

Implizite historische Urteile in den Opfertraktaten von Ssu-ma Ch'ien und Pan Ku

Hans van Ess (München)

Wir sind in der glücklichen Lage, über zwei Darstellungen der Geschichte des ersten Jahrhunderts der Han zu verfügen. Zwar sind die meisten der Biographien, welche Pan Ku 班固 (32–92), der zweite Historiograph, der sich mit diesem Zeitraum befaßte, schrieb, sicherlich vom ersten, nämlich Ssu-ma Ch'ien 司馬遷 (ca. 145 – ca 85 v. Chr.), verfaßt – nicht, wie manche meinen, umgekehrt von Pan Ku¹ –, aber die Beurteilung der beschriebenen Vorkommnisse ist dennoch in den meisten Fällen recht unterschiedlich. Der klassische Ort, an dem sich chinesische Historiographen mit ihren eigenen Ansichten zu Wort melden, ist das Ende eines Kapitels. Hier wird kurz zusammengefaßt, was bemerkenswert, gelobt, was gut war, und getadelt, was verabscheuenswürdig.

Ein Beispiel für unterschiedliche Beurteilungen der beiden Historiographen soll in diesem Artikel aufgezeigt werden, der sich mit den Opferabhandlungen von *Shih-chi* 史記 und *Han-shu* 漢書 befaßt.² Hier sind allerdings keine der kurzen, aber immerhin expliziten Schlußurteile zu lesen. Vielmehr zeigen sich die unterschiedlichen Einschätzungen in der Darstellung selbst.

Die Abhandlung über die Opferriten des *Shih-chi* nimmt im Gesamtwerk des Ssu-ma Ch'ien eine herausragende Stellung ein. Sie ist nach fast einhelliger Ansicht der chinesischen Tradition ein Herzstück des *Shih-chi*, ihre Kenntnis ist eine Vorbedingung für das Verständnis dieses Werkes.³

¹ Die These, daß *Han-shu* die Quelle für viele *Shih-chi* Kapitel sein könnte, geht auf das *Shih-chi t'an-yüan* 史記探源 des Ts'ui Shih 崔適 (1852–1924) zurück (Vorworte von 1909. S. die Neuauflage bei Chung-hua shu-chü, Peking 1986). In der europäischen Sinologie ist sie von Yves Hervout anhand des Kapitels 117 des *Shih-chi* überprüft worden, wobei Hervout keine echte Konklusion liefern konnte, aber zu der Auffassung gelangte, daß eine größere Anzahl von Stellen des *Han-shu* auf eine ältere Fassung hinweise als vergleichbare Stellen des *Shih-chi* („La valeur relative des textes du Che ki et du Han chou“, in *Mélanges de Sinologie offerts à Monsieur Deméville II*, Paris 1974, S. 54-76). Der stärkste Verfechter dieser Hypothese ist A.F.P. Hulswé, der sie wiederholt vertreten hat: zunächst in einem Artikel zum 123. Kapitel des *Shih-chi* („The Problem of the Authenticity of *Shih-chi* ch. 123, the Memoir on Ta Yüan“, *T'oung Pao* 61 (1975), S. 83-147), dann in seinem gemeinsam mit Michael Loewe verfaßten Buch *China in Central Asia, the Early Stage: 125 B.C. – A.D. 23. An Annotated Translation of Chapters 61 and 96 of the History of the Former Han Dynasty, with an Introduction by M.A.N. Loewe*. Leiden 1979, und schließlich in dem von Loewe herausgegebenen Referenzwerk *Early Chinese Texts*, Berkeley 1993, S. 406. Jedoch wird die Ansicht von Hulswé von großen Teilen der Fachwelt nicht geteilt. S. dazu die Rezensionen von Edwin Pulleyblank in *International History Review* II, 1981, 278-286, Kazuo Enoki in *The Memoirs of the Toyo Bunko* 41 (1983), 1-31, und William Boltz in *The Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 44 (1981), 400-403.

² An dieser Stelle sei kurz verwiesen auf Itano Chôhachi 板野長八, der in der Festschrift *Inui Hakase koki kinen ronbun shû* 岩井博士古稀記念論文集, Tôkyô 1964, bereits einen ähnlichen Versuch gemacht hat. Seine Herangehensweise unterscheidet sich allerdings von der meinigen ebenso wie diejenige von Hsü Shuo-fang 徐朔方, *Shih-Han lun-kao* 史漢論稿, Nanking: Chiang-su ku-chi ch'u-pan-she 1984, S. 212-221. S. auch die kurze Darstellung in Michael Puett, *The Ambivalence of Creation. Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China*, Stanford 2001, S. 202-206. Vgl. ferner Lu Yao-tung 遼耀東, „Han Wu-ti feng-shan yü «*Shih-chi* Feng-shan shu» 漢武帝封禪與史記封禪書“, *Ti san chieh shih-hsieh kao-chi yen-t'ao-hui lun-wen-chi* 第三屆史學國際研討會論文集, hrsg. von Kuo-li chung-hsing ta-hsüeh li-shih hsüeh-hsi 國立中興大學歷史學系, Taichung 1991.

³ S. zum Beispiel die im Augenbrauenkommentar des *Shih-chi p'ing-lin* 史記評林 (von Ling Chih-lung 凌稚隆 und Li Kuang-chin 李光縉, abgeschlossen 1576) 28/2a (Ed. T'ien-chin ch'u-pan she, 1998, S. 535) zitierte Aussage von Wang Wei-chen 王維楨 (1507–1556): „Wer die Abhandlung über die feng- und die shan-Riten liest, der sieht den persönlichen Pinselzug des Großhistoriographen.“

Weithin bekannt ist auch, daß sich Ssu-ma Ch'ien in der Opferabhandlung ausführlich und ablehnend über Aberglauben und Unsterblichkeitskulte des Ersten Kaisers der Ch'in, Ch'in Shih-huang 秦始皇, und des Kaisers Wu 武 der Han geäußert hat. Pan Ku hat die Abhandlung des Ssu-ma Ch'ien kopiert und in sein *Han-shu* übernommen. Stimmt er also mit Ssu-ma Ch'ien in seiner Kritik überein? Das sollte man annehmen. Nur erscheint kaum glaubhaft, daß ein Historiograph, der schon zu Beginn seines Wirkens fast zum Tode verurteilt worden wäre wie Pan Ku,⁴ durch die Übernahme dreister Unverschämtheiten, die gegenüber einem der wichtigsten Kaiser der Han geäußert worden waren, sein Leben erneut riskiert haben sollte.

Halten wir deshalb inne und fragen uns: Kopierte Pan Ku tatsächlich? Abzüglich der unterschiedlichen Einleitungen, welche beide Historiographen ihren Abhandlungen voranstellten, mag dies auf den ersten Blick so scheinen. Bei genauerem Hinschauen aber stellt sich heraus, daß doch kleine Differenzen zwischen beiden Texten bestehen. Diese sind zwar von der traditionellen Philologie und auch von der chinesischsprachigen Sinologie erkannt worden, man hat ihnen jedoch keine besondere Bedeutung beigemessen.⁵ Die Forschung hat sich bisher nur für die Frage interessiert, wer von den Geschichtsschreibern objektiv recht hatte, nicht aber dafür, ob vielleicht ein Sinn hinter den Veränderungen stecken möchte. Um die Frage, ob eine solche Lesung alter Geschichtswerke sinnvoll ist, soll es im folgenden gehen.

Zunächst ist festzustellen, daß Ssu-ma Ch'ien seine Abhandlung über die Opfer im Reiche mit den Worten „Abhandlung über die feng- 封 und die shan 禪-Zeremonien“ überschrieb. Damit machte er klar, daß diese speziellen Opfer der zentrale Punkt des Kapitels sind. Wie in einem bereits publizierten kurzen Aufsatz ausgeführt, wird bei der Lektüre dieses Textes deutlich, daß Ssu-ma Ch'ien die feng-shan-Zeremonien zwar grundsätzlich positiv sah, die Art, wie sie von Kaiser Wu der Han ausgeführt wurden, nämlich unter Vermischung der ehrwürdigen feng-shan-Zeremonien mit volkstümlichem Unsterblichkeitsglauben, jedoch für ein illegitimes Opfer hielt, dessen Vollzug in dem Präzedenzfall des Ersten Kaisers der Ch'in zum Sturz der Dynastie in irgendeiner Form beigetragen hatte.⁶

Der einleitende Passus des Ssu-ma Ch'ien, der kein Äquivalent im *Han-shu* hat, lautet folgendermaßen:

Seit alters ist es doch noch nie vorgekommen, daß ein Kaiser oder ein König, der das Mandat erhalten hatte, die feng- und shan-Zeremonien nicht vollzogen hätte! Es gab wohl solche, die sich daran machten, ohne daß es die entsprechenden Vorzeichen gab, doch kam es nie vor, daß einer nicht zum Berg T'ai 泰 gegangen wäre, wenn er glückliche Omina erspäht hatte. Weil aber [in späterer Zeit viele] das Mandat erhielten, ohne daß ihre Verdienste ausgereicht hätten, oder sie vielleicht bis zum Berg Liang-fu 梁父 kamen, sich ihre Tugend dort aber als noch nicht ausreichend erwies, und so sie es doch war, ihnen nicht ausreichend Zeit gegeben war, deshalb gab es nur wenige, welche die Opfer tatsächlich ausführten. Eine Überlieferung sagt: „Wenn eine Zeremonie drei Jahre lang nicht durchgeführt wurde, dann wird sie zwangsläufig abgeschafft, und wenn eine Musik drei Jahre lange nicht gespielt wurde, dann wird sie vergehen.“ Jedesmal, wenn die Zeiten prächtig waren, dann antwortete man darauf durch feng- und shan-Opfer. Doch wenn sich [die Zeiten] im Niedergang befanden, dann versiegten auch diese. Die weitesten Abstände [der Durchführung] betragen über tausend Jahre,

⁴ S. *Hou Han shu* 後漢書 (Ed. Chung-hua shu-chü, Peking 1965) 40A/1333f.

⁵ Auch Hervouet stellt die Frage nach einer eventuellen inhaltlichen Bedeutung der Abweichung nicht, weil er nur an ein Überlieferungsproblem glaubte.

⁶ Hans van Ess, „Der Sinn des Opfertraktes *feng-shan shu* des Ssu-ma Ch'ien“, *Archiv Orientalní*, 70 (2002), 125-132. Bekanntlich macht der Teil des Traktates, der sich mit der Zeit des Kaisers Wu befaßt, gleichzeitig den größten Teil der Annalen des Kaisers Wu der Han in *Shih-chi* 12 aus.

die kürzesten mehrere hundert Jahre. Darum sind die zeremoniellen Regelungen lückenhaft und verdorben, so daß die Details nicht aufzuschreiben oder zu Gehör zu bringen sind.⁷

Hier geht es zunächst um die Bestätigung, daß in historischer Zeit feng- und shan-Opfer tatsächlich von Dynastiegründern vollzogen wurden und daß dies auch legitim und ein Ausdruck von dynastischem Glanz sei, daß aber sich aus diesem historischen Wissen leider nicht ableiten lasse, welcher Gestalt die entsprechenden Zeremonien waren.

Pan Ku überschrieb seine Abhandlung mit den Worten „Opfer auf dem Vorstadtanger“ oder aber „Anger- und sonstige Opfer“ (chiao-ssu chih 郊祀志), um so der Tatsache Rechnung zu tragen, daß im Opfertraktat durchaus nicht nur von Dynastiewechseln die Rede ist, sondern von zahlreichen kleineren Ritualen berichtet wird. Er nahm dadurch schon in der ersten Zeile der Kritik eine Spitze. Es ging in diesem Text eben nicht nur um ein besonders wichtiges Opfer, dessen Durchführung vielleicht nicht korrekt gewesen war, sondern um den Staatskult der Han als Ganzes. Ein weiterer Ansatz zu einer Korrektur der Ansichten des Ssu-ma Ch'ien ist in den einleitenden Worten zu diesem Kapitel zu sehen. Pan Ku hebt folgendermaßen an:

„Die dritte der acht Regierungsformen des *Shang-shu*-Kapitels „Großer Plan“ heißt „Opfer“.⁸ Durch Opfer läßt man Kindesliebe erstrahlen, dient seinen Ahnen und dringt hindurch zum Göttlich-Klaren. Geht man an den Rändern [des Reiches] bis zu den Vier Barbaren, so pflegen selbst diese sämtlich [solche Opfer]. Geht man nach unten hinab bis zu den Tieren und Vögeln, so haben auch Wölfe und Schakale Opfer.⁹ Daher schufen die weisen Könige dafür Statuten und Rituale. Zu Menschen, die rein und klar und ohne Hintergedanken, ehrfürchtig und respektvoll, klug und verständig sind, da steigen die Geister manchmal herab.¹⁰ Bei den Männern nennt man solche, [bei denen dies vorkommt], Zauberer „hsi“ (覡), bei Frauen spricht man von Magierinnen (wu 巫). Die läßt man die richtigen Plätze für die Geister anordnen und für sie Opfergefäße machen. Man läßt Nachfahren der Weisen von alters, die in der Lage sind, Berge und Flüsse zu erkennen, die ehrfürchtig bei Riten und Zeremonien sind und sich auf die Angelegenheiten der Geister verstehen, Gebetspriester (chu 祝) sein. Diejenigen, welche in der Lage sind, die Opfertiere der Opfer in allen Vier Jahreszeiten zu wissen, die sich auskennen mit Altären und Opferplätzen für obere und untere [Geister] und damit, aus welchen Familien und Geschlechtern [die Geister] stammen, die macht man zu deren Ahnbeamten (sung 宗).¹¹

Also gibt es Ämter für die Geister und für das Volk (shen-min 神民),¹² bei denen ein jeder zuständig ist für die Abfolge in seinem Bereich, auf daß nichts durcheinander gerate.

Solange Volk und Geister unterschiedlichem Werk dienen, herrscht Ehrfurcht [vor den Geistern], aber keine Befleckung [durch Aberglauben]. Darum gedeiht von Geistern herabgesandtes Glück, das Volk stimmt seine [Handlungen] den Erscheinungen gemäß ab, Katastrophen und Unheil treten nicht ein, was gewünscht wird, daran herrscht kein Mangel.

⁷ *Shih-chi* (Ed. Chung-hua shu-chü 1959) 28/1355.

⁸ *Shang-shu* 尚書 (Ed. *Shih-san ching chu-shu* 十三經注疏, Peking 1980), Kap. „Hung-fan 洪範“, S. 189A; Legge, *The Chinese Classics III*, S. 327.

⁹ *Li-chi* 禮記 (Ed. *Shih-san ching chu-shu*), „Yüeh-ling 月令“, 1355A und 1379A, zu der Idee, daß auch Wölfe und Schakale Opfer darbringen.

¹⁰ Vgl. dazu *Tso-chuan* (Ed. *Harvard Yenching Index*), Chuang 莊 32.3, fu 附, S. 79; Legge, *The Chinese Classics V*, S. 120b.

¹¹ Ich folge mit dieser Übersetzung im wesentlichen der Anmerkung des T'ang-zeitlichen Kommentars von Yen Shih-ku 顏師古 in *Han-shu* (Ed. Peking, Chung-hua shu-chü 1962) 25A/1190. Dieser verweist darauf, daß die Geister von oben und unten diejenigen von Himmel und Erde seien, und daß die „sung“ parallel zu den „chu“ bereits im *Tso-chuan* an der in der vorigen Anmerkung genannten Stelle erwähnt seien.

¹² Denkbar wäre auch zu lesen: Für das „Geistervolk“, doch sieht es aufgrund der folgenden Sätze so aus, als wäre hier der Dualismus Volk und Geister angesprochen.

In der Niedergangszeit des Shao-hao 少昊¹³ aber verwirrten die Neun Li 黎 die Tugend, Volk und Geister waren vermischt und störten einander, und man konnte die Erscheinungen nicht vertreiben.¹⁴ Ganze Familien wurden Magierschreiber (wu-shih 巫史), die Opfer kannten keine Grenzen mehr, man befleckte die Klarheit des Fastens, und die Geister waren nicht rein. Glückliches Leben ward nicht herabgesandt, Unheil und Katastrophen sprossen zuhauf, und keiner vermochte seinen Atem bis zum Ende zu erschöpfen. Als Chuan-hsü 顓頊 diesen Zustand erbt, da befahl er dem Südmeister Ch'ung 重 als Himmelsbeauftragtem, die Geister in sein Gefolge zu nehmen, und dem Feuermeister Li 黎 als Erdbeauftragtem, das Volk in sein Gefolge zu nehmen. Er sorgte dafür, daß die alte Regel wieder aufgenommen wurde und man nicht über einander herfiel und sich befleckte.¹⁵

Als der Herr des Kung-kung 共工 Clanes Hegemon über die Neun Regionen war, vermochte sein Sohn Kou-lung 句龍, Wasser und Erde zu befrieden. Als er starb, wurde er Erdaltargeist. Dann herrschte der Herr des Lieh-shan 烈山 Clanes über das Reich. Sein Sohn hieß Chu 柱. Der vermochte die Hundert Getreidearten wachsen zu lassen. Als er starb wurde er Hirsegeist. Also haben die Opfer an Erdaltar und Hirse auf den Angern eine lange Herkunft.¹⁶

Worauf es Pan Ku zufolge ankommt, das ist, daß Geister und Volk in rechter Weise voneinander geschieden sind und daß ein anständiger bürokratisierter Umgang mit den Geistern gepflegt werde. Genau an diesem Punkte soll Pan Ku zufolge der erste geschichtliche Niedergang zur Zeit des Shao-hao, also noch lange vor dem mythischen Kaiser Yao 堯, eingesetzt haben. Volk und Geister seien vermischt gewesen, so daß merkwürdige Erscheinungen nicht mehr abgewehrt werden konnten. Ch'ung und Li, die Pan Ku hier in Form eines Zitates aus einer anderen Abhandlung der Aufzeichnungen des Ssu-ma Ch'ien einführt, nennt letzterer übrigens als die Ahnen des Ssu-ma Clans.¹⁷ Die Grundaussage dieser Einleitung ist: Solange der Dienst an den Geistern von Staats wegen praktiziert wird, steht alles zum Besten. Im *Han-shu* wird Opferdienst an Geister also gleich zu Anfang des Opfertraktates legitimiert. Durch den Verweis auf Ch'ung und Li, die Ahnen des Ssu-ma Ch'ien, könnte man gar geneigt sein, anzunehmen, daß Pan Ku hier andeuten möchte, daß dieser selbst, der sich ja als in einer ehrwürdigen Familientradition von Astronomen und sonstigen Spezialisten für himmlische Ereignisse stehend ansah, für diese Opfer zuständig war.

Doch warum strich Pan Ku den Eingangspassus des Ssu-ma Ch'ien? Dies könnte einerseits damit zu tun haben, daß dort der Focus darauf liegt, daß die Art und Weise, wie die feng- und die shan-Riten durchzuführen seien, nicht klar waren. Das Thema brauchte Pan Ku nicht zu interessieren, weil er seinen Traktat ja viel allgemeiner überschrieben hatte.

Des weiteren aber mag ein Grund sein, daß Ssu-ma Ch'ien auf sein Vorwort zurückkommt, als er die feng- und shan-Zeremonien des Ersten Erhabenen von Ch'in anführt: „Es gab wohl solche, die sich daran machten, ohne daß es die entsprechenden *Vorzeichen* gab...“, so hatte es im Vorwort geheißsen, und an der erwähnten Stelle sagt der Historiograph, daß man nach dem Untergang der Ch'in im Volke in abergläubischer Weise gesagt habe, der Herrscher habe die feng- und die shan-Opfer in Wahrheit gar nicht vollziehen können, da er nämlich von einem Unwetter getroffen worden sei (wei pao feng yü so chi 為暴風雨所擊). „Das ist doch genau, was ich meine mit 'nicht die

¹³ Des mythischen Nachfolgers des Gelben Kaisers.

¹⁴ Der Satz „pu k'o fang wu 不可放物“ ist etwas dunkel. Yen Shih-ku erklärt „fang“ mit „sich stützen auf“, „wu“ einfach als „Angelegenheiten“. Mir erscheint wahrscheinlicher, daß „wu“ „Erscheinungen“ sind, die man nicht „vertreiben“ (fang) konnte.

¹⁵ Der Passus ab Shao-hao bis hierher findet sich auch in *Shih-chi* 26/1257.

¹⁶ *Han-shu* 25A/1189-1191. Vgl. zum letzten Abschnitt die Ausführungen in van Ess, *Politik und Gelehrsamkeit in der Zeit der Han*, Wiesbaden 1993, S. 184ff.

¹⁷ *Shih-chi* 130/3285.

entsprechende *Tugend* haben und sich doch daran machen?“, so schließt er.¹⁸ Daß die Ansicht des abergläubischen Volkes richtig war, wird hier übrigens nicht gesagt. Im Gegenteil, da Ssu-ma Ch'ien zuvor berichtet hat, daß der Kaiser zum Beweis für seinen Erfolg eine Stele auf dem Berg aufgestellt habe, müssen wir eher annehmen, daß er die Meinung des Volkes für falsch hält. Dazu paßt gut eine Geschichte, welche am Anfang des Erblichen Ahnhauses des Staates Ch'ï berichtet wird: Als nämlich König Wu von Chou den letzten Kaiser der Shang angreifen wollte, da ließ er ein Orakel stellen, und das Ergebnis war ungünstig. Zudem kam ein Unwetter auf (feng yü pao chih 風雨暴至), so daß die Berater alle Einspruch erhoben. Nur Herzog T'ai 太 drängte den König Wu, sich über diese Vorzeichen hinwegzusetzen. Da brach König Wu auf – und er hatte Erfolg.¹⁹ Über das Ausbleiben von Omina sollte man sich demnach keine allzu großen Sorgen machen, solange die Tugend stimmt. Ist dies nicht der Fall, dann helfen einem noch so viele feng- und shan-Riten nicht. Das Volk beginnt dann allerlei Dinge zu reden.

Wollte Pan Ku vielleicht nicht gleich am Anfang seines Traktates darauf verweisen, daß bestimmte Bedingungen für die Durchführung der feng- und shan-Riten erfüllt sein mußten, vor allem eine Tugendhaftigkeit, die erst die Zeremonien zu einem Erfolg machte? Denn durch diese Überlegung fiel ja auch ein Schatten auf die Zeremonien bei jedem späteren Herrscher: Hatte er wirklich die entsprechenden Voraussetzungen? An die Stelle des einschränkenden Passus stellte Pan Ku jedenfalls eine klare Aussage dazu, wie Opferdienst konkret auszusehen habe.

Auf die beiden unterschiedlichen Eingangspassus folgt ein langer Text, in dem Pan Ku den Ssu-ma Ch'ien zitiert. Dieser beginnt zunächst mit der durch Kaiser Shun etablierten Opferpraxis an den fünf heiligen Bergen und geht dann über zu folgendem Eintrag:

„[Kaiser] Yü 禹 schloß sich dieser Praxis an. Vierzehn Generationen später gelangen wir zu Kaiser K'ung-chia 孔甲, der mit der Tugend Schindluder trieb (yin te 淫德) und die Geister liebte. Diese Geister wurden dadurch befleckt. Da verließen die beiden Drachen den Staat. Drei Generationen später griff T'ang 湯 den Chieh 桀 an [und stürzte die Hsia 夏].“²⁰

Wir finden denselben Passus im *Han-shu*. Dort jedoch heißt es nicht: „Drei Generationen später griff T'ang den Chieh an“, sondern: „Dreizehn Generationen später...“ Ein Schreibfehler, so denkt man, wie er eben so vorkommt. Glücklicherweise haben eifrige Gelehrte auch schon darauf hingewiesen, daß das Zeichen „zehn“ überflüssig sein müsse, und der vor einigen Jahren verstorbene Historiker Hsü Fu-kuan 徐復觀 kann deshalb mit Fug und Recht sagen: „*Shih-chi* hat [objektiv] recht“.²¹

Es fällt auf, daß hier nicht erwähnt ist, daß unter dem liederlichen K'ung-chia, der die magischen Künste sowie die Dämonen und Geister liebte und gegen den sich die Lehnsfürsten auflehnten, ein Untertan namens Liu Lei 劉累 wirkte, ein Nachfahre des Yao. Vielmehr findet sich dessen Geschichte im zweiten Kapitel des *Shih-chi*. Wir erfahren dort, daß der Himmel dem K'ung-chia zwei Drachen herniedergesandt hatte. Da K'ung-chia diese selbst nicht zu füttern wußte, stellte er den Liu Lei ein, der diese Kunst beherrschte. Leider starb der weibliche Drache, und Liu Lei bereitete daraus eine Mahlzeit, von der er dem Herrscher zu essen gab. Dieser ließ Nachforschungen anstellen, wohl weil er mehr Drachenfleisch begehrte. Da bekam es Liu Lei mit der Angst zu tun

¹⁸ *Shih-chi* 28/1371, *Han-shu* 25A/1205. Interessanterweise ersetzt Pan Ku die nicht eindeutig zu verstehende Variante (讒) des Zeichens „o 訛“ (abergläubisch) mit dem eindeutigen „shuo 說“ (sagen). Pan Ku scheint die Annahme des Volkes stärker stützen zu wollen als Ssu-ma Ch'ien, bei dem deutlich Zweifel darüber mitschwingen, ob sie denn richtig sei.

¹⁹ *Shih-chi* 32/1479f.

²⁰ *Shih-chi* 1356, *Han-shu* 1192.

²¹ „Shih-Han pi-chiao yen-chiu chih i-li 史漢比較研究之一例“, *Hsin-ya hsiieh-pao* 新亞學報 13 (1979), S. 46f.

und wanderte aus, vielleicht weil durch sein Versagen die Drachen auf dieser Welt ausgestorben sind.²²

Liu Lei ist der Vorfahr, auf den die Han sich zurückführen. Die direkte Genealogie ist nur im *Han-shu*, nicht im *Shih-chi* belegt²³ und geht auf den Schreiber Ts'ai Mo 蔡墨 aus Chin zurück. Sie ist aber bekanntlich auch im *Tso-chuan* enthalten.²⁴ Sofern es sich nicht, wie von Ku Chieh-kang 顧頡剛 angenommen, um eine spätere Interpolation handelt,²⁵ könnte Ssu-ma Ch'ien den Zusammenhang aus dem *Tso-chuan* gekannt, ihn aber unterdrückt und an der Stelle im Traktat nur auf ihn angespielt haben, damit die Nähe des Liu Lei zum liederlichen K'ung-chia und der daraus resultierende Zusammenhang zwischen Aberglauben und dem Haus Liu nicht zu offensichtlich würde.²⁶

Wir lesen weiter: „Acht Generationen später, bei Kaiser T'ai-wu 太戊, sproß ein Maulbeerbaum im Palast. An einem einzigen Morgen war er zwei Handbreit dick geworden. Da erschrak [der Kaiser]. I-chih 伊陟 aber sprach: „Unheimliche Erscheinungen können Tugend nicht besiegen.“ Da pflegte T'ai-wu seine Tugend, und der Maulbeerbaum starb.“²⁷

Ein guter Berater also brachte geisterhafte Erscheinungen zum Verschwinden. Gleiches geschah vierzehn Generationen später unter dem Kaiser Wu-ting 武丁. Wieder fünf Generationen danach aber „behandelte Kaiser Ti-i 帝乙 die Geister nachlässig“, und drei Generationen danach fiel die Shang-Dynastie. Der Historiograph schließt: „Von da aus betrachtet, war es stets so, daß zu Anfang die Geister mit Respekt behandelt wurden, daß man danach aber allmählich nachlässig wurde.“²⁸ Wir können ergänzen: Schließlich fiel die Dynastie, weil man nachlässig mit den Geistern umging – und das heißt, daß man sich den Geistern in ungebührlichem Maße näherte.

Wir sollten im Auge behalten, daß *Han-shu* dem *Shih-chi* in diesem Falle folgt: Auch bei Pan Ku heißt es, daß die Shang-Dynastie drei Herrschergenerationen nach der nachlässigen Behandlung der Geister durch Kaiser Ti-i unterging. Allerdings dürfte die Chronologie der Shang in der Zeit der Han auch wesentlich besser bekannt gewesen sein als die der Hsia, weshalb ein Schreibfehler wahrscheinlich kaum unerkannt geblieben wäre. Wegen der Parallelität der Ereignisse beim Untergang

²² *Shih-chi* 2/86.

²³ *Han-shu* 1B/81 (s. auch *Hou Han shu* 36/1238, Kom. 6).

²⁴ Chao 昭 29.3, fu iv, S. 429; Legge, *The Chinese Classics V*, S. 731. Dort allerdings handelt es sich um zwei Männchen und zwei Weibchen, jeweils ein Paar aus dem Gelben Fluß und aus dem Han-Fluß.

²⁵ S. seinen Aufsatz „Han wei Yao hou shuo 漢為堯後說“ in *Ku-shih pien* 古史辨 5 (1935), Neuauflage Shanghai 1982, S. 500-509. Die ikonoklastische Periode der Sinologie ist bekanntlich vorbei, weshalb die Argumentation von Ku mit mehr Abstand und Zurückhaltung betrachtet werden kann als noch vor zwanzig oder dreißig Jahren.

²⁶ Zwar ist die Geschichte im zweiten Kapitel der Aufzeichnungen überliefert (*Shih-chi* 2/86), doch ist dort das Thema „Aberglauben“ nicht im selben Maße Thema wie im feng-shan-Traktat. Ku Chieh-kang identifiziert eine Stelle aus der Biographie des Sui Hung 眭弘 in *Han-shu* 75/3154 als historisch ersten Beleg für die Genealogie unter den Han. Sui Hung legt sie seinem Lehrer Tung Chung-shu 董仲舒 in den Mund. Da dieser älter war als Ssu-ma Ch'ien, könnte letzterer die Geschichte gekannt haben.

²⁷ Pan Ku hat an dieser Stelle den Text umgestellt und vor allem einen Satz weggelassen: „I-chih pries den Wu Hsien. Dessen Aufschwung begann von da an.“ Aus dem Namen des Wu Hsien 巫咸 könnte man annehmen, daß er ein Magier war. Damit wäre der nächste Satz: „Vierzehn Generationen später erhielt Kaiser Wu-ting den Fu-yüeh als Kanzler, und die Yin nahmen wieder einen Aufschwung“ ebenfalls als Kritik an der vorangehenden Zeit der Magier zu verstehen, denn implizit hieße es dann, daß sie einen Niedergang verursacht hätten. Diesem Argument sollte jedoch nicht zu viel Gewicht beigemessen werden, denn in *Shih-chi* 3/100 äußert sich Ssu-ma Ch'ien positiv über Wu Hsien. Ebenso in 3/101 über einen weiteren Magier namens Wu Hsien 巫賢. Es sollte also wohl kein zu direkter Zusammenhang zwischen der Beschäftigung von Magiern und dynastischem Unheil gesehen werden. Dieses tritt erst ein, wenn die Opfer liederlich werden.

²⁸ *Shih-chi* 28/1356f und *Han-shu* 25A/1193.

der Hsia und der Shang ist der Zusammenhang zwischen volkstümlicher Geisterverehrung und dynastischem Zusammenbruch nur im *Shih-chi* völlig klar.

Überspringen wir einige hundert Jahre. Herzog Te 德 von Ch'in 秦 folgte im Jahr 677 v. Chr. auf seinen Bruder Herzog Wu 武. Als er aufgestellt wurde, verlegte er seine Hauptstadt an die Kultstätte in der Stadt Yung 雍. Von da an nahmen die dortigen Opfer ihren Aufschwung. Herzog Te aber reichte dies nicht. In seinem Aberglauben ging er so weit, daß er Hunden die Glieder abschnitt, um sie als Blutopfer an den vier Stadttoren aufzustellen und damit böse Geister abzuwehren. Lakonisch fährt Ssu-ma Ch'ien fort: „Zwei Jahre, nachdem Herzog Te aufgestellt worden war, starb er.“²⁹ Einen klareren Beweis für die Ineffizienz eines Opfers zur Abwehrung von bösen Geistern kann es eigentlich nicht geben. „Vier Jahre später schuf Herzog Hsüan 宣 von Ch'in den Anger von Mi 密 südlich des Wei 渭-Flusses, wo der ‚Grünen Macht‘, ch'ing ti 青帝, geopfert wurde,“ so fährt *Shih-chi* fort. Als Kontrast folgt ein kurzer Bericht über die neununddreißig Jahre währende Herrschaft des auf Herzog Hsüan folgenden Herzogs Mu 繆 (sonst: 穆) von Ch'in. Zwar habe sich dieser im Traum an die hohen Mächte (shang-ti 上帝) gewandt, und diese hätten ihm den Auftrag gegeben, Aufruhr im Staate Chin 晉 zu befrieden, doch finden wir sonst keine Bemerkung über ein wie auch immer geartetes Verhältnis des Herzogs Mu zum Numinosen. Er aber hatte Erfolg!

Han-shu hält sich, wie gesagt, im allgemeinen fast sklavisch an den Wortlaut des *Shih-chi*. Doch an dieser Stelle fehlt die Eintragung, daß Herzog Te zwei Jahre nach Einrichtung seines Hundeopfers gestorben sei. Reiner Zufall? Ökonomischere Textgestaltung bei Pan Ku? Oder die Auslassung eines Kopisten? In der Tat ist der Eintrag bezüglich des Todes von Herzog Te für den Hanzeitlichen Leser eigentlich überflüssig. Zudem wird der Tod von Herrschern in diesem Traktat auch nur an ausgewählten Stellen, durchaus nicht regelhaft, aufgeführt. Er steht also im *Shih-chi* völlig unmotiviert da. Mit systematischer Geschichtsschreibung hat dies nichts zu tun.

Im Abschnitt über Herzog Mu von Ch'in steht in *Shih-chi* wie auch in *Han-shu*³⁰ auch ein Passus, in dem gezeigt wird, wie Kuan Chung 管仲 den Herzog Huan 桓 von Ch'i davon abhielt, feng- und shan-Zeremonien zu zelebrieren, weil dies einer Usurpation ihm nicht zustehender Riten gleichgekommen wäre.³¹ Einhundert Jahre später wird, nur Ssu-ma Ch'ien zufolge, Konfuzius mit der Aussage zitiert, die Details über die Zeremonien der feng- und shan-Riten seien nicht bekannt, eine Stellungnahme, die sich mit des Ssu-ma Ch'ien eigener Aussage im zitierten Einleitungspassus des 28. Kapitels des *Shih-chi* deckt.³² Fang Pao 方苞 (1668–1749) schließt aus der Tatsache, daß Konfuzius über die feng- und die shan-Riten nicht spricht, daß sie nicht wirklich alt sein könnten.³³ Im *Shih-chi* wird im folgenden die aus *Lun-yü* 3.11 bekannte Frage nach dem „ti 禘-Opfer“ im

²⁹ *Shih-chi* 28/1360.

³⁰ *Shih-chi* 28/1361, *Han-shu* 25A/1197.

³¹ Kuan Chung weist seinen Herrscher auf eine Reihe von Omina hin, welche sich eingestellt haben müßten, damit ein durch ein feng- und shan-Opfer angezeigter Dynastiewechsel stattfinden könne. Wie ich an anderer Stelle zeigen möchte, hält Ssu-ma Ch'ien eine solche Argumentation für statthaft, weil sie das richtige Ziel verfolgt, auch wenn er inhaltlich, wie oben gezeigt, nicht zustimmt: Omina sind für ihn selbst nur ein sekundäres Argument.

³² „Darum sind die zeremoniellen Regelungen lückenhaft und verdorben, so daß die Details nicht aufzuschreiben oder zu Gehör zu bringen sind.“ (Ssu-ma Ch'ien) und „Die ... Riten sind nicht offensichtlich, weshalb es schwer ist, darüber zu sprechen.“ (Konfuzius).

³³ „Yu shu feng-shan shu hou 又書封禪書後“, *Fang Pao chi* 方苞集, Shanghai 1983, S. 47. In „Shu feng-shan shu hou 書封禪書後“, ebd. S. 46, weist Fang Pao bereits darauf hin, daß zwischen den kurzen Abständen zwischen einer Beschäftigung mit Geistern und einem Dynastiesturz ein Zusammenhang liegen muß. Dorothee Schaab-Hanke sei herzlich für ihre Kommentare zu einer früheren Fassung dieses Aufsatzes gedankt. Besonders an dieser Stelle hat sie mich vor einem peinlichen Versehen bewahrt.

Ahnentempel zitiert, auf die Konfuzius antwortete, er wisse dies ebensowenig. *Lam-yü*-Kommentatoren seit dem im Kommentar des Ho Yen 何晏 (190–249) zitierten K'ung An-kuo 孔安國 (2. Jhd. v. Chr.) sagen zu dieser Auslassung, Konfuzius habe so geantwortet, weil er nicht wollte, daß Lu sich königliche Riten anmaße.³⁴ Diese Erklärung paßt gut zum im *Shih-chi* vorangehenden Passus über Herzog Huan von Ch'i, aber auch zur nachfolgenden Kritik des Konfuzius an Opfern, welche die Würdenträgerfamilie Chi 季 am Berg T'ai durchführte – auch dies eine Usurpation königlicher Riten. Der Kontext legt also nahe, daß eine plausible Interpretationsmöglichkeit für den Konfuziuspassus ist, daß der Meister über die feng- und shan-Riten nicht sprechen wollte, weil er einer Usurpation königlicher Riten durch Untertanen keinen Vorschub leisten wollte.

Warum aber fehlt dieser Passus über Konfuzius bei Pan Ku, der wie gesagt ansonsten dem Ssu-ma Ch'ien insgesamt so treulich folgt?³⁵ Zum einen wohl, weil Pan Ku ja auch schon den Eingangspassus, auf den dieser Satz sich bezieht, gestrichen hatte. Ssu-ma Ch'ien ließ auf das Konfuziuszitat folgende Erläuterung folgen:

Ein Lied sagt:³⁶ „Als Chou 紂 auf dem Thron war, erhielt König Wen das Mandat (Wen-wang shou ming 文王受命), doch reichte seine Herrschaft nicht bis zum Berg T'ai (cheng pu chi T'ai-shan 政不及泰山).“ Zwei Jahre nachdem König Wu die Yin besiegt hatte, starb er, als das Reich noch nicht in Frieden war. Weil die Ausbreitung der Tugend der Chou (Chou te chih hsia 周德之洽) auf König Ch'eng 成 zurückging, deswegen kamen dessen feng- und shan-Opfer [der Legitimität] nahe.³⁷

Man vergleiche dazu den Eingangspassus:

„Weil aber [in späterer Zeit viele] das Mandat erhielten, ohne daß ihre Verdienste ausgereicht hätten (sui shou ming erh kung pu chih 雖受命而功不至), oder sie vielleicht bis zum Berg Liang-fu kamen, sich ihre Tugend aber als noch nicht ausgebreitet erwies (te pu hsia 德不洽), und so sie es doch war, ihre Zeit dann nicht mehr ausreichte, deshalb gab es nur mehr wenige, welche die Opfer tatsächlich ausführten.“³⁸

Damit ist ganz klar, daß Ssu-ma Ch'ien diesen Passus auf den Beginn der Chou-Herrschaft gemünzt hatte. Die Formulierung „kung pu chih“ aus dem ersten Passus dürfte zu „cheng pu chi T'ai-shan“ im späteren passen – als König Wen das Mandat erhielt, reichte seine Macht noch nicht bis nach Ostchina. Den Zusammenhang legt schon *Shih-chi p'ing-lin* nahe.³⁹ Yang Shen 楊慎 (1488–

³⁴ S. den Kommentar des Ch'ing-zeitlichen Liu Pao-nan 劉寶楠 (1791–1855) in *Lam-yü cheng-i* 論語正義, Peking 1990, S. 97f. Auch Liu Pao-nan stimmt dieser Ansicht zu.

³⁵ Ebenso wie Konfuzius wußte auch Ssu-ma Ch'ien nicht, wie die feng- und die shan-Riten zeremoniell wirklich ausgestaltet werden mußten. Ssu-ma war aber offensichtlich der Auffassung, daß die Frage gar nicht so entscheidend sein konnte, denn auch schon in früheren Generationen hatte man keine konkrete Kenntnis dieses Zeremoniells haben können. Eingang zitierte Ssu-ma Ch'ien zustimmend eine Überlieferung, derzufolge Riten schon nach drei Jahren in Vergessenheit gerieten, und ergänzte, daß die kürzesten Abstände zwischen der Durchführung der feng- und shan-Riten hunderte von Jahren betragen hätten. Das ist eine recht explizite Aufforderung an einen Herrscher, sich diese Zeremonien selbst auszu-denken. Es wäre also falsch, aus der Tatsache, daß Ssu-ma Ch'ien den Konfuzius hier zitiert, etwa herauslesen zu wollen, daß Konfuzius nur deshalb nicht selbst beim Niedergang der Chou König wurde oder aber einen neuen König wollte, weil er meinte, die Zeit sei noch nicht reif, was sich daran zeige, daß man die entsprechenden Zeremonien nicht kenne.

³⁶ Chou wird im überlieferten Buch der Lieder nicht erwähnt. Es handelt sich also um eine verlorene Tradition.

³⁷ *Shih-chi* 28/1364.

³⁸ *Shih-chi* 28/1355.

³⁹ *Shih-chi p'ing-lin* S. 548.

1559) hat ihn wohl nicht unberechtigt auf die Han übertragen.⁴⁰ Der Konfuziuspassus ergibt also nur im Zusammenhang mit dem Eingangspassus wirklich Sinn. Dennoch gibt es noch einen weiteren Aspekt, der beachtet werden sollte. Aus dem, was in *Shih-chi* folgt, geht hervor, wozu der Passus eigentlich diente. Im Anschluß an den Konfuziuspassus steht nämlich diese Geschichte:

Zu jener Zeit diente Ch'ang Hung 莒弘 dem König Ling 靈 von Chou mit seinen magischen Künsten. Von den Lehnsfürsten aber kam keiner mehr zur Audienz. Da die Macht der Chou gering war, ließ Ch'ang Hung, der sich auf den Dienst an Dämonen und Geistern verstand, eine Bogenschießzeremonie veranstalten, bei der auf den Wildkatzen(?)⁴¹kopf (li-shou 狸首) geschossen wurde. Der Wildkatzenkopf stand für diejenigen Lehnsfürsten, die nicht kamen. Er stützte sich auf unheimliche Erscheinungen (wu-kuai 物怪), um damit die Lehnsfürsten zum Kommen zu veranlassen.⁴²

Die Wildkatzenkopfgeschichte bedarf einer Erläuterung: Aus dem *I-li* 儀禮 wissen wir, daß der Ausdruck „Wildkatzenkopf“ auch der Titel eines verlorenen Liedes war, und aus einem Kommentar des Cheng Hsüan 鄭玄 (127–200), daß darin der Vers „Wir schießen auf diejenigen Lehnsfürsten, der zuerst nicht kommt“ vorkam. Die „Wildkatze(?)“ aber heißt dem Cheng Hsüan zufolge „pu-lai 不來“, „diejenige, die nicht kommt“.⁴³ Wenn man also auf einen Wildkatzenkopf schoß, dann zielte man auf den „Nichtkommer“. Übrigens ist eine zweite Lesung des Zeichens „li“ für die Wildkatze „mai“ (begraben, opfern). Karlgren etymologisiert dies als *mleg,⁴⁴ was die Herleitung unmittelbar erklärt. Pu-lai dürfte etwa als „mrai“ oder „mreg“/“mrik“ zu etymologisieren sein, womit es sehr nahe an „mai“, „mleg“ liegt.⁴⁵

Ch'ang Hung also versuchte sich in Voodoo-Praktiken, um die Tugend der Chou zu bessern. Wir kennen Ssu-ma Ch'ien nun gut genug, um zu wissen, was geschehen mußte. Ich zitiere: „Die Lehnsfürsten gehorchten nicht, Männer von Chin aber ergriffen den Ch'ang Hung und brachten ihn um.“⁴⁶ Bei Pan Ku wird die Geschichte genauso erzählt. Nur in einem Punkt hat Pan Ku diesmal nichts weggelassen, sondern etwas hinzugefügt. Wieder einmal betrifft die Änderung die Chronologie:

„Fünfundzwanzig Jahre später kam König Ling von Chou (571–545) auf den Thron. Damals kamen die Lehnsfürsten nicht zur Audienz. Ch'ang Hung verstand sich auf die Geisterangelegenheiten und ließ auf den „Nichtkommer“ schießen. Er stützte sich auf übernatürliche Erscheinungen, um so die Lehnsfürsten

⁴⁰ In seiner Einführung zu diesem Kapitel in *Shih-chi p'ing-lin* 533f. Ebenso Chan Wei-hsiu 詹維修 im Augenbrauenkommentar zu *Shih-chi p'ing-lin* S. 548.

⁴¹ Ulrich Unger, *Glossar des Klassischen Chinesisch*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1989, S. 60: „Wildkatze (?), Marderhund (?“. Vergleiche auch Ungers „Präfixe im Altchinesischen“, *Hao-ku* 30 (1984), der dazu den tibetischen Luchs stellt (dbyi). Die genaue Identität des Tieres ist nicht klar. Ich danke Wolfgang Behr für klärende – und noch nicht abgeschlossene – Hinweise zu dem Problemkomplex.

⁴² *Shih-chi* 28/1364.

⁴³ *I-li* (Ed. *Shih-san ching chu-shu*) S. 1042A. S. auch den Kommentar des Hsü Kuang 徐廣 (352–425) in *Shih-chi* 28/1364.

⁴⁴ *Grammata Serica Recensa* (in: *BMFEA* 29, 1957), 978.

⁴⁵ Chang T'ai-yen erklärt, daß dieses Lied auf eine Geschichte um Herzog T'ai zurückgeht, der, als im Altertum Markgraf Ting 丁 nicht zur Audienz kam, dessen Porträt malte und darauf schoß. S. *Chang T'ai-yen ch'üan-chi* 章太炎全集, Shanghai 1982, Bd. 1, S. 161, und 3 (*Ch'ü-shu* 卮書, „Pien-yüeh 辨樂“, S. 304). Baxter, *A Handbook of Old Chinese Phonology*, Berlin und New York 1992, 772f, etymologisiert lai als *C-ri(k) und li als *C-rji?, sieht also keine Homophonie. In der Han-Zeit mag dies anders ausgesehen haben. Karlgren, *Grammata Serica Recensa* 944, geht für „lai“ von altchinesisch *leg aus. Die Negation im Anlaut könnte ein Tierpräfix sein. Vgl. zum m-Präfix für Tiere Unger, *Hao-ku* 31 (1985), „Das m-Präfix“, S. 297-309, hier S. 304: „Tierbezeichnungen nämlich haben m- nicht.“ Jedoch folgen dann in Anm. 39, S. 308, Bemerkungen zu „Mu-hou 母猴“ (Makak) etc.

⁴⁶ *Shih-chi* 28/1364

kommen zu lassen. Die Lehnsfürsten gehorchten nicht, das Haus der Chou aber wurde nur noch unbedeutender. *Zwei Generationen später, zur Zeit des Königs Ching 敬 (519–476)*, brachten Männer von Chin den Ch'ang Hung um.⁴⁷

Pan Ku verlegt das Ereignis durch Hinzufügung des Hinweises auf die Thronbesteigung an den Anfang der Herrschaft des Königs Ling. Der Tod des Ch'ang Hung jedoch findet ihm zufolge unter König Ching statt, über fünfzig Jahre später! In jedem Fall ist klar, daß laut Pan Ku das Wirken des Ch'ang Hung vor den bei Ssu-ma Ch'ien voranstehenden Worten des Konfuzius anzusiedeln ist, denn Herzog Ling starb im Jahr 544 v. Chr., als der Meister gerade erst angefangen hatte, mit Opfertisch und Opfergaben zu spielen und seine sechsjährigen Spielgefährten durch seinen transformierenden Einfluß zu bessern.

Zum dritten Male also finden wir einen minimalen Unterschied bei den chronologischen Angaben in den Opfertraktaten. Das kann kein Zufall sein! In den ersten beiden Fällen, in denen Ssu-ma Ch'ien chronologische Angaben gemacht hatte, Pan Ku sie aber wegließ bzw. veränderte, da geschah dies, um den Zusammenhang zwischen der Befassung mit Aberglauben und dynastischem Zusammenbruch bzw. Tod des Fürsten deutlich zu machen – bei Ssu-ma Ch'ien – oder aber zu verwischen – bei Pan Ku. Im dritten Fall aber fügt Pan Ku eine chronologische Angabe hinzu, um zu zeigen, daß zwischen den Voodoo-Praktiken des Ch'ang Hung und seinem gewaltsamen Ende ein so langer Zeitraum lag, daß ein Zusammenhang vollkommen unwahrscheinlich wird. Zudem muß Ch'ang Hung nach dieser Angabe, als er umgebracht wurde, für damalige Zeiten fast ein Methusalem gewesen sein – zwischen dem Beginn der Herrschaft des Königs Ling und dem Regierungsantritt des Königs Ching lagen 52 Jahre. Diese Tatsache widerspricht diametral der in der Abhandlung über die feng- und die shan-Riten aufscheinenden Auffassung des Ssu-ma Ch'ien, daß übertriebene und illegitime Beschäftigung mit Geistern zu frühem Tode führt.

Einen weiteren Satz des Ssu-ma Ch'ien hat Pan Ku im gerade besprochenen Passus weglassen: Nach der Ch'ang Hung-Anekdote nämlich sagt Ssu-ma: „Das Gerede über magische Künste und unheimliche Erscheinungen begann mit Ch'ang Hung!“ Der Traktat interessiert sich für die kommenden Jahrhunderte kaum. Erst der Erste Erhabene von Ch'in spielt wieder eine Rolle. Seine Dynastie brach zusammen, nachdem er abergläubisch geworden war. Auch die folgenden Kaiser werden knappstens abgehandelt, der Aberglauben des Kaisers Wu aber lang und breit ausgewalzt. Diese Komposition legt zwei weitere Gründe dafür nahe, warum die Konfuziusanekdote, die nach gängiger Ansicht als ein Gespräch über die unzulässige Usurpation von königlichen Riten zu interpretieren ist, bei Pan Ku nicht stehen durfte. Im Zusammenhang mit der Ch'ang Hung-Geschichte, die ja chronologisch gesehen vor Konfuzius stattfand, stellt sie zum einen den Kontrast zwischen den feng- und shan-Riten der legitimen Chou-Herrscher und den illegitimen Opfern des Ch'ang Hung nebst deren unerfreulichen Konsequenzen heraus. Diesen Zusammenhang wollte Pan Ku offensichtlich löschen, denn er erinnerte zu sehr an die Verquickung der feng- und shan-Zeremonien des Kaisers Wu mit abergläubischem Handeln. Er konnte also als Cassandra-Ruf des Ssu-ma Ch'ien gelesen werden. Zum anderen aber dürfte Pan Ku noch ein weiterer Zusammenhang aufgefallen sein, der hier erstellt wird, und der ebenfalls als schlechtes Omen für die Herrschaft des Kaisers Wu gedeutet werden konnte: Wenn die hohen Beamten und die Herrscher abergläubisch werden, beginnen die Untertanen über einen Machtwechsel nachzudenken, und einzig solch loyale Untertanen wie Konfuzius wollen sich daran nicht beteiligen.

⁴⁷ *Han-shu* 25A/1199.

Was der Dynastie des Kaisers Wu nach Ansicht des Ssu-ma Ch'ien in naher Zukunft bevorstand, wenn nicht schnellstens umgesteuert würde, dürfte klar geworden sein. Ein Zitat des Wang Fu-chih 王夫之 (1619–1692) mag am Ende dieses Aufsatzes stehen, denn es widerspricht so mancher aktueller Interpretation des *Shib-chi* und scheint im Lichte der hier angestellten Überlegungen doch so wahr zu sein: „Das Geschichtswerk des Ssu-ma Ch'ien ist eine Schmähschichte. Da gibt es keine Stelle, an der es nicht schmäht!“⁴⁸

⁴⁸ *Tu Tung-chien lun* 讀通鑑論, Peking 1975, 3/72f. Allerdings sollte einschränkend ergänzt werden, daß Wang Fu-chih den Ssu-ma Ch'ien mit dieser Aussage kritisieren wollte, denn er hatte den Kaiser Wu dafür angegriffen, daß er Volk in den bis dahin von Hsiung-nu bewohnten Norden des Landes umgesiedelt hatte. Der Ming-Loyalist Wang Fu-chih hatte den Sieg der aus dem Norden kommenden Mandschu mit ansehen müssen und verglich implizit den Defätismus des Ssu-ma Ch'ien mit den Defätisten seiner eigenen Zeit. Vielleicht ist also der Ausdruck „Schmähschichte“ etwas überzogen. Er weist jedoch auf die Tatsache hin, daß im *Shib-chi* auch die unscheinbarsten Stellen bei genauer Lektüre häufig noch als kritisch entlarvt werden können.