

Die Bemerkungen des Pei Yin gelten als früheste Erwähnung des *Guiguzi*. Etwas später nennt der Literaturkatalog des *Suishu* 隋書 diesen Text, und zwar in Verbindung mit einem Kommentar des Huangfu Mi 皇甫謐 (215–282) sowie einem weiteren des nicht näher bekannten Yue Yi 樂壹. Vom Verbleib des letzteren wissen wir jedoch nichts, so dass die Existenz des *Guiguzi*-Textes erst für das 5. bis 6. Jh. fest verbürgt ist.<sup>9</sup>

Die meisten alten Ausgaben des *Guiguzi*-Textes enthalten einen Kommentar, den der durch andere Werke berühmt gewordene Daoist Tao Hongjing 陶弘景 (456–536) verfasst haben soll.<sup>10</sup> Eine Tradition besagt, das Werk *Guiguzi* sei überhaupt erst in der Zeit des Tao Hongjing entstanden.<sup>11</sup> Doch chinesische Wissenschaftler halten es zumeist für einen authentischen Text aus der Zeit der Streitenden Reiche. Zweifel bestünden nur hinsichtlich der Frage, ob der Text wirklich vom Meister aus dem Dämonental stamme und nicht eher mit einem dem Su Qin zugeschriebenen Werk identisch sei, welches im Bücherkatalog des *Hanshu* 漢書 gelistet ist.<sup>12</sup> Ebenso wichtig: Es gibt zahlreiche ältere Hinweise auf

---

8 *Jijie* 集解-Kommentar zu *Shiji* 69.2242.

9 *Suishu* 35.1005.

10 Zu Tao Hongjing vor allem Strickman 1981.

11 Schon Liu Zongyuan 柳宗元 (773–819) hat mit dem Verweis darauf, dass Liu Xiang 劉向 (77–6 v.Chr.) und Ban Gu 班固 (32–92) das *Guiguzi* nicht erwähnten, Zweifel an dessen Authentizität erhoben. Er meint, es handele sich um ein Werk, das „spät hervorgekommen sei“ (後出); dazu Xu Fuhong 2008, 313. Liu hat sich im Übrigen kritisch mit dem *Guiguzi* auseinandersetzt. Am Ende seines Essays seufzt er erleichtert, glücklicherweise gebe es nur wenige, welche die in diesem Text dargelegten Techniken studierten. Yao Jiheng 姚際恒 (1647–1715) sagt in seinem *Gujin weishu kao* 古今偽書考, es könne kein Zweifel daran bestehen, dass der Text dem *Guiguzi* in der Zeit der Sechs Dynastien untergeschoben worden sei. Siehe Xu Fuhong 2008, 318.

12 Meister Su: *Suzi* 蘇子, in 31 Abschnitten (*Hanshu* 30.1739). Eine Erklärung des spät-hanzeitlichen Kommentators Fu Qian 服虔 zu *Hanshu* 60.2683 spricht von der Technik des „Spalt-Ausfüllens“, die in der Schrift des Su Qin beschrieben sei. Wir finden sie heute im vierten Kapitel des *Guiguzi*. Im *Jiu Tangshu* 舊唐書 (47.2032) und im *Xin Tangshu* 新唐書 (59.1533) ist von einem „Guiguzi, zwei Rollen, verfasst von Su Qin“ die Rede. Wang Yinglin 王應麟 (1223–1296) hat deshalb energisch auf

den Meister aus dem Dämonental, die jedoch sämtlich nicht (mehr) in unserem Text zu finden sind.<sup>13</sup> Vermutlich handelt es sich, wie im Falle so vieler anderer Werke, um eine über mehrere hundert Jahre gewachsene Tradition, bei der nur der *terminus post quem non* mit dem Zeitalter des Tao Hongjing feststeht, die Anfänge aber im Dunkel der früheren Geschichte entschwinden.

Der Bücherkatalog des *Jiu Tangshu* berichtet, neben einer offenbar unkommentierten Fassung in zwei Rollen, verfasst von Su Qin, habe es drei Rollen von Yue Yi 樂臺 (hier ist nicht von einem Kommentar die Rede!) sowie drei weitere – kommentierte – von Yin Zhizhang 尹知章 (fl. ca. 700) gegeben.<sup>14</sup> Im *Xin Tangshu* wird dies wiederholt, allerdings erscheint Yue Yi nunmehr ebenso als Kommentator.<sup>15</sup> Tao Hongjing, den wir gerade erwähnt hatten, taucht im Übrigen erst ab der Song-Zeit als solcher auf.<sup>16</sup> Deshalb ist auch die Authentizität des Tao Hongjing'schen Werkes heftig umstritten; bisweilen spricht die Wissenschaft sogar von einem „Pseudo-Tao Hongjing“. <sup>17</sup> Dass ihm überhaupt ein Kommentar zugeschrieben wird, könnte mit seiner Biographie im 51. Kapitel des *Liangshu* 梁書 zusammenhängen; dort heißt es, er habe in seiner Bergklause *fu tu jing fa* 符圖經法 (Beglaubigungen, Diagramme, Leitfäden und modellhafte Schriften) gehütet.<sup>18</sup> Diese Auflistung erinnert an die Folgen *Taigong yinfu* und *Benjing yinfu* 本經陰符. Mit letzterer, etwa „Ursprünglicher Leitfaden, Dunkle Beglaubigungen“, beginnt die dritte Rolle des heutigen *Guiguizi*.

Hier ist ein kurzer Nachtrag zum Katalog des *Xin Tangshu* erforderlich. Dort, zwischen den Kommentaren des Yue Yi und Yin Zhizhang, erscheint ein weiterer Text. Er wird Kaiser Yuan 元 der Liang (reg. 552–554) zugeschrieben, habe zehn Kapitel umfasst und den Titel „Meister Ergänzung der Lücken“ (*Buque zi* 補闕子) getragen. Wie ist die auffällige Anordnung der Texte zu deuten? Waren die *Guiguizi*-Werke bei Hofe besonders wichtig? – Wie immer es gewesen sein mag, offenbar gab es eine enge Verbindung zwischen der *Guiguizi*-Tradition und der Sprache und Kultur des Liang-Staates. Dafür spricht allein schon der Umstand, dass Tao Hongjing in seinem Kommentar besagten Text häufig nur paraphrasiert, sich aus selbigem aber keine eigenständige Philosophie entwickelt hat, wie das etwa bei den

---

die Identität dieser beiden Texte hingewiesen. Siehe Xu Fuhong 2008, 315f.

13 Dazu *Siku quanshu zongmu tiyao*, 1008, zum Beispiel mit Verweis auf den allerersten Passus des elften Kapitels im Han-zeitlichen *Shuoyuan* 說苑 (1. Jh. v. Chr.). Es gibt indes noch eine Reihe anderer Stellen, die nahelegen, dass unser heutiger *Guiguizi*-Text nicht derjenige sein kann, den Sima Qian erwähnt hat.

14 *Jiu Tangshu* 47.2032.

15 *Xin Tangshu* 59.1533.

16 Dazu Gentz 2014, 1004.

17 Schipper und Verellen 2004, 66ff. Broschat (1985, 31–39) spekuliert, dass der Kommentar eigentlich von Yin Zhizhang stammt.

18 *Liangshu* 51.742.

Kommentaren von Wang Bi 王弼 (226–249) zum *Laozi* 老子 oder von Guo Xiang 郭象 (252–312) zum *Zhuangzi* 莊子 der Fall gewesen ist.

Zudem ist der Text des *Guiguzi* nicht immer klar von den Ausführungen Tao Hongjings zu trennen, denn viele Passagen, die Qing-zeitliche Drucke dem *Guiguzi* zuschreiben, gehören in der allseits bekannten Daozang-Version dieses Werkes schlicht und einfach zum Tao-Kommentar. Hier hilft uns auch ein japanischer Druck aus dem Jahr 1775 nicht weiter. Er kommt ohne den Tao-Kommentar aus, könnte also – auf den ersten Blick – zusammen mit anderen Qing-Drucken als Grundlage für eine Rekonstruktion des ursprünglichen *Guiguzi* dienen; doch das klingt allzu leicht und ziemlich banal, zumal viele Fragen, die einzelne Wortlaute betreffen, auf solche Weise keinesfalls zu lösen wären. Und in der Tat, der Sachverhalt ist so verwirrend, dass moderne Herausgeber unterschiedliche Rekonstruktionen einzelner Passagen vorgeschlagen haben. Wenn wir uns also im Folgenden weitgehend auf die 2008 von Xu Fuhong 許富宏 herausgegebene Ausgabe des *Guiguzi* stützen, dann sollte dem Leser klar sein, dass selbige einzelne Aussagen, die sehr alt sein könnten, mit solchen mischen dürfte, welche aus der Zeit der Sechs Dynastien stammen, ja, dass der Text höchstwahrscheinlich mehr mit dieser Zeit zu tun hat als mit dem chinesischen Altertum.<sup>19</sup>

Wie erwähnt, trägt die dritte Rolle in der ältesten Druckversion des *Guiguzi* den Titel „Ursprünglicher Leitfaden, Dunkle Beglaubigungen“. Sie enthält daoistisch gefärbtes Material zur traditionellen chinesischen Medizin und gilt vielen Ärzten bis heute als ein wichtiger Grundlagentext ihrer Wissenschaft, weshalb sich auch allerlei medizinische Anekdoten um den Meister aus dem Dämonental ranken. So werden etliche Fälle von Unsterblichkeit in populären Erzählungen aus alter und neuer Zeit auf die gekonnte Verwendung der Techniken des Meisters zurückgeführt. Allerdings ist klar, dass der medizinisch-daoistische Teil des *Guiguzi* wohl kaum vor dem 4. oder 5. Jh. unserer Zeitrechnung entstanden sein dürfte, denn er enthält daoistische Konzepte, die vorher in dieser Form nicht existierten.<sup>20</sup>

Vollständige Drucke des *Guiguzi* gibt es erst seit dem während der Periode Zhengtong 正統 (1436–1449) herausgegebenen daoistischen Kanon. Zitate aus einigen Kapiteln sind allerdings schon in der songzeitlichen „Enzyklopädie“ *Tai ping yulan* 太平御覽 zu finden, doch ihre Inhalte stimmen nicht immer mit den entsprechenden Segmenten im heutigen *Guiguzi*-Text überein. Im *Tai ping yulan*, so ist zu ergänzen, sind die meisten *Guiguzi*-Zitate in der Sektion „Youshuo“ 游說 (Überredungen fahrender Gelehrter) enthalten.<sup>21</sup>

---

19 Xu Fuhong stützt sich auf den Druck einer Familie Qin 秦 aus Jiangdu 江都 aus dem 10. Jahr der Regierungsperiode *jiating* (1531).

20 Dazu Schipper und Verellen 2004, 67.

21 *Tai ping yulan* 462.2125f (6a–7a).

Seit den 1990er Jahren ist das Interesse chinesischer Autoren am *Guiguzi* neu erwacht. In der Folge sind zahlreiche, meist populäre Versionen des Textes erschienen, oftmals begleitet von Materialien aller Art, die nicht selten entsprechende Anekdoten präsentieren. Auch die hier kurz zusammengefasste Textgeschichte ist recht gut aufgearbeitet.<sup>22</sup> Die „westliche“ Sinologie hat das Werk *Guiguzi* – und damit zugleich seine Position innerhalb der chinesischen Philosophie – hingegen stark vernachlässigt.<sup>23</sup> Dies ist Grund genug, sich mit ihm näher zu befassen.

### 3 Übersetzung des *Chuai*-Kapitels aus dem *Guiguzi* mit den Tao Hongjing-Kommentaren

Andere Autoren haben die Inhalte des *Guiguzi* schon zusammengefasst,<sup>24</sup> daher muss ich dies nicht wiederholen. Eher interessiert das merkwürdige Wortpaar *chuaimo*, welches die alten Texte nur in Verbindung mit dem *Guiguzi* benutzen. Deshalb möchte ich das *Chuai*- und das *Mo*-Kapitel hier vollständig übersetzen – mit dem Kommentar des Tao Hongjing. Was wir dabei herausfinden, muss im Lichte des oben Gesagten als eine vermutlich nicht unbedingt mit dem Textverständnis von *Zhanguo ce* oder *Shiji* übereinstimmende Erklärung betrachtet werden. Das Zeichen *chuai* 揣, welches zugleich die Kapitelüberschrift bildet und im *Taiping yulan* durch das Zeichen *qing* 情 ergänzt wird, interpretiert Tao Hongjing als „etwas ausmessen und untersuchen“ (*chuai zhe, ce er tan zhi ye* 揣者，測而探之也). Nach seinem für dieses Kapitel gut passenden Verständnis heißt *chuai* also „ausloten“.

Das Kapitel beginnt mit den Worten:

古之善用天下者，必量天下之權，而揣諸侯之情。量權不審，不知強弱輕重之稱；揣情不審，不知隱匿變化之動靜。

---

22 Eine der ersten wichtigen Ausgaben des *Guiguzi* in der VR China ist Fang Lizhongs 房立中 1993 erschienenes *Guiguzi quanshu* 鬼谷子全書. Fang liefert zunächst die fünf wichtigsten alten Drucke in Kurzzeichen (S. 86–292: Daozang 道藏, Siku quanshu 四庫全書, zwei Drucke aus den Jahren 1790 und 1805 der Familie Qin aus Jiangdu sowie eine in Japan überlieferte Version), bevor er dann einen eigenen Text präsentiert, den er recht eigenwillig durch Verschiebung verschiedener Textstücke selbst zusammengesetzt hat. Siehe außerdem Zhang Jianguo 1993 und 1995 sowie Wang Shouzhu 2001. Wissenschaftlich am brauchbarsten ist die von Xu Fuhong erstellte Ausgabe *Guiguzi jijiao jizhu* 鬼谷子集校集注, die 2008 bei Zhonghua shuju erschienen und 2010 in die Reihe *Xinbian zhuzi jicheng* 新編諸子集成 aufgenommen worden ist.

23 Eine kurze Einleitung und eine leider nur schwer verständliche Übersetzung hat Kimm (1926) veröffentlicht. Auf Englisch liegen die unveröffentlichte Washingtoner Dissertation von Michael Broschat (1985) sowie eine weitere unkommentierte Übersetzung von Cleary (1993) vor. Vgl. den Aufsatz von Gentz 2014.

24 Gentz 2014.

Diejenigen im Altertum, die gut darin waren, das Reich [für sich] zu nutzen, wogen [zunächst] die Kräfteverhältnisse in diesem und loteten die Lage bei den Lehnsfürsten aus. Wer die Kräfteverhältnisse nicht umsichtig wiegt, weiß nicht, was starkem oder leichtem Gewicht entspricht. Wer die Lage nicht umsichtig auslotet, weiß nicht, wann verborgener Wandel sich regt und wann er schlummert.

何謂量權？曰：度於大小，謀於眾寡；稱貨財有無之數，料人民多少、饒乏、有餘不足幾何？辨地形之險易，孰利孰害？謀慮孰長孰短？揆君臣之親疏，孰賢孰不肖？與賓客之智慧，孰少孰多？觀天時之禍福，孰吉孰凶？諸侯之交，孰用孰不用？百姓之心，去就變化，孰安孰危？孰好孰憎？反側孰辯？能知此者，是謂量權。

Was bedeutet es, die Kräfteverhältnisse abzuwägen? Antwort: Ermesse die Größe und plane die Menge. Ermittelst Du den Bestand von Waren und Ressourcen, berechnest Du [gar], wie zahlreich das Volk ist, ob es im Überfluss oder in Mangel lebt – wie sieht es [dann] damit aus, ob ein Überschuss herrscht oder etwas fehlt? Erörterst Du die gefährdeten Stellen des Territoriums, [bedenke genau], wo [ein Durchmarsch] gewinnbringend oder schädlich sein dürfte. Plane und überlege, [wo es] Vor- und Nachteile geben könnte. [Willst] Du erfassen, welche Untertanen dem Fürst nahe und welche auf Distanz stehen, [so gilt es zu fragen]: Wer ist würdig und wer untauglich? [Und] hinsichtlich der Intelligenz von Gästen und Gefolgsleuten: Wer hat viel und wer wenig davon? Schaust Du auf Unheil oder Segen, vom Himmel zu gegebener Zeit [gesandt], [so geht es um eines]: Was verheißt Glück und was Unglück? [Und] im Umgang mit den Lehnsfürsten [gilt]: Welchen kann man gebrauchen, welchen nicht? Hinsichtlich des Wandels [der [Herrscher]persönlichkeiten], von welchen sich die Hundert Geschlechter abwenden oder denen sie sich zuwenden, [ist zu fragen]: Wer lebt in Frieden, wer in Gefahr? Wo herrscht Zuneigung für einander, wo Hass? Im Falle von Wankelmut, wer wird streiten<sup>25</sup>? Diese Dinge zu wissen vermögen, heißt „die Kräfteverhältnisse wägen [zu können]“.

Hierzu die Ausführungen von Tao Hongjing:

天下之情，必見於權也，善於量權，其情可得而知之；知其情而用之者，何適而不可哉？

Die Lage im Reich tritt in jedem Falle mit den Kräfteverhältnissen zutage. Ist einer gut darin, die Kräfteverhältnisse abzuwägen, vermag er die Lage zu erfassen. Wenn einer sie kennt und zu nutzen weiß, wo sollte es dem unmöglich sein, hinzugelangen?

Das freilich ist kein Kommentar im eigentlichen Sinne. Eher handelt es sich um eine kurze Zusammenfassung der zugeordneten Textstelle, die im Übrigen stark an die Ratschläge des Sunzi 孫子 erinnert.<sup>26</sup>

25 Daozang liest *bian* 便 (nützen) anstelle von *bian* 辯 (streiten).

26 Fang Lizhong 1993, 318f. ist aufgrund des Fehlens eines echten Tao-Kommentars der Auffassung, dass der obige Abschnitt ursprünglich gar nicht in dieses Kapitel gehört hat und verschiebt ihn in seiner Rekonstruktion deshalb in das neunte, mit

Der Text fährt fort:

揣情者，必以其甚喜之時，往而極其欲也；其有欲也，不能隱其情。必以其甚懼之時，往而極其惡也；其有惡也，不能隱其情。情欲必失其變。

Zum Ausloten der Lage schreite man auf jeden Fall dann, wenn [der Fürst] besonders erfreut ist, und treibe [mit Worten] dasjenige zum Äußersten, [was] er sich wünscht, [denn] wenn er Wünsche hat, kann er nicht verbergen, wie es um ihn steht. [Und] man gehe auf jeden Fall dann, wenn er sich besonders fürchtet, und treibe seine Abscheu zum Äußersten, [denn] wenn er etwas verabscheut, kann er [ebenso kaum] verbergen, wie es um ihn steht. Hegt er [nämlich] Wünsche, wird er es zwangsläufig verpassen, wenn sich durch sie etwas [an der Gesprächssituation] geändert hat.<sup>27</sup>

Tao Hongjing:

夫人之性，甚喜則所欲著，甚懼則所惡彰。故因其彰著而往極之，惡欲既極，則其情不隱，是以情欲因喜懼之變而失。

[Es gehört zur] Natur des Menschen, dass sich seine Wünsche bei großer Freude offenbaren, [während] das, was er verabscheut, bei Angst in Erscheinung tritt. Deshalb treibe man [die Dinge] mit dem Zutage-Treten und dem Offenbar-Werden auf die Spitze; erreichen Abscheu und Wunsch [ihren] Höhenpunkt, dann [nämlich] sind die Gefühle<sup>28</sup> nicht [mehr] zu verbergen. Dies [führt dazu], dass jemand hinsichtlich [seiner] Gefühle oder Wünsche Fehlritte begeht, [sobald] Freude oder Furcht [plötzlich] auftreten.

Text:

感動而不知其變者，乃且錯其人勿與語，而更問其所親，知其所安。

Ist der [Fürst] bewegt, ohne den Situationswandel (das Auftreten von Emotionen) zu bemerken, dann lasse ihn stehen und rede nicht weiter mit ihm. Frage ihn lieber, wer ihm nahesteht, damit Du erfährst, worauf er sich verlässt.

Tao Hongjing:

雖因喜懼之時，以欲惡感動而尚不知其變，如此者，乃且直其人，無與之語。徐徐更問，斯人之所親，則其情欲所安可知也。

Obschon er aufgrund von Freude oder Schrecken durch Wünsche oder Abscheu bewegt ist, wird er noch nicht bemerken, dass sich [die Gesprächssituation] geändert hat. [Erst] wenn es [wirklich] so weit gekommen ist, lasse den Mann stehen und rede nicht mehr mit ihm. [Nach einer Weile] beginne [dann] ganz allmäh-

---

„Kräfteverhältnisse“ (*quan* 權) überschriebene Kapitel (*ibid.*, 324).

27 Die Ausgabe von 1805 ersetzt hier *shi* 失 durch *chu* 出 (herausbringen). Fast alle anderen Texte aber lesen *shi*. Der Kommentar zitiert hier die Ansicht des Yü Yüeh, welcher der Auffassung ist, dass das Wort „verpassen“ (*shi*) eigentlich „wissen“ heißen müsse, also nur eine Hälfte des Zeichens überliefert sei. In manchen Texten steht hier auch das Zeichen *chu* für „herauskommen“.

28 Während im Haupttext von der Lage im Reich die Rede war, thematisiert der Kommentar das menschliche Wesen, das durch Gefühle gekennzeichnet ist. Daher erscheint es geboten, *qing* hier dementsprechend zu übersetzen.

lich wieder zu fragen, wer ihm denn nahestehe. So bringt man in Erfahrung, womit er sich aufgrund seiner Lage und Wünsche wohl fühlt.

Text:

夫情變於內者，形見於外，故常必以其見者而知其隱者，此所謂測深揣情。Verändert sich der Zustand im Inneren, tritt dies nach außen hin in Erscheinung. Also ist stets anhand dessen, was bei [einem Menschen] sichtbar wird, auf das zu schließen, was er verbirgt. Das ist, was ich als „die Tiefe ausmessen und die Situation ausloten“ bezeichne.

Tao Hongjing:

夫情貌不差，內變者必外見，故常以其外見而知其內隱；觀色而知情者，必用此道。此所謂測深揣情。Der [innere] Zustand zeigt sich im Gesicht [stets] auf die gleiche Art: Tritt im Inneren ein Wandel ein, wird das auf jeden Fall nach außen hin sichtbar. Deshalb [kann] man anhand dessen, was sich äußerlich zeigt, in Erfahrung bringen, was im Inneren verborgen ist; wer die [Gesichts]farbe betrachtet, um den inneren Zustand zu erkennen, wird grundsätzlich diese Methode anwenden. Das ist, was ich bezeichne als „die Tiefe ausmessen und die Situation ausloten“.

Text:

故計國事，則當審權量；說人主，則當審揣情。謀慮情欲，必出於此。Deshalb gilt, [will] man die Angelegenheiten des Staates berechnen, [so] ist Wert darauf zu legen, dass die Kräfteverhältnisse [richtig] eingeschätzt sind; spricht man mit einem, der über [andere] Menschen herrscht, sollte [dessen] innerer Zustand ausgelotet werden. Pläne und Überlegungen, die den inneren Wünschen [entsprechen], müssen hiervon ausgehen.

Tao Hongjing:

審權量，則國事可計，審揣情，則人主可說。至於謀慮情欲皆揣而後行。故曰：謀慮情欲，必出於此。Legt man Wert darauf, die Kräfteverhältnisse einzuschätzen, dann können die Angelegenheiten des Staates berechnet werden; legt man Wert darauf, den inneren Zustand auszuloten, so ist es möglich, den, der über andere herrscht, zu bereden. [Auch] Pläne und Überlegungen, die den inneren Wünschen [entsprechen], [können erst] nach genauer Auslotung durchgeführt werden. Deshalb heißt es: „Pläne und Überlegungen, die dem inneren Wunsch [entsprechen], müssen [just] hiervon ausgehen.“

Auch an dieser Stelle zeigt sich: Der Kommentar des Tao Hongjing sagt kaum etwas anderes als der Haupttext selbst, und man fragt sich, wozu ein solcher Kommentar gut sein soll. Er scheint nur der Bekräftigung des Haupttextes zu dienen, nicht dessen Auslegung.

Der Text fährt fort:

乃可貴，乃可賤；乃可重，乃可輕；乃可利，乃可害；乃可成，乃可敗；其數一也。

Erst dann kann man erhöhen und erniedrigen, Gewicht beimessen und gering-schätzen, nutzen und schaden, vollenden und zu Fall zu bringen. Die Formel dafür ist immer dieselbe.

#### Tao Hongjing:

言審於揣術，則貴賤成敗，惟己所制，無非揣術所為。故曰：其數一也。

Gemeint ist: Wer auf die Technik des Auslotens Wert legt, hat die Kontrolle über Adel und Niedrigkeit, Erfolg und Niederlage allein in der eigenen Hand. Das alles wird ausnahmslos durch die Technik des Auslotens bewirkt. Deshalb heißt es: „Die Formel dafür ist immer dieselbe.“

#### Text:

故雖有先王之道，聖智之謀，非揣情，隱匿無可索之。此謀之大本也，而說之法也。

Selbst wenn jemand den Weg der früheren Könige hat und die Pläne von Weisen und Klugen, gilt darob [das Folgende]: Schätzt er nicht den inneren Zustand ein, wird es ihm unmöglich sein, Verborgenes aufzuspüren. Das ist die wichtigste Wurzel für das Planen und die Methode des Beredens.

#### Tao Hongjing:

先王之道，聖智之謀，雖宏曠元妙，若不兼揣情之術，則彼之隱匿從何而索之？然則揣情者，誠謀之大本而說之法則也。

Der Weg der früheren Könige und die Pläne der Weisen und Klugen – sie mögen noch so großartig, originell und genial sein; wird die Technik des Auslotens innerer Zustände nicht [mit ihnen] vereint, wie sollte sich dann das Verborgene im Anderen erschließen? Das aber bedeutet, dass das Ausloten des inneren Zustandes wahrhaft die wichtigste Wurzel für das Planen und die Methode des Beredens ist.

#### Text:

常有事於人，人莫能先，先事而生，此最難為。

Wer beständig Dienste bei Anderen zu leisten hat, für den ist das am schwersten zu Bewerkstelligende, dass niemand ihm zuvorkommen möge, und dass er, noch vor dem Dienst, aktiv werde.<sup>29</sup>

#### Tao Hongjing:

挾揣情之術者，必包獨見之明，故有事於人，人莫能先也。又能窮幾應變，故先事而生，自非體玄極妙，則莫能為此矣。故曰：此最難為也。

Wer zur Technik des Auslotens innerer Zustände greift, wird auf jeden Fall jene Klarheit wahren, die individueller Einsicht entspringt; dient er anderen, wird des-

---

29 Die Daozang-Version und der Qianlong-Druck schreiben einfacher: 常有事於人，人莫能先事而至，此最難為。Das heißt, kein zweiter sollte in der Lage sein, vor dem eigenen Dienstantritt zu erscheinen. Aufgrund des Kommentars von Tao Hongjing wird oben die Zhonghua-Fassung übersetzt.

halb niemand in der Lage sein, ihm zuvorzukommen. Ist er überdies fähig, Ansätze zu ergründen und auf Situationswechsel zu reagieren,<sup>30</sup> dann wird er aktiv, noch bevor der Dienst begonnen hat. Nur jener, der in der Lage ist, sich selbst das Dunkle<sup>31</sup> anzueignen und das Wunderbare auf die Spitze zu treiben, wird dies zu tun vermögen. Daher heißt es: „Das ist das am schwersten zu Bewerkstelligende.“

Text:

故曰：揣情最難守司。言必時其謀慮。

Darum heißt es: „Beim Einschätzen eines Zustandes ist es das Schwerste, die [eigene] Aufgabe zu wahren.“ Gemeint ist, Pläne und Überlegungen sind zur rechten Zeit zu machen.

Tao Hongjing:

人情險於山川，難於知天。今欲揣度而守司之，不亦難乎！故曰：揣情最難守司。謀慮出於人情，必當知其時節。此所以為最難也。

Der innere Zustand des Menschen ist begrenzter als [natürliche Hindernisse wie] Berge und Flüsse, und es ist schwerer [ihn zu begreifen] als den Himmel zu kennen. Wer [die Dinge] ausloten und messen, [ja zugleich] konsequent betreiben möchte, der hat es doch wirklich nicht leicht! Deshalb heißt es: „Beim Einschätzen eines Zustandes ist es das Schwerste, die [eigene] Aufgabe zu wahren.“ Planen und Überlegen gehen vom Zustand des Menschen aus, so dass man auf jeden Fall seinen zeitlichen Rhythmus kennen sollte. Das erklärt, warum dies am schwersten ist.

Text:

故觀蜎飛蠕動，無不有利害，可以生事美。生事者，幾之勢也。

Deshalb: Schau, wie die kleine Mücke fliegt oder der Wurm sich windet – jede [Bewegung] geschieht aufgrund von Nutzen und Schaden: Sie können eine Sache für sich günstig entstehen lassen. Eine Sache entstehen zu lassen – das ist schon in der Ausgangslage begründet.<sup>32</sup>

Tao Hongjing:

蜎飛蠕動，微蟲耳，亦猶懷利害之心。故順之則喜說，逆之則勃怒。況於人乎？況於鬼神乎？是以利害者，理所不能無順逆者，事之所必行，然則順之招利，逆之致害，理之常也。故觀此可以成生事之美，生事者，必審幾微之勢。故曰：生事者，幾之勢也。

Eine Mücke, die fliegt, ein Wurm, der sich windet – es sind nur winzige Insekten. Aber auch in ihnen schlummert ein Herz, das Nutzen und Schaden kennt. Sich

---

30 Im Daozang *jīn bian* 盡變 anstelle von *yīng bian* 應變.

31 In der Zhonghua shuju-Version *yuan* 元 statt *xuan* 玄. Letzteres z.B. im Daozang. Aufgrund der sich stark an daoistische Ausdrücke anlehrenden Sprache ist anzunehmen, dass hier das überaus gängige qingzeitliche Tabu für *xuan* vorliegt und der Tao Hongjing-Text ursprünglich von „Dunkel“ gesprochen hat.

32 Die meisten modernen Ausgaben, nicht aber die Zhonghua shuju-Ausgabe, ziehen *mei* zu diesem Satz und lesen also: „Sie können dadurch hervorbringen, dass die Sache günstig für sie ist“ (*ke yi sheng shi mei* 可以生事美).

[einer Sache] anzupassen, löst Freude aus; sich ihr zu widersetzen, erregt Zorn. Um wieviel mehr trifft das auf den Menschen zu? Und um wieviel mehr auf Dämonen und Geister? Daher: Nutzen und Schaden sind [Dinge], die aufgrund [ihrer] inneren Logik nicht ohne Anpassung oder Zuwiderlaufen auskommen; das gilt für alle Angelegenheiten. [Dies] aber bedeutet: Wer sich anpasst, ruft Nutzen herbei; wer zuwider handelt, erfährt Schaden. Das ist von der inneren Logik der Sache her immer so. Wer also dieses betrachtet, kann damit bewirken, dass die Angelegenheiten, die er hervorruft, [für ihn] günstig ausgehen. [Und] wer eine Sache hervorruft, muss die Ausgangslage in [ihrer] kleinsten Form beachten. Deshalb heißt es: „Eine Sache entstehen zu lassen – das ist schon in der Ausgangslage begründet.“

Text:

此揣情飾言，成文章而後論之也。

Das bedeutet: Erst wenn Du zur Einschätzung der Gefühle Deine Worte bemäntelt und sie in eine literarische Form gebracht hast, erörtere sie (die Situationen und Gefühle).

Tao Hongjing:

言既揣知其情，然後修飾言語以導之，故說辭必使成文章而後可論也。

Gemeint ist, nachdem Du seinen inneren Zustand ausgelotet hast und kennst, [mögest] Du Deine Reden ausschmücken, um ihn anzuleiten. Also muss die Rhetorik der Überredung in eine literarische Form gebracht werden, bevor sie erläutert werden kann.

Der Text ist keine Anleitung zum „Ausloten“, sondern hebt auf die Notwendigkeit ab, dies zu tun. „Praktisch“ gesprochen: Wer ein Amt anstrebt und die politischen Verhältnisse im Reich für sich nutzbar machen möchte, muss die jeweiligen Kräfteverhältnisse kennen. Mit Letzterem umschreibe ich das chinesische *quan* 權, also eigentlich das „Wägen der Umstände“ bzw. die „Waagschale“ an sich. Die zweite Erkenntnis besagt: Einen Fürsten in die Richtung, die man sich für sich selbst wünscht, lenken zu können, setzt voraus, dass man seine Stimmungen und Gefühle zu ergründen weiß. Der schwierigste Punkt für die Übersetzung dieses Sachverhaltes betrifft das Wort *qing* 情, das in der alten Literatur im allgemeinen noch nicht die Bedeutung „Gefühl“ hat, sondern eher einen „Zustand“ bezeichnet, der sich in einem Gefühl äußern kann. Auch wird bei der Lektüre des *Guiguizi*-Textes nicht ersichtlich, ob *qing* einen „Gesamtzustand“ skizziert, der mehrere Komponenten aufweist, also ein komplexes semantisches Konstrukt darstellt. Für Tao Hongjing scheint das Zeichen *qing* hingegen einzelne Emotionen des Fürsten zu beschreiben. Zumindest deutet er den Text entsprechend aus.

Während die Lektüre des *Guiguizi* die Frage aufwirft, ob der Berater herausfinden soll, wie sich die Lehnsfürsten fühlen und wie die Sachlage in ihren Staaten ist, geht es Tao Hongjing recht eindeutig um bestimmte Gemütslagen. Ist der Fürst emotional involviert, vermag der Berater schnell zu erkennen, was sein

Herrscher möchte, mithin kann er diesen ebenso leicht in eine bestimmte Richtung lenken. In fast mohistischer Weise argumentiert Tao Hongjing sodann, ein kluger Berater möge sich opportunistisch geben, denn es liege in der inneren Logik einer Sache (*li* 理), dass Widerstand nur zu persönlichem Schaden führt.

Im folgenden Kapitel geht der Text ins Detail, wie man durch „Drücken“ den Fürsten am besten beeinflussen kann.

#### 4 Übersetzung des „Massieren“-Kapitels aus dem *Guiguzi* mit den Tao Hongjing-Kommentaren

Beginnen wir die Übersetzung diesmal mit dem Kommentar des Tao Hongjing:

摩者，順而撫之也。摩得其情，則順而撫之以成其事。

„Massieren“ bedeutet ihn streicheln, indem man das tut, was er will. Wenn man durch Massieren den Zustand herausgefunden hat, dann tue man, was er will, und streichle ihn, um so sein [eigenes] Geschäft zu vollenden.<sup>33</sup>

Text:

摩者，揣之術也；內符者，揣之主也。

Massieren ist die Technik, die man für das Ausloten benötigt. Die Beglaubigung von innen, ist der Herr des Auslotens.

Tao Hongjing:

謂揣知其情，然後以其所欲切摩之，故摩為揣之術。內符者，謂情欲動于內而符驗見於外。揣者見外，符而知內情。故內符為揣之主。

Wenn Du durch Ausloten seine Gefühle kennst, dann massiere ihn zusätzlich anhand dessen, was er möchte. Deshalb ist das Massieren die Technik des Auslotens. Mit der „Beglaubigung von innen“ ist gemeint: Regen sich Gefühle und Wünsche im Inneren, wird eine Beglaubigung als Beweis nach außen sichtbar. Durch das Ausloten siehst Du das Äußere, durch die Beglaubigung kennst Du die inneren Gefühle. Deshalb ist die Beglaubigung von innen der Herr des Auslotens.

Text:

用之有道，其道必隱。

Für seine Verwendung gibt es einen Weg, doch dieser Weg bleibt zwangsläufig verborgen.

Tao Hongjing:

揣者所以度其情慕，摩者所以動其內符。用揣摩者，必先定其理。故曰：用之有道。然則以情度情，情本潛密，故曰：其道必隱也。

---

33 Dieser Satz, der ein wenig problematisch ist, weil er dem Wort *mo* einen Inhalt zuschreibt, der eigentlich dem „Ausloten“ aus dem letzten Kapitel zukommt, fehlt in mehreren Drucken.

Durch Ausloten misst Du seine Gefühle und Bewunderung, durch Massieren setzt Du seine Beglaubigung von innen in Bewegung. Wer das Ausloten und Massieren anwendet, wird immer zuerst seinen Verstand (*li*) fest machen. Deshalb heißt es: „Für seine Verwendung gibt es einen Weg.“ Dann aber misst man anhand der Gefühle die Gefühle, [doch] sind die Gefühle ursprünglich zurückgezogen und geheim, weshalb es heißt „dieser Weg bleibt zwangsläufig verborgen“.

Text:

微摩之以其所欲，測而探之，內符必應；其所應也，必有為之。  
Massiere ihn insgeheim so, wie er es möchte; untersuche ihn, indem Du ihn ausmisst;<sup>34</sup> dann wird sich die Beglaubigung von innen auf jeden Fall als Reaktion einstellen. Seine Reaktion wird immer eine Handlung nach sich ziehen.

Tao Hongjing:

言既揣知其情所趨向，然後以其所欲微切摩之，得所欲而情必動；又測而探之，如此則內符必應。內符既應，必欲為其所為。  
Gemeint ist: Weißt Du bereits, welche Richtung seine Gefühle nehmen werden, dann musst Du ihn insgeheim genauso massieren, wie er es wünscht. Hast Du ermittelt, was er wünscht, dann wird sich sein Gefühl [immer] regen; und untersuchst Du ihn [auch noch], indem Du ihn ausmisst, dann wird sich die Beglaubigung von innen auf jeden Fall als Reaktion zeigen. Hat sich diese von innen gezeigt, wird er unbedingt das tun wollen, was er zu tun hat.

Text:

故微而去之，是謂塞竅匿端，隱貌逃情，而人不知，故能成其事而無患。  
Verlässt Du ihn insgeheim, so tritt das ein, was wir als „die Höhle versperren und die Anfänge verstecken“, „das Angesicht verbergen und einer Situation entfliehen“ bezeichnen, ohne dass der andere es merkt. Deshalb vermagst Du deine Geschäfte zu vollenden, ohne etwas befürchten zu müssen.

Tao Hongjing:

君既欲為事必可成，然後從之；臣事貴于無成有終，故微而去之爾。若己不同于此，計令功歸於君，如此可謂塞竅匿端，隱貌逃情，情逃竅塞，則人何從而知之。人既不知，所以息其僭妒，故能成事而無患。  
Da der Fürst erreichen möchte, dass Angelegenheiten auf jeden Fall erfolgreich erledigt werden können, wird er [den Rat] erst dann befolgen, [wenn es so weit ist]. Der Untertan dagegen schätzt bei Angelegenheiten, dass sie [für ihn beendet sind], noch bevor sich der Erfolg eingestellt hat, weshalb er sich insgeheim davonmacht. Wenn man selbst nicht mit diesem [Plan] übereinstimmt, dann plane man so, dass der Erfolg ganz dem Fürst zufällt. Solches Handeln kann bezeichnet werden als „die Höhle versperren und die Anfänge verstecken“, „das Angesicht verbergen und einer Situation entfliehen“. Entkommt man der Sache und ist die

---

34 Dazu die Definition von *chuai* durch Tao Hongjing eingangs des obenstehenden Kapitels.

Höhle versperrt, woher sollen dann andere wissen, dass [man die Dinge selbst in Gang gesetzt hat]? [Und] merken die Anderen nichts davon, dann hat man ihre Angriffe und ihren Neid zum Schweigen gebracht, so dass man die [eigene] Sache vollenden kann, ohne etwas befürchten zu müssen.

Text:

摩之在此，符應在彼，從而用之，事無不可。  
Massierst Du ihn hier, wird die Beglaubigung sich dort zeigen; nutzt Du dies dann aus, gibt es keine Angelegenheit, die unmöglich wäre.

Tao Hongjing:

此摩甚微，彼應自著。觀者但觀其著而不見其微，如此用之，功專在彼，故事無不可也。  
Mag [auch] der Druck hier nur ganz geheim sein, tritt dort die Reaktion zutage. Der Betrachter schaut allein auf das, was zutage getreten ist, sieht aber nicht den geheimen [Druck], [und] wenn man dies so einsetzt, ist der Verdienst [nur] dort, weshalb es keine Angelegenheit gibt, die unmöglich wäre.

Text:

古之善摩者，如操鈎而臨深淵，餌而投之，必得魚焉。故曰：主事日成，而人不知；主兵日勝，而人不畏也。  
Diejenigen im Altertum, die sich auf das Massieren verstanden, glichen [jenen, die] an einem tiefen See zum Angelhaken greifen, ihn mit einem Köder auswerfen und damit immer Fische fangen. Deshalb heißt es, „die Aufgaben des Herrn gelingen täglich, unbemerkt von anderen, [und auch] die Soldaten des Herrn siegen täglich, ohne dass [dies] den Menschen Angst bereitet.“

Tao Hongjing:

釣者露餌而藏鈎，故魚不見鈎而可得；賢者顯功而隱摩，故人不知摩而自服。故曰：主事日成而人不知也；兵勝由於善摩，摩隱則無從而畏，故曰：主兵日勝，而人不畏也。  
Der Angler verbirgt den Haken durch einen Köder, der sichtbar ist, weshalb die Fische gefangen werden können, zumal sie den Haken nicht sehen; der Würdige macht Verdienste offenbar, verbirgt aber den Druck, weshalb die Menschen nicht wissen, dass Druck ausgeübt wurde, und sie unterwerfen sich von alleine. Daher heißt es, „die Aufgaben des Herrn gelingen täglich, unbemerkt von anderen“. Der Sieg der Soldaten kommt von gutem Druck. Bleibt der Druck verborgen, dann gibt es keinen Grund zur Furcht, weshalb es heißt, „die Soldaten des Herrn siegen täglich, ohne dass [dies] Angst bereitet.“

Text:

聖人謀之於陰，故曰神；成之於陽，故曰明。  
Der Weise plant etwas im Schatten, deshalb nennt man es „göttlich“; er vollendet es im Hellicht, daher spricht man vom „Klaren“.

### Tao Hongjing:

潛摩隱密，日用不知，若神道之不測。故曰：神也。功成事遂，煥然彰著，故曰明也。

Verborgene Pläne im Schatten geheim, „tägliches Tun, ohne dass man es wusste“,<sup>35</sup> so „unergündlich“<sup>36</sup> wie der Weg der Götter. Deshalb heißt es „göttlich“. Hat sich Erfolg eingestellt und ist die Angelegenheit gelungen, strahlt sie glitzernd und wird offensichtlich, daher spricht man vom „Klaren“.

### Text:

所謂主事日成者：積德也，而民安之，不知其所以利；積善也，而民道之，不知其所以然；而天下比之神明也。

Mit der Bezeichnung „die Aufgaben des Herrn gelingen täglich“ ist [das Folgende] gemeint: [Selbiger] häuft Tugend an, und das Volk findet Frieden darin, ohne zu wissen, womit [der Herr] ihm nutzt; [auch] häuft er Gutes an, und [wieder] nimmt das Volk ihn als Weg[weiser], ohne zu merken, warum es so ist; [darob schließlich] vergleicht das Reich ihn mit göttlicher Klarheit.

### Tao Hongjing:

聖人者，體神道而設教，參天地而施化，韜光晦跡，藏用顯仁。故人安德而不知其所以利，從道而不知其所以然，故比之神明也。

Der Weise stellt seine Lehre auf, indem er sich den Weg der Götter zueigen macht, er lässt Reform walten, indem er mit Himmel und Erde eine Dreiheit bildet, er verbirgt seinen Glanz und verwischt seine Spuren, er begräbt sein Wirken und macht die Menschlichkeit sichtbar. Deshalb findet das Volk Frieden darin, ohne zu wissen, womit er ihm nützt; es folgt seinem Weg, ohne zu wissen, warum es so ist. Deshalb vergleicht es ihn mit der göttlichen Klarheit.

### Text:

主兵日勝者，常戰於不爭，國不費，而民不知所以服，不知所以畏，而天下比之神明。

Dass die Soldaten des Herrn täglich siegen, liegt daran, dass sie die Schlacht immer kampflos und ohne Kosten führen, ohne dass das Volk weiß, warum es sich unterwirft und fürchtet; folglich vergleicht das Reich ihn mit dem Göttlich-Klaren.

### Tao Hongjing:

善戰者。絕禍於心胸，禁邪於未萌。故以不爭為戰，師旅不起。故國用不費，至德潛暢，玄風遐扇，功成事就，百姓皆得自然，故不知所以服，不知所以畏，而比之神明也。

Wer gut im Kriegführen ist, trennt das Unheil schon in der Brust ab und gebietet dem Übel Einhalt, bevor es zu keimen beginnt. Deshalb führt er Schlachten kampflos, und die Heere müssen nicht einberufen und die Mittel des Staates nicht

---

35 Hierzu der fünfte Abschnitt im ersten Teil der „Angehängten Überlieferung“ zu den Wandlungen, *Shisan jing zhushu* (1980), 78.

36 *Ibid.*

ausgegeben werden. Höchste Tugend ist frei im Verborgenen, dunkel fächelt er seinen Wind bis in ferne Weiten, der Erfolg stellt sich ein, die Aufgaben gelingen, und die Hundert Geschlechter finden alle von selbst zu sich. Deshalb wissen sie nicht, warum sie sich unterwerfen und fürchten und vergleichen ihn mit der göttlichen Klarheit.

Text:

其摩者，有以平，有以正；有以喜，有以怒；有以名，有以行；有以廉，有以信；有以利，有以卑。

Sein Druck bezweckt [vielerlei]: Er gleicht aus und berichtigt, er lässt Freude und Zorn aufkommen, [er dient dazu, Sachverhalte] zu benennen und [entsprechend] zu handeln, er fördert Bescheidenheit und Glaubwürdigkeit, er nutzt und erniedrigt.<sup>37</sup>

Tao Hongjing:

凡此十者，皆摩之所由而發。言人之材性參差，事務變化，故摩者亦消息盈虛，因幾而動之。

Diese zehn Dinge entstehen alle daraus, dass [an der rechten Stelle] massiert wird. Gemeint ist, dass der Drückende, unterschiedliche Begabungen und Wesensarten der Menschen [sowie stetigen] Wandel bei Geschäften und Aufgaben [in Rechnung gestellt], ebenfalls Ab- und Zunahme [sowie] Fülle und Leere [verspürt] und [die Dinge] je nach Ansatz in Bewegung bringt.

Text:

平者，靜也。正者，直也。喜者，悅也。怒者，動也。名者，發也。行者，成也。廉者，潔也。信者，期也。利者，求也。卑者，諂也。

Ausgleich bedeutet Stille, Berichtigung Geradheit; Freude bedeutet Glück, Zorn Bewegung; Benennung bedeutet Aufbruch, Handeln Vollendung; Bescheidenheit steht für Reinheit, Glaubwürdigkeit für Pünktlichkeit; Nutzen heißt, etwas anzustreben, Erniedrigung, das ist die Falle.

Tao Hongjing:

名貴發揚，故曰發也；行貴成功，故曰成也。

Bei Benennungen schätzt man Entfaltung, weshalb hier von „Aufbruch“ die Rede ist. Beim Handeln schätzt man Erfolg, weshalb man hier vom „Vollenden“ spricht.

Text:

故聖人所以獨用者，眾人皆有之；然無成功者，其用之非也。

Also besitzen die Menschen sämtlich das, was der Weise allein einzusetzen [pflegt]. Dass es ihnen aber nicht gelingen will, [ebenfalls] Erfolge zu erzielen, liegt daran, dass sie [das Besagte] falsch gebrauchen.

---

37 Tao Hongjing erklärt hier, an diesen zehn Dingen entzündete sich das „Massieren“. Er erklärt also die Bedeutung der Partikel *yi* 以, die auch anders verstanden werden könnte, zum Beispiel als „Das Drücken hat ein Mittel, um zu...“.

### Tao Hongjing:

言上十事，聖人獨用以為摩而能成功立事，然眾人莫不有之，非其道，故不能成功也。

Gemeint ist, der Weise allein nutzt die obigen zehn Dinge, um Druck auszuüben, wodurch er Erfolge erzielen und Geschäfte aufzustellen vermag. Doch unter all den Menschen ist niemand, der nicht [ebenso] über selbige [Dinge] verfügen [könnte] – [nur] nutzen sie solcherlei nicht [in richtiger Weise], weshalb es ihnen verwehrt ist, Erfolge zu verbuchen.

### Text:

故謀莫難於周密，說莫難於悉聽，事莫難於必成：此三者，唯聖人然後能任之。

Deshalb fällt bei der Planung nichts schwerer als Umsicht und Geheimhaltung; bei der Überredung, als alles [geduldig] anzuhören; bei den Angelegenheiten, als sie unbedingt erfolgreich zu vollenden: Diese drei vermag nur der Weise einzusetzen.

### Tao Hongjing:

謀不周密則失機而害成，說不悉聽則違理而生疑，事不必成則止筭而中廢，皆有所難。能任之而無疑者，其唯聖人乎

Ist die Planung nicht umsichtig und geheim, geht die [Kontrolle] über den Apparat<sup>38</sup> verloren, und [großer] Schaden entsteht; wird das Gespräch nicht vollständig angehört, dann läuft es vernünftiger Beurteilung zuwider und ruft Zweifel hervor; führen die Angelegenheiten nicht zum Erfolg, setzt [der beratene Fürst] den Korb ab und unterbricht [das einmal Begonnene] inmitten [seines Fortgangs]. All [das] ist mit Schwierigkeiten verbunden. Wer außer dem Weisen könnte [diese] bewältigen ohne angezweifelt zu werden?

### Text:

故謀必欲周密，必擇其所與通者說也。故曰：或結而無隙也。

Also ist beim Planen auf jeden Fall auf umfassende Geheimhaltung zu achten, und beim Reden wird man auswählen müssen, mit wem in Verbindung zu treten ist. Deshalb heißt es: „Jemand ist so gestrickt, dass es keinen Spalt gibt.“

### Tao Hongjing:

為通者說謀，彼必虛受，如受石投水，開流而納泉，如此何隙而可得。故曰：結而無隙也。

Tritt man in Verbindung [zu einer Person], um ihr den Plan mitzuteilen, wird jene ihn unvoreingenommen aufnehmen, so wie man einen Stein entgegennimmt, um ihn ins Wasser zu werfen. Er wird eine Strömung verursachen und Kreise ziehen. Geht man [die Dinge] so an, welchen Spalt könnte man da bekommen? Deshalb heißt es: „Gestrickt ohne Spalt.“

---

38 Oder: „Man verpasst die Gelegenheit.“

Text:

夫事成必合於數，故曰：道數與時相偶者也。

[Denn:] Wenn die Angelegenheit gelingt, wird sie auf jeden Fall der [vorausberechneten] Formel entsprechen. Daher heißt es: „Weg, Formel und Zeitpunkt sind einander Partner.“

Tao Hongjing:

夫謀成，必先考合於術數，故道，數，時三者相偶合，然後事可成而功可立也。

Damit ein Plan gelingt, wird man ihn zuerst darauf überprüfen, ob er mit der [erforderlichen] Technik und Formel übereinstimmt. Deshalb ergänzen Weg, Formel und Zeitpunkt einander partnerschaftlich. Erst dann können die Angelegenheit vollbracht und Erfolg erzielt werden.<sup>39</sup>

Text:

說則聽必合於情，故曰：情合者聽。

Lauscht man demjenigen, der [andere] beredet, so wird das [von ihm Geäußerte stets] zur [eigenen] Lage passen, weshalb es heißt: „Demjenigen, der mit der Lage übereinstimmt, hört man zu.“

Tao Hongjing:

進說而能令聽者，其唯情合者乎。

Derjenige, der [andere] beredet und sich Gehör verschaffen kann, ist das nicht derjenige, der mit der Lage in Übereinstimmung ist / der [mit dem, was er sagt,] dem Gefühl [des Herrschers] entspricht?

Text:

故物歸類；抱薪趨火，燥者先燃；平地注水，濕者先濡；此物類相應，於勢譬猶是也。此言內符之應外摩也如是。

Deshalb wendet sich jedes Ding seiner Kategorie zu: Ergreift man ein Feuerholz und geht zum Feuer, wird das trockenste [Stück] zuerst brennen; wird Wasser durch ebenes Land geleitet, werden die sumpfigen Stellen zuerst getränkt. Auf diese Art reagieren die Kategorien der Dinge auf einander. Vergleichen wir dies mit einer Machtkonstellation, verhält es sich dort ebenso. Das bedeutet, die Reaktion auf äußeren Druck durch innere Beglaubigung funktioniert [just] auf diese Weise.

---

39 Der Gedanke erinnert an Regeln, die Sunzi in seinem ersten Kapitel aufgestellt hat. Dort heißt es, bei der Kriegführung sei auf fünf Dinge zu achten: auf den Weg, den Himmel, die Erde, den General und die Methoden (法 法). Lässt man die beiden letzten, offenbar spezifischer gemeinten Aspekte beiseite, verbleiben beiden Texten gemeinsam der Weg, dann der Himmel und der rechte Zeitpunkt als zweites und die Erde bzw. die „Formel“ als drittes Element, wobei Sunzi erklärt, dass mit dem Himmel das Zeitmanagement gemeint sei, während die Erde auf geographischen Aspekte weise.

### Tao Hongjing:

言內符之應外摩，得類則應。譬猶水流就濕，火行就燥也。

Gemeint ist, dass eine innere Beglaubigung auf äußeren Druck dann erfolgt, wenn man [beim Bereden] die richtige Kategorie trifft. Das ist wie beim Wasser, das zur sumpfigen Stelle fließt, oder wie beim Feuer, das auf trockenes Holz übergreift.

### Text:

故曰：摩之以其類，焉有不相應者；乃摩之以其欲，焉有不聽者。故曰：獨行之道。

Deshalb heißt es: Drückst Du anhand der richtigen Kategorie auf ihn ein, wie könnte das ohne Reaktion bleiben? [Und] drückst Du ihn im Einklang mit seinen Wünschen: Wie sollte es da [auch nur einen Augenblick] geben, an dem er nicht zuhörte? Deshalb heißt es: „Der Weg des alleinigen Handelns.“

### Tao Hongjing:

善於摩者，其唯聖人乎！故曰：獨行之道也。

Derjenige, der gut im Drücken ist, das ist wohl nur der Weise! Deshalb heißt es: „Dies ist der Weg des alleinigen Handelns.“

### Text:

夫幾者不晚，成而不拘，久而化成。

Denn: Für den Ansatz ist es nie zu spät. Bist Du fertig, klammere dich nicht daran. Nach einer Weile wird die Verwandlung gelingen.

### Tao Hongjing:

見幾而作，何晚之有，功成不居，何拘之有，久行此二者，可以化天下。

Siehst Du den Ansatz, mach dich ans Werk. Dafür ist es nie zu spät. Hat sich der Erfolg eingestellt, verweile nicht, denn welchen Zwang könnte es geben? Wer diese beiden Dinge lang andauernd tut, kann die Welt verändern.

Das „Druck“-Kapitel folgt in logischer Weise auf das Kapitel des Auslotens. Nachdem sich der Berater einen Überblick verschafft hat, wie die Lage beim Fürsten ist und was er sich wünscht, setzt er die Technik des „Drückens“ ein, um weiterzukommen. Geschickt „drückt“, massiert und redet er ihm dort nach dem Munde, wo der Fürst besonders „empänglich“ scheint, um passende Reaktionen zu bewirken. Mit dieser Methode wird es einem umsichtigen Berater gelingen, alle Ziele zu erreichen. Doch muss er einige Regeln beachten: So darf er selbst nicht in Erscheinung treten, weshalb der Text auch dazu rät, sich aus dem Staube zu machen, sobald der Fürst zum Handeln übergeht – denn niemand dürfe denken, ein anderer als der Fürst selbst habe die Dinge in Gang gesetzt. Größte Geheimhaltung ist vonnöten, nur absolut vertrauenswürdige Personen dürfen eingeweiht sein.

## 5 Schluss

Obschon es kaum einen Unterschied zwischen dem ursprünglichen *Guiguzi*-Text und dem Kommentar des Tao Hongjing zu geben scheint, wird bei genauem Hinsehen offensichtlich, dass beide Texte sprachlich keine in sich geschlossene Einheit bilden. Die unterschiedliche Verwendung des wichtigen Zeichens *qing* spricht für diese Annahme, zudem setzt Tao Hongjing den philosophischen Begriff des *li* ein, der in seinem Kommentar mehrere semantische Schattierungen aufweist: Er steht für jene „innere Logik“, mit Hilfe derer ein Berater sich seinem Fürsten anpassen soll, sowie zugleich für den geschärften Verstand, der es erlaubt, in einer Weise zu argumentieren, welche ohne Verstöße gegen die Gesetze der Vernunft auskommt – denn solcherlei zu missachten, würde das Projekt des Beratenden natürlich gefährden.

Müssen wir also den *Guiguzi*-Text, der offensichtlich älter ist als der Tao Hongjing-Kommentar, doch als ein Werk betrachten, das jene Passagen im *Shiji* und *Zhanguo ce* erklären möchte, in denen vom *chuaïmo* des Su Qin die Rede ist? Im Falle von *chuaï* ist dies vorstellbar. Vielleicht waren ja die „dunklen Beglaubigungen“, die Su Qin erhalten hatte, eine Art Liste, aus der hervorging, welche Punkte zu beachten und schon im Vorfeld zu recherchieren waren, wenn es um ein Audienzgesuch bei den Fürsten des Reiches ging. Der Sinn des Wortes *fu* 符 scheint in etwa dem mittelalterlichen „Kerbzettel“ zu entsprechen. Indes beginnt das *mo*-Kapitel mit dem „Massieren“, das eine Gegenreaktion von innen hervorrufen soll – also eine „Beglaubigung“ bzw. Bestätigung darüber, die „richtige Ader“ des Gesprächspartners getroffen zu haben. Auf einen Nenner gebracht: Das gesamte Kapitel will uns zeigen, wie ein Fürst zu „bearbeiten“ ist, damit selbiger am Ende genau jene Entscheidungen trifft, die den Wünschen des „heimlichen Drahtziehers“ entsprechen. Schwer vorstellbar ist hingegen, dass solcherlei vorab getan werden kann, so wie es an den betreffenden Stellen im *Shiji* und *Zhanguo ce* impliziert zu sein scheint.

Im *Shuowen jiezi* wird *mo*, wie oben erwähnt, auch als *yan*, 研 „forschen“, erklärt. Das passt inhaltlich viel besser zum Gesagten als die Version „drücken“ / „massieren“, von der im vorliegenden Kapitel 8 des *Guiguzi* die Rede ist. Deshalb ist es wahrscheinlich, dass die Autoren der Su Qin-Erzählungen dieses Kapitel nicht vor Augen hatten. Auch wenn das Werk *Guiguzi* älter ist als der Tao Hongjing-Kommentar und der Text hin und wieder an alte Vorbilder wie die Militärregeln des Sun Wu 孫武 erinnert, ist doch davon auszugehen, dass die Kunst des „Massierens“ erst in der Zeit nach den Han in passenden Worten niedergelegt wurde.

## Literatur

- Broschat, Michael Robert. „Guiguzi: A Textual Study and Translation“. Dissertation, University of Washington, 1985.
- Cleary, Thomas. *Thunder in the Sky*. Boulder: Shambala 1993.
- Duan Yucai 段玉裁 (Hg.). *Shuowen jiezi zhu* 說文解字注. Shanghai: Shanghai guji, 1981.
- Fang Lizhong 房立中. *Guiguzi quanshu* 鬼谷子全書. Beijing: Shumu wenxian, 1993.
- Gentz, Joachim. „Rhetoric as the Art of Listening: Concepts of Persuasion in the First Eleven Chapters of the *Guiguzi*“, *Asiatische Studien* 68.4 (2014), 1001–1019.
- Guiguzi* 鬼谷子. Siehe Fang Lizhong 1993; Xu Fuhong 2008.
- Hanshu* 漢書, von Ban Gu 班固, mit Kommentar von Yan Shigu 顏師古. Beijing: Zhonghua, 1962.
- Jiu Tangshu* 舊唐書, von Liu Xun 劉昫 et al. Beijing: Zhonghua, 1975.
- Kimm, Chung Se [Kim Chung-se 金重世]. „Kuei-Kuh-Tse: Der Philosoph vom Teufelstal“, *Asia Major* 4 (1926), 108–146.
- Liangshu* 梁書, von Yao Silian 姚思廉. Beijing: Zhonghua, 1973.
- Nienhauser, William H., Jr. (Hg.). *The Grand Scribe's Records*, Bd. 7: *The Memoirs of Pre-Han China by Ssu-ma Ch'ien*. Bloomington: Indiana University, 1994.
- Schipper, Kristofer, und Franciscus Verellen (Hg.). *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. Chicago: University of Chicago, 2004.
- Shiji* 史記, von Sima Qian 司馬遷, mit Kommentaren von Pei Yin 裴駟 (*Jijie* 集解), Sima Zhen 司馬貞 (*Suoyin* 索隱) und Zhang Shoujie 張守節 (*Zhengyi* 正義). Beijing: Zhonghua, 1959.
- Shisanjing zhushu* 十三經注疏, hg. von Ruan Yuan 阮元 et al. Beijing: Zhonghua, 1980.
- Shuowen jiezi* 說文解字, von Xu Shen 許慎. Siehe Duan Yucai 1981.
- Siku quanshu zongmu tiyao* 四庫全書總目提要, hg. von Yong Rong 永瑤, Ji Yun 紀昀 et al. Beijing: Zhonghua, 1965.
- Strickman, Michel. *Le taoïsme de Maoshan: Chronique d'une révélation*. Paris: Memoires de l'Institut des Hautes Études Chinoises, 1981.
- Suishu* 隋書, von Wei Zheng 魏徵 et al. Beijing: Zhonghua, 1973.
- Taiping yulan* 太平御覽, hg. von Li Fang 李昉 et al. Beijing: Zhonghua, 1960.
- Wang Shouzhong 王守柱. *Guiguzi fangfa* 鬼谷子方法. Beijing: Guangbo dianshe, 2001.
- Xin Tangshu* 新唐書, von Ouyang Xiu 歐陽修 und Song Qi 宋祁. Beijing: Zhonghua, 1975.
- Xu Fuhong 許富宏. *Guiguzi jijiao jizhu* 鬼谷子集校集注. Beijing: Zhonghua, 2008.

Zhang Jianguo 張建國 (Hg.). *Guiguzi shiyong zhimou daquan* 鬼谷子實用智謀  
大全. Beijing: Qixiang, 1993 [Langzeichenausgabe: Taibei: Wenhai jijinhui,  
1995].

*Zhanguo ce* 戰國策, hg. von Liu Xiang 劉向. Shanghai: Shanghai guji, 1985.





Das wissenschaftliche Oeuvre von Dr. Shing Müller, der dieser Band als Geburtstagsgabe gewidmet ist, befasst sich mit dem alten China. Vor allem archäologische und kulturwissenschaftliche Themen, welche die nördlichen Dynastien und ihre Nachbarn während der sog. Nanbeichao-Periode betreffen, interessieren die Jubilarin.

Auch in der vorliegenden Sammlung von Aufsätzen geht es um diese Epoche, um die Zeit der „Reichsteilung“, mithin um ein Segment der Geschichte, das viele literarische und materielle Schätze kennt. Auf dem Prüfstand stehen einzelne Termini und Textpassagen, Ausgrabungen und Objekte, überlieferte Ereignisse und die Inhalte ausgewählter, gleichsam weltanschaulich geprägter Traktate – nebst der Wahrnehmung des Vergangenen, die schon damals für die Zeitgenossen wichtig war. Schließlich: Gedichte rahmen das Gebotene ein.

Verfasst wurden die Beiträge von einigen Münchner Kollegen und Kolleginnen der Jubilarin: Chiara Bocci, Sebastian Eicher, Thomas O. Höllmann, Maria Khayutina, Clara Luhn, Marc Nürnberger, Roderich Ptak, Armin Selbitschka und Hans van Ess.

ISBN 978-3-946114-70-3



ISSN 1868-3665



OSTASIEN Verlag  
[www.ostasien-verlag.de](http://www.ostasien-verlag.de)

