

Der Herrscher und sein Richter: Zur Bedeutung von *biao* 表 und *li* 裏 in Kapitel 28 des *Shiji**

Dorothee Schaab-Hanke (Hamburg)

Einführung

Das *Shiji* 史記, „Die Aufzeichnungen des Schreiners“, als dessen hauptsächlicher Verfasser Sima Qian 司馬遷 (ca. 145 – ca. 86 v. Chr.) wohl gelten darf, ist nicht nur die erste Universalgeschichte Chinas, sondern zugleich ein Werk voller subtiler Wertungen, die sich dem Leser oft erst nach und nach erschließen. Zu den besonders schwer entschlüsselbaren Kapiteln zählt dabei vielleicht das 28. Kapitel, die „Monographie über die *Feng*- und *Shan*-(Opfer)“, *Fengshan shu* 封禪書.¹

Über die Inhalte dieses Kapitels ist, in der älteren wie neueren *Shiji*-Rezeption, schon viel Tinte geflossen, und es liegt vermutlich an der Vielfalt und Dichte der darin behandelten Fragen selbst, daß man sich ihm eben auch auf die unterschiedlichste Weise nähern kann:² Man erfährt daraus zahlreiche Einzelheiten über die frühesten Opferhandlungen von Herrschern, wie bereits der Titel nahelegt, doch ebenso viel kann man ihm entnehmen über die Machenschaften von Magiern, über Praktiken, mit denen Unsterblichkeit bewirkt werden soll, über den ehrfürchtigen und den nicht-ehrfürchtigen Umgang mit Göttern und Geistern, über gute und schlechte Herrscher, ebenso wie über gute und schlechte Berater. Eine weitere Besonderheit dieses Kapitels besteht darin, daß an mehreren Stellen

* Dieser Artikel ist aus einem Vortrag hervorgegangen, den ich im November 2002 im Rahmen der Jahreskonferenz der DVCS in Frankfurt gehalten habe. Das Thema des Vortrags lautete: „Offene und verdeckte Kritik in der Geschichtsschreibung Sima Qians: Zur Bedeutung von „Außen- und Innenseite“ (*biao li*) in Kap. 12 und 28 des *Shiji*.“ Mein besonderer Dank gilt Prof. Dr. Hans van Ess, zum einen für hilfreiche Korrektur- und Ergänzungsvorschläge beim Lesen zweier Fassungen dieses Beitrags, zum anderen für seine Bereitschaft zu einer – zum Teil durchaus kontrovers geführten – Diskussion über zentrale Fragen der Historiographie Sima Qians.

¹ Die Analyse des *Shiji* erfolgt auf der Basis der *Zhonghua shuji*-Ausgabe, Beijing 1959. Da der gesamte Text mit der Zeit von Kaiser Wu befassende Teil dieser Abhandlung gleichsam als Doublette in Kap. 12 des *Shiji*, den Annalen des Kaisers Wu, enthalten ist und sich trotz weitgehender Übereinstimmung beider Texte mehrere Wortvarianten finden, wird an den betreffenden Stellen jeweils auf die entsprechenden Passus in beiden Kapiteln verwiesen. Übersetzungen von Kap. 12 und 28 haben J. Couard Chavannes ins Französische (*Les Mémoires Historiques de Sema Ts'ien*, 5 Bde. Paris: Angers, 1895-1905) und Burton Watson ins Englische (*Records of the Grand Historian: Han Dynasty II*, 1961, Revised Ed., 1993) vorgenommen. An Übersetzungen ins moderne Chinesische wurden vor allem herangezogen: Wang Liqi 王利器: *Shiji zhuyi* 史記注譯, 4 Bde. Xi'an: San Qin, 1988; Yang Yanqi 楊燕起: *Shiji quanyi* 史記全譯, 4 Bde. Guiyang: Guizhou renmin, 2001. An kommentierten Ausgaben des *Shiji* wurden herangezogen: *Shiji pinglin* 史記評林, hg. 1576 von Ling Zhilong 凌稚隆, mit Ergänzungen von Li Guangjin 李光縉, hg. 1585. 6 Bde. Tianjin: Tianjin guji, 1998; Takigawa Kametarō 瀧川資言: *Shiki kaichū kōshō* 史記會註考證. Vorwort von 1932. Nachdruck in: *Shiji buizhu kaozheng xin jiaoben* 史記會註考證新校本. Taibei: Tiangong, 1993; Zhang Dake 張大可: *Shiji xinzhu* 史記新注, 4. Bde. Beijing: Huawen, 2000.

² Eine Zusammenstellung von Aussagen über Kap. 28 in der älteren chinesischen *Shiji*-Rezeption bietet etwa die Sammlung *Lidai mingjia ping* 歷代名家評《史記》, hg. von Yang Yanqi 楊燕起 [u.a.], Beijing, 1986, S. 437–446. An Untersuchungen aus jüngerer und jüngster Zeit zu diesem Kapitel sind unter anderem die folgenden zu nennen: Lu Yaodong 遼耀東 (1991): „Han Wudi fengshan yu *Shiji* 'Fengshan shu'“, 漢武帝封禪與《史記·封禪書》, in: *Di san qu shixue guoji yan tao hui lunwen ji* 第三屆史學國際研討會論文集, hg. vom Guoli Zhongxing daxue lishixue xi 國立中興大學歷史學系. Taizhong, S. 263–287 (den Hinweis auf diesen Artikel verdanke ich Dr. Achim Mittag); Mark Edward Lewis: „The *feng* and *shan* sacrifices of Emperor Wu of the Han“, in: *State and Court Ritual in China*, edited by Joseph P. McDermott. Cambridge: University Press, 1999, S. 50–80; Hans van Ess: „Der Sinn des Opfertraktates *feng-shan shu* des Ssu-ma Ch'ien“, in: *Archiv Orientalni* 70 (2002), S. 125–132.

vom beruflichen Engagement des *Taishi ling* 太史令, des „Leitenden Reichsschreibers“, wie die wohl treffende Übertragung dieses Amtstitels lautet, die Rede ist. Sima Qian selbst und sein Vater Sima Tan 司馬談 (?–110 v. Chr.) vor ihm waren in diesem Amt unter Kaiser Wu (Reg.: 141–87) bei Hofe tätig. Laut zeitgenössischer Ämterkunden gab es in der Han-Zeit jeweils nur einen „Leitenden Reichsschreiber“ (*taishi ling*).³ Folglich kann man davon ausgehen, daß es sich bei dem *taishiling*, der nach dem Bericht Sima Qians für Kaiser Wu die Vorbereitungen für den Vollzug der heiligen Feng- und Shan-Opfer traf und mit Kollegen über die genaue Art und Weise, wie diese Vorbereitungen getroffen werden sollten, diskutierte, um niemanden anderen als seinen Vater handelte. Ban Gu 班固 (32–97), der im Opferkapitel seines eigenen Geschichtswerks, dem *Hanshu* 漢書, die Ereignisse aus dem von Sima Qian erfaßten Berichtszeitraum bis auf einige – allerdings signifikante – Details aus dem *Shiji* abgeschrieben hat, ergänzt in zwei Fällen hinter dem Titel *taishi ling* sogar den Namen Tan.⁴ Auch ihm war demnach bewußt, daß Sima Qian in diesem Kapitel nicht zuletzt ein Stück Familiengeschichte schrieb. Vielleicht war das der Grund, warum der in den Ergänzungen zum *Shiji pinglin* 史記評林 genannte Wang Weizhen 王維楨 (1507–1555) zu Kap. 28 anmerkte, wenn man dieses Kapitel lese, sehe man die Handschrift des Herrn Reichsschreibers.⁵ Hans van Ess, der erst kürzlich in einer Studie zum Opferkapitel auf diesen Kommentar verwiesen hat, vermutet darin, daß diese Abhandlung „vielleicht das Herzstück der wichtigsten Dynastiegeschichte überhaupt“ sei.

Angesichts der Vielzahl der vorhandenen Untersuchungen zu Einzelaspekten dieses Kapitels sowie zu der Frage, was der Kern dieses Kapitels sein mag, nimmt wunder, daß ein Ausdruck, der fast am Ende dieses Kapitels Verwendung findet, gerade in der neueren *Shiji*-Forschung weitgehend unbeachtet geblieben ist: der Ausdruck *biao li* 表裏. Die Übersetzung, die in modernen Wörterbüchern dafür angegeben wird, lautet schlicht „Außen- und Innenseite“. Die Bedeutung dieses Wortpaars an dieser Stelle wurde in Übersetzungen des *Shiji* ins moderne Chinesische mit dem Verhältnis von „äußerer Erscheinungsform“, *waibu qingkuang* 外部情況, zu „innerem Beweggrund“, *neizhong yuanyou* 內中緣由, wiedergegeben.⁷ Li Wai-yeec schrieb in ihrer Studie zur Autorität im *Shiji*, daß Sima Qian in Kap. 28 seine Kritik damit ausgedrückt habe, daß er auf die klaffende Lücke zwischen der „Innen- und Außenseite von Geschehnissen“ aufmerksam gemacht habe, und verwies dabei auf den Ausdruck *biao li*.⁸ Die Frage, welche Bedeutung diesem Wortpaar bei der Entschlüsselung der Aussage von Kap. 28 des *Shiji* zukommt, steht im Zentrum der nachfolgenden Überlegungen.

³ Zur Angabe, wonach in der Han-Zeit immer nur einer in der Hierarchie das Amt eines *taishiling* innehatte, siehe etwa die Angabe *Hou Han shu*, *Baiguan zhi* 2/3572. Aus einer Notiz des Ying Shao 應劭 (in: *Taiping yulan* 235/3b) erfährt man über den Aufgabenbereich eines *taishi ling* „Der leitende Reichsschreiber, mit einem Einkommen von 600 Scheffel, ist zuständig für die Zeiten des Himmels und den Lauf der Gestirne. Alljährlich schlägt er den neuen Jahreskalender vor. Bei Angelegenheiten wie offiziellen Opferhandlungen, Trauern und Hochzeiten schlägt er die glückverheißenden Tage vor. Wenn es im Land glückverheißende oder auch unglückverheißende Portenta gibt, so verzeichnet er diese.“ 太史令供六百石掌天時星曆凡歲奏新年歷凡國祭祀喪娶之事奏良日國有瑞應災異記之。 Vgl. die ähnlich lautende Formulierung in: *Han (shu) jiu yi* 漢(書)九儀, zitiert in *Beitang shuchao* 55/3a: 太史令凡歲將終奏新年歷凡國祭祀喪娶之事常奏良日及時節禁忌.

⁴ *Hanshu* (Zhonghua shuju, Beijing 1960) 25A/1221; 1231.

⁵ *Shiji pinglin*-K 28/2a (Bd. 3, S. 535): 讀封禪書乃見太史公手筆.

⁶ H. van Ess, „Sinn des Opfertraktates“, S. 127.

⁷ Yang Yanqi (2001), S. 1428. Wang Liqi (1988), S. 1018 setzt „Erscheinungsform“, *xingshi* 形式, versus „Innere Gefühle“, *neiqing* 內情. Zhang Dake (*Shiji lunzhan jiyi* 史記論贊輯釋. Chang'an: Shaanxi renmin, 1986), erläutert *biao* als die äußere Erscheinungsform der Opferaktivitäten und *li* demgegenüber als deren innere Zielsetzung, also ihren tatsächlichen Inhalt. Siehe Zhang Dake, S. 175: 表, 指祭祀活動的外部形勢, 即典禮規則, 裏, 指祭祀活動的內含目的, 即真實內容。

⁸ Li Wai-yeec: „The Idea of Authority in the Shih Chi (Records of the Historian)“, in: *HJAS* 54 (1994), S. 394.

Biao und *li* – Kriterien zur moralischen Beurteilung einer Person?

Der Ort, an dem sich der Ausdruck *biao li* innerhalb des Kapitels 28 findet, stellt sich bei genauerem Lesen allerdings als durchaus prominenter Ort heraus; er ist nämlich Teil der üblicherweise am Ende eines Kapitels stehenden Schlußbemerkung, die von der Formel *taishi gong yue* 太史公曰, wörtlich: „der Herr Reichsschreiber sagt“, eingeleitet wird und in der Regel Reflexionen Sima Qians über den Inhalt und Kernaussagen des gesamten Kapitels enthält.⁹ Da die Einbettung des Ausdrucks ebenfalls nicht unwichtig zu sein scheint, sei im folgenden die Schlußbemerkung als Ganzes wiedergegeben:

Der Herr Reichsschreiber meint: Ich habe ihn [den Kaiser] auf seinen Reisen begleitet, bei denen er Himmel und Erde, all den Göttern und den berühmten Bergen und Flüssen Opfer dargebracht und die *Feng*- und *Shan*-Opfer vollzogen hat.

太史公曰：余從巡祭天地諸神名山川而封禪焉。

Ich betrat den Palast des Langen Lebens und war dabei, als man die an die Götter gerichteten Verse darbot, und ich beobachtete prüfend die Absichten¹⁰ der Magier und der Opferbeamten. Danach habe ich mich zurückgezogen und aufeinander folgend diejenigen erörtert, die seit der Zeit des frühen Altertums die Opferriten für die Götter vollzogen haben¹¹, und (ich) habe mir dabei die Außen- und die Innenseite davon¹² genau angesehen. Wenn es später Edle geben sollte, so werden sie (dies) daraus sehen können.

入壽宮侍祠神語，究觀方士祠官之意，於是退而論次自古以來用事於鬼神者，具見其表裏。後有君子，得以覽焉。

Was nun die Einzelheiten hinsichtlich der Opferschalen und -schüsseln, der Geschenke aus Jade und Seide und der bei der Darreichung der Speisen jeweils vollzogenen Riten betrifft, so erhalten die (hierfür) Zuständigen (das Wissen) darüber aufrecht.¹³

至若俎豆珪幣之詳，獻酬之禮，則有司存焉。

Was aber bedeuteten die Wörter *biao* und *li* – hier schlicht mit „Außenseite“ und „Innenseite“ übersetzt – ursprünglich? Zieht man das hanzeitliche Wörterbuch *Shuowen jiezi* 說文解字 zur Klärung der ursprünglichen Bedeutung des Ausdrucks heran, so wird diese Übersetzung durch die darin gegebene Herleitung gestützt. Demnach sind beide Wörter, wie bereits das in beiden Zeichen vor-

⁹ Genaugenommen kommt der Ausdruck, zumindest in der heute überlieferten *Shiji*-Ausgabe, im selben Kontext sogar zweimal vor, nämlich ebenso am Ende von Kap. 12, der einzigen Schlußbemerkung, die im *Shiji* doppelt vorhanden ist. Siehe *Shiji* 12/486. Das Phänomen, daß ausgerechnet diese Schlußbemerkung, die m.E. von besonderer Relevanz für die Aussage des Werks von Sima Qian ist, als einzige in seinem Werk zweimal vorkommt, ist möglicherweise als absichtliche Maßnahme zu verstehen, doch ist hier nicht der Platz, zu diskutieren, ob diese Manipulation, wie gemeinhin vermutet wird, von einem späteren Ergänzter oder möglicherweise bereits von Sima Qian selbst an seinem Werk vorgenommen wurde, wie mir durchaus denkbar und plausibel erschiene.

¹⁰ Der ansonsten völlig identische Text der Schlußbemerkung Sima Qians in *Shiji* 12/486 hat an dieser Stelle statt *yi* 意, „Absichten“, *yan* 言, „Worte“.

¹¹ Daß mit dem Begriff *yongshizhe* 用事者, „die, die die Opfer vollziehen“, nur die Herrscher selbst und nicht die Opferbeamten gemeint sein können, geht m. E. klar aus der Formulierung zu Beginn des Kapitels hervor, wo Sima Qian schreibt: 蓋有無其應而用事者矣, (...) „Nun gab es wohl (sowohl) solche, die, ohne daß es entsprechende Zeichen gegeben hätte, die Opfer vollzogen haben (...)“. Siehe *Shiji* 28/1355.

¹² Der Bezugspunkt des hier verwendeten anaphorischen Possessivpronomens *qi* 其 bleibt hier absichtlich, wie auch im Chinesischen, unausgedrückt. Das Wort *qi*, wiedergegeben mit „davon“, kann sich sowohl auf die, die die Opfer an den Geistern vollziehen – also die Herrschenden – konkret, als auch abstrakter auf die Außen- und Innenseite der gesamten Angelegenheit beziehen.

¹³ *Shiji* 28/1404; vgl. *Shiji* 12/486.

kommende Determinativ nahelegt, Bezeichnungen für Kleidungsstücke. *Biao* 表 wird dort folgendermaßen erklärt: „*Biao*: Oberes Kleid. Das Zeichen setzt sich zusammen aus „Kleidungsstück“ und „Fell“. In alter Zeit trug man ein inneres (Kleid) und (darüber) ein äußeres Kleid aus Fell.“ Und im unmittelbar darauffolgenden Eintrag zu *li* 裏 wird erläutert, dies bedeute „Inneres Kleid“.¹⁴ Bereits hier sei vielleicht die vorsichtige Schlußfolgerung erlaubt, daß es sich bei *li* um etwas, das man „innen“ – und damit im Verborgenen – trägt, handelt, während *biao* das ist, was nach außen hin zu sehen ist und von allen gesehen werden kann.

Was mag nun im hiesigen Kontext mit einem solchen „Außenkleid“ und „Innenkleid“ gemeint sein – das, was sich der Herr Schreiber nach eigenem Bekunden genau angesehen habe und das spätere Edle, also wohl künftige Leser seiner Aufzeichnungen, aus diesen würden entnehmen können? Um Anhaltspunkte für das zu finden, was Sima Qian gemeint haben mag, liegt es nahe, zunächst nach weiteren Stellen im *Shiji* zu suchen, in denen *biao* und *li* vorkommen.

Zunächst ist festzustellen, daß *biao* als Einzelwort im *Shiji* einen ganzen Teil des Werks bezeichnet, nämlich den, der gemeinhin als „Tabellenteil“ bezeichnet wird.¹⁵ Diese Bezeichnung ist durchaus gerechtfertigt, als dort – in insgesamt zehn Kapiteln des *Shiji* – Übersichten gegeben werden, in denen Daten und Fakten (Regierungsjahre, Namen, historische Ereignisse etc.) jeweils entlang einer x- und einer y-Achse angeordnet, dem Leser präsentiert werden, wie es auch einer modernen Tabelle entspricht. *Biao* steht hier demnach für äußere Ereignisse, Fakten.

Der Ausdruck *biao li* selbst kommt – abgesehen von jener erwähnten „Doublette“ in Kap. 12¹⁶ – nur noch an einer weiteren Stelle im *Shiji* vor, in Kap. 23, *Lishu* 禮書, der „Monographie über das rechte sittliche Verhalten“. Hier mag zwar insofern etwas Vorsicht geboten sein, als just dieses Kapitel zu denjenigen gehört, deren Authentizität angezweifelt wird,¹⁷ doch erschiene es mir umgekehrt eher fahrlässig, diesen Passus nicht in die Überlegungen einzubeziehen. *Biao li* erscheint hier eingebettet in einen langen Passus, der fast wörtlich aus der Schrift *Xunzi* entnommen ist – was übrigens auch der Hauptgrund ist, warum die Authentizität des gesamten Kapitels angezweifelt wird. Der im *Shiji* enthaltene Passus – er weicht geringfügig vom *textus receptus* des *Xunzi* ab – lautet:

Schmuck und Erscheinung (einerseits), Emotionen und Bedürfnisse (andererseits) stehen im Verhältnis zueinander wie „innen“ und „außen“, wie „Außenkleid“ und „Innenkleid“; wenn beides sich in gemeinsamer Aktion durchmischt, so entspricht dies der vollkommenen Strömung sittlichen Verhaltens.¹⁸

文貌情欲相爲內外表裏，並行而雜，禮之中流也。

¹⁴ 表：上衣也。從衣，從毛。古者衣裏，以毛爲表。裏：內衣也。 Siehe *Shuowen jiezi* 8a/18b-19a.

¹⁵ Die Kap. 13–22 tragen alle das Wort *biao* 表 im Titel.

¹⁶ Vgl. Anm. 1.

¹⁷ Lt. Zhang Yan gehört das *Lishu* zu den zehn bald nach Sima Qians Tod verschollenen Kapiteln des *Shiji*. Siehe *Shiji*-K 130/3321. Die Ansicht, daß es nachträglich ergänzt worden sei, vertritt u.a. Takigawa Kametarō (1932), S.1409. Demgegenüber argumentierte etwa bereits Li Changzhi 李長之 (*Sima Qian zhi renge yu fengge* 司馬遷之人格與風格, Vorwort von 1936, Beijing: Xinhua, 1984), S. 131, daß nichts dagegen spreche, daß das Kapitel, abgesehen von wenigen möglicherweise nachträglichen Zusätzen, aus der Hand von Sima Qian stamme, zumal Sima Qian auch an anderen Stellen seines Werkes deutlich auf Ideen des Xunzi zurückgreife. Zhang Dake (*Shiji wencian yanjiu* 《史記》文獻研究, Beijing: Minzu chubanshe, 1999), S. 195, reiht in einer Übersichtstabelle die aus *Xunzi* entnommenen Teile unter die Rubrik „von einem späteren Ergänzer hinzugefügt“ ein.

¹⁸ *Shiji* 23/1173. Der fast wortgleich im *Xunzi* (ICS Ancient Chinese Text Concordance Series 19/92/22) enthaltene Passus lautet: 文理情用相爲內外表裏，並行而雜，是禮之中流也。J. Knoblock: (*Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, Bd. 3, Stanford: Stanford University, 1994), S. 62, übersetzt: „When form and principle, and emotion and offerings, are treated as inside to outside, external manifestation to inner content, so that both are translated into action and commingled, there is the mean course of ritual.“ Siehe auch eine ähnlich lautende Stelle im Kap. „Dali“ des *Xunzi*, die zusammen mit der vorgenannten zu dem oben zitierten *Shiji*-Passus beigetragen zu haben scheint: 文貌情用，相爲內外

Wie aus diesem Passus hervorgeht, ist der Ausdruck *biao li* hier unmittelbar mit einem moralischen Prinzip verknüpft, und zwar mit dem Prinzip der Sittlichkeit, dem wohl wichtigsten moralischen Wert in der Xunzischen Lehre. Vollkommene Sittlichkeit ist demnach dann erreicht, wenn das Innere und das Äußere eines Menschen in vollkommener Harmonie befindlich ist. Festzuhalten ist dabei, daß das „Innenkleid“ hier mit den Emotionen und Bedürfnissen, also den inneren Beweggründen eines Menschen, gleichgesetzt wird, während mit dem „Außenkleid“ offenbar die nach außen hin zur Schau getragene bzw. von außen her erkennbare Kultiviertheit bzw. das gesamte Äußere gemeint ist. Das Verhältnis von *biao* und *li*, das sich vielleicht am klarsten als das Verhältnis zwischen äußerer Erscheinung einerseits und innerem Beweggrund andererseits fassen läßt, bezeichnet also zwei Kriterien, anhand deren eine Person einer genauen Überprüfung unterzogen werden kann.

Wenn nun Sima Qian in seiner Schlußbemerkung schreibt, er habe sich „Außen- und Innenseite“ genau angesehen, so kann man wohl davon ausgehen, daß er dies hier in einem übertragenen Sinne meint, möglicherweise sogar genau in jenem Sinne, wie der Begriff im *Xunzi*-Text erläutert wird, nämlich als das Verhältnis zwischen der äußeren Erscheinung einer Person einerseits und dem inneren Gehalt, seiner Gesinnung, seinen Beweggründen, andererseits. Doch um wessen Außen- und Innenseite handelt es sich dabei überhaupt?

In der Schrift *Fayan* 法言 des Philosophen Yang Xiong 揚雄 (53 v. – 8 n. Chr.) wird der Begriff *biao li* im Rahmen eines – wohl fiktiven – Dialogs erörtert und mit den Attributen eines Weisen in Zusammenhang gebracht:

Jemand fragte nach Außen- und Innenseite bei einem weisen Mann. (Yang Xiong) sprach: „Die Außenseite, das sind Schriften und Worte, die von einem würdigen Gebaren geprägt sind; die Innenseite, das sind Rechtschaffenheit und Vertrauenswürdigkeit, die durch einen tugendhaften Wandel bewirkt werden.“²⁰

或問「聖人表裏」。曰：「威儀文辭，表也；德行忠信，裏也。」

Wenn es also der Weise ist, auf den die im obigen Passus genannten Kriterien *biao* und *li* Anwendung finden, dann liegt der Gedanke nahe, daß auch in Kap. 28 der Hinweis auf *biao* und *li* personenbezogen ist, daß also die Person des Herrschers bzw. der verschiedenen Herrscher in der Geschichte gemeint sein könnten.

Den Gedanken, daß Sima Qian unter Verweis auf *biao* und *li* eine kritische Überprüfung von Außen- und Innenseite von Herrschern, und zwar primär derjenigen von Kaiser Wu, vorgenommen habe, äußerte bereits der Qing-Gelehrte Fang Bao 方苞 (1668–1749), der einen eigenen Kommentar zum *Shiji* verfaßte. Darin schrieb er:

表裡。禮之中焉，能思索謂之能慮。(ICS: 27/130/8). J. Knoblock, ebd., S. 218: „When form and appearance, emotions and offerings, are treated as inside to outside, external manifestation to inner content, there is the mean course of ritual. Being able to ponder and meditate on this mean is called being able to think.“

¹⁹ *Fayan* (ICS: 10/26/7). Erwin v. Zach, *Yang Hsiung's Fa-yen (Worte strenger Ermahnung): Ein philosophisches Traktat aus dem Beginn der christlichen Zeitrechnung*, Batavia IV:1, Batavia 1939, S. 51, übersetzte den Passus etwas anders: „Jemand fragte betreffs des Äußeren und Inneren des heiligen Mannes. Yang Hsiung antwortete: Seine würdige Haltung und sein korrektes Auftreten, seine literarische Arbeit und seine Reden bilden sein Äußeres, seine Tugend und tugendhafte Werkätigkeit, Loyalität und Aufrichtigkeit bilden sein Inneres.“ Eine interessante Kommentierung findet man in der *Fayan yishu*-法言義疏-Ausgabe (Zhonghua shuju), Bd. 2, S. 365. Dort werden die im Haupttext als der Außenseite, *biao*, zugehörigen Eigenschaften als unmittelbare Folgeerscheinungen der dem Innern, *li*, zugehörigen Eigenschaften bezeichnet. Das, was im Inneren herrsche, seien Rechtschaffenheit und Vertrauenswürdigkeit, während das, was nach außen hin in Erscheinung trete, Schriften und Worte seien, die von einem würdigen Gebaren geprägt sind. Wenn beide durch und durch (*shi* 實) eins seien, dann wäre dies das Ideal. 弘範援以釋此者，謂威儀文辭即德行忠信之所發。主於中者謂之德行忠信，現於外者謂之威儀文辭，其實一而已矣。

Seit dem Altertum haben Kaiser und Könige, wenn sie Opfer verrichteten, den Geistern und Göttern Ehrerbietung entgegengebracht; daneben gibt es unzüchtige Opfer, deren Folge gefälschte Glückszeichen sind.

自古帝王典祀，乃致敬於鬼神，其餘淫祀，則妄意福祥。

Zur Zeit von Han(-Kaiser) Wu waren die *Feng*- und *Shan*-(Opfer) derart, daß man Gottheiten und Unsterbliche herbeirief und die Kunst der Unsterblichkeit beschwor; darüber hinaus bediente man sich der *Ru*-Künste, um dem eine äußere Form zu geben. Daher meinte (der Schreiber): „(…) und (ich) habe mir dabei sowohl die Außenseite als auch die Innenseite davon genau angesehen.“

至漢武封禪，則以為招來神仙人，致不死之術，而假儒術以文之，故曰：具見其表裏。

Daß er sich der *Ru*-Künste bediente, um dem eine äußere Form zu geben, und diese zu benutzen in der Weise, daß er sich selbst unter diejenigen unter den Kaisern und Königen des Altertums einreichte, die (sowohl) äußerstes Verdienst als auch vollkommene Tugend besaßen – das ist die „Außenseite“. Daß er fälschlicherweise daran glaubte, daß er als Folge des Vollzugs des *Feng*-(Opfers) nicht sterben werde – das ist die „Innenseite“.²⁰

以儒術文之，用自託於古帝王之功至德洽者，表也，而妄意於上封則不死，裏也。

Nach Auffassung von Fang Bao bezeichnet *biao li* demnach das Verhältnis zwischen äußerer Fassade und innerem Beweggrund des Herrschers, also zwischen dem Wirken nach außen und der dahinterstehenden Intention, zwischen Schein und Sein. Seiner Ansicht nach übte Sima Qian somit in diesem Kapitel an Kaiser Wu in aller Schärfe Kritik, und zwar so weitgehend, daß es sich seiner Ansicht nach selbst bei den Portenta, die zur Zeit von Kaiser Wu verzeichnet wurden, nur um „getürkte“ Glückszeichen gehandelt haben könne. Im folgenden wird die These Fang Baos anhand der von Sima Qian selbst angeführten Beispiele für das Verhältnis von *biao* zu *li* zu überprüfen sein. Zunächst aber ist zu fragen: Welches war überhaupt der Rahmen, innerhalb dessen Sima Qian die Kriterien von Innen- und Außenseite auf die Herrscher angewandt hat?

Die *Feng*- und *Shan*-Opfer: Nagelprobe für die Würdigkeit von Herrschern

Gleich zu Beginn von Kapitel 28 stellt Sima Qian ein Schema auf, in dem unterschiedliche Kategorien gebildet werden, die sich sämtlich auf die Frage beziehen, aus welchen Gründen Herrscher in der Vergangenheit die Opfer entweder vollzogen oder aber auch nicht vollzogen haben mögen. Er schreibt:

Wie hätte man etwa, seit im Altertum Kaiser und Könige das Mandat empfangen haben, (jemals) nicht die *Feng*- und *Shan*-(Opfer) vollzogen?²¹

自古受命帝王，曷嘗不封禪？

²⁰ Fang Bao: *Shiji zhu buzheng* 史記注補正, S. 24a, in: *Erxishi shi dingbu* 二十四史訂補, Shumu wenxian Bd. 1, S. 886., auch zitiert von Takigawa Kametarô, 6/88-89 (S. 518).

²¹ Schon dieser erste Satz wurde recht unterschiedlich aufgefaßt. E. Chavannes (III, S. 413–14) übersetzt: „Les empereurs et les rois qui, depuis L'antiquité, ont reçu le décret, comment se fait-il qu'ils n'aient pas accompli les sacrifices *fong* et *chan*?“ B. Watson, S. 1, übersetzt: „Among the emperors and kings who from ancient times have received the mandate of Heaven to rule, why are there some who did not perform the *Feng* and *Shan* sacrifices?“ Ganz anders faßt Li Wai-ye, S. 393, die Aussage auf: „From ancient times there were rulers and kings who received the mandate of heaven: one cannot say that they did not perform the *Feng* and *Shan* sacrifices.“ In ähnlicher Weise übersetzt Hans van Ess („Sinn des Opfertraktes“, S. 128, sowie in dem im selben Band abgedruckten Panel-Beitrag „Implizite historische Urteile in den Opfertrakten von Su-ma Ch'ien und Pan Ku“, S. 41): „Seit alters ist es doch noch nie vor-

Nun gab es (sowohl) solche, die, ohne daß es die entsprechenden Zeichen gegeben hätte, die Opfer vollzogen haben, (als auch) solche, die sich deswegen, weil sie niemals wahrnahmen, daß glücksbringende Vorzeichen sichtbar geworden waren, nicht zum Tai-Berg aufgemacht haben.²²

蓋有無其應而用事者矣，未有睹符瑞見而不臻乎泰山者也。

(Bei dem einen) reichte, auch wenn er das Mandat erlangt hatte, das Verdienst nicht hin. (Bei einem andern) war, obwohl (sein Verdienst?) bis zum Liangfu-(Berg) gereicht hätte, die Tugend nicht vollkommen. (Bei wieder einem anderen) war zwar die Tugend vollkommen, doch nahm er sich nicht die Zeit dazu. Das sind die Gründe, warum die Opfer nur selten vollzogen wurden.

雖受命而功不至，至梁父矣而德不洽，洽矣而日有不暇給，是以即事用希。

Vor Beginn der eigentlichen Kategorisierung macht Sima Qian zunächst deutlich, daß die Opfer, um die es sich hier handelt, ein hehres Alter aufweisen, ja es gab gleichsam keine Zeit, in der Herrscher diese nicht vollzogen hätten; es gab sie mithin – wenn man den Worten Sima Qians folgt – seit Anbeginn des Herrschertums. Und, was vor allem wichtig ist: Die Opfer sind etwas, das untrennbar mit einer Mandatsübernahme verbunden war bzw. sein sollte – und das Mandat empfing nach uralter chinesischer Tradition nur ein wahrer König, und zwar vom Himmel. Nun folgt jedoch eine Einschränkung: Daß es die Opfer schon seit jeher gab, bedeutet keinesfalls, daß sie auch immer oder auch nur regelmäßig vollzogen wurden. Vor allem, so gibt Sima Qian zu bedenken: Der Vollzug der Opfer allein läßt noch nicht einmal erkennen, ob ein Herrscher ein solcher wahrer König war oder nicht: Es gab in der Geschichte sowohl Herrscher, die, ohne, daß sie dazu vom Himmel

gekommen, daß ein Kaiser oder ein König, der das Mandat erhalten hatte, die feng- und shan-Zeremonien nicht vollzogen hätte.“

²² Von dem Verständnis dieses Satzes hängt entscheidend ab, wieviele Kategorien von Herrschern bzw. wieviele unterschiedliche Präzedenzfälle für potentielle Kandidaten, die in der Geschichte die *Feng*- und *Shan*-Opfer vollzogen bzw. nicht vollzogen haben, hier von Sima Qian aufgezählt werden. M.E. werden hier bereits zwei dieser Fälle genannt, nämlich einerseits solche, die die Opfer vollzogen haben, ohne daß sie dazu durch entsprechende Portenta seitens des Himmels ermutigt worden wären, sowie solche, die – komplementär dazu – zwar vom Himmel durch Vorzeichen ermuntert worden waren, diese jedoch nicht bemerkt hatten und deswegen nicht die Opfer vollzogen haben. Eben dieses Verständnis von der Satzaussage kommt auch bereits in der Übersetzung von E. Chavannes (III, S. 414) zum Ausdruck. Er übersetzte: „C'est que les uns n'avaient pas la vertu requise pour accomplir ces cérémonies; d'autres n'avaient point vu l'apparition des présages favorables et ne se rendirent pas sur le T'ai-chan“. Etwas abweichend übersetzte B. Watson (S. 1): „(...) For all who were blessed with the heavenly omens signifying their worthiness to perform these rites hastened without fail to Mt. Tai to carry them out, and even some who had not received such signs took it upon themselves to perform them.“ Li Wai-ye, S. 393, übersetzt, völlig anders: „(...) But then there were those who, lacking the corresponding signs, nevertheless undertook to perform such sacrifices. There has not been any ruler who, upon seeing the auspicious signs, failed to hasten to Mount T'ai.“ Hans v. Ess, „Sinn des Opfertrakates“, S. 128, sowie „Implizite historische Urteile“, S. 41) schreibt: „(...) 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 gegangen wäre, wenn er glückliche Omina erspäht hatte.“ Abgesehen von dem inhaltlichen Argument, daß es, wie später zu zeigen sein wird, in der weiteren Argumentation Sima Qians ja durchaus zumindest einen Herrscher – Han-Kaiser Wen – gegeben hat, der sich nicht zum Vollzug der Opfer entscheiden konnte, obwohl zu seiner Zeit offenbar entsprechende Zeichen sichtbar geworden sein sollen, läßt sich diese Übersetzung auch grammatisch, wie ich meine, durchaus vertreten. Die m.E. hier vorliegende Konstruktion besteht nämlich offenbar nicht, wie man zunächst annehmen mag, in jenem häufig belegten *gai you* 蓋有 ... *zhe* 者, *wei you* 未有 ... *zhe* 者-Gegensatz („Es gab wohl solche ... , doch nie gab es solche“); vielmehr beziehen sich auf das am Satzanfang befindliche *gai you* 蓋有 („Nun gab es ...“) parallel zueinander zwei mit *zhe* 者 abgeschlossene Nominalphrasen („Es gab solche ... und es gab solche“), von denen die erste, abgeschlossen durch *yi* 矣 als Nebensatzkonstruktion, dem mit *ye* 也 abgeschlossenen Nominal-Hauptsatz adversativ subordiniert ist. In die zweite Nominalphrase eingebettet ist der feste Ausdruck *wei you* 未有, „niemals“, der seinerseits auf die Partikel *er* 而 bezogen ist, die wiederum die Prädikat-Objekt-Konstruktion *du jian xian* 睹符瑞見 („wahrnehmen, daß glücksbringende Vorzeichen sichtbar werden“) adversativ mit *bu zhi bu taishan* 不臻乎泰山 („sich zum Tai-Berg begeben“) verknüpft.

ausesehen waren, die Opfer vollzogen haben, als auch Herrscher, die zwar die nötigen Voraussetzungen gehabt hätten, jedoch die Opfer nicht vollzogen haben. Die drei nachfolgenden Kategorien beziehen sich sodann sämtlich auf die Gründe, warum Herrscher in der Vergangenheit die Opfer nicht vollzogen haben. Zu den ersten beiden Kategorien werden dabei offenbar Herrscher gezählt, die recht daran taten, die Opfer nicht zu vollziehen, da sie entweder noch nicht genügend Verdienste aufweisen konnten oder noch nicht vollkommene Tugend erlangt hatten. Die letzte Kategorie schließlich scheint sich demgegenüber auf Herrscher zu beziehen, die an sich die Voraussetzungen erfüllt hätten, jedoch den rechten Zeitpunkt, die Opfer zu vollziehen, versäumt hatten.

Angesichts eines derartig strengen Beurteilungsschemas drängt sich natürlich die Frage auf, welcher der hier gebildeten Kategorien Sima Qian wohl seinen eigenen Herrscher, Kaiser Wu, zugeordnet haben mag. Doch bevor Sima Qian auf seinen Kaiser und dessen besondere Qualitäten zu sprechen kommt, gibt er dem Leser zunächst einen längeren historischen Überblick. Das Verhältnis zwischen der oben übersetzten Eingangsbemerkung Sima Qians und dem danach folgenden historischen Überblick einschließlich der Aufzeichnungen Sima Qians zu Kaiser Wu faßte Yang Shen 楊慎 (1488–1559), dessen Anmerkungen zum *Shiji* im *Shiji pinglin* überliefert sind, in einem interessanten Begriffspaar zusammen. Nach seinem Dafürhalten gliedert sich die Darstellung Sima Qians in diesem Kapitel in zwei Teile, nämlich eine „korrekte Lesart“, *zhengshuo* 正說, und eine entgegengesetzte Lesart, *janshuo* 反說. Die Gegenüberstellung beider Lesarten stehe im Zentrum der Abhandlung. Die jeweiligen „Entsprechungen“ *ying* 應 folgten dabei im hinteren Teil.²³ Hinsichtlich dieser „Entsprechungen“ kommt er sodann zu folgendem Ergebnis: Zu denen, die zum Berg gegangen seien, ohne überhaupt die entsprechenden Vorzeichen gesichtet zu haben, habe wohl der Erste Kaiser von Qin秦始皇 gehört; zu denen, deren Verdienst zum Zeitpunkt der Regierungsübernahme nicht ausgereicht habe, sei der König Wen von Zhou 周文王 zu rechnen; zu denen, deren Tugend nicht ausgereicht habe, habe sowohl König Wu von Zhou 周武王 als auch Liu Bang 劉邦, den Begründer der Han-Dynastie, gezählt, und einer, der zwar die Tugend gehabt, sich aber nicht die Zeit genommen habe, sei wohl der Han-Kaiser Wen 漢文帝. Einzig König Cheng von Zhou 周成王 sei nach Ansicht von Sima Qian dem Ideal nahegekommen.²⁴ Dazu, was diese Kriterien nun im Hinblick auf Kaiser Wu zu bedeuten hätten, meint Yang Shen:

²³ Yang Shen schreibt „Die einführenden Worte zu Beginn des Kapitels bestehen aus zwei Teilen, nämlich (jeweils) der korrekten Lesart und einer entgegengesetzten Lesart; diese machen (zugleich) einen Abriß des gesamten Kapitels aus, wobei im Anschluß daran die jeweiligen Entsprechungen folgen.“ 篇端起語二節一正說一反說此篇之綱要也其應在後“. Siehe *Shiji pinglin* 28/1a (Bd. 3, S. 533).

²⁴ Yang Shen schreibt „(Die Stelle, an der er) sagt: ‘Wie hätte man etwa, seit im Altertum Kaiser und Könige das Mandat empfangen haben, (jemals) nicht die *Feng*- und *Shan*-(Opfer) vollzogen?, hat hinten ihre Entsprechung da, wo er in dem Dialog zwischen den beiden Herren Guan Zhong und dem Herzog Huan von Qi die Worte zitiert: „Diese alle durften erst, nachdem sie das Mandat erhalten hatten, die *Feng*- und *Shan*-(Opfer) vollziehen. 曰自古受命帝王曷嘗不封禪後所引管仲對齊桓公二君曰皆受命然後得封禪應此句意 (Die Stelle, an der er) sagt: ‘Nun gab es wohl solche, die, ohne daß es die entsprechenden Zeichen gegeben hätte, die Opfer vollzogen haben’, hat hinten ihre Entsprechung da, wo er den Ersten Kaiser von Qin erörtert: ‘Ist es etwa das, was gemeint war damit, daß er, ohne daß es die entsprechende Tugend (bzw. Wirkkraft) gegeben hätte, die Opfer vollzogen habe?’ 曰蓋有無其應而用其事者矣後所論秦始皇云豈所謂無其德而用其事者邪應此句意 (Die Stelle, an der er) sagt: ‘(...) und auch solche, die sich deswegen, weil sie niemals wahrgenommen hatten, daß glücksverheißende Vorzeichen sichtbar geworden waren, nicht zum Tai-Berg begeben haben’, hat hinten ebenfalls ihre Entsprechung da, wo die Rede ist von glücksverheißenden Vorzeichen wie dem gelben Drachen und dem kostbaren Dreifuß. 曰未有諸符瑞見而不臻乎泰山者也其後凡言符瑞如黃龍寶鼎亦應此句意 Und (die Stelle, an der er) weiter sagt: ‘(Bei dem einen) reichte, auch wenn er das Mandat erlangt hatte, das Verdienst nicht hin.’ – wobei ‘das Verdienst reichte nicht hin’ besagt, daß seine Regierung, weil er noch nicht die Herrschaft über das Reich innehatte, nicht bis zum Tai-Berg hinreichte – hat ihre Entsprechung da, wo die Rede davon ist, daß die Regierung des Königs Wen, nachdem er das Mandat erlangt hatte, noch nicht bis zum Tai-Berg hinreichte.’ 又曰雖受命而功不至功不至

Nun treffen die Aussagen, wonach jemand (sowohl) glücksverheißende Zeichen wahrgenommen als auch sich (zum Berg) hinbegeben habe, sein Verdienst hingereicht habe und zudem seine Tugend vollkommen gewesen sei und er sich schließlich auch die Zeit dazu genommen habe, zwar sinngemäß alle auf Kaiser Wu zu, und doch klingt in den Worten (Sima Qians) Bedauern mit an.²⁵

睹符瑞見而臻功至德洽而暇給意雖屬武帝而辭有憾焉

Was aber mag Yang Shen zu dem Schluß veranlaßt haben, in Sima Qians Worten klinge, obwohl alle äußeren Umstände nahelegten, daß Kaiser Wu geradezu der perfekte Kandidat für die Opfer im Sinne des Himmels sein sein müsse, Bedauern, *han* 憾, mit an? Bevor geprüft wird, was Yang Shen damit gemeint haben mag und ob sich seine Sichtweise bestätigt oder nicht, sei zunächst ein genauere Blick auf die historischen Fallbeispiele geworfen, die Sima Qian der Betrachtung seines eigenen Herrschers vorausschickt. Dabei soll das besondere Augenmerk zum einen der Frage gelten, welche inneren und äußeren Kriterien bei der Überprüfung der Würdigkeit der früheren Herrscher geltend gemacht werden, und zum andern, auf welche Autoritäten sich Sima Qian im Hinblick auf die Urteile über diese historischen Personen eigentlich stützt.

Doch noch etwas anderes scheint Sima Qian unmittelbar im Zusammenhang mit den *Feng*- und *Shan*-Opfern zu beschäftigen. Zunächst weist er, am Ende jener Eingangsbemerkung zum Opferkapitel, auf die Wichtigkeit hin, daß diese Opfer regelmäßig vollzogen werden; denn – wie er eine „Überlieferung“ (*shuan* 傳) zitiert – Riten, wenn sie drei Jahre lang nicht praktiziert werden, sind unweigerlich dem Verfall geweiht, und Musik, so sie drei Jahre lang nicht praktiziert wird, liegt unweigerlich darnieder.²⁶ Im Anschluß daran trifft Sima Qian eine Feststellung, die deutlich macht, welche Rolle dem Vollzug bzw. Nichtvollzug jener *Feng*- und *Shan*-Opfer im Rahmen der geschichtlichen Entwicklung zukommt. Sie lautet:

In der Blütezeit jedes Zeitalters werden die *Feng*- und *Shan*-Opfer vollzogen, um darauf zu antworten, doch wenn der Niedergang erfolgt, dann setzt man (die Opfer) aus. So kam es (hinsichtlich der Unterbrechungen der Opfer) im Extrem bis zu einer Spanne von über tausend Jahren und im mindesten zu einer Spanne von etlichen hundert Jahren; daher sind die Vorbilder (für diese Opfer) lückenhaft und zum Teil verschwunden; die Einzelheiten über sie kann man weder erlangen noch das Gehörte niederschreiben.²⁷

每世之隆，則封禪答焉，及衰而息。厥曠遠者千有餘載，近者數百載，故其儀闕然堙滅，其詳不可得而記聞云。

謂未有天下而政不及泰山者也所謂文王受命政不及泰山應此句意 (Die Aussage: 'Bei einem andern war), obwohl (sein Verdienst) bis zum Liangfu-(Berg) gereicht hätte, die Tugend nicht vollkommen.' – 'Reichte bis zum Liangfu-(Berg)' bedeutet, daß jemand bereits das Reich innehat; und (die Aussage): 'seine Regierung erstreckte sich bis zum Tai-Berg hin' hat ihre Entsprechung da, wo die Rede davon ist, daß das Reich, als König Wu die Yin(-Dynastie) besiegte, bei seinem Tode noch nicht in Frieden war und daß umfassende Tugend erst von König Cheng erreicht worden sei. 至梁父矣而德不洽至梁父謂已有天下而政及泰山也所謂武王克殷天下未寧而崩周德之洽維成王亦應此句意 Und zieht man dabei einen Vergleich zwischen Han Gao(zu) und König Wu, so war (deren beider) Tugend noch nicht umfassend. 以漢高比武王則德猶未洽也 Und die Aussage: '(Bei wieder einem anderen) war zwar die Tugend umfassend, doch nahm er sich nicht die Zeit dazu.', gilt sinngemäß für Han(-Kaiser) Wen. 曰洽矣而日有不暇給意謂漢文也. Siehe *Shiji pinglin* 28/1a-b (Bd. 3, S. 533–4).

²⁵ *Shiji pinglin* 28/1b (Bd. 3, S. 534).

²⁶ Der von Sima Qian hier zitierte Passus findet sich fast wörtlich in *Lunyu* 17.21. Dort heißt es: „Wenn ein Edler drei Jahre lang nicht die Riten praktiziert, dann gehen die Riten unweigerlich verloren; wenn er drei Jahre lang keine Musik praktiziert, so wird die Musik unweigerlich zerstört.“ 君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。

²⁷ *Shiji* 28/1355. Auch dieser letzte Passus ist recht unterschiedlich übersetzt worden. E. Chavannes (III, S. 415) schreibt: „C'est pourquoi l'étiquette en est perdue et a disparu ensevelie dans l'oublie; on ne peut en connaître le

Sima Qian unternimmt hier offenbar den Versuch, kausale Gesetzmäßigkeiten der Geschichte, nämlich die Gründe für den Aufstieg und Untergang von Dynastien, in bestimmter Weise an die Frage des Vollzugs der *Feng*- und *Shan*-Opfer zu knüpfen. Diese Opfer sind jedoch, wie aus dem Wort *da* 答 „antworten“, im obigen Text deutlich wird, Ausdruck einer direkten Kommunikation mit dem Himmel. Man könnte den erfolgreichen Vollzug der Opfer somit auch als eine geglückte Kommunikation mit dem Himmel bezeichnen. Umgekehrt sind demnach Zeiten, in denen nicht geopfert wird, Zeiten, in denen diese Kommunikation unterbrochen wird, und Zeiten, in denen dem Himmel möglicherweise inkorrekt geopfert wird oder man ihnen in nicht-korrekt Weise entgegentritt, Zeiten einer gestörten Kommunikation. Die Frage, welcher Zusammenhang in den Augen Sima Qians zwischen dem Aufstieg und Untergang von Dynastien und dem korrekten bzw. nicht-korrekten Umgang mit dem Himmel besteht, soll dabei im Zentrum der Frage stehen, auf die hin die nachfolgenden historischen Fallbeispiele, bis hin zum aktuellen Fall, nämlich Kaiser Wu, betrachtet werden.

Außen- versus Innenseite: Evidenz an historischen Fallbeispielen

Doch zunächst sei die eingangs gestellte Frage aufgegriffen, was genau Sima Qian mit Außen- und Innenseite in diesem Kapitel überhaupt meint. Daß mit der Innenseite die inneren Beweggründe gemeint sind, dürfte außer Frage stehen, doch wie steht es mit der Außenseite? Die oben erwähnte Stelle in Kap. 23 des *Shiji*, in der ein *Xunzi*-Passus referiert wird, wurde bereits analysiert. Diese legt nahe, daß mit *biao* das äußere Gebaren des Herrschers bzw. der Herrscher gemeint ist. Möglicherweise muß *biao* allerdings noch weiter gefaßt werden, nämlich als das Äußere, das noch jenseits der Person liegt, die äußeren Angelegenheiten, Ereignisse, vielleicht sogar einfach die Fakten, in Gegenüberstellung zu den inneren Beweggründen. Ohne die Frage, was mit *biao* hier gemeint sei, vorab zu beantworten, sei im folgenden aus den historischen Präzedenzen, die Sima Qian in diesem Kapitel in reichlicher Zahl aufzählt, herausgefiltert, inwiefern die angeführten Beispiele *biao li*-Gegensätze erkennen lassen und ob diese ein kohärentes Gesamtbild ergeben. Daß sich die Betrachtung Sima Qians nicht etwa nur auf einen Herrscher, etwa Kaiser Wu, erstreckt, sondern auf alle, die seit frühesten Zeiten Opfer verrichteten, legt dabei die erwähnte Formulierung am Ende von Kap. 28 nahe.

Sima Qian beginnt seinen historischen Überblick mit einem Zitat aus dem „Buch der Dokumente“, *Shangshu* 尚書, aus dem hervorgeht, daß bereits der (mythische) Herrscher Shun Opfer auf den fünf heiligen Bergen vollzogen habe. Diesen vorausgegangen sei dabei jeweils eine genaue Konsultation der Planetenkonstellationen sowie die Wahl eines für die Opfer geeigneten glücksverheißenden Termins. Die Opfer seien mit Inspektionsreisen verbunden gewesen. Mit dem Vollzug der Opfer ging ferner eine grundlegende Neuordnung der Maße und Gewichte sowie eine „Harmonisierung“ der Zeitabschnitte, also eine Kalenderreform, einher.²⁸

détail de manière a noter ce qu'on a appris. B. Watson (S. 14), schreibt, allzu frei: „This is the reason why the details of this ancient ceremony have been completely lost, and it is now impossible to discover with any exactitude of how it was carried out.“ Hans van Ess („Implizite historische Urteile“, S. 41–42) übersetzt: „Darum sind die zereemoniellen Regelungen lückenhaft und verdorben, so daß die Details nicht aufzuschreiben oder zu Gehör zu bringen sind.“ – Es geht Sima Qian hier offenbar darum, deutlich zu machen, daß es sich bei dem Wissen darum, wie die *Feng*- und *Shan*-Opferzeremonien im einzelnen aussehen, um ein Geheimwissen einer nur kleinen Gruppe handelt. Um eben diese entscheidende Frage dreht sich ja auch der – im weiteren Verlauf des Kapitels genau beschriebene – Wettstreit zwischen *Ru* und *Fangshi*, bei dem die *Ru* zwischenzeitlich so kläglich scheitern, weil sie Einzelheiten zu den Opfern eben nicht aus den kanonischen Schriften belegen können, an die sie sich selbst gebunden haben. Zu Sima Qians nochmaliger Betonung am Ende des Kapitels, daß die Frage des exakten Aussehens der mittlerweile installierten Opfer nicht in seinen Zuständigkeitsbereich falle, sondern in den von eigens hierfür abgestellten Beamten (*you si* 有司), vgl. die Übersetzung auf S. 119.

²⁸ *Shiji* 28/1355. Siehe *Shangshu*, *Shundian* 舜典 (ICS: 2/2/15–17).

Yu 禹, der Begründer der Dynastie Xia 夏, habe die Opfer in der gleichen Weise vollzogen.²⁹ Der 14. Herrscher dieser Dynastie, Kong Jia 孔甲, habe jedoch die „Tugend besudelt und sich an den Göttern vergangen“ (*yin de hao shen* 淫德好神) gewesen. Die Götter wurden dadurch befleckt, und so hätten ihn „die zwei Drachen verlassen.“ (*er long qu zhi* 二龍去之) verlassen.³⁰ Drei Generationen später habe dann Tang 湯, der Begründer der Dynastie Shang 商, das Ende der Xia-Dynastie herbeigeführt. – Sima Qian konstatiert somit bereits für die Xia-Dynastie einen kausalen Zusammenhang zwischen dem Niedergang der Dynastie und dem Verhalten des Herrschers Kong Jia. Dessen inkorrekter Umgang mit den Göttern zog demnach unmittelbar den Untergang der Dynastie nach sich.

Etwas komplizierter gestaltet sich der kausale Zusammenhang im Fall der Shang-Dynastie. Zur Zeit des Shang-Kaisers Taiwu 太戊, so berichtet Sima Qian, seien plötzlich über Nacht Maulbeerbäume in den Palasthöfen gewachsen und so groß geworden, daß der Herrscher sich fürchtete. Daraufhin habe ihm sein Minister Yi Zhi³¹ den Rat gegeben:

„Ich habe gehört: Unheimliche Erscheinungen können Tugend nicht besiegen. Sollten Sie es bei Ihrer Regierung an etwas haben fehlen lassen? Sie sollten die Tugend pflegen!“ Taiwu befolgte dies, und die ominösen Maulbeerbäume welkten alsbald dahin und verschwanden. Da rühmte Yi Zhi den Schamanen Xian, und hiermit nahm der Aufstieg des Schamanen Xian seinen Anfang.³²

「臣聞妖不勝德，帝之政其有闕與？帝其修德。」太戊從之，而祥桑殺死而去。伊陟贊言于巫咸，巫咸之興自此始。

Offenbar, so darf man aus dieser lakonischen Aussage wohl schließen, stammte der richtige Rat, den Yi Zhi seinem Herrscher gab, somit letztlich von dem Schamanen Xian; und auf diesen scheint sich hier überhaupt das Augenmerk Sima Qians zu richten.³³ Die abschließende Aussage, hiermit

²⁹ *Shiji* 28/1356.

³⁰ Laut Anmerkung des *Suoyin*-Kommentators Sima Zhen spielt diese Stelle auf eine Aussage in *Guoyu* 16.1 (*Zhengyu*) an. Siehe *Shiji*-K 28/1357. Dort wird wiederum ein Passus aus einem *Xunyu* 訓語 („Worte der Unterweisung“) zitiert, wonach sich beim Niedergang von Xia die Seele der Baojun 褒君 in zwei Drachen verwandelt habe, die sich zunächst zusammen in der königlichen Halle aufhielten und, nachdem die Xia-Kaiserin ein Orakel befragt hatte, verschollen waren. Zu einer anderen Interpretation, wonach Sima Qian hier auf jenen bekannten *Zuoqzhu*-Passus angespielt haben könnte, in der von Liu Lei 劉累, die Rede ist, der an den Hof des Kong Jia gekommen sein und für ihn die Drachen gepflegt haben soll (*Zuoqzhu* zu Zhao 29.3), siehe die Ausführungen von Hans van Ess („Implizite historische Urteile“, S. 44–45). Van Ess verweist zur Stützung seiner These auf die Erwähnung von Liu Lei in *Shiji* 2/86, doch ist dort m.E. nur davon die Rede, daß Liu Lei den Kong Jia verlassen habe, und nicht die hier erwähnten zwei Drachen.

³¹ Nach Aussage des Tang-Kommentators Yan Shigu 顏師古 war Yi Zhi der Sohn des weisen Beraters Yi Yin 伊尹. Siehe *Hanshu*-K 25A/1193.

³² *Shiji* 28/1356. Sowohl Yi Zhi als auch der Schamane Xian werden als Unterstützer des Shang-Herrschers zur Zeit von Kaiser Taiwu bereits im *Shangshu*, Kap. „Junshi“ 君奭, erwähnt. Siehe *Shangshu* (ICS: 44/40/20). Eine fast wörtliche Parallele zu der von Sima Qian referierten Episode enthält das „Große Nachwort zum *Shangshu*“, *Shangshu daxu* 尚書大序, das möglicherweise auf den *Shangshu*-Exegeten und Konfuzius-Nachkommen Kong Anguo 孔安國 (um 100 v. Chr.), zurückgeht, und zwar zu einem verschollenen Kapitel des *Shangshu*, „Xian yi 咸义“, zu übersetzen wohl mit „Befriedung durch den Xian“. 伊陟相大戊亳有祥桑殺共生于朝伊陟贊于巫咸作咸义四篇。 Siehe *Shangshu* (ICS: 17/17/22) In einer etwas ausgesponneneren Lesart findet man die Episode ferner in *Shangshu daizhuan* 4.6 („Gaozong zhi xun“ 高宗之訓), wo das Wachsen des *Sang*- und *Gu*-Baumes (offenbar zwei Arten von Maulbeerbäumen) von dem Orakler Zu Ji 祖己 als Vorbote des Untergangs gedeutet wird, sowie in *Kongzi jiyuan* 7 (*Wuyi jie* 五儀解), wo ein anonymer Orakler inhaltlich dieselbe Vorhersage macht. In beiden Versionen ist – anders als es im *Shiji* offenbar betont werden soll – der Herrscher ganz allein derjenige, der sich auf die schlechten Prognosen hinsichtlich des Zustands im Reich eines Besseren besinnt, ohne daß ihn erst ein guter Berater dazu bewegt hätte.

³³ Der *Suoyin*-Kommentator Sima Zhen weist an dieser Stelle darauf hin, daß der Schamane Xian eine zentrale Gottheit in den „Liedern von Chu“ (*Chu*) sei. Siehe *Shiji*-K 28/1357.

habe der Aufstieg des Schamanen Xian begonnen, ist wohl so zu deuten, daß Sima Qian hier das Vorbild des „guten Schamanen“ herausstellen will, der daran, daß es zu außergewöhnlichen Erscheinungen kommt, ablesen kann, daß es um die Tugend eines Herrschers schlecht bestellt sei.³⁴

14 Generationen später, so schreibt Sima Qian, bekam der Shang-Herrscher Wuding 武丁 den Fu Yue 傅說 als Minister, und die Shang-Dynastie kam wieder in Glanz. Als einst ein Fasan auf den Henkel seines Dreifußes kletterte und krächte, bekam er es mit der Angst zu tun, doch Zu Ji 祖己 riet ihm, er möge nur nach Tugend streben, dann könne er seinen Thron lange in Frieden bewahren.³⁵ Fünf Generationen später sei Kaiser Wuyi 武乙, nachdem er die Geister beleidigt hatte, von einem Donner getötet worden.³⁶ – Auch hier ist es wiederum jeweils der gute Berater, dem der Aufstieg bzw. das lange Bewahren einer Dynastie zu verdanken sei, wobei die genaue Kenntnis der Welt der Götter und Geister ganz offenbar zu den wichtigsten Attributen einer solchen guten Beraters zählt.

Die Ereignisse unter den West-Zhou werden von Sima Qian nur kurz gestreift; weit ausführlicher kommt er demgegenüber auf die Herrscher des Lehnsstaates Qin zu sprechen:

Herzog Xiang von Qin 秦襄公 (Reg.: 777–766) stützt sich nicht auf den Rat von andern, sondern meint selbst, ihm sei der Geist Shaohao zugeordnet. Herzog Wen von Qin 秦文公 (Reg.: 765–716) läßt sich den Ort, an dem er sich niederläßt, durch Orakel bestimmen. Das Orakel lautet günstig.³⁷ Herzog De von Qin 秦德公 (Reg.: 677–676) bestimmt durch ein Orakel Yong als Opferplatz. Damit nahm Yong als Opferstätte ihren Anfang. Herzog Miu von Qin 秦繆公 (Reg.: 659–621) träumte, er werde zum Himmel aufsteigen, und ließ dies einen Schreiber geheim niederschreiben. In der Nachwelt meinten alle, der Herzog sei zum Himmel aufgestiegen.³⁸

Herzog Huan von Qi beruft im 9. Jahr des Herzogs Miu von Qin (651 v. Chr.), nachdem er Hegemon, *ba* 霸, geworden war, eine Konferenz mit den anderen Lehnsfürsten in Kuiqiu 葵丘 ein und trägt sich mit der Absicht, die *Feng*- und *Shan*-Opfer abzuhalten. Sein Minister Guan Zhong 管仲 wendet daraufhin ein, daß in der gesamten Geschichte seit Anbeginn zwar insgesamt 72 Herrscher die *Feng*-Opfer auf dem Tai-Berg und die *Shan*-Opfer auf dem Liangfu-Berg vollzogen haben sollen, daß er selbst aber nur zwölf davon verzeichnet habe.³⁹ Die Namen dieser zwölf zählt Guan Zhong sodann einzeln auf. Auch hätten, und zwar erst erst dann, nachdem sie das (himmlische) Mandat erhalten hatten (*shou ming* 受命), also vom Himmel als wahre Könige anerkannt worden waren.⁴⁰ Der Herzog, offenkundig wenig beeindruckt von Guan Zhongs geschichtlicher Lektion, konterte darauf mit seinen besonderen militärischen Leistungen und fügte hinzu, daß jetzt, wo keiner der Lehnsfürsten ihm noch entgegenstände, doch kein Unterschied bestünde zu dem Zustand, in dem Herrscher in früherer Zeit das Mandat erhalten hätten. Da habe Guan Zhong wahrgenommen, daß man Herzog

³⁴ In der *Hanshu*-Parallele (*Hanshu* 25A/1191) fehlt auffälligerweise just diese Zusatzbemerkung über den Schamanen Xian, und dies gewiß nicht ohne Bedacht, wie bereits Hans van Ess („Implizite historische Urteile“, Anm. 27) angemerkt hat, allerdings verbunden mit einer anderen Interpretation.

³⁵ Vgl. *Shangshu daxhuan* 4.5 (*Gaozong yongzi* 高宗彤日). Hier erklärt Zu Ji dem Herrscher, daß der Fasan ein wilder Vogel sei, der nicht auf einen Dreifuß klettern sollte. Und weiter meint er: „Er will Verwendung finden. Sollte man nicht (Lehnsfürsten) aus der Ferne an den Hof zur Audienz laden?“

³⁶ *Shiji* 28/1356. Wie Sima Zhen zu dieser Stelle erläutert, habe der Kaiser in den Himmel geschossen und sei kurz darauf auf der Jagd in Hewei von einem Blitz getroffen worden. Siehe *Shiji*-K 28/1357.

³⁷ *Shiji* 28/1358.

³⁸ *Shiji* 28/1360.

³⁹ Guan Zhong bezeichnet sich hier, laut Sima Qian, mit seinem persönlichen Namen Yiwu 夷吾. Vgl. *Shiji* 62/2131.

⁴⁰ Die Aussage, wonach insgesamt 72 „wahre Könige“ seit dem Altertum die Opfer am Tai- und Liangfu-Berg vollzogen hätten, findet man auch in der apokryphen Schrift *Hetu zhenji gou* 河圖真紀鉤 (*Taiping yulan* 536/1a): 王者封太山禪梁父易性奉度繼興崇功者七十二君 (vgl. *Weishu jicheng* 1169, demnach identisch mit *Hetu zhenji* 河圖真紀).

Huan mit Worten nicht beikommen konnte, und sich stattdessen darauf verlegt, ihm das mit dem ehrgeizigen Vorhaben des Herzogs verbundene Problem anhand von Ereignissen (*shi* 事) darzulegen.⁴¹ Daraufhin habe er ihm erklärt, daß es in alter Zeit so gewesen sei, daß immer dann, wenn die Zeit dafür reif war, die *Feng*- und *Shan*-Opfer durchzuführen, bestimmte Portenta auftraten. Hier der Wortlaut der Rede Guan Zhongs, wie er von Sima Qian referiert wird:

Bei den *Feng*- und *Shan*-Opfern im Altertum verwendete man Hirse aus Haoshang und Getreide aus Beili als Opfergaben; eine Schilfart aus der Gegend zwischen Jiang und Huai mit drei Spitzen an einem einzigen Stiel, wurde als Opfermatte verwendet.

古之封禪，鄒上之黍，北里之禾，所以爲盛；江淮之間，一茅三脊，所以爲藉也。

Vom Ostmeer überbrachte man die Fischart mit den paarweise (nebeneinanderliegenden) Augen, vom Westmeer überbrachte man den Vogel, der nur als Paar zwei Flügel hat; außerdem befanden sich unter den Lebewesen fünfzehn (Arten), die von selbst kamen, ohne daß man sie herbeordert hätte.

東海致比目之魚，西海致比翼之鳥，然後物有不召而自至者十有五焉。

Heute (jedoch) kommen weder männlicher noch weiblicher Phönix; das glücksbringende Getreide wächst nicht, stattdessen nur allerlei Unkraut, und Eulen treten in Scharen auf. Wenn Sie da die *Feng*- und *Shan*-Opfer vollziehen wollen, sollten Sie das nicht besser tunlichst unterlassen?

今鳳皇麒麟不來，嘉穀不生，而蓬蒿藜莠茂，鷗梟數至，而欲封禪，毋乃不可乎？」⁴²

Nachdem er all diese Portenta aufgezählt hat, kontrastiert er sodann dieses aus der Vergangenheit abgeleitete „Soll“ gegen das für die Gegenwart (*jin* 今) geltende „Ist“, in der all jene Kriterien nicht erfüllt seien, um sodann zu schlußfolgern, daß der Herzog von seinem ehrgeizigen Vorhaben besser Abstand nehmen sollte – ein Ratschlag, den Herzog Huan auf diese deutlichen Worte hin, wie Sima Qian ebenfalls verzeichnet, schließlich auch befolgt.⁴³

Bemerkenswert ist, daß Guan Zhong hier die Rolle dessen einnimmt, der seinen Herrscher – in der Erkenntnis, daß Herzog Huan es unter den Lehnsfürsten zwar bis zum Hegemon *ba* 霸 gebracht hat, aber daß er nicht die Voraussetzungen erfülle, um ein (wahrer) König, *wang* 王, zu werden – von seinem Vorhaben, die Opfer zu vollziehen, unter Verweis auf das Nichtvorhandensein der Portenta abbringt.

Wendet man auf das Beispiel des Herzogs Huan von Qi die Kriterien „Innen- und Außenseite“ an, dann muß wohl als „Innenseite“ der erklärte Wunsch des Herzogs, die Opfer zu vollziehen, um der Erste unter den Lehnsfürsten zu werden, angesehen werden. Guan Zhong, der erkennt, daß dieser Wunsch nicht der korrekten Haltung entspricht, aus der heraus ein wahrer König die Opfer vollziehen würde, gelingt es, den Herzog von seinem anmaßenden Vorhaben abzubringen, wodurch er – so lautet wohl die Botschaft Sima Qians – eine andernfalls sichere baldige Katastrophe verhindert.

In Sima Qians Abhandlung zeitlich erst nach dem Dialog zwischen Guan Zhong und Herzog Huan von Qi eingefügt, folgen wenig später Reflexionen über die Könige Wen, Wu und Cheng von

⁴¹ *Shiji* 28/1361: 於是管仲睹桓公不可窮以辭，因設之以事。

⁴² *Shiji* 28/1361.

⁴³ *Shiji* 28/1361. Sima Zhen merkt zu dieser Stelle an, daß „heute“ das *Fengshan*-Kapitel des *Guanzi* verschollen sei. Daraus läßt sich einerseits schließen, daß er unterstellt, daß die von Sima Qian hier wiedergegebene Episode ursprünglich aus dieser Schrift stamme, andererseits, daß sie allerdings bereits zu Lebzeiten Sima Zhens, also im 8. Jh., nicht mehr Teil der überlieferten Schrift war. Siehe *Shiji*-K 28/1361. Die heutige Ausgabe des *Guanzi* weist zwar ein Kapitel auf mit dem Titel *Fengshan pian* auf, doch dessen Inhalt fehlt. Takigawa Kametarō, 6/12 (S. 499), zitiert die Aussage von Yin Zhizhang, wonach der Inhalt des *Shiji*-Kapitels nachträglich in das *Guanzi*-Konvolut transferiert worden sei. Allerdings wird zumindest derjenige Ausschnitt des Gesprächs, in dem Guan Zhong auf den Kontrast zwischen den eigentlich zu erwartenden Portenta und deren tatsächlichem Fehlen hinweist, in *Taiping yulan* 536/1a direkt aus *Guanzi* zitiert.

Zhou. Was bei der Lektüre zunächst als Anachronismus erscheinen mag, wird erklärlich, wenn man diese Reflexionen mit der Person des Konfuzius (trad.: 551–479) in Zusammenhang bringt, der von Sima Qian, nach einem zeitlichen Sprung von über hundert Jahren, als nächste wichtige Autorität genannt wird.

Zunächst referiert Sima Qian aus dem Munde von Konfuzius die Aussage, wonach „über siebzig Könige“ am Tai-Berg die *Feng*- und am Liangfu-Berg die *Shan*-Opfer vollzogen hätten. Sodann zitiert er einen aus dem *Lunyu* bekannten Ausspruch des Meisters, wonach der Meister auf die Frage danach, wie die kaiserlichen Opfer aussähen, erwidert, er wisse es leider nicht; wüßte er es, so wäre es ein Leichtes, das ganze Reich zu regieren.⁴⁴ Sodann scheint Sima Qian ebenfalls das Urteil des Konfuzius wiederzugeben, indem er im Anschluß an die vorherige Aussage die kanonischen „Lieder“ (*Shi* 詩) zitiert, aus denen folgendes über die Könige Wen, Wu und Cheng von Zhou hervorgehe: König Wen habe zwar das Mandat des Himmels erhalten, eine neue Dynastie – eben die Zhou – zu begründen, aber seine Regierung habe sich nicht bis zum Tai-Berg hin erstreckt. Sein Sohn, König Wu, habe zwar die Shang-Dynastie schließlich überwunden, doch sei er zwei Jahre, bevor sich das Reich im Friedenszustand befand, verstorben. Erst dessen Sohn, König Cheng, habe sodann die *Feng*- und *Shan*-Opfer vollzogen und sei dabei (dem Ideal) nahegekommen.⁴⁵ Sodann referiert Sima Qian, daß Konfuzius kritisiert habe, daß die Ji-Sippe unter Verweis auf das Urteil des Konfuzius, gegen die Sippe Ji, die es sich angemaßt habe, zum Tai-Berg zu reisen und dort die Opfer zu vollziehen.⁴⁶

Erst an dieser Stelle schwenkt Sima Qians Blick kurz auf die weitere Entwicklung in Zhou nach der Verlegung der Hauptstadt. Unter dem Zhou-König Ling 周靈王 (571–545) sei keiner der Lehnsfürsten zur Audienz gekommen. Auf den Rat von Chang Hong 荄弘, einem Mann, der sich, wie Sima Qian schreibt, für die Geister und Götter interessiert habe, habe der Herrscher auf einen Wildkatzenkopf schießen lassen, um – offenbar aufgrund eines Wortspiels⁴⁷ – die Lehnsfürsten gleichsam auf magische Weise herbeizuzitieren. Die Lehnsfürsten hätten dennoch nicht gehorcht, und Sima Qian kommentiert den offenbar rechtfragwürdigen Rat, den Chang Hong seinem Herrscher erteilte, mit den Worten, daß das Reden der Zhou darüber, wie man sich das Übernatürliche verfügbar ma-

⁴⁴ *Shiji* 28/1363–4. Vgl. *Lunyu* 3.11: „Jemand fragte nach den kaiserlichen Opfern. Der Meister sprach: 'Ich weiß es eben nicht! Kennte ich diese Lehre, so wäre meine Beziehung zum Reich gleichsam, als würde ich auf dies hier zeigen.' – Er zeigte auf seine Handfläche. „Vgl. die Übersetzung von Bruce und Taeko Brooks: *The Original Analects: Sayings of Confucius and His Successors*. New York: Columbia University, 1998, S. 82. 或問禘之說。子曰：「不知也。知其說者之於天下也，其如示諸斯乎！」指其掌。

⁴⁵ Bemerkenswert ist, daß demnach König Cheng, der schon in der Aufzählung des Guan Zhong als der einzige unter den Zhou-Königen genannt wurde, der die *Feng*- und *Shan*-Opfer vollzogen habe, auch hier unter den dreien als der bezeichnet wird, der dem Ideal eines wahren Königs am nächsten gekommen sei. Auf diese Stelle beruft sich offensichtlich Yang Shen bei seiner Korrelation von Sima Qians einführenden Bemerkungen zu den in seinem historischen Überblick genannten Herrschern. Vgl. Anm. 24. Die Frage, ob die erwähnte *Shijing*-Stelle für sich steht und somit als unmittelbares Zitat Sima Qians zu verstehen wäre, oder aber, wie ich für wahrscheinlicher halte, noch Teil der von Sima Qian aus dem Munde des Konfuzius referierten Aussage, dürfte schwer sicher zu klären sein.

⁴⁶ 詩云紂在位，文王受命，政不及泰山。武王克殷二年，天下未寧而崩。爰周德之洽維成王，成王之封禪則近之矣。及後陪臣執政，季氏旅於泰山，仲尼譏之。 Auch diese Aussage scheint sich an ein *Lunyu*-Zitat anzulehnen. In *Lunyu* 3.6 heißt es: Als die Ji-Sippe zum Tai-Berg aufbrach, sprach der Meister zu Ran You: „Kannst Du (das) denn nicht verhindern? Der meinte: „Ich kann es nicht.“ Da sagte der Meister: Oh weh! Wer wollte sagen, daß der Tai-Berg nicht so gut ist wie Lin Fang! 季氏旅於泰山。子謂冉有曰：「女弗能救與？」對曰：「不能。」子曰：「嗚呼！曾謂泰山，不如林放乎？」 [Lin Fang wird im vorausgehenden *Lunyu*-Spruch namentlich genannt. Er fragt den Meister darin nach den Wurzeln der Sittlichkeit] Vgl. B. und T. Brooks, S. 80. Interessant ist auch deren Bemerkung: „The mountain knows the ritual, and will reject a sacrifice offered by the wrong person (...)“

⁴⁷ Zum möglichen Hintergrund und einer überzeugenden Deutung der Einzelheiten dieses Wortspiels siehe Hans van Ess („Implizite historische Urteile“, S. 48 sowie Anm. 41).

che, mit jenem Chang Hong seinen Anfang genommen habe.⁴⁸ – Dem weiter oben von Sima Qian ganz offensichtlich positiv herausgestellten Schamanen Xian, der durch sein Wissen über die Götter und Geister dem Herrscher den richtigen Rat gibt, wie er durch sein eigenes Verhalten die Lage verbessern kann und die offenbar durch dessen vorheriges Fehlverhalten selbst verursachten Erscheinungen im Äußeren wieder zum Verschwinden bringen kann, wird hier nun der schlechte Berater gegenübergestellt, der den Herrscher dazu veranlaßt, sich die Götter und Geister dienstbar zu machen und mit der auf diese Weise erzeugten „schwarzen Magie“ seine ganz persönlichen Ziele und Interessen zu verfolgen.

Wie steht es nun mit Sima Qians Urteil über die Würdigkeit des Ersten Kaisers von Qin? Gerade dieser Herrscher scheint geradezu auffällig viele Gemeinsamkeiten mit Sima Qians Zeitgenossen, Kaiser Wu, aufzuweisen – insbesondere, wenn man die Annalen des Ersten Kaisers von Qin in Kap. 6 des *Shiji* mit dem, was Sima Qian hier über Kaiser Wu verzeichnet, vergleicht. In Kap. 28 ist der Bericht über den Ersten Kaiser dagegen eher knappgehalten: Man erfährt, daß der Kaiser auf den Rat bestimmter, von Sima Qian nicht näher genannter Experten hin, die ihm die Position seiner Dynastie innerhalb der Zyklenlehre erläutern, das Element Wasser als das seine Dynastie bestimmende Element anerkennt.⁴⁹ Sodann erfährt man, daß er sich, nachdem er den Plan gefaßt hat, die *Feng-* und *Shan-*Opfer auf dem Tai-Berg zu vollziehen, zunächst von *Ru-*Gelehrten beraten läßt, wie die Vorbereitungen zu erfolgen haben, dann jedoch, nachdem ihm deren Rat als einerseits zu kontrovers und andererseits zu schwer umsetzbar erscheint, ohne weitere Konsultation der Gelehrten zur Verrichtung der Opfer auf den Berg begibt, und daß er dort, zum Beweis dessen, daß es ihm tatsächlich gelungen war, die Opfer zu vollziehen – wie Sima Qian ausdrücklich betont – eine Stele mit einer Inschrift errichtet. Die dazugehörigen Riten, so Sima Qian weiter, seien von einem Reichspriester, *taizhu* 太祝, ausgewählt und geheimgehalten worden, so daß niemand auf der Welt etwas darüber habe verzeichnen können.⁵⁰

Kurz nach Vollzug der Opfer auf dem Tai-Berg habe sich der Erste Kaiser von Qin sodann auf eine zunehmend fieberhafte Suche danach begeben, Unsterblichkeit zu erlangen – das, was einem wahren Herrscher, der die Opfer vollzieht, der Überlieferung nach eigentlich von selbst zufallen sollte – und dabei unzählige Magier aus unterschiedlichen Gegenden bei sich versammelt, was ihm aber offenbar mißlang; denn Sima Qian weiß zu berichten, daß er bei einer seiner Reisen, die ebenfalls ganz der Suche nach den Unsterblichen gewidmet war, schließlich verstarb.⁵¹ Lakonisch resümiert Sima Qian sodann:

⁴⁸ *Shiji* 28/1364. Die Parallelität von Sima Qians Aussage: „Das Reden der Zhou darüber, wie man sich das Übernatürliche verfügbar macht, hat mit Chang Hong seinen Anfang genommen“ zu der oben erwähnten, ebenfalls einen Passus abschließenden Bemerkung über den Schamanen Xian fällt natürlich ins Auge, ebenso wie die bereits von Hans van Ess („Implizite historische Urteile“, S. 12) bemerkte Tatsache, daß just diese Bemerkung in der *Hanshu*-Parallele wiederum fehlt. Meinem Verständnis nach wird Chang Hong von Sima Qian hier bewußt komplementär dem Schamanen Xian gegenübergestellt: Chang Hong ist der schlechte Berater, nämlich der, der seinem Herrscher rät, wie man sich die Götter und Geister verfügbar macht, wie man sie instrumentalisiert (*fang* 方), während der andere – verkörpert hier am Beispiel des Schamanen Xian – durch seine profunde Kenntnis dessen, was die Geister wollen und wie sie ihre Mißbilligung durch äußere Ereignisse kundtun, seinen Herrscher in richtiger Weise berät, wie dieser selbst sein Verhalten entsprechend ändern solle. Beide Typen, der des guten und der des schlechten Beraters in Sachen Götter und Geister, werden von Sima Qian hinsichtlich ihrer geschichtlichen Entwicklung berücksichtigt. Ban Gu dagegen, so meine Deutung, nimmt beide von Sima Qian gesetzten Marker deswegen heraus, um deutlich zu machen, daß er von dieser von Sima Qian betonten Differenzierung nichts hält und sie daher nicht in seine Darstellung übernimmt.

⁴⁹ *Shiji* 28/1366.

⁵⁰ *Shiji* 28/1366–7.

⁵¹ *Shiji* 28/1368–9.

Zwölf Jahre, nachdem der Erste Kaiser die *Feng*- und *Shan*-Opfer vollzogen hatte, lag Qin darnieder. All die *Ru*-Gelehrten waren verärgert, weil (der Erste Kaiser von) Qin die „Lieder“ und „Dokumente“ hatte verbrennen lassen, und weil er die Textgelehrsamkeit (*wenxue*) getadelt und herabgesetzt hatte. Die Hundert Geschlechter fürchteten die Gesetze (des Ersten Kaisers), und die ganze Welt war gegen ihn. Daher verleumdete sie ihn alle mit den Worten: „Als der Erste Kaiser auf den Berg stieg, wurde er von Sturm und Regen geschlagen und vermochte es nicht, die Opfer zu vollziehen.“ – Ist dies etwa das, was gemeint war damit, daß er, ohne daß es die entsprechende Tugend (bzw. Wirkkraft) gegeben hätte, die Opfer vollzogen habe?⁵²

始皇封禪之後十二歲，秦亡。諸儒生疾秦焚詩書，誅僂文學，百姓怨其法，天下畔之，皆訛曰：「始皇上泰山，爲暴風雨所擊，不得封禪。」此豈所謂無其德而用事者邪？

Speziell der letzte Satz von Sima Qians Ausführungen über den Ersten Kaiser von Qin bedarf wohl einer eingehenderen Betrachtung. Zunächst fällt natürlich die fast wörtliche Parallele zu Sima Qians Eingangsbemerkung ins Auge, wo ja gleich als erste Kategorie von solchen die Rede war, die, ohne, daß es die entsprechenden Zeichen (*ying* 應) gegeben hätte, die Opfer vollzogen haben. Daß Sima Qian an dieser Stelle nun gleichsam markieren wollte, daß er bei der Formulierung dieser ersten Kategorie an eben diesen „Kandidaten“ gedacht hat, darauf verweist bereits der *Suyin*-Kommentator Sima Zhen,⁵³ und Yang Shen hat dieselbe Zuordnung vorgenommen.⁵⁴ An der Richtigkeit dieser Annahme besteht wohl kein Grund zu zweifeln. Doch die Parallele ist, wie erwähnt, nicht ganz wörtlich; denn an der Stelle von *wu qi ying* 無其應 (von mir übersetzt mit: „es gab nicht die entsprechenden Zeichen“) steht hier nun *wu qi de* 無其德 (gemeinhin übersetzt mit: „Er besaß nicht die entsprechende Tugend“,⁵⁵ oder, wie man hier vielleicht neutraler übersetzen sollte: „Es gab nicht die entsprechende Wirkkraft“). Die Bedeutung des Wortes *de* 德 muß im *Shiji* nämlich stets genau bedacht werden, da Sima Qian es an etlichen Stellen offenbar nicht im Sinne der moralischen Tugend eines Herrschers, sondern vielmehr im Sinne einer äußeren Wirkkraft verwendet, wie dies auch in dem im *Shiji* etliche Male belegten Begriff *wude zhongshi* 五德終始, wörtlich: „Ende und Beginn der Fünf Wirkkräfte“, der Fall ist: als eine von fünf verschiedenen Kräften, die sich in entscheidender Weise unterstützend auf den Aufstieg und die Blüte einer Dynastie auswirken.⁵⁶

Versteht man *de* 德 auch an der obigen Stelle in diesem Sinne, dann entspricht die Anspielung wiederum inhaltlich genau der in der Eingangsbemerkung gemachten Aussage. Erst dann wird aber auch die eigentliche Spitze, die Sima Qian mit seiner letzten Bemerkung nämlich ganz offensichtlich gegen die *Ru* richtet, deutlich: Die *Ru*, so ist aus dem vorausgehenden Satz zu entnehmen, vertraten den Standpunkt, der Erste Kaiser habe es gar nicht vermocht, die Opfer zu vollziehen (*bu de fengshan* 不得封禪). Vorausgeschickt hatte Sima Qian nämlich, daß die *Ru*, die verärgert darüber waren, daß man ihnen den Rang entzogen hatte und sie fortan nicht mehr für die Beratungen um die bei den *Feng*- und *Shan*-Opfern zu vollziehenden Riten hinzugezogen hatte, den Ersten Kaiser, nachdem sie davon hörten, daß dieser beim Vollzug der Opfer von einem Unwetter heimgesucht worden sei,

⁵² *Shiji* 28/1371.

⁵³ *Shiji*-K 28/1371.

⁵⁴ Vgl. Anm. 24

⁵⁵ Vgl. etwa E. Chavannes (III, S. 439): „N'est-ce pas là ce qu'on entend quand on dit: N'avoir pas la vertu requise pour accomplir les cérémonies?“

⁵⁶ Anspielungen an die Zyklenlehre findet man an etlichen Stellen des *Shiji*, u.a. in den Vorbemerkungen zur Tabelle zu den Drei Zeitaltern (*Shiji* 13/488) und den Zwölf Lehnsstaaten (*Shiji* 14/511), ebenso wie im Zusammenhang mit Zou Yan (*Shiji* 74/2344 sowie 28/1368) und dem Disput zwischen Gongsun Chen und Zhang Cang (*Shiji* 26/1260; 28/1381, ebenso 95/2681).

geschmäht (*ji* 譏) hätten.⁵⁷ Sima Qian hingegen verwahrt sich gegen das, was er als pure Verleumdung – und zudem als Mißverständnis seitens der *Ru* – betrachtet, nämlich, daß es dem Ersten Kaiser etwa nicht gelungen sei, die Opfer zu vollziehen, was die *Ru* in ihrer Schmähung implizit unterstellten, nämlich, daß der Himmel offenbar verhindert habe, daß der Kaiser überhaupt bis auf den Gipfel des Tai-Berges gelangen konnte. Sima Qian schreibt demgegenüber kurz zuvor im selben Kapitel, daß damit, daß der Kaiser nach Verichtung der Opfer auf dem Taishan die Steinstelen habe errichten lassen, deutlich sei, daß es ihm gelungen war, die Opfer zu vollziehen (*ming qi de feng ye* 明其得封也).⁵⁸ Sima Qian betont somit, daß es dem Ersten Kaiser von Qin einerseits durchaus gelungen sei, die Opfer zu vollziehen, daß er aber andererseits eben keine ihn unterstützende Wirkkraft und damit auch keine ihn ermutigenden Portenta hatte. – Daß ihm in den Augen Sima Qians zudem die entsprechende moralische Tugend fehlte, läßt sich wohl ebenso deutlich aus der Beschreibung seiner rüden Vorgehensweisen und seines vehementen Strebens nach Unsterblichkeit ablesen, die nicht nur aus der Kurzdarstellung des Opferkapitels, sondern vor allem auch aus der Beschreibung in den Annalen des Kaisers deutlich wird.⁵⁹ Vielleicht ist es somit gerade auch die Ambiguität zwischen innerer Tugend und äußerer zugeordneter Wirkkraft, auf die Sima Qian mit seiner Schlußbemerkung bewußt anspielen will.

Im Ergebnis bedeutet dies für den Ersten Kaiser von Qin, und eben dies entspricht auch exakt jener Kategorie, die Sima Qian in seiner Eingangsbemerkung als die erste genannt hat, daß man an der Tatsache, daß es einem Herrscher gelungen ist, die hehren *Feng*- und *Shan*-Opfer zu vollziehen, an sich noch gar nichts ablesen könne. Um sicherzustellen, daß ein Herrscher vom Himmel auch als wahrer Herrscher, der sein Mandat erhalten hatte, anerkannt wurde, bedarf es somit einer ganz genauen Überprüfung – und natürlich eines entsprechenden Expertenwissens.

Nur kurz befaßt sich Sima Qian sodann mit der Zeit des zweiten Herrschers von Qin sowie mit dem Gründer der Han-Dynastie, Gaozu (Reg.: 206–195), um sodann ausführlicher auf die Zeit von Kaiser Wen (Reg. 180–157) einzugehen.

Die Regierungszeit von Kaiser Wen wird von Sima Qian in ausgesprochen positiver Weise reflektiert. Mehrere Edikte des Kaisers zitiert er im Wortlaut, darunter eines aus dem 13. Jahr seiner Regierung, in dem der Kaiser darauf verweist, daß das Reich befriedet und es wohl an der Zeit sei, dem höchsten Himmels-gott und den übrigen Göttern hierüber Bericht zu erstatten.⁶⁰ Einigen Platz verwendet Sima Qian in der Folge darauf, einen Konflikt zwischen Vertretern unterschiedlicher Richtungen innerhalb der Zyklenlehrenanhänger zu beschreiben. Auf der einen Seite habe Zhang Cang 張倉 (?–152 v. Chr.), der entscheidend an der Einrichtung des kaiserlichen Kalenders zu Beginn der Han-

⁵⁷ Vgl. *Shiji* 28/1367.

⁵⁸ *Shiji* 28/1367.

⁵⁹ Bezeichnend für die Einstellung Sima Qians gegenüber den *Ru*, denen er vorwirft, keine Ahnung von dem zu haben, was die Gesetzmäßigkeiten betrifft, die mit jener Zyklenlehre zusammenhängen, ist ein Passus in der Vorbemerkung Sima Qians zur Tabelle der Sechs Staaten, wo er schreibt: „Die Gelehrten sind eingeengt von dem, was sie gehört haben. Als man sah, daß die Tage, die Qin auf dem Kaiserthron verbrachte, gezählt waren, nahmen sie dies, da sie sich nicht eingehend mit (der Lehre von) Ende und Beginn befaßt haben, zum Anlaß dazu, sich über ihn [i.e. den Ersten Herrscher von Qin] lustig zu machen. Sie wagen nicht, darüber [wohl gemeint: die Zyklenlehre] zu sprechen. Das ist nicht anders als wenn jemand mit den Ohren essen wollte – oh weh!“ 學者牽於所聞，見秦在帝位日淺，不察其終始，因擧而笑之，不敢道，此與以耳食無異·悲夫！ Siehe *Shiji* 15/686. Sima Zhen merkt zu dieser Stelle an: „Jene Leute, die, da sie nur geringe Bildung und oberflächliches Wissen haben, dies [i.e. die Geschichte, wonach der Erste Herrscher wegen widrigen Wetters nicht auf den Tai-Berg gelangen konnte] anführen, um Qin zu verspotten, und solche, die ihre Ohren zum Essen benutzen, sind insofern vergleichbar, als (beide) nichts vom Geschmack verstehen.“ 言俗學淺識，舉而笑秦，此猶耳食不能知味也· Vgl. *Shiji*-K 15/687.

⁶⁰ *Shiji* 28/1381.

Dynastie beteiligt war und insgesamt 14 Jahre lang das hohe Amt eines Reichskanzlers innehatte,⁶¹ die Ansicht vertreten, daß man sich weiterhin im Element des Wassers befinde – demjenigen Element, das Zyklenlehrenspezialisten zuvor schon dem Ersten Kaiser von Qin als das diese Dynastie bestimmende Element nahegebracht hatten. Auf der Gegenseite standen Leute wie Gongsun Chen 公孫臣 (um 166 v. Chr.) und Jia Yi 賈誼 (ca. 201–ca. 169), die versuchten, unter Hinweis auf ein Portentum, das bald erscheinen werde, nämlich einen gelben Drachen,⁶² den Kaiser davon zu überzeugen, daß er die *Feng-* und *Shan-*Opfer in dem nächsten Element innerhalb des Zyklus, nämlich der Erde, abhalten müsse. Der Kaiser, so schreibt Sima Qian, schenkte Zhang Cang Glauben und verwarf die Vorschläge der Gegner. Doch dann sei kurz darauf ein gelber Drache in Chengji erschienen, worauf die Befürworter der These, daß die Dynastie im Zeichen der Erde stünde, wieder rehabilitiert wurden.⁶³ Letzten Endes konnte sich der Kaiser jedoch nicht mehr dazu entschließen, die Opfer unter den nunmehrigen Gegebenheiten abzuhalten. Yang Shens Ansicht, bei Kaiser Wen handle es sich um ein Beispiel für einen Herrscher, der zwar sowohl die erforderliche Tugend als auch das nötige Verdienst aufzuweisen, sich jedoch nicht die Zeit dazu genommen habe, die Opfer zu vollziehen, scheint sich somit an der Art, wie Sima Qian die Herrschaft von Kaiser Wen darstellt, zu bestätigen.⁶⁴

Damit ist Sima Qians Aufzählung historischer Fallbeispiele abgeschlossen. Sie alle muten gleichsam nur als „Fingerübungen“ für das an, was nunmehr in sein Blickfeld rückt: der Kaiser Wu.

Der zeitgenössische Fall: Sima Qians Aufzeichnungen zu Kaiser Wu

Wirft man einen Blick auf den prozentualen Anteil, den das Geschehen unter Kaiser Wu innerhalb des Kapitels 28 im Vergleich zu den übrigen Beispielen ausmacht, so stellt man fest, daß derjenige Teil, der sich speziell mit Kaiser Wu befaßt, allein fast 60% des Kapitels ausmacht. Allein schon die Tatsache, daß dieser Zeit ein so großer Teil der Darstellung gewidmet ist, legt den Gedanken nahe, daß hier auch das eigentliche Zentrum des Kapitels liegt, auf das hin wohl auch die vorausgehenden Beispiele letztlich ausgerichtet sind.

Was sagt nun Sima Qian über Kaiser Wu? Findet man Indizien für eine Diskrepanz zwischen Außen- und Innenseite, oder stimmt nach Ansicht von Sima Qian bei diesem Herrscher beides harmonisch überein? Im folgenden sei zunächst das, was man an äußeren Fakten aus dem Teil über Kaiser Wu entnehmen kann, zusammenfassend behandelt und sodann versucht, dieses in Verhältnis zu setzen zu dem, was Sima Qian über die „Innenseite“ zu sagen hat.

Der erste Eindruck, den man bei oberflächlicher Lektüre dieses Teils gewinnt, kann im Grunde nur ein äußerst positiver sein: Gleich im ersten Satz erfährt der Leser, daß der „gegenwärtige Himmelsohn“ anfangs, nachdem er auf den Thron gekommen sei, die Geister und Gottheiten überaus respektvoll behandelt habe.⁶⁵ Hinzu kommt, daß, wie Sima Qian ebenfalls verzeichnet, in diesem

⁶¹ *Shiji* 96/2675–2689 enthält die Biographie Zhang Cangs.

⁶² Der gelbe Drache gehört zum „Repertoire“ der Portenta, die erscheinen, wenn ein wahrer König in Erscheinung tritt. Siehe etwa *Chunqiu fanlu* (ICS: 4.1/14/3–4): „Ist der König korrekt, dann sind die Äther des Uranfangs harmonisch und angepaßt; Wind und Regen kommen zeitgemäß, der Tugendstern zeigt sich, und der Gelbe Drache steigt herab; ist der König nicht korrekt, dann bewirkt dies nach oben hin Veränderungen am Himmel, und die Äther des Aufruhrs sind zugleich zu sehen.“ 王正，則元氣和順，風雨時，景星見，黃龍下；王不正，則上變天，賊氣并見。

⁶³ Der Disput zwischen Zhang Cang und Gongsun Chen wird noch an weiteren Stellen im *Shiji* angesprochen (vgl. *Shiji* 26/1260; 96/2681–2, sowie 96/2685 – ein Zeichen dafür, welch hohen Stellenwert diese Angelegenheit für Sima Qian besaß.

⁶⁴ Vgl. S. 8, Anm. 24.

⁶⁵ *Shiji* 28/1384. 今天子初即位，尤敬鬼神之祀。 Die Parallele in *Shiji* 12/452 hat statt *jin tianzi* 今天子: *huangdi* 皇帝.

ersten Jahr des Kaisers, in dem der Beginn der Han-Dynastie nun über 60 Jahre zurücklag, im ganzen Reich Friede herrschte.⁶⁶

Sodann werden für die Regierungszeit von Kaiser Wu sukzessive etliche Portenta verzeichnet. Zunächst fing man einen weißen Hirsch im kaiserlichen Park, im Jahr darauf kann man sodann, anlässlich einer kaiserlichen Opferhandlung, zu einem seltsamen einem Hirsch ähnelnden Tier, das von den zuständigen Beamten als Einhorn identifiziert wurde.⁶⁷ Im Jahr 113 v. Chr. holte die Schamanin Jin 錦 bei einer öffentlichen Opferhandlung in Fenyin 汾陰 einen Dreifuß aus der Erde. Der Dreifuß wurde von kaiserlichen Beamten abgeholt, auf seine Authentizität hin geprüft und sodann vom Kaiser persönlich zu einer Opferung mitgenommen.⁶⁸ Im Herbst des Jahres 110 v. Chr. erschien zweimal kurz nacheinander am Himmel ein besonders hell strahlender Stern, der von den Beratern sogleich als „Tugendstern“ gedeutet wurde.⁶⁹ Dem hinzuzufügen wäre noch das Wachsen eines *Zhi* 芝-Wunderpilzes in den kaiserlichen Höfen, was sogleich Eingang in ein kaiserliches Edikt fand, das Sima Qian ebenfalls im Wortlaut wiedergibt.⁷⁰

Diese bemerkenswerte Ansammlung von Glückszeichen war insofern von größter Bedeutung, als Portenta im zeitgenössischen Denken ja geradezu als Beweismittel dafür galten, daß der Himmel in Kaiser Wu einen wahren König erkannt habe, was ihn wiederum dazu berechtigte, die *Feng*- und *Shan*-Opfer am Tai-Berg zu vollziehen. Gleichsam um dies zu unterstreichen, ließ Kaiser Wu auf einen Vorschlag seiner Beamten hin bereits im Jahre 135 v. Chr. die ersten Regierungsdevisen ausgeben, die nach den bereits in Erscheinung getretenen Portenta benannt wurden. So kam es nachträglich zu Ärenbezeichnungen wie „Erstes (Jahr) des (Einhorn-)Fangs“, Yuanshou 元狩, „Erstes Jahr des Dreifußes“, Yuanding 元鼎, etc.⁷¹ Außerdem gab Kaiser Wu die Komposition von Hymnen in Auftrag, in denen die Portenta ebenfalls thematisiert wurden. Mehrere dieser Hymnentexte verzeichnet Sima Qian im Wortlaut.⁷² Erwähnenswert ist auch, daß Sima Xiangru 司馬相如 (?–117 v. Chr.), jener berühmte Hofdichter von Kaiser Wu, dessen Verwandtschaft mit Sima Qian und dessen Vater kaum bestreitbar ist, mit der Bereitstellung zumindest der ersten dieser Hymnentexte betraut wurde.⁷³

⁶⁶ *Shiji* 28/1384. 元年漢興已六十餘歲矣天下又安. Allerdings hatte bereits Kaiser Wen, wie erwähnt, diesen Zustand für das 13. Jahr seiner Regierung (167 v. Chr.) in einer Regierungserklärung konstatiert. Vgl. S. 120.

⁶⁷ *Shiji* 28/1387; 12/457–8. Während das Jahr, für den der Fang des Einhorns verzeichnet wurde, aus *Shiji* zeitlich nicht ganz klar hervorgeht (B. Watson, S. 40, meint allerdings 122 v. Chr.), fand er gemäß den Annalen von Kaiser Wu im *Hanshu* im Jahr 123 v. Chr. statt, das dann nachträglich ja auch in „Erstes Jahr des Einhornfangs“ (*Yuanshou yuannian* 元狩元年) umbenannt wurde. Vgl. *Hanshu* 6/174.

⁶⁸ *Shiji* 28/1392; 12/464–5.

⁶⁹ *Shiji* 28/1399; 12/477.

⁷⁰ *Shiji* 28/1400: 12/479.

⁷¹ *Shiji* 28/1389; 12/460–1.

⁷² Der Zyklus von Texten, die Kaiser Wu für die Opfer am Erdaltar in Auftrag gab, wurde von Martin Kern (*Die Hymnen der chinesischen Staatsopfer: Literatur und Ritual in der politischen Repräsentation von der Han-Zeit bis zu den Sechs Dynastien*. Sinologica Colonensia 19. Stuttgart: Steiner, 1997), S. 174–303, übersetzt und analysiert.

⁷³ Die Frage, ob Sima Xiangru rein von seinen Lebensdaten her überhaupt, wie ihm zugeschrieben, als Autor der Hymnen in Frage komme, diskutiert M. Kern ebenfalls in seiner Untersuchung. Siehe M. Kern, bes. S. 185. Die Frage, welche Rolle Sima Xiangru im Zusammenhang mit der Vorbereitung der *Feng*- und *Shan*-Opfer spielt, scheint mir für das Verständnis dessen, wie Sima Qian die Portenta verzeichnet, von großer Bedeutung zu sein. Immerhin betont er am Ende der Biographie Sima Xiangrus, daß der Kaiser 8 Jahre nach dem Tod Sima Xiangrus zum Vollzug der Opfer geschritten sei. Den Ausschlag dafür gegeben hatte demnach jenes „Prosagedicht über die *Feng*- und *Shan*-Opfer“, *Fengshan wen* 封禪文, das man gleichsam als Vermächtnis des Dichters nach dessen Tod als einziges verbliebenes Dokument in seinem Haus fand. Ruan Zhisheng 阮芝生 argumentiert in „San Sima yu Han Wudi fengshan

Wie sieht es nun mit der „Innenseite“ aus? Sima Qian weiß geradezu erstaunlich viel über die Beweggründe seines Kaisers zu sagen. Zunächst seien auf diese Frage hin nochmals die verzeichneten Portenta betrachtet, zu denen Sima Qian einige aufschlußreiche Hintergrundinformationen liefert.

Sowohl im Zusammenhang mit jenem weißen Hirsch, der sich in den kaiserlichen Gärten aufhielt, als auch mit jenem hirschähnlichen Tier, das ein Jahr danach gefangen wurde und von den kaiserlichen Beamten als Einhorn identifiziert wurde, erwähnt Sima Qian Geschenke, die der Kaiser jeweils unmittelbar nach dem Ereignis an die Titularkönige überbringen ließ: Im ersten Fall, so heißt es, ließ er aus dem Fell des Hirsches Geschenke machen und Silbermünzen (vermutlich mit dem Hirschmotiv darauf) prägen, um – so Sima Qian wörtlich – die glücksverheißenden Reaktionen des Himmels bekannzugeben.⁷⁴ Im zweiten Fall schenkte er ihnen Silber, um damit zu bekunden, daß die Portenta im Einklang mit dem Himmel stünden.⁷⁵ Schon aus dieser zweimaligen Betonung, daß Kaiser Wu sein Auserwähltsein durch den Himmel aller Welt kundtut, gewinnt man den Eindruck, daß Sima Qian hier eine gewisse Zweckgerichtetheit, vielleicht sogar eine machtpolitische Geste des Kaisers andeuten möchte.

Geradezu eklatant wird die Ironie Sima Qians an jenen Stellen seines Berichts, an denen er minuziös schildert, wie Kaiser Wu – ganz ähnlich übrigens, wie er dies auch in den Annalen des Ersten Kaisers von Qin schildert – den Machenschaften der Magier, ihren Versprechen und Betrügereien zum Opfer fällt. Besonders deutlich stellt er die inneren Beweggründe des Kaisers, einem gewissen Magier namens Gongsun Qing Gehör zu schenken, in Form eines Dialogs zwischen beiden heraus.

Gongsun Qing bezeichnete jenen ominösen Dreifuß, der zuvor von einer Schamanin aus der Erde geholt worden war, als Anzeichen für die sich manifestierende Kraft der Erde und berichtete dem Kaiser von einer Prophezeiung, die er selber wiederum über seinen Lehrer erfahren habe: Dieser Prophezeiung zufolge werde sich unter den Enkeln und Urenkeln des Gründers der Dynastie Han, Gaozu, der Weise der Han befinden. Dieser werde nach dem Fund des Dreifußes mit den Göttern verkehren. Er werde die *Feng*- und *Shan*-Opfer vollziehen, und damit werde er dann Unsterblichkeit erlangen, wie vor ihm der Gelbe Gottkaiser. Auf die Rede Gongsun Qings habe der Kaiser ausgerufen:

Ach – wenn ich wirklich so werden könnte wie der Gelbe Gottkaiser, dann würde ich das Verlassen von Frau und Kindern nicht anders betrachten, als wenn man aus seinen Strohsandalen schlüpft! ⁷⁶

嗟乎吾誠得如黃帝吾視去妻子如脫屣耳

Deutlicher hätte Sima Qian – auch wenn man sich fragt, wie er es geschafft haben mag, ein solches, gewiß unter vier Augen abgehaltenes Gespräch, zu belauschen – kaum zum Ausdruck bringen können, daß die Motivation des Kaisers, die heiligen *Feng*- und *Shan*-Opfer abzuhalten, vor allem oder sogar ausschließlich darin bestand, daß er sich dadurch seinen Wunsch, Unsterblichkeit zu erlangen, erfüllen zu können hoffte. Auch wenn Sima Qian ihm anfänglich eine respektvolle Haltung im Umgang mit den Göttern attestiert hatte, dürfte diese spätestens jetzt in seinen Augen einer eher zweckgerichteten Haltung, einem Versuch, die Geister für seine Bedürfnisse zu instrumentalisieren, gewichen sein.

三司馬與漢武帝封禪“, in: *Guoli Taiwan daxue lishi xuexi xuebao* 20 (1996), S.307–340, daß es sich auch beim *Fengshan wen* um ein Zeugnis subtiler Kritik an Kaiser Wu handle.

⁷⁴ *Shiji* 28/1387; vgl. *Shiji* 12/457

⁷⁵ *Shiji* 28/1387; vgl. *Shiji* 12/457–8.

⁷⁶ *Shiji* 28/1394; vgl. *Shiji* 12/468.

Besonders subtil jedoch scheint mir die Kritik zu sein, die Sima Qian in der Art verbirgt, wie er die Begleiterscheinungen der *Feng*- und *Shan*-Opfer, die der Kaiser im Jahre 110 v. Chr. erstmals auf dem Berg Tai abhielt, verzeichnet. Er schreibt wörtlich:

Eine Schilfart aus der Gegend zwischen Jiang und Huai mit drei Spitzen an einem einzigen Stiel wurde als Opfermatte verwendet. Mit Erde in fünf Farben wurden die verschiedenen *Feng*-Opferstellen aufgehäuft. Eine beträchtliche Anzahl exotischer Vierfüßer und Vögel, bis hin zu weißen Fasanen und anderen Tieren, die man aus fernen Gegenden hatte kommen lassen, diente der Ergänzung der Opfer. Solche Tiere wie diverse Arten von Nashörnern (?)⁷⁷, wurden nicht (für die Opferungen?) verwendet, (doch) sie alle kamen zum Tai-Berg hin, zu den Opfern an die Gottheit der Erde (?)⁷⁸

江淮間一茅三脊爲神藉。五色土益雜封。縱遠方奇獸蜚禽及白雉諸物，頗以加禮。兕牛犀象之屬不用。皆至泰山祭后土。

Wenn man sich die historische Parallele, die Sima Qian im selben Kapitel beschrieben hat und die oben bereits behandelt wurde, nochmals vor Augen führt,⁷⁹ wird der Kontrast zwischen dem „Soll“-Zustand, den Guan Zhong in seinem Gespräch mit Herzog Huan von Qi beschworen hatte, und dem „Ist“-Zustand, nämlich der Situation zur Zeit von Kaiser Wu, eklatant: In den Worten Guan Zhongs war von einem Glücksgras die Rede und von wilden Tieren, doch im Unterschied zu dem, was hier geschieht, wuchs das Gras von selbst und die Tiere kamen von selbst herbei. Es entsteht also der Eindruck, als inszeniere der Kaiser etwas, was eigentlich als Folge der Würdigkeit eines Herrschers vom Himmel geschickt wird. Eben das Fehlen solcher Portenta war für Guan Zhong das Argument, mit dem er versuchte, seinen eigenen Herrscher davon abzubringen, die Opfer zu vollziehen – und der Herzog Huan, so berichtet Sima Qian, hörte denn auch auf seinen Berater.

Im Gegensatz zu Herzog Huan von Qi, der seinem Berater Guan Zhong gegenüber offenbar mit keinerlei Portenta aufwarten konnte, konnte Kaiser Wu geradezu mit einer Fülle solcher Vorzeichen auftrumpfen. Anders auch als in der Zeit des Shang-Königs Taiwu, in dessen Höfen ein offenbar sich anbahnende unglückselige Entwicklungen anzeigender Maulbeerbaum wuchs, ist zur Zeit von Kaiser Wu das Wachsen eines *Zhi*-Wunderkrauts – gewiß ein gutes Omen – verzeichnet. Alles ist dermaßen vollkommen, aber zugleich in einer so übertriebenen Form perfekt, daß dem Leser unwillkürlich Zweifel daran kommen, ob dies etwas anderes als nur eine äußere Fassade sein könne. Diese Fassade beginnt sodann, durch die Art und Weise, wie Sima Qian gleichsam als „Verfremdungseffekt“ die Beweggründe des Kaisers gegen diese scheinbare „Idylle“ kontrastiert, zu bröckeln. Das, was die

77 Hinsichtlich der wohl selten belegten Zeichenkombination *si niu xi xiang* 兕牛犀象 scheinen sich die Kommentatoren uneinig zu sein, ob es sich hier um zwei Zweierkombinationen, und damit wohl um zwei verschiedene Nashornarten, oder aber um die Bezeichnung von vier unterschiedlichen Tierarten handelt. Nach Auskunft von Wang Liqi (S. 999) seien *si* 兕 und *xi* 犀 in alten Schriften oft als komplementäres Paar belegt. Andere meinten, laut Wang, es sei eine Bezeichnung für das weibliche Nashorn einerseits und das männliche Nashorn andererseits. – Was für Tiere auch immer hier genau zum Tai-Berg anlässlich der großen Zeremonien herantransportiert worden sein mögen: Entscheidend ist wohl, daß es sich bei ihnen um Vertreter jener exotischen Lebewesen (*guai wu* 怪物) handelt, die gemäß der Expertise des kaiserlichen Beraters Gongsun Qing schon vom Gelben Gottkaiser bei dessen *Feng*- und *Shan*-Zeremonien dargebracht wurden; durch sie sei er in Kontakt mit den Göttern getreten. Vgl. *Shiji* 28/1397.

78 *Shiji* 28/1398. Die Parallelstelle in *Shiji* 12/475 hat hier anstelle der Zeichen *ji Houtu* 祭后土 die Variante: *ranbou qu* 然后去, zu übersetzen wohl mit: „Danach machten sie sich davon“, oder auch, transitiv, unter Fortlassung der Objektartikel: „Danach entfernte man (sie).“ Ein „Entfernen“ der Tiere würde gewiß mehr Sinn machen im Zusammenhang mit dem vorhergehenden Satz, wo es ja gerade heißt, daß diese Tiere nicht geopfert werden sollten. Die starken Unterschiede in den Zeichen zu der Parallele in *Shiji* 12 legen allerdings nahe, daß die Stelle insgesamt fehlerhaft überliefert wurde.

79 Vgl. S. 129.

Fassade dem Leser als solche erkennbar gemacht hat, ist eben die Kontrastierung von „außen“ und „innen“ und die klaffende Lücke zwischen beidem, die durch diesen Vergleich zutage tritt.

Ein weiteres Indiz für das, was Sima Qian selbst über Kaiser Wu gedacht haben mag, auch wenn er es, was man wohl ebenfalls als eine für ihn typische Vorgehensweise bezeichnen darf, aus dem Munde einer anderen Person referiert, findet man in Kapitel 120, der Biographie von Ji An 汲黯 (um 135 v. Chr.). Dort schreibt Sima Qian, der Kaiser habe es geliebt, seine Minister zusammenzurufen und ihnen mitzuteilen, daß er dies und das wünsche. Da habe Ji An zu ihm gesagt:

Ihre Majestät haben innen viele Wünsche, aber nach außen hin tun Sie Menschlichkeit und Rechtlichkeit kund – wie wollen Sie da die Regierungen eines Tang [= Yao] oder Yu [= Shun] nachahmen?
「陛下內多欲而外施仁義，奈何欲效唐虞之治乎！」

Daraufhin habe der Herrscher geschwiegen, vor Wut die Farbe gewechselt und sodann die Audienz abgebrochen.⁸⁰

Geradezu psychologisch mutet schließlich die Diagnose an, die Sima Qian schließlich am Ende von Kap. 28 über Kaiser Wu abgibt – eine Mischung von Mitleid und Verachtung, aber gewiß nicht das, was ein loyaler Untertan seinem Herrscher an Gefühlen entgegenbringen sollte oder auch nur zu denken wagen dürfte. Sima Qian schreibt:

Der Himmelssohn fühlte sich zunehmend angewidert von den seltsamen und übertriebenen Reden der Magier, und doch war er in sie verstrickt und konnte sich nicht daraus lösen, immer in der Hoffnung, er werde auf den wahren Kern (darin) treffen.⁸¹
天子益怠厭方士之怪迂語矣，然終羈縻弗絕，冀遇其真。

Was man den Worten Sima Qians mehr oder minder implizit, aber dennoch in geradezu erstaunlicher Deutlichkeit, entnehmen kann, ist, daß jene von den zuständigen Beamten verzeichneten Portenta in Wirklichkeit nur vorgetäuscht waren. Dem, der seiner Diagnose über die Intentionen des Kaisers folgt, wird unmißverständlich bedeutet, daß Kaiser Wu nicht jener weise Herrscher war, als der er sich dem Leser zunächst – oberflächlich betrachtet – darstellt. Insbesondere aus der implizit wohl intendierten Parallele, die Sima Qian zwischen Kaiser Wu und dem Ersten Kaiser von Qin zieht, geht hervor, wie Sima Qian seinen eigenen Zeitgenossen einschätzt. Beide haben sie erfolgreich die *Feng*- und *Shan*-Opfer vollzogen – der erste Kaiser legitimiert durch seine Steinstelen, Kaiser Wu durch die Hymnentexte, in denen die Portenta, die das Auftreten eines wahren Königs begleiten, verewigt sind. Doch äußere Beweise sind wertlos, so lehrt Sima Qian, solange sie nicht durch das, was über die Innenseite zu sagen ist, gestützt und bestätigt werden. Und um diese Innenseite – soviel kann man aus den Bemerkungen Sima Qians über Kaiser Wu nur allzu deutlich entnehmen –, ist es bei Kaiser Wu offenbar nicht allzugut bestellt.

Somit läßt sich unter Heranziehung von *biao* und *li* als Kriterien zur Bemessung der Würdigkeit eines Herrschers wohl deutlich sagen, daß Sima Qian seinen Zeitgenossen, Kaiser Wu, überaus kritisch beurteilte und daß er seiner Regierung vermutlich kaum mehr Dauer eingeräumt hätte als es bei dem Ersten Kaiser von Qin der Fall war, nachdem dieser die Opfer vollzogen hatte. Doch die Erfüllung einer solchen Prognose hätte er, der etwa zeitgleich mit Kaiser Wu starb, in jedem Falle nicht mehr verzeichnen können – und hätte er länger gelebt, hätte sich die Prognose auch nicht bestätigt. – Die Bemerkung Yang Shens, obwohl es so erscheint, als seien bei Kaiser Wu sämtliche Voraussetzungen für die Durchführung der Opfer erfüllt, ein Bedauern bei Sima Qian spürbar werde, läßt sich aus dem, was über das Verhältnis von *biao* und *li* mittlerweile deutlich wurde, nur bestätigen.

⁸⁰ *Shiji* 120/3106. 上默然，怒，變色而罷朝。

⁸¹ *Shiji* 28/1404; 12/ 485.

Sima Qian als „Richter“ in der Tradition von Guan Zhong und Konfuzius

Nachdem im vorhergehenden Abschnitt versucht wurde, das, was Sima Qian mit „Innen- und Außenseite“ gemeint haben könnte, im Hinblick auf die in Kap. 28 angeführten Herrscher zu erkennen und miteinander in Beziehung zu setzen, sei das Augenmerk nunmehr auf die jeweiligen Autoritäten gelenkt, die in der Frage der Beurteilung von Sima Qian geltend gemacht wurden. Zumindest zwei Autoritäten – neben den ungenannten, bei denen Sima Qian allerdings ebenfalls auf frühere Quellen zugegriffen haben dürfte – werden in diesem Kapitel als „Richter“ über Herrscher ihrer Zeit bzw. als Urteilende über frühere Herrscher genannt: Guan Zhong und Konfuzius. Sie beide stellen, wie im folgenden verdeutlicht werden soll, für Sima Qian gewissermaßen historische Vorbilder beim Akt des Unterscheidens von „Außen- und Innenseite“ (*biao li*) dar.

Zunächst zu Guan Zhong: Das Besondere an ihm – zumindest in der Weise, wie er in der Überlieferung Sima Qians erscheint – ist, daß er als souveräne kritische Instanz seinem eigenen Herrscher, dem Herzog Huan von Qi, gegenüber auftritt. Er, der ihm zuvor als sein engster Unterstützer dazu verholfen hatte, Hegemon unter den Lehnsfürsten zu werden, rät ihm in dem Moment, in dem sein Herrscher einen Schritt weitergehen und sich durch den Vollzug der Opfer als wahrer König legitimieren möchte, dringend davon ab. Er begründet dies, nachdem der Herzog auf seine bloße Aufzählung der illustren Kette der bisherigen 72 Herrscher, die diesen Schritt wagten, nicht reagiert, mit einem Hinweis auf die Portenta, die zuerst vom Himmel geschickt würden, bevor es jemand wagen dürfe, die Opfer zu vollziehen. Daß der Herzog daraufhin von seinem Vorhaben Abstand nimmt, zeigt, daß Guan Zhongs Einflußnahme erfolgreich war. Guan Zhong dient Sima Qian somit als Vorbild für einen souveränen kritischen Ratgeber, der aufgrund einer genauen Kenntnis der „Außen- und Innenseite“ seines Herrschers in unbestechlicher Weise erkennen kann, ob dieser über die inneren Voraussetzungen für die von ihm geplante äußere Repräsentation verfügt oder nicht.

Auch Konfuzius zieht, wie Sima Qian referiert, bei seiner negativen Beurteilung der Ji-Sippe, die zum Tai-Berg reisen und die Opfer dort vollziehen will, zunächst die illustre Kette von über 70 Herrschern heran, die seit Beginn der Zeit die Opfer vollzogen hätten. Neben dem bereits von Guan Zhong erwähnten König Cheng von Zhou, von dem Konfuzius gesagt haben soll, daß dieser als einziger dem Ideal nahegekommen sei, erwähnt er ferner, unter Verweis auf die „Lieder“, die Zhou-Könige Wen und Wu, von denen der eine – König Wen – zwar die entsprechende Tugend, aber nicht genügend Verdienst, und der andere – König Wu – zwar ausreichendes Verdienst, aber nicht die nötige Tugend besessen habe. Auch wenn dies nicht ausdrücklich von Sima Qian gesagt wird, scheint es, als stütze sich dabei auch Konfuzius indirekt wiederum auf Guan Zhong, oder zumindest auf eine ihnen beiden gemeinsam bekannte ältere Tradition.

Sima Qian stellt sich nun, indem er sich einerseits auf Guan Zhong und andererseits Konfuzius, und ungenannt vermutlich noch auf einige weitere, deren Urteile ihm in Form von überlieferten Texten zugänglich waren, als Autoritäten beruft, seinerseits in eine Reihe mit diesen beiden Leitfiguren eines souveränen kritischen Beraters. Dies tut er zum einen rückwärtsgerichtet, indem er, gewissermaßen auf beider Schultern stehend, deren Urteile über die früheren Herrscher übernimmt und diese somit „durch die Brille“ der beiden früheren Beurteiler betrachtet, zum andern richtet er selbst dabei das Augenmerk auf den Herrscher seiner eigenen Zeit, Kaiser Wu, bei dessen Beurteilung er auf die früheren Beispiele einerseits und deren Bewertung durch seine früheren Kollegen zurückgreift. Er stützt sich somit bei seiner eigenen Herrscherkritik auf das Urteil früherer Kritiker, er „richtet“ gleichsam Kaiser Wu auf der Basis der Urteile früherer „Richter“, und diese früheren Autoritäten dienen ihm dabei gleichsam als seine in die Vergangenheit hin verlängerten Augen, als

Gewährsleute, die wiederum Augenzeugen in ihrer eigenen Zeit waren.⁸² Im Zentrum seiner Aufmerksamkeit, jenem Zentrum, auf das hin letztlich auch alle zuvor von ihm angeführten historischen Beispiele gleichsam ausgerichtet zu sein scheinen, steht dabei die Regierung des Han-Kaisers Wu, dessen Zeitgenosse und damit Augenzeuge er selbst – Sima Qian – war. Das Verzeichnen dessen, was zu seinen eigenen Lebzeiten geschah, erlegte ihm jenen späteren Edlen gegenüber, die er in seiner Schlußbemerkung zu Kap. 28 erwähnt, eine besondere Verantwortung auf: Von seinen Aufzeichnungen wird es später abhängen, ob die Lektion, die aus dem Geschehen zu seiner Zeit gezogen wird, die richtige sein wird.

Das Verzeichnen der Gesinnung – eine alte Schreiberregel

Was aber mag Sima Qian dazu veranlaßt haben, derart kritische Überlegungen seinem eigenen Herrscher, Kaiser Wu, gegenüber anzustellen und – schlimmer noch – diese in einem Geschichtswerk festzuhalten, von dem er, wie er selbst am Ende seiner Schlußbemerkung von Kap. 28 schreibt, hoffte, daß Edle späterer Generationen diese Aufzeichnungen lesen und ihre Schlußfolgerungen daraus ziehen würden? Und was legitimierte ihn überhaupt zu seinem Tun – mußte er sich hier lediglich etwas an, oder handelte es sich um eine Aufgabe, die er sich selbst oder jemandem anderem gegenüber zu erfüllen hatte?

Aus den offiziellen Anforderungen, die mit dem Amt eines *taishi ling* unter Kaiser Wu verbunden waren, scheint sich zumindest – soviel läßt sich bei einem Blick in die eingangs erwähnten Ämterkunden feststellen – eine solche kritische Überprüfer- und Verzeichnertätigkeit zumindest nicht ableiten zu lassen. Es nähme auch wunder, wenn Kaiser Wu ein solches Tun von einem bei Hofe Angestellten gefordert oder es ihm auch nur genehmigt hätte. Zu den Hauptaufgaben Sima Qians gehörte vielmehr, daß er, nachdem er drei Jahre nach dem Tod seines Vaters diesem ins Amt des *taishi ling* gefolgt war,⁸³ den Kaiser auf dessen regelmäßigen Reisen zu den diversen heiligen Opferplätzen zu begleiten hatte.⁸⁴ Allerdings berichtet Sima Qian auch, daß sein Vater ihn noch kurz vor seinem Tod geradezu beschworen habe, das von ihm nur begonnene Werk fortzusetzen, auf daß die Errungenschaften von Generationen von Schreibern nicht einfach zunichte gemacht würden. Und Sima Qian, so schreibt er in Kap. 130, verspricht ihm, er werde ihm ein gehorsamer Sohn sein.⁸⁵ Doch worin genau bestand dieser Gehorsam, und was hatte dieser mit der Tradition

⁸² Mit dem Bild der in die Vergangenheit hin verlängerten Augen und Ohren beschreibt Ban Biao 班彪 (3–54), der Vater des Historiographen Ban Gu, in seiner „Abhandlung zum *Shiji*“, *Shiji lun* 史記論 (im Wortlaut zitiert in der Biographie Ban Biaos in *Houhan shu* 40A/1325–1327) die Aufgabe der Schreiber. Angefangen mit Schriften wie derjenigen des Herrn *Zuo* 左氏, über *Guoyu* 國語, *Shiben* 世本, *Zhanguo ce* 戰國策, *Chu Han Chunqiu* 楚漢春秋 bis hin zum Buch des Herrn Reichsschreiber, *Taishigong shu* 太史公書 (so der ursprüngliche Titel des *Shiji*), das er übrigens hier den „Büchern der Hundert Schulen“, *baijia zhi shu* 百家之書, zurechnet, seien durchaus etwas, das man sich zum Vorbild nehmen könne. Wörtlich schreibt er weiter: „Das, wodurch die in der Gegenwart Lebenden die Vergangenheit verstehen lernen, ist das, wodurch die Späteren das Frühere wahrnehmen: durch die Ohren und Augen der Weisen.“ 今之所以知古，後之所由觀前，聖人之耳目也。 Siehe *Houhan shu* (Zhonghua shuju) 40A/1327.

⁸³ *Shiji* 130/3296.

⁸⁴ Vgl. die Schlußbemerkung Sima Qians, *Shiji* 28/1404.

⁸⁵ *Shiji* 130/3295. Wörtlich referiert Sima Qian aus dem Munde seines Vaters die Worte: „Gegenwärtig ist die Blütezeit der Han, und alles innerhalb der Meer untersteht einem Befehl. Noch wurden die (Kategorien) erleuchteter Herrscher, würdiger Fürsten, loyaler Minister und todesmutiger Helden von mir, obwohl ich als Reichsschreiber tätig war, nicht erörtert, und ich habe große Furcht davor, daß die Aufzeichnungen der Schreiber im ganzen Reich zunichte gemacht würden – denk daran!“ (Sima) Qian senkte den Kopf und sprach unter Tränen: „Auch wenn ich, Dein kleiner Sohn, wenig Intelligenz besitze, bitte ich darum, all das umfassend erörtern zu dürfen, was meine Vorgänger an alten Begebenheiten zusammenge-

der Schreiber zu tun, bei der es sich in den Augen Sima Tans offenbar um etwas, das – jenseits jedes offiziellen Amtes – mit einem ganz speziellen Ethos verbunden war. Im folgenden seien einige Aussagen, die Sima Qian selbst über die Aufgabe des Verzeichnens in seinem Werk macht, herangezogen und sodann mit der Schreibertradition in Zusammenhang gebracht.

Im letzten Kapitel seines Werks, dem autobiographischen Kap. 130, macht Sima Qian in seiner Schlußbemerkung eine Aussage, die sich möglicherweise als Rechtfertigung seiner kritischen Haltung, auch und gerade dem Herrscher gegenüber, verstehen läßt. Unter Verweis auf ein Wort aus dem Munde eines gewissen Herrn Dong – gemeint ist der Gelehrte Dong Zhongshu 董仲舒 (195–115), den Sima Qian persönlich kannte und den er wohl bis zu einem gewissen Grade auch als seinen Lehrer anerkannte –, reflektiert er über die Gründe dafür, warum Konfuzius das *Chunqiu* gemacht habe:

Ich habe den Herrn Dong sagen hören: „Als der Weg der Zhou niedergegangen und zunichte gemacht war, war Meister Kong Justizminister in Lu. Die Lehnsfürsten setzten ihm zu, und die Großwürdenträger behinderten ihn. Als Konfuzius gewahr wurde, daß die (rechten) Worte nicht angewendet werden und die (rechten) Wegen nicht beschritten werden würden, schuf er aus dem korrekten Verhalten und dem Mißverhalten innerhalb eines Zeitraums von 242 Jahren eine Vorbild-Schablone für das gesamte Reich. Er tadelte den Himmelssohn,⁸⁶ wies die Lehnsfürsten zurecht und ging gegen Großwürdenträger vor, nur um auf diese Weise der Sache des (wahren) Königtums zum Sieg zu verhelfen. Der Meister sprach: ‘Wenn ich dies [bloß] in leeren Worten darlegen wollte, dann wäre dies nicht so tief und scharf, so offenkundig und klar, als es aus den Ereignissen sichtbar werden zu lassen, die sich vollzogen haben.’⁸⁷

余聞董生曰：『周道衰廢，孔子爲魯司空，諸侯害之，大夫壅之。孔子知言之不用，道之不行也，是非二百四十二年之中，以爲天下儀表，貶天子，退諸侯，討大夫，以達王事而已矣。』子曰：『我欲載之空言，不如見之於行事之深切著明也。』

Sucht man nach dem von Sima Qian hier referierten Passus im *textus receptus* des *Chunqiu fanlu* 春秋繁露, dessen Kompilation Dong Zhongshu zugeschrieben wird, so stößt man dort zwar nicht auf eine wörtliche Parallele, jedoch immerhin auf einen inhaltlich sehr ähnlichen Textausschnitt, in dem allerdings ein Detail so frappierend anders ist gegenüber der von Sima Qian referierten Aussage, daß sie möglicherweise für den hier gegebenen Zusammenhang von besonderer Relevanz sein könnte. Hier die „Parallele“ im *Chunqiu fanlu*, „Üppiger Tau des Frühling und Herbst“ – einer *chunqiu*-exgetischen Schrift in der Tradition der *Gongyang*-Schule:

tragen haben. Ich werde nicht wagen, etwas auszulassen!“ 今漢興，海內一統，明主賢君忠臣死義之士，余爲大史而弗論載，廢天下之史文，余甚懼焉，汝其念哉！」遷俯首流涕曰：「小子不敏，請悉論先人所次舊聞，弗敢闕。」

⁸⁶ Als interessantes Detail am Rande sei noch angemerkt, daß Ban Gu in seiner Wiedergabe des Passus innerhalb von Sima Qians Biographie, die sich größtenteils auf dessen autobiographisches Kapitel stützt, just die drei Worte *bian tianzi* 貶天子, „(Konfuzius) kritisierte den Himmelssohn“ fortläßt, und das Wort *bian* 貶, „kritisieren“, mit den Lehnsfürsten *zhuhou* 諸侯 verbindet, und dies, obwohl sich Sima Qian an dieser Stelle auf Dong Zhongshu als Autorität beruft, won dem er diese Worte vernommen habe. Siehe *Hanshu* 62/2717. Vermutlich erschien Ban Gu die hier zum Ausdruck kommende Respektlosigkeit gegenüber dem Kaiser doch als zu heikel, zumal der Passus, wonach Konfuzius den Himmelssohn kritisiert habe, im *textus receptus* des *Chunqiu fanlu* nicht zu finden ist. Möglicherweise zensierte Ban Gu also sehr bewußt gerade das, was umgekehrt Sima Qian, der diese Worte tatsächlich von Dong Zhongshu erfahren haben mag, als wichtige Legitimation seines Tuns gedient haben dürfte.

⁸⁷ *Shiji* 130/3297.

Meister Kong sprach: Ich stütze mich auf die Ereignisse, die sich vollzogen haben, und füge des Königs (innere) Gesinnung zu diesen hinzu;⁸⁸ denn ich meine, etwas aus „leeren Worten“ zu ersehen, ist nicht so tief und erhellend wie die Art, in der sich die Ereignisse vollzogen haben.

孔子曰：「吾因其行事，而加乎王心焉，以爲見之空言，不如行事博深切明。」⁸⁹

Was in dem von Sima Qian aus dem Munde Dong Zhongshus referierten Passus ausgelassen wurde, worauf er aber möglicherweise implizit – für den eingeweihten Leser – anspielt, ist die Aussage, daß Konfuzius zu den Ereignissen, wie sie sich vollzogen haben, den äußeren Fakten, die Gesinnung des Königs – dessen Intentionen und Beweggründe – hinzugefügt habe. Damit wird die Betonung der Intention als wesentlicher oder gar entscheidender Bestandteil der zu verzeichnenden Geschichte, die ja vor allem als Lektion für die Zukunft gedacht ist, in der Exegese des *Chunqiu fanlu* greifbar, innerhalb deren wiederum Konfuzius als autoritatives Vorbild für eine solche Verfahrensweise genannt wird.

Was aber mag nun wiederum Sima Qian, der, wie erwähnt, unter Kaiser Wu im Amt eines „Leitenden Reichsschreibers“ tätig war und der seine eigenen Ansichten in der Regel am Ende eines Kapitels mit „Der Herr Reichsschreiber meint“ einzuleiten pflegte, dazu veranlaßt haben, in seinen Aufzeichnungen nicht nur äußere Fakten festzuhalten, sondern zudem – und offenbar sogar stärker gewichtet als die Fakten selbst – die inneren Beweggründe seines Kaisers in seinem Bericht für die Nachwelt festzuhalten?

Ein roter Faden ergibt sich möglicherweise aus einer Bemerkung, die Ban Gu in seiner Würdigung am Ende seiner Biographie von Sima Qian, in Kap. 62 seines *Hanshu* macht. Dort erwähnt er Leute wie Liu Xiang und Yang Xiong, die alle meinten, daß Sima Qian das Talent eines exzellenten Schreibers⁹⁰, *liangshi zhi cai* 良史之材, besessen habe und daß seine Aufzeichnungen gerade aus diesem Grund als *shi lu* 實錄 – ein schwer übersetzbarer Begriff, den man vielleicht annäherungsweise mit „die ganze Wahrheit umfassende Aufzeichnungen“ übertragen könnte – gerühmt wurden.⁹⁰

⁸⁸ Joachim Gentz, der sich in seiner Dissertation eingehend mit der Exegese des *Gongyang zhuan* befaßt hat, übersetzt diesen Passus so: „Ich habe gemäß dessen, wie sie (die 12 Herzöge) die Angelegenheiten durchgeführt haben, das Sinnen eines [wahren] Königs dazu angefügt.“ Siehe *Das Gongyang zhuan: Auslegung und Kanonisierung der Frühlings- und Herbstannalen (Chunqiu)*, opera sinologica. Wiesbaden: Harrassowitz, 2001, S. 503.

⁸⁹ *Chunqiu fanlu* (ICS: 6.4/24/17–18). J. Gentz, S. 79, übersetzt: „Er (Konfuzius) war der Ansicht, daß man etwas mit bloßen Worten nicht in so allumfassender Tiefe und scharfsichtiger Helligkeit aufzeigen könne wie an durchgeführten Angelegenheiten. Er war der Ansicht, daß man etwas mit bloßen Worten nicht in so allumfassender Tiefe und scharfsichtiger Helligkeit aufzeigen könne wie an früheren Ereignissen.“ Die an diesen Passus offenbar angelehnte Stelle in *Shiji* 130/3297, die oben in Übersetzung wiedergegeben wurde, hat J. Gentz in seinem Teil „Weitere exegetische Entwicklungen: Ausschau“, S. 542–43, übersetzt.

⁹⁰ *Hanshu* 62/2738. Wörtlich schreibt Ban Gu, im Anschluß an eine kritische Beurteilung von Sima Qians Art, Geschichtsschreibung zu betreiben: (...), doch angefangen von Liu Xiang, über Yang Xiong und etliche (Verfasser weiterer) Schriften rühmen alle, (Sima) Qian habe das Talent eines exzellenten Schreibers, dessen eingedenk, daß er sich darauf verstand, die inneren Gesetzmäßigkeiten der Ereignisse in ihrer Folge darzustellen, sich bei der Erörterung keiner Verschnörkelungen bediente, daß er sich auf das Essentielle (konzentriert habe), ohne gewöhnlich zu werden, daß seine Art zu schreiben gerade war, und die von ihm beschriebenen Ereignisse konzis waren, ohne leere Schönheiten und ohne verborgenen Groll, und deswegen bezeichne man (sein Werk) als „die ganze Wahrheit umfassende Aufzeichnungen.“ (...) 然自劉向揚雄博極群書，皆稱遷有良史之材，服其善序事理，辨而不華，質而不俚，其文直，其事核，不虛美，不隱惡，故謂之實錄。Der Inhalt dieser Würdigung Ban Gus lehnt sich dabei stark an das bereits in Anm. 82 erwähnte *Shiji lun* des Ban Biao an, in dem ebenfalls der Ausdruck *liangshi zhi cai* verwendet wird. Siehe *Houhan shu* 後漢書 (Zhonghua shuju) 40A, S. 1325.

Spürt man nun der Herkunft des Ausdrucks *liang shi* 良史, „Exzellenter Schreiber“, nach, so findet man als frühesten Beleg für diese Bezeichnung einen im *Zuo*zhuàn 左傳 überlieferten Ausspruch, der dort Konfuzius zugeschrieben wird. Die dazugehörige Vorgeschichte der Episode, die auf das Jahr 607 v. Chr. datiert wird – sie wird übrigens in allen drei gemeinhin als *Chunqiu*-Kommentare bezeichneten Schriften wiedergegeben, allerdings mit einigen signifikanten Varianten – ist, grob skizziert, die folgende: Herzog Ling von Jin benahm sich moralisch fragwürdig. Sein Minister Zhao Dun 趙盾, der zuvor überhaupt die Inthronisierung des Herzogs veranlaßt hatte, kritisierte diesen deswegen und fiel in der Folge bei seinem Herzog mehr und mehr in Ungnade. Er beschloß daraufhin, außer Landes zu gehen, doch kurz nachdem er sich auf die Flucht begeben hatte, erfuhr er, daß der Herzog ermordet worden war, und kehrte daraufhin wieder an den Hof zurück. Der Schreiber von Jin, so überliefern übereinstimmend die Verfasser des *Zuo*zhuàn, *Gongyang* zhuàn 公羊傳 und *Guliang* zhuàn 穀梁傳, habe daraufhin verzeichnet, daß Zhao Dun Fürstenmord begangen habe. Auf Zhao Duns empörte Reaktion hin, er sei es gar nicht gewesen, erläutert ihm der Schreiber – sein Name wird in der Version des *Zuo*zhuàn und *Guliang* mit Dong Hu 董狐 wiedergegeben –, daß damit nicht gemeint sei, daß er etwa persönlich Hand angelegt habe an den Herzog, sondern vielmehr, daß er sich damit, daß er den Mord nicht gesühnt habe, von seiner Gesinnung her als Täter schuldig gemacht habe.⁹¹ In der Darstellung des *Zuo*zhuàn wird diese Episode wiederum von Konfuzius aufgegriffen und folgendermaßen interpretiert:

Meister Kong sprach: Dong Hu war ein exzellenter Schreiber des Altertums: in der Art und Weise, wie er etwas aufschrieb, verbarg er nichts. Zhao Xuanzi [Zhao Dun] war ein exzellenter Großwürdenträger des Altertums. Vor dem Gesetz zog er sich Schande zu. Wirklich beklagenswert! Hätte er die Grenze überschritten, so hätte er (das) vermieden.⁹²

孔子曰：董狐，古之良史也，書法不隱。趙宣子，古之良大夫也，爲法受惡。惜也。越竟乃免。

Ein „exzellenter“ Schreiber gewichtet demnach die Gesinnung höher als den äußeren Tatbestand und überliefert somit der Nachwelt neben den eigentlichen historischen Fakten zugleich die „moralischen Hintergründe“ – und damit die eigentliche Lektion, die aus der Vergangenheit für die Zukunft entnommen werden soll. Diese Form der Aufzeichnung blickt ihrerseits, wie die Erwähnungen des Schreibers Dong Hu von Jin als urteilender Autorität sowohl in der Überlieferung des oben übersetzten *Zuo*zhuàn-Passus als auch der des *Gongyang* zhuàn und *Guliang* zhuàn nahelegen, auf eine alte Tradition zurück: die Tradition der Schreiber. Konfuzius greift sodann, wie aus der *Zuo*zhuàn-Darstellung hervorgeht, bei seiner Beurteilung der Angelegenheit auf das frühere Urteil des Schreibers von Jin zurück. Sima Qian wiederum, der übrigens die Episode mit Zhao Dun an zwei Stellen des *Shiji* überliefert, beruft sich in in beiden Fällen auf die Autorität des verzeichnenden Schreibers

⁹¹ In den drei exegetischen Schriften ist die Begründung des Schreibers für sein Tun jeweils etwas unterschiedlich: In der *Zuo*zhuàn-Version wirft der Schreiber von Jin dem Zhao Dun vor, daß er sich bei seiner Flucht einerseits nicht außerhalb der Landesgrenzen begeben habe und andererseits bei seiner Rückkehr die Tat nicht gerächt habe; laut der *Gongyang*-Version lautet der Vorwurf, daß Zhao Dun zurückgekehrt sei, ohne die Bluttat zu sühnen, obwohl er doch ein menschlicher und rechtlicher Mann sei, und laut der *Gongyang*-Version beweise die Tatsache, daß er sich bei der Flucht nicht weit weg begeben habe und zudem nach der Rückkehr die Tat nicht gesühnt habe, daß er sich von seiner Gesinnung her – hier bezeichnet mit *zhi* 志 – mit dem Mörder gemein gemacht habe. Die Version des *Gongyang* zhuàn ist bei J. Gentz, S. 101, übersetzt; die anderen Versionen werden von ihm in Anm. 91 inhaltlich kurz angesprochen.

⁹² *Zuo*zhuàn, *Xuan* 2.4.

und reiht sich damit wiederum – im einen Fall übrigens wiederum unter Verweis auf Konfuzius – seinerseits in die Tradition der Schreiber ein.⁹³

Führt man sich abschließend nochmals die einzelnen Komponenten desjenigen Systems vor Augen, mit dem Sima Qian in Kap. 28 die Frage der Würdigkeit von Herrschern behandelt hat, so stellt man fest, daß das System als Ganzes überaus komplex ist. Wie bereits eingangs deutlich wurde, sorgt Sima Qian bereits in seinen einführenden Bemerkungen dafür, daß Kategorien von Herrschern gebildet werden, die aus unterschiedlichen Gründen – zu wenig Verdienst, zu wenig Tugend, den rechten Zeitpunkt nicht genutzt – die *Feng*- und *Shan*-Opfer nicht vollzogen haben. Andererseits macht er eingangs zugleich deutlich, daß noch nicht einmal die Tatsache, daß ein Herrscher die Opfer vollzogen hat, als sicherer Beweis dafür, daß er ihrer auch würdig war, genommen werden darf. Anhand einer Reihe von historischen Präzedenzfällen führt er seinem Leser sodann vor Augen, welcher Herrscher jeweils in welche dieser eingangs theoretisch beschriebenen Kategorien einzureihen ist, und demonstriert an diesen Beispielen zugleich, wie sich das Verhältnis von „Innen- und Außenseite“ in diesen Beispielen niederschlägt; dabei liefert er dem Leser zugleich *in nuce* eine Kurzfassung der seiner Ansicht nach die Geschichte durchziehenden Gesetzmäßigkeiten, wonach sich immer da, wo das „Innen“ und das „Außen“ zueinander in Diskrepanz geraten, offenbar der Untergang eines Staates anbahnt.

Welch schlechte Prognose der Leser aus der Art, wie Sima Qian die Regierungszeit von Kaiser Wu, dargestellt hat, für die Zukunft der Han-Dynastie ziehen sollte, wurde oben bereits angesprochen – ebenso, daß sie sich in diesem Fall, wie der weitere Verlauf der Geschichte zeigt, offenbar nicht, oder zumindest nicht so bald, bewahrheitet hat. Doch soviel kann aus dem, was sich aus dem Prinzip von *biao* und *li* als Teil einer vermutlich sehr alten Tradition von Aufzeichnungsregeln ableiten ließ, zumindest geschlossen werden: Dem Schreiber wurde dadurch, daß er sich beim Niederschreiben solcher Regeln bedienen konnte, die vermutlich nur einer kleinen Gruppe von Eingeweihten bekannt waren, zumindest innerhalb dieses Kreises eine Macht verliehen, die einen Herrscher das Fürchten lehren konnte – sofern er davon wußte.

⁹³ Vgl. *Shiji* 39/1675 (Erbliches Fürstenhaus von Jin) und *Shiji* 43/1782 (Erbliches Fürstenhaus von Zhao). Nur im Zusammenhang mit dem Fürstenhaus von Jin referiert Sima Qian zusätzlich zu dem Urteil des Schreibers auch das des Konfuzius, was zeigt, daß er sich hier auf die *Zuo*-Version stützt. Dagegen wird das kritische Urteil über Zhao Dun im Kapitel über das Fürstenhaus von Zhao einem „Edlen“ *jūnzǐ* 君子 in den Mund gelegt. Dessen Aussage entspricht in allen drei Kommentarversionen der Aussage des Schreibers von Jin, Dong Hu.