

Jahrbuch der Deutschen Vereinigung
für Chinastudien 1

Einheit und Vielfalt in China

Beiträge zum Pluralismus in der chinesischen
Geistes- und Sozialgeschichte

Herausgegeben von
Martina Maria Eglauer und Clemens Treter

2005

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

2005

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Inhalt

Geleitwort (<i>Volker Klöpsch</i>).....	VII
Vorbemerkung der Herausgeber	XI
Die Pluralismus-Frage und der zhouzeitliche philosophische Diskurs (<i>Heiner Roetz</i>).....	1
Vielfalt des Nichts im chinesischen Denken: Annäherung an eine Paradoxie (<i>Liu Huiru</i>).....	17
Die vielen Stimmen aus der Vergangenheit: Sima Qians Eintreten für Meinungsvielfalt (<i>Dorothee Schaab-Hanke</i>)	39
Ouyang Xiu und sein Plädoyer für Faktionen (<i>Marc Winter</i>)	61
Gu Yanwus <i>Neun Abhandlungen über das Präfektursystem</i> als chinesisches Föderalismus-Konzept (<i>Georg Ebertshäuser</i>)	83
„Pluralistisches Universum“ : Die pluralistische Essenz des Pragmatismus von Hu Shi (1891–1962) (<i>Martina Eglauer</i>)	107
Vielfalt der Stimmen in der chinesischen Literatur des 20. Jahrhunderts: das Beispiel der Debatte um die Erzählliteratur (<i>Clemens Treter</i>)	127
Chinesischsprachige Minderheitenliteratur der 1980er und 1990er Jahre: Theorie, Situation und das Beispiel der Inneren Mongolei (<i>Thilo Diefenbach</i>).....	147
Die Juden in Kaifeng – gestern und heute (<i>Peter Kupfer</i>).....	169
Wie Politik und Markt publizistische Vielfalt ermöglichen und einschränken: Eine Struktur- und Inhaltsanalyse der Flutberichterstattung 1998 (<i>Kirstin Wenk</i>)	195
Pluralismus des Marktes, Monismus der Politik: Abbildungen im Recht der VR China (<i>Robert Heuser</i>).....	235
Eine Sprache ohne Numerus: Zur Pluralität im Modernen Chinesisch (<i>Andreas Guder</i>)	245
Zu den Autoren	269

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek:
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by Die Deutsche Bibliothek:
Die Deutsche Bibliothek lists this publication in the Deutsche
Nationalbibliografie; detailed bibliographic data is available in the
internet at <http://dnb.ddb.de>.

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter
<http://www.harrassowitz.de/verlag>

© Otto Harrassowitz KG, Wiesbaden 2005
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Umschlaggestaltung: Sandra Walter
Druck und Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen
Printed in Germany
ISSN 1860-8531
ISBN 3-447-05142-6

Die vielen Stimmen aus der Vergangenheit: Sima Qians Eintreten für Meinungsvielfalt

Dorothee Schaab-Hanke

Sima Qians *magnum opus*, the “Records of the Scribe” (*Shiji*), contains the texts of many different schools or traditions. Often he even contrasts different opinions with each other and thus shows an almost modern critical historical approach. His engagement is all the more striking, as Sima Qian lived in a world which grew more and more hostile towards all traditions that were not conform to the newly established “*ru* orthodoxy”. Sima Qian who personally reveals a special affinity with texts of what may be called the Daoists’ or Cosmologists’ tradition can certainly not be compared with a modern representative of a “pluralistic” worldview, but he should in fact, as it is argued in this paper, be regarded as an early advocate for more freedom of expression.

Einführung

Sima Qian 司馬遷 (c.145–c.86), der vermutliche Hauptverfasser¹ des Werks, das unter dem Titel *Shiji* 史記 („Aufzeichnungen des Schreibers“)² überliefert ist, wurde hinsichtlich seiner ideologischen Verankerung in der zahlreich vorhandenen Sekundärliteratur recht unterschiedlich eingestuft.

- 1 An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass dieses Werk in Wirklichkeit nicht die Leistung eines einzelnen war, sondern, wie es William H. Nienhauser in: „Tales of the Chancellor(s): The Grand Scribe’s Unfinished Business“, in *CLEAR* 25 (2003), S. 100, kompakt formuliert hat, das Werk eines „father and son team“ war, da es vermutlich zu erheblichen Teilen bereits von Sima Qians Vater Sima Tan 司馬談 (?–110) kompiliert oder zumindest konzipiert worden war. Differenzierungen zwischen beiden sind zwar in manchen Fällen möglich, würden jedoch diese Studie unnötig belasten. Daher soll im Folgenden, wie gemeinhin üblich, nur von Sima Qian als „dem“ Verfasser des *Shiji* gesprochen werden.
- 2 Dieser Titel ist allerdings ein nachträglich gegebener. Der Titel, der im Werk selbst genannt wird, lautet dagegen *Taishi gong shu* 太史公書 (*Die Schrift des Herrn Obersten Schreibers*). Siehe *Shiji* 130/3319. (Die hier und im Folgenden gemachten Stellenverweise aus dem *Shiji* beziehen sich sämtlich auf die Zhonghua shuju-Ausgabe.)

Die einen schreiben ihm eine „konfuzianische“ Grundgesinnung zu,³ andere sehen ihn als reinen Daoisten an – als Anhänger einer Huang-Lao 黃老-Fraktion⁴ oder auch als Vertreter eines „Naturalismus“.⁵ Wieder andere kamen bei der Lektüre des *Shiji* zu dem Ergebnis, dass Sima Qian sich vor allem, wie es etwa Burton Watson formulierte, durch eine extreme Flexibilität seiner Meinungen auszeichne sowie durch einen ständigen Perspektivwechsel, der sich jeweils an das gegebene Kapitel anpasse, so dass man aus seinen Meinungsäußerungen kein in sich konsistentes Gedankensystem ableiten könne.⁶

Dieser Beitrag hat es sich nicht zum Ziel gesetzt, in diesem Wettstreit von Meinungen eine Schiedsrichterrolle einzunehmen; sein Anliegen besteht vielmehr darin, die für dieses Werk charakteristische Vielfalt berücksichtigter Quellen und Meinungen als ein besonderes Anliegen, zum Teil aber auch als eine Folge der besonderen Verfahrensweise des Geschichtsschreibers aufzuzeigen. Die Frage, ob man die im *Shiji* erkennbar werdende Geisteshaltung seines Verfassers als „pluralistisch“ bezeichnen kann, sei dabei vorerst offengelassen. Stattdessen möchte ich, unter Verwendung der als Titel meines Aufsatzes gewählten neutraleren Formulierung eines „Eintretens für Meinungsvielfalt“ aus sechs unterschiedlichen, einander jedoch

- 3 Stellvertretend für andere sei hier genannt: Zhou Hulin 周虎林: *Sima Qian yu qi shixue* 司馬遷與其史學 (Taipei: Wenshi zhi, 1991), S. 297–304.
- 4 Siehe etwa Zheng Yuanling 鄭圓靈: *Shiji Huang Lao sixiang yanjiu* 史記黃老思想研究 (Taipei: Xuehai, 1998), bes. S. 111–167. Einen rein politischen Deutungsansatz der Huang-Lao-Anhängerschaft des Sima Qian vertrat Hans van Ess in: „Die geheimen Worte des Ssu-ma Ch'ien“, in: *OE* 36.1 (1993), S. 5–27.
- 5 Liu Guangyi 劉光義: „Ziran zhuyi yu Sima Qian“ 自然主義與司馬遷, in: *Sima Qian yu Lao Zhuang sixiang* 司馬遷與老莊思想 (Taipei: Shangwu yinshuguan, 1992), S. 24–29.
- 6 Burton Watson: *Ssu-ma Ch'ien, Grand Historian of China* (New York: Columbia University Press, 1958), S. 144. Stephen W. Durrant: *The Cloudy Mirror: Tension and Conflict in the Writings of Sima Qian* (New York: State University of New York, 1995), S. 147, bringt seinen Gesamteindruck vom *Shiji*, das er als einen Text bezeichnet, der so schwierig und verwirrend sei wie das Leben selbst, in der Metapher vom „wolkigen Spiegel“ zum Ausdruck. Grant Hardy: *Worlds of Bronze and Bamboo: Sima Qians's Conquest of History* (New York: Columbia University Press, 1999), S. 97, bezeichnet Sima Qians Geschichtsdarstellung gar als eine fragmentierte Präsentation, die den Leser dazu zwingt, sein eigener Historiker zu werden, da der Geschichtsschreiber selbst keine klare Stellung beziehe. Siehe hierzu auch meinen Rezensionsartikel „Wenn die Dreifuße zu versinken drohen ...: Zu Grant Hardys Worlds of Bronze and Bamboo“, in: *OE* 42 (2001/2002), S. 207–214.

zum Teil überlappenden Blickwinkeln, das Werk selbst und das in ihm zum Ausdruck kommende Denken des Geschichtsschreibers betrachten.

Die Vielfalt verwendeter Quellen als Besonderheit des Shiji

Vielfach stützt sich Sima Qian in seinem Werk auf Quellen, die zur Zeit des Han-Kaisers Wu 武 (r. 141–87) zum offiziellen Kanon zählten und die auf Anraten des Konfuzianers Dong Zhongshu 董仲舒 (c.195–c.115) möglichst als einzige Evidenz bei der Klärung von Regierungsfragen herangezogen werden sollten.⁷ So exzerpiert Sima Qian große Teile aus den „Dokumenten“ (*Shangshu* 尚書),⁸ übernimmt wörtlich Stellen aus den „Wandlungen der Zhou“ (*Yijing* 易經 beziehungsweise *Zhouyi* 周易)⁹ und den „Liedern“ (*Shijing* 詩經),¹⁰ allerdings meist ohne seine Quelle explizit zu nennen. Vor allem aber kommt dem „Frühling und Herbst“ (*Chunqiu* 春秋), unter anderem in der zur Zeit von Sima Qian offiziell etablierten Tradition der *Gongyang* 公羊-Schule, in seinem Werk zentrale Bedeutung zu.¹¹ Nä-

- 7 Zu den wichtigsten der von Sima Qian bei seiner Geschichtsdarstellung herangezogenen Quellen siehe das grundlegende Werk von Jin Dejian 金德建: *Sima Qian suo jian shu kao* 司馬遷所見書考 (Shanghai: Renmin, 1963). Einen kompakten Überblick über die Vielzahl der in die Kompilation des *Shiji* eingegangenen Quellen bietet die Studie von Chen Tongsheng 陳桐生 (2001): „*Shiji de xueshu genji*“ „史記“ 的學術根基, in: *Shiji yu langman – Shiji guoji taolunhui lunwen* 紀實與浪漫 – 史記國際討論會論文, in: Wang Chuqing 王初慶, u.a. (Hrsg.): (*Guoxue jingcui congshu* 71, Taipei: Hongye wenhua shiye youxian gongsi), S. 307–333.
- 8 Zu *Shiji* 2/51–77 vgl. *Shangshu* 6 (*Yu gong* 禹貢); zu *Shiji* 2/79–82 vgl. *Shangshu* 5 (*Yi Ji* 益稷); zu *Shiji* 2/84 vgl. *Shangshu* 7 (*Gan shi* 甘誓).
- 9 Siehe etwa *Shiji* 61/2127. Der dort wiedergegebene Ausspruch 同明相照, 同類相求 ist ein Passus aus *Zhouyi* 周易 (Indexausgabe aus: The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series [im Folgenden jeweils abgekürzt mit: ICS]: 1/2/20–22).
- 10 Zu *Shiji* 3/91 vgl. das *Shijing*-Lied Nr. 303, zu *Shiji* 4/111 vgl. Lied Nr. 245.
- 11 Siehe etwa *Shiji* 130/3297–3298, wo Sima Qian das *Chunqiu* als den seiner Ansicht nach wichtigsten unter den „Klassikern“ herausstellt. Die meines Wissens bislang umfangreichste Analyse zum Verhältnis zwischen dem *Shiji* und den „Klassikern“, den *Sanli* 三禮, dem *Chunqiu* 春秋, dem *Shangshu* 尚書, dem *Shijing* 詩經 und dem *Zhouyi* 周易, bietet Chen Tongsheng 陳桐生: *Rujia jingzhuan wenhua yu Shiji* 儒家經傳文化與史記 (Taipei: Hongye chubanshe, 2002). Speziell zum Verhältnis zwischen *Shiji* und *Shangshu*

her als die *Gongyang*-Exegese des *Chunqiu* scheint ihm dabei allerdings das – zu seiner Zeit noch nicht in den offiziellen Kanon aufgenommene – *Zuozhuan* 左傳 zu stehen,¹² aus dem er sich, ebenso wie aus dem *Guoyu* 國語, extensiv bediente, um die Ereignisse in den verschiedenen Staaten der Chunqiu-Epoche darzustellen.¹³ Bei der Darstellung der Geschehnisse während der Zhanguo-Zeit griff er auf das *Zhanguo* 戰國策¹⁴ beziehungsweise auf einen Vorgänger dieses Textes zurück.

Ausgiebig bediente sich Sima Qian auch der Schriften der philosophischen Schulen beziehungsweise ideologischen Strömungen der Vor-Qin-Zeit, wie etwa des *Mengzi* 孟子, *Xunzi* 荀子 und *Han Feizi* 韓非子.¹⁵ Ideen aus *Laozi* 老子 und *Zhuangzi* 莊子 werden von ihm mit besonderer Präferenz wiedergegeben.¹⁶ Eine besondere Vorliebe scheint Sima Qian zudem für solche Quellen zu haben, die zwar aus der kanonischen Tradition

siehe auch die Analyse von Gu Guoshun 古國順: *Shiji shu Shangshu yanjiu* 史記述尚書研究 (Taipei: Wenshizhi, 1985).

- 12 Zur herausgehobenen Bedeutung der *Zuo*-Tradition im *Shiji* siehe insbesondere die Vorbemerkung zur Tabelle der Zwölf Lehnsstaaten (*Shiji* 14/509–510). *Zuo Qiuming* wird dort als derjenige *Chunqiu*-Exeget herausgestellt, der das *Zuoshi Chunqiu* 左氏春秋 (*Chunqiu* [in der Auslegung] des Herrn Zuo“) geschaffen habe, aus Sorge darum, dass die Lehre des Konfuzius verfälscht weitergegeben werden könne.
- 13 Siehe etwa *Shiji* 4/145–146; vgl. *Guoyu* (Shanghai guji, 1978) 1.10: *Xizhou san chuan jie zhen Boyangfu lun Zhou jiang wang* 西周三川皆震伯陽父論周將亡. Namentlich genannt wird das *Guoyu* (als *Chunqiu Guoyu* 春秋國語) etwa in der Vorbemerkung zur Tabelle der zwölf Lehnsstaaten, *Shiji* 14/511.
- 14 Siehe etwa *Shiji* 4/161–170; vgl. *Zhanguo* (ICS) 1/17: *Zhou Gong taizi si* 周共太子死.
- 15 Dies tut er etwa in den Biographien derjenigen Personen, deren Lebensbild er zeichnet, etwa *Shiji* 74/2343 (Beginn der Meng Ke-Biographie), *Shiji* 74/2348 (Beginn der Xun Qing-Biographie), 63/2146 (Beginn der Han Fei-Biographie). Daneben bezieht er sich unter der Bezeichnung *zhuan yue* 傳曰 (eine Überlieferung besagt) beispielsweise auf das Prinzip, die „Späteren Könige zum Vorbild zu nehmen“ (*fa houwang* 法後王), vgl. *Shiji* 15/686, oder er spielt auf Äußerungen an, die auch im *Han Feizi* gemacht werden, etwa, dass Fürstenmorde „nicht etwas seien, das sich über Nacht ereigne“ (*fei yidan yixi zhi gu ye* 非一旦一夕之故也); sie bahnen sich vielmehr langfristig an. Siehe *Shiji* 130/3298; vgl. *Han Feizi* (ICS: 34.9/1–4).
- 16 So spielt Sima Qian etwa in der Biographie von Boyi (*Shiji* 61/2124) auf den *Laozi*-Spruch „Der Himmelsweg kennt keine Parteilichkeiten; der Himmelsweg ist immer mit den guten Menschen“ (*Laozi* 79) an. Vgl. a. den Verweis auf den Räuber Zhi, den man im *Zhuangzi* (ICS: 8/22/23–26) findet. Siehe hierzu auch meinen Artikel „Sima Qians *Huo*-Zweifel in Kapitel 61 des *Shiji*“, in: *ZDMG* 153 (2003), S. 124–128.

ausgeschieden, aber zu seiner Zeit, wie er schreibt, „noch im Umlauf befindlich“ (*yi* 軼) waren.¹⁷

Aber nicht nur schriftliche Quellen verwendete Sima Qian bei der Abfassung seines Werks. Von großer Bedeutung waren für ihn auch Reisen, die er dazu nutzte, um an Informationen über Personen zu gelangen, deren Biographien er in seinem Werk berücksichtigen wollte. Am Ende eines Kapitels, in dem Sima Qian die Biographien mehrerer der Mitstreiter des Begründers der Han-Dynastie, Liu Bang 劉邦 (r. 206–195) zusammengefasst hat, findet man die Aussage, dass er, der Geschichtsschreiber, eigens nach Feng 豐 und Pei 沛 gereist sei, um ihre Familien zu besuchen und über Einzelheiten zu befragen. Er erwähnt ferner, dass er mit dem Enkel von Fan Kuai 樊噲 (?–189 v. Chr.), einem Hundemetzger, der zu einem der engsten Gefolgsleute des späteren Gaozu werden sollte, in Kontakt stand. Fan Kuai konnte ihm wohl einiges Wichtige mitteilen, das ihm den Hintergrund der Aufbruchphase plastischer vor Augen führte.¹⁸ In ähnlicher Weise schreibt er in der Biographie des Jia Yi 賈誼 (c.201–c.169), dass er mit dessen Enkel brieflich in Verbindung gestanden habe.¹⁹ Ganz offensichtlich gelangte Sima Qian auf diesem Wege an wichtige Dokumente, die über Generationen hinweg von den Nachkommen der betreffenden Personen aufbewahrt worden waren.

Daneben nutzte Sima Qian seine Reisen auch, um zu klären, ob bestimmte in der Literatur überlieferte Stätten tatsächlich existierten, etwa das Grab auf dem Berg Qi 岐, das man für das des Einsiedlers Xu You 許由 hielt. Diesem soll einer Überlieferung nach der mythische Gottkaiser Yao den Thron angeboten haben. Sima Qian nahm, wie er schreibt, den Ort persön-

- 17 Siehe beispielsweise Sima Qians Verweis auf ein *yishi* 軼詩 (ein noch im Umlauf befindliches Gedicht) in der Biographie, die er Boyi gewidmet hat. Diesem Gedicht, von dem der *Suoyin*-Kommentar erläutert, dass es bei der Auswahl der 300 Lieder für das *Shijing* beiseite gelassen wurde, und das Sima Qian offenbar als ein authentisches Gedicht der Brüder Boyi und Shuqi betrachtet, entnimmt er, dass die beiden – anders, als eine Überlieferung, auf die sich Konfuzius gestützt haben soll, behauptet – durchaus Groll wegen ihres widrigen Schicksals gekannt hätten. Siehe hierzu *Shiji* 61/2122 und den *Suoyin*-Kommentar sowie meinen Beitrag „Sima Qians *Huo*-Zweifel“, S. 120, Anm. 23. Eine weitere Stelle, an der im *Shiji* explizit die besondere Bedeutung solcher noch im Umlauf befindlicher Dokumente hervorgehoben wird, ist *Shiji* 1/46.

18 *Shiji* 95/2673.

19 *Shiji* 84/2503.

lich in Augenschein.²⁰ Aus anderen Biographien lässt sich entnehmen, dass Sima Qian bei ihrer Abfassung selbst Bildmaterial auswertete, etwa bei der des tapferen Zhang Liang 張良 (?–185 v. Chr.), von dem er in seinem persönlichen Schlusswort schreibt, dieser sehe auf dem Porträt, an das er gelangt sei, wie eine Frau oder ein hübsches Mädchen aus.²¹

Gerne räumt Sima Qian außerdem dem „Volksmund“ (*minyān* 民諺) in seinem Werk Platz ein. An etlichen Stellen werden von ihm derartige Sprüche zitiert, wobei diese teilweise aus früheren Quellen stammen dürften, die Sima Qian wiederum in sein Werk übernimmt.²² Überhaupt scheinen Prophezeiungen und divinatorische Traditionen für den Geschichtsschreiber von besonderem Wert zu sein. So begründet er etwa die Aufnahme eines eigenen Kapitels über Tagesprognostiker (*rizhe* 日者) damit, dass die Tradition der Orakelpriester des Altertums etwas sei, das man meist nicht in schriftlichen Aufzeichnungen finde.²³

Quellendiskussion – eine Innovation des Geschichtsschreibers?

Die Art und Weise, wie Sima Qian unterschiedliche moralische Urteile über historische Ereignisse in seiner Darstellung berücksichtigt, sei am Beispiel des Herzogs Xiang von Song 宋襄公 (r. 650–637) aufgezeigt. In den Annalen des Staates Song beschreibt Sima Qian die Schlacht zwischen Song und der Armee von Chu im Jahre 638 v. Chr., bei der der Herzog von Song eine Niederlage erlitt. Der Grund für diese Niederlage, so die Darstellung des *Shiji*, war, dass der Herzog entgegen dem Rat seines Generals darauf be-

20 *Shiji* 61/2121.

21 *Shiji* 25/2049 (*zhi jian qi tu, zhucangmao ru funü haonü* 至見其圖，狀貌如婦女好女).

22 Vgl. *Shiji* 6/278 (*yeyan yue* 野諺曰); 43/1810, 1814; 83/2471; 109/2878; 124/3189; 125/3191; 129/3256, 3271 (*yan yue* 諺曰); 69/2253; 117/3054 (*biyan yue* 鄙諺曰); 71/2310 (*Qinren yan yue* 秦人諺曰); 100/2731 (*Churen yan yue* 楚人諺曰). Siehe auch unter *yu yue* 語曰: 62/2136; 65/2168; 76/2373; 78/2399; 79/2404, 2422; 99/2726; 101/2748; 102/2761, sowie unter *bi yu yue* 鄙語曰: 40/1702; 56/2060; 76/2376.

23 *Shiji* 127/3221 (*guzhe buren suo yi bu zai zhe, duo bu jian yu pian* 古者卜人所以不載者，多不見于篇).

stand, sich streng an die Regel zu halten, die untersagte, eine Armee anzugreifen, solange sich diese nicht formiert habe.²⁴

In einer Bemerkung am Ende des Kapitels greift Sima Qian den Fall des Herzogs Song auf und ergänzt, dass „manche unter den Edlen meinten“ (*junzi huo yiwei* 君子或以爲), dass sich der Herzog vorbildlich verhalten habe. Er müsse dafür gelobt werden, dass er besorgt war angesichts des mangelhaften Zustands der Riten und Rechtlichkeit in den Mittellanden. Das, was er getan habe, sei daher als ein auf der Basis der Riten erfolgter Verzicht zu bewerten.²⁵ Bemerkenswert ist dieses Beispiel insbesondere deshalb, weil Sima Qian hier zwei *chunqiu*-exegetische Traditionen herangezogen hat, die einander in der Beurteilung eines Vorfalles konträr gegenüberstehen, nämlich die des *Zuozhuan*²⁶ und die des *Gongyang zhuan*.²⁷ Dabei entspricht das dem Herzog gezollte Lob dem Urteil des *Gongyang zhuan*. Die im Verlauf des Kapitels wiedergegebene Geschichte dagegen, in der deutlich gemacht wird, dass der Herzog durch seine Weigerung, den Rat seines Untergebenen zu berücksichtigen, die Niederlage von Song selbst verschuldet hat, folgt der im *Zuozhuan* gegebenen Darstellung. Auch wenn Sima Qian allein schon durch die Art und Weise, wie er die zugrunde liegende Geschichte erzählt, durchblicken lässt, dass er dem im *Zuozhuan* aus dem Munde des Beraters gegebenen Urteil offenbar näher steht als dem *Gongyang zhuan*, der den moralischen Niedergang in einen Sieg umzudeuten weiß, verschweigt er

24 *Shiji* 38/1626; vgl. dazu auch Édouard Chavannes: *Les Mémoires Historiques de Se-ma Ts'ien*. (6 Bde. Paris: Angers + Adrien Maisonneuve, 1895–1905 + 1969), Bd. IV, S. 238ff.

25 *Shiji* 38/1633; vgl. Chavannes: *Les Mémoires Historiques* IV, S. 248.

26 *Zuozhuan* (Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series, im Folgenden abgekürzt mit: HY), Xi 22.4; James Legge (Übers.): *The Chinese Classics. Bd. V: The Ch'un Ts'ew with the Tso Chuen* ([London: Trübner & Co, 1872], Repr. Taipei: Southern Materials Center, 1983), S. 183.

27 *Gongyang zhuan* (HY), Xi 22.4; vgl. ebenso die weiteren Interpretationen im *Guliang zhuan* (an gleicher Stelle) sowie in *Han Feizi* (Index-Ausgabe von Zhonghua shuju, 1982), 32.45, wo der Herzog aufs Schärfste angegriffen und als Negativ-Beispiel dafür angeführt wird, wohin es führe, wenn man konsequent die Prinzipien von Menschlichkeit und Rechtlichkeit befolge. Zur Diskussion der unterschiedlichen moralischen Lektionen insbesondere der *Zuozhuan*- und der *Gongyang zhuan*-Version dieser Episode siehe auch David Schaberg: *A Patterned Past: Form and Thought in Early Chinese Historiography*. (Cambridge, Mass. / London: Harvard University Press, 2001), S.1–3, sowie Joachim Gentz: *Das Gongyang zhuan: Auslegung und Kanonisierung der Frühlings- und Herbstannalen (Chunqiu)* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2001), S. 283.

zumindest nicht, dass dieser Fall in der exegetischen Literatur kontrovers diskutiert wurde. Auf diese Weise stellt er es dem Leser anheim, beide Versionen zur Kenntnis zu nehmen und sich mit ihnen kritisch auseinander zu setzen.

Die Vorliebe des Geschichtsschreibers für nicht-orthodoxe Schriften

Die Präferenz Sima Qians für andere als die orthodoxen Schriften lässt sich bereits der Schlussbemerkung zum ersten Kapitel des *Shiji* entnehmen. Allein der Inhalt und die Positionierung dieses Kapitels stellen eine kühne Herausforderung an die Wahrer der sich zur Zeit Sima Qians immer mehr herausbildenden Orthodoxie dar. Das Kapitel hat den Titel „Annalen der Fünf Gottkaiser“ (*Wudi benji* 五帝本紀). Es beginnt mit Huangdi 黃帝, dem Gelben Gottkaiser, und fährt mit dessen vier Nachfolgern Zhuanxu 顓頊, Gao Xin 高辛, Yao 堯 und Shun 舜 fort. Das grundsätzliche Problem, das mit der Entscheidung Sima Qians verbunden ist, Huangdi an den Beginn seines Werks zu stellen, thematisiert er selbst in seiner Schlussbemerkung zu diesem Kapitel.²⁸ Dort rechtfertigt er die gewählte Reihenfolge zunächst damit, dass viele Gelehrte Huangdi als „altehrwürdigen“ Herrscher anerkennen. Nun seien allerdings die frühesten der im „Buch der Dokumente“ (*Shangshu*) enthaltenen Schriften auf die Herrscher Yao und Shun bezogen. Die Vertreter der „Hundert Schulen“ (*baijia* 百家) hingegen, so Sima Qian weiter, sprächen zwar über Huangdi als dem ersten Gottkaiser, doch gälten ihre Schriften als *bu ya xun* 不雅馴 (wörtlich: „nicht edel-folgsam“, nicht angepasst), so dass diese von den hohen Würdenträgern bei Hofe nicht als verlässliche Quellen anerkannt würden.

Im weiteren Verlauf seiner Schlussbemerkungen argumentiert Sima Qian auf zweierlei Ebenen: Zum einen zieht er seine Reisetätigkeit als Evidenz dafür heran, dass es sowohl im Hinblick auf Huangdi als auch mit Blick auf Yao und Shun zahlreiche regionale Überlieferungen gibt, die sich allesamt unterscheiden. Er will demnach sagen, dass es gewiss nicht nur eine einzige verbürgte Wahrheit in dieser Sache gebe. Zum andern führt er nun zwei Schriften an, nämlich eine, die sowohl in der heute überlieferten Ausgabe

28 *Shiji* 1/46.

des *Da Dai Liji* 大戴禮記 als auch im *Kongzi jiyu* 孔子家語 einen eigenen Abschnitt bildet, mit dem Titel „Wirkkräfte der Fünf Gottkaiser“ (*Wudi de* 五帝德),²⁹ sowie eine weitere Schrift mit dem Titel „Clannamen in der Genealogie der Gottkaiser“ (*Dixi xing* 帝繫姓), die ebenfalls im *textus receptus* des *Da Dai Liji* enthalten ist.³⁰ Befasst man sich mit diesen beiden Texten näher, so stellt man fest, dass in ihnen die Aufeinanderfolge mythischer Herrscher in genau der Reihenfolge, wie sie Sima Qian in seinem Werk zugrunde gelegt hat, beschrieben wird, und zwar beginnend mit Huangdi, dem Gelben Gottkaiser, gefolgt von Zhuanxu, Gao Xin, Yao, Shun und schließlich Yu 禹, dem Begründer der Xia-Dynastie.³¹

Die Entscheidung, Huangdi zum Ausgangspunkt seines Werks zu machen, war, wie ich an anderer Stelle argumentiert habe, gewiss eine aus ideologischen Gründen vorgefasste Entscheidung.³² Es ist jedoch geradezu erstaunlich, wie sehr sich Sima Qian offenbar genötigt sah, diese Entscheidung explizit zu begründen. Dies tut er am Ende des ersten Kapitels, und zwar einerseits auf der Basis dessen, was er mit seinen eigenen Augen gesehen hat, andererseits auf der Grundlage von Quellen, bei denen es sich nicht um die zum orthodoxen Kanon gehörigen handelt. Dabei liegt ihm jedoch ganz offensichtlich daran, die Ebenbürtigkeit dieser von ihm herangezogenen Quellen mit dem offiziell Sanktionierten zu betonen. Dies jedenfalls lässt sich aus der Bemerkung entnehmen, die er am Ende seines Schlussworts macht, wonach er nämlich bei seiner Entscheidung, was er für das, was er an den Anfang seines Werkes stelle, im Hinblick auf die ihm zur Verfügung stehenden Quellen „in diesen nur die alleredelsten Worte ausgewählt“ (*ze qi yan you ya zhe* 擇其言尤雅者) habe.³³

Man gewinnt bei der Lektüre dieser Schlussbemerkung den Eindruck, dass es Sima Qian durchaus wichtig ist, bei seiner Argumentation von den hohen Würdenträgern bei Hofe, bei denen es sich zumeist um Vertreter der

29 Vgl. *Da Dai Liji* (ICS) 62 sowie *Kongzi jiyu* (ICS) 23.

30 Vgl. *Da Dai Liji* 63.

31 Vgl. die in den Kapiteln 1–2 des *Shiji* wiedergegebene Reihenfolge der Herrscher.

32 Diese Entscheidung hing, wie ich in „The Power of an Alleged Tradition: A Prophecy Flattering Han Emperor Wu and Its Relation to the Sima Clan“, in: *BMFEA* 72 (2002), S. 251–300, erörtert habe, unmittelbar mit der Lehre dynastischer Zyklen für den Geschichtsschreiber zusammen, die für die Struktur des Werks von großer Bedeutung war.

33 *Shiji* 1/46.

Ru 儒 (gemeinhin gleichgesetzt mit „Konfuzianer“) gehandelt haben dürfte, anerkannt oder zumindest ernst genommen zu werden. Er versucht gleichsam, sie mit ihren eigenen Waffen zu schlagen, indem er sich – allerdings nur bis zu einem gewissen Grade – ihrer Maßstäbe bedient. So zeigt er ihnen zugleich, dass auch andere Schriften, die im Allgemeinen von vornherein unbeachtet bleiben, es durchaus wert sind, zunächst einmal gelesen und somit überhaupt berücksichtigt zu werden. Was dabei geradezu verblüffend ist, ist die Souveränität, mit der Sima Qian für seine Sache argumentiert. Es wird deutlich, dass er beispielsweise seinen eigenen Begriff von dem, was er für „edel“ (ya 雅) hält, unerschrocken und gleichsam selbstverständlich dem, was gemeinhin als „edel“ bezeichnet wird, gegenüberstellt. Er verwendet sogar jenen wohl von ihm pejorativ gemeinten Ausdruck „edel und folgsam“ für das, was in den Augen derer, die die Orthodoxie wahren, gemeinhin als „edel“ gilt. Was demgegenüber Sima Qian zu den „edlen“ Quellen zählt, scheinen überwiegend Schriften zu sein, die zu seiner Zeit von den Vertretern der *Ru* entweder bereits aus dem Kanon und dessen offiziell sanktionierten Kommentaren ausgeschlossen oder zumindest akut vom Verschwinden bedroht waren.³⁴

Ausdrückliche Distanzierung des Geschichtsschreibers von den Ru

Sima Qian lässt in seinem Werk eine deutlich kritische oder gar verächtliche Einstellung gegenüber den *Ru*-Gelehrten erkennen. Es ist wohl vor allem die Enge ihres geistigen Horizonts, die Sima Qian den *Ru* zum Vorwurf macht. Diese mag wiederum damit zusammenhängen, dass nach der Überzeugung der *Ru* nur das, was in den kanonischen Schriften steht, als von Konfuzius autorisiert gilt und damit nur diese von ihnen als zuverlässige Quellen anerkannt werden.

Besonders drastisch formuliert Sima Qian das Gebundensein der *Ru* an die kanonischen Schriften im Zusammenhang mit jenem erbitterten Konkur-

34 So gehörte der Text, der in seiner heute überlieferten Form den Titel *Da Dai Liji* trägt, nicht zu den offiziell gelehrten Texten. Laut *Shiji* 121/3118 wurde für die Lehre des „Klassikers der Riten“ (*Lijing* 禮經) unter Kaiser Wu dem Gao Tangsheng 高堂聖 aus Lu ein Lehrstuhl gewährt. Laut *Hanshu* (Zhonghua shuju-Ausgabe) 88/3614 legte dieser Ritengelehrte das *Shili* 士禮 (in 17 Abschnitten) aus.

renzkampf, der in der frühen Zeit der Regierung des Kaisers Wu zwischen *Ru* und *Fangshi* 方士 („Magier“, wörtlich: „Spezialisten [diverser] Methoden“) in der Frage entbrannt war, wer nun den Kaiser bei den neu zu installierenden heiligen Opfern,³⁵ unterstützen dürfe. In dieser Frage, so schreibt Sima Qian, waren sie, da sie sich ja nur auf ihre kanonischen Schriften stützen durften, diesen aber wenig oder nichts über den genauen Ablauf dieser Opfer zu entnehmen war, „gebunden an die alten Texte der *Lieder* und der *Dokumente* und vermochten nicht frei zu galoppieren“ (*qianju yu Shi Shu guwen er bu gan zheng* 牽拘於詩書古文而不敢騁).³⁶ – Die in dem Verb *qian* 牽 (wörtlich: „ein Rind an der Leine führen“) mitschwingende Konnotation wirkt dabei zusätzlich pejorativ. Folgt man der Darstellung Sima Qians im Kapitel über die *Feng*- und *Shan*-Opfer, so gewinnt man den Eindruck, dass die Unfähigkeit der *Ru*, auf der Basis einzig der kanonischen Schriften – so lautete ja ihre Doktrin – Essentielles in der Frage des genauen Verlaufs der Opfer beizusteuern, zumindest kurzfristig tatsächlich zu einer Zurücksetzung der *Ru* in der Wertschätzung des Kaisers geführt hat. Wie Sima Qian schreibt, wurden Vertreter der *Ru* bei der ersten großen Opferzeremonie auf dem Tai-Berg im Jahre 110 v. Chr. nurmehr für das von ihnen empfohlene rituelle Schießen auf Rinder bemüht.³⁷

Einen ganz ähnlichen Geist verrät auch das, was Sima Qian als den eigentlichen Grund nennt, der seinen Vater Tan dazu veranlasst habe, seine berühmte Abhandlung „Erörterung der wesentlichen Ideen der Sechs Schulen“ (*Liujia zhi yaozhi lun* 六家之要指論) zu verfassen. Er habe „bedauert, dass die Gelehrten ihr Verständnis nicht erweiterten, sondern durch Lehrmeinungen befangen waren“ (*min xuezhe zhi bu da qi yi er shi bei* 愍學者

35 Gemeint sind wohl insbesondere die auf dem Berg Tai 泰山 zu verrichtenden Opfer.

36 Vgl. *Shiji* 28/1397; 12/473.

37 *Shiji* 28/1397–8. Zur Haltung Sima Qians gegenüber den *Ru* in Kap. 28 des *Shiji* siehe auch die Untersuchungen von Mark Edward Lewis: „The *feng* and *shan* sacrifices of Emperor Wu of the Han“, in: Joseph P. McDermott (Hrsg.): *State and Court Ritual in China* (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 sowie meine Untersuchung „Der Herrscher und sein Richter: Zur Bedeutung von *biao* 表 und *li* 裏 in Kapitel 28 des *Shiji*“, in: *OE* 43 (2002), S. 117–144. Zur Diskussion der im Kapitel 61 des *Shiji* enthaltenen Bemerkung über die Gebundenheit der *Ru* an die Sechs Klassiker als einziger Evidenz siehe auch meine Untersuchung „Sima Qian's *Huo*-Zweifel“, S. 115–142.

之不達其意而師悖).³⁸ Als Absage an das „Fachidiotentum“ ist wohl auch eine Bemerkung im Musikkapitel des *Shiji* zu verstehen, in dem sich Sima Qian spöttisch über Gelehrte äußert, die aufgrund ihrer Spezialisierung auf jeweils nur einen Klassiker nicht dazu in der Lage gewesen seien, die Texte der zur Zeit von Kaiser Wu komponierten Zeremonialgesänge zu verstehen. Wörtlich heißt es: „Die Gelehrten waren dadurch, dass sie (jeweils) nur einen Klassiker durchdrangen, einzeln nicht dazu in der Lage, deren Wortlaut zu verstehen“ (*tong yijing zhi shi bu neng duzhi qici* 通一經之士不能獨知其辭).³⁹ So mussten sich die Exegeten aller Fünf Klassiker zusammensetzen, wenn sie sich mit den Liedtexten befassten. Dem vom Geschichtsschreiber spöttisch beurteilten Fachspezialisten gegenüber steht demnach der Universalgelehrte, der mit allen kanonischen Schriften umfassend vertraut ist. Gemeint ist wohl ein Gelehrter wie der berühmte Dichter Sima Xiangru 司馬相如, den Sima Qian an dieser Stelle zwar nicht namentlich nennt, auf den er aber wohl anspielen will. Auf diesen nämlich gehen einer Überlieferung nach die Texte für jene für die Klassikergelehrten offenbar schwer verständlichen Zeremonialgesänge zurück, die Kaiser Wu für die Opfer am Erdanger komponieren ließ (*Jiaosi ge shijiu zhang* 郊祀歌十九章).⁴⁰

Besonders scharfe Kritik äußert Sima Qian jedoch im Hinblick auf Shusun Tong 叔孫通 (?–c.188 v.Chr.), jenen *Ru*, der – wie der Geschichtsschreiber in dessen Biographie bitter vermerkt – am Ende zum Ahn der *Ru* im Hause der Han (*Hanjia Ru zong* 漢家儒宗) avancierte.⁴¹ Sima Qian beschreibt, wie dieser Mann, der aus Chu stammte und bereits unter der kurzlebigen Qin-Dynastie als Hofgelehrter diente, zu der Zeit, als sich Chen She 陳涉 (?–208 v.Chr.) gegen das Kaiserhaus erhob, dem zweiten Herrscher von Qin nach dem Munde redete, um auf diese Weise seine eigene Haut zu retten, und damit zum Untergang des Qin-Hauses beitrug. Nach seiner erfolgreichen Flucht nach Chu war er dann – so die Darstellung im *Shiji* – einer der ersten, die sich Liu Bang anschlossen, als dieser als König von Han in Chu einmarschierte. Liu Bang zu Gefallen habe er, der sonst das Gewand der *Ru* zu tragen pflegte, sogar eigens ein Gewand im Stil von Chu

38 *Shiji* 130/3288.

39 *Shiji* 24/1177.

40 *Yuefu shiji* 樂府詩集 (Zhonghua shuju-Ausgabe) 1/1.

41 *Shiji* 99/2726.

angelegt. Kurz nach der Thronbesteigung Liu Bangs als Kaiser der Han-Dynastie habe er diesem vorgeschlagen, für ihn nun, da der Krieg ja vorbei sei, ein angemessenes Hofzeremoniell aufzubauen. Der Kaiser war einverstanden, unter der Bedingung, dass dieses Zeremoniell für ihn nicht zu kompliziert zu befolgen wäre. So habe Shusun Tong für ihn eine Mischform aus alten zeremoniellen Regeln und den Bräuchen von Qin zusammengeschustert.⁴² Der Ton, in dem diese Biographie gehalten ist, könnte kaum deutlicher machen, wie groß Sima Qians Verachtung für jenen Mann, den er offenbar für einen Opportunisten und Wendehals hielt, gewesen sein muss. Vor dem Hintergrund einer so zwiespältigen Porträrierung Shusun Tongs erhält die Bemerkung Sima Qians in der abschließenden Würdigung seiner Biographie, dass dieser Mann nun „letztlich zum Ahn der *Ru* im Haus der Han“ (*zu wei Hanjia ruzong* 卒爲漢家儒宗) avancierte, einen unverkennbar ironischen Zungenschlag.⁴³

Sima Qians Widerstand gegen Zensur und Meinungsmonopol

Das Urteil über das, was unter der kurzlebigen Qin-Dynastie geschah, ist bei Sima Qian recht vielschichtig. Die Tatsache, dass er die Entwicklung von Qin sehr wichtig nahm und dass er dabei sehr deutlich zwischen den Entwicklungen von den Anfängen bis zur Reichseinigung und der Zeit nach der Einigung unterschied, kommt beispielsweise allein durch die getrennte Behandlung dieser beiden Phasen in zwei aufeinander folgenden Annalen zum Ausdruck.⁴⁴ Wie Sima Qian wiederholt zu erkennen gibt, sind es seiner Ansicht nach bestimmte Tendenzen, die für die Qin seiner Ansicht schon früh charakteristisch waren: die zu Arroganz, Übertreibung und Brutalität.⁴⁵

In seiner Vorbemerkung zur Tabelle über die Sechs Lehnsstaten beklagt Sima Qian bitter, dass der Herrscher von Qin, nachdem er an die Macht gelangt war, die „Lieder“ und die „Dokumente“ im ganzen Reich verbrennen ließ, und dabei insbesondere die Aufzeichnungen der Schreiber der diversen

42 Vgl. *Shiji* 99/2720–2726.

43 *Shiji* 99/2726.

44 *Shiji* 5 und 6.

45 So etwa in *Shiji* 5/179; 6/276; 15/686.

Lehnsstaaten ihrer kritischen Inhalte wegen vernichtete. Während Exemplare der „Lieder“ und „Dokumente“ später wieder zum Vorschein kamen, weil viele davon in Privathäusern verborgen waren, waren die Aufzeichnungen der Schreiber, so Sima Qian, einzig im Archiv von Zhou vorhanden und darum unwiederbringlich verloren. Einzig die Annalen von Qin seien erhalten geblieben. Er als Historiker, der dringend diese Aufzeichnungen vonnöten gehabt hätte, um für seine Darstellung der Epoche der Streitenden Reiche darauf zurückgreifen zu können, klagt somit die Qin-Dynastie an, das „kulturelle Gedächtnis“⁴⁶ in unverantwortlicher Weise zerstört zu haben. Die sich anschließende Tabelle, die, beginnend mit dem Jahr 475 v. Chr. die Entwicklungen in Zhou, Qin, Wei, Han, Chu, Yan und Qi berücksichtigt, wurde demnach, von Sima Qian in erster Linie auf der Basis der Aufzeichnungen zu Qin rekonstruiert.⁴⁷

Mehr darüber, wie es zu dieser rigorosen Bücherzensur gekommen war, erfährt man aus der Biographie des Li Si 李斯 (c. 280–208 v. Chr.). Dort wird der entscheidende Streit zwischen Vertretern der *Ru* und jenen Beamten des Ersten Kaisers beschrieben, die die neue, legalistisch geprägte Doktrin bei Hofe repräsentierten. Chunyu Yue 淳于越 (c. 214 v. Chr.), der als einziger Repräsentant der *Ru* hier namentlich genannt wird, hatte im Jahr 214 v. Chr. im Rahmen eines Banketts gewagt, den Kaiser öffentlich dafür zu kritisieren, dass er sich bislang noch kein Beispiel an den Gepflogenheiten der Shang- und Zhou-Dynastie genommen habe, indem er seine eigenen Verwandten in vererbare Schlüsselpositionen eingesetzt habe. Daraufhin ließ der Kaiser die Sache unter seinen Beratern diskutieren, und der Kanzler Li Si richtete eine Throneingabe an den Kaiser, in der er folgendermaßen argumentierte:⁴⁸

古者天下散亂，莫能相一，是以諸侯並作，語皆道古以害今，飾虛言以亂實，人善其所私學，以非上所建	Nachdem das Reich des Altertums sich aufgelöst hat und untergegangen war, vermochte keiner mehr Einheit herzustellen. Aus diesem Grund kam es zu gleichzeitig nebeneinander [regierenden] Lehnsfürsten. Deren Lehren schädigten dadurch, dass sie sich auf die Vergangenheit beriefen, die Gegenwart; sie schmückten sich mit leeren Worten und zerstörten so die ganze Wahrheit. Menschen, die derlei
--	--

46 Zu diesem Begriff vgl. Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München: C. H. Beck, 1992).

47 *Shiji* 15/686.

48 *Shiji* 87/2546.

立·今陛下并有天下，別白黑而定一尊·	private Lehren gutheißen, lehnen das, was der Herrscher einrichtet, ab. Nun aber haben Sie die Herrschaft über das Reich in ihrer Hand zusammengefasst. Sie haben Weiß und Schwarz klar voneinander unterschieden und festgelegt, dass einem einzigen die höchste Würde zukommt.
--------------------	--

Nachdem Li Si ein krasses Negativbild des nicht zentralistisch geordneten Staates entworfen hatte, ermahnte er den Kaiser dringlich, die Vertreter jener so gefährlichen „privaten Lehren“ (*sixue* 私學) zu degradieren und die Verbreitung ihrer Ideen zu verbieten. Diese Leute nämlich, erläuterte Li Si, meinten, es gereiche ihnen zum Ruhm, wenn sie dem Herrscher zu widersprechen wagten (*fei zhu yiwei ming* 非主以爲名), und sie hielten es für ein hohes Ziel, von der Staatsdoktrin abweichende Interessen zu vertreten (*yi qu yiwei gao* 異趣以爲高). Li Si forderte den Kaiser zudem auf, Bücher wie die „Lieder“ und die „Dokumente“ sowie die Lehren der „Hundert Schulen“ zu verbieten, mit Ausnahme von medizinischen und kräuterkundlichen sowie Wahrsagebüchern. Für die, die gerne lernen wollten, sollten künftig Beamte als Lehrer zur Verfügung stehen. Auch die Reaktion des Ersten Kaisers auf Li Sis Eingabe enthält Sima Qian dem Leser nicht vor:

始皇可其議，收去詩書百家之語以愚百姓，使天下無以古非今·	Der Erste Erhabene hieß dessen Vorschläge gut und ließ die „Lieder“ und „Dokumente“ und die Lehren der Hundert Schulen einsammeln und fortschaffen, auf dass die Hundert Geschlechter verdummen. Er veranlasste, dass es unter dem Himmel keinen mehr gab, der auf die (Lehren aus der) Vergangenheit gestützt die Gegenwart kritisierte. ⁴⁹
------------------------------	---

Doch nicht nur für die Zeit des ersten Qin-Kaisers, sondern auch für die des Han-Kaisers Wu lassen sich Tendenzen zur Monopolisierung der Meinung durch den Staat erkennen. Im Unterschied zu damals sind die *Ru* allerdings nun nicht mehr die Opfer, sondern diejenigen, die ihrerseits zur Vereinheitlichung raten und zum Abschaffen anderer als der von ihnen vertretenen Lehren. So ist im *Hanshu* eine Throneingabe des Dong Zhongshu überliefert, in der es unter anderem heißt:⁵⁰

春秋大一統者，天地之常經，古今之通誼也·	Das „Frühling und Herbst“ ist die große einheitliche Tradition; es ist der beständige Leitfaden von Himmel und Erde; es ist der umfassende Freund in Altertum und Gegenwart. Doch heutzutage vertreten die
----------------------	--

49 Ebenda.

50 *Hanshu* 56/2523.

師異道，人異論，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一統；法制數變，下不知所守。臣愚以為諸不在六藝之科孔子之術者，皆絕其道，勿使並進。邪辟之說滅息，然後統紀可一而法度可明，民知所從矣。

Lehrer unterschiedliche Lehrmeinungen, die Menschen diskutieren kontrovers, und die „Hundert Schulen“ haben voneinander abweichende Methoden, so dass der [von ihnen] aufgezeigte Sinn nicht derselbe ist. Aus diesem Grund kann der Herrscher nicht an der einheitlichen Tradition festhalten. Wenn sich aber die Gesetze und Verordnungen immer wieder wandeln, dann wissen die Unteren nicht, woran sie sich halten sollen. Daher meine ich, dass alles das, was nicht im Rahmen der Sechs Disziplinen und damit zu den von Meister Kong vertretenen Künsten gehört, in seinem Wege abgeschnitten und nicht mehr zu den ebenfalls propagierten Lehren gezählt werden soll. Wenn diese abtrünnigen und verderbten Lehren vermindert oder gar unterbunden werden, dann kann die Herrschaftslehre zu einer Einheit gebracht werden, die Gesetze und Normen erhellt werden und das Volk weiß, wem es folgen soll.

Aus diesen Worten Dong Zhongshus geht recht klar hervor, dass sich die von den *Ru* geforderte Einheitsdoktrin hinsichtlich ihrer Toleranz gegenüber anderslautenden Meinungen und Lehren sowie von ihrem Anspruch auf Ausschließlichkeit her nicht sehr von derjenigen abhebt, die deren legalistische Gegner vorgetragen haben. Der hauptsächliche Unterschied liegt in der jeweils begünstigten Gruppe.

In der biographischen Notiz, die Sima Qian dem Dong Zhongshu widmet,⁵¹ finden diese Ratschläge keine Erwähnung. Vielleicht wollte Sima Qian vermeiden, jemanden, den er wohl als einen seiner Lehrer betrachtete, auch wenn er sich selbst gewiss nie zum Lager der *Ru* gezählt hätte, direkt zu kritisieren. Aus zahlreichen Aussagen Sima Qians kann man jedoch recht deutlich entnehmen, dass ihm jegliche Tendenzen zur Monopolisierung der Meinung und Ausgrenzung anderer ein Dorn im Auge gewesen sein müssen. So zitiert der Geschichtsschreiber in seiner Schlussbemerkung zur Biographie von Shusun Tong ein Sprichwort, das seine Zweifel am Verdienst dieses für die *Ru* so wichtigen Mannes recht unverhüllt zu erkennen gibt:⁵²

千金之裘，非一狐之腋也；臺榭之榱，非一木之枝也；三代之際，非一士之智也。」。信

Ein Tausend-Goldstücke-Mantel ist niemals nur aus einem einzigen Fuchs(fell) gemacht; die Stützpfiler eines hohen Gebäudes sind niemals nur aus den Ästen eines einzigen Baums gemacht; die Errungenschaften der Drei Epochen gehen niemals auf das Wissen nur eines einzigen Mannes zurück. Das ist wahr! [...] Wie könnte

51 *Shiji* 121/3128–9 (als Teil des *Rulin liezhuan*).

52 *Shiji* 99/2726.

哉！[...] 智豈可專邪！

Weisheit etwas sein, auf das man einen Alleinvertretungsanspruch erhebt!

Mit den Metaphern vom edlen Pelzmantel und einem tragfähigen hohen Gebäude, die beide ihren Wert erst aus dem Zusammenspiel vieler Bestandteile bekommen, zieht Sima Qian hier gegen jenen ihm offenbar völlig widersinnig erscheinenden Anspruch der *Ru* ins Felde, die alleinige Lehre vertreten zu wollen und somit auch als einzige Beratergruppe die Regierungsgeschäfte für den Herrscher in die Hand nehmen zu dürfen. Und präziser als hier im Ausdruck *zhuan zhi* 專智, „Alleinvertretungsanspruch auf Weisheit erheben“ könnte man jene von den *Ru* geforderte Monopolisierung des Wissens, die den Forderungen der Legalisten verdächtig nahe kommt, wohl kaum formulieren.

Sima Qians Gegenentwurf: eine eigene Synthese

Trotz des im *Shiji* in so deutlicher Weise vorgebrachten Plädoyers gegen Intoleranz, Zensur und Beanspruchung eines Meinungsmonopols kann man Sima Qian andererseits wohl kaum als einen „pluralistisch“ denkenden Menschen im modernen politischen Sinne bezeichnen: Ein Befürworter von miteinander konkurrierenden gleichberechtigten Meinungs- und Interessengruppen innerhalb eines Staatssystems war er gewiss nicht, konnte er zu der Zeit, in der er lebte, wohl auch schwerlich sein.⁵³ Zu deutlich erkennbar wird im *Shiji* zudem das Bestreben, zu einer ganz eigenen Synthese zu finden, bei der alles, was an bewahrenswerten Überlieferungen zu finden sei, zu etwas Neuem und Einzigartigem zusammengefasst werden sollte. In Sima Qians eigenen Worten:⁵⁴

53 Vgl. etwa die von Wilhelm Bleek im *Handwörterbuch des politischen Systems der Bundesrepublik* gegebene Charakterisierung von „Pluralismus“ als einem Begriff der politischen Theorie: „Im P. konkurrieren eine Vielzahl gesellschaftlicher Gruppen und Organisationen mit- und gegeneinander um gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Macht.“ Abrufbar unter http://www.bpb.de/wissen/0047935210523152938904_436684502900,0,Pluralismus.html (letzter Zugriff am 22.7.2004).

54 *Shiji* 130/3319–3320: Jener wohl zentrale Ausdruck *cheng yijia zhi yan* 成一家之言 (von mir hier übersetzt mit „Vollenden der Worte einer geistigen Strömung“) wird von Sima Qian dabei auch noch ein weiteres Mal verwendet, nämlich in seinem Brief an Ren

[...] 以拾遺補藝，
成一家之言，厥協
六經異傳，整齊百
家雜語 [...]

[Es sollte] Fehlendes aufgelesen und den (Sechs) Disziplinen [= Klassikern] hinzugefügt werden, die Worte einer geistigen Strömung zur Vollendung gebracht werden; die unterschiedlichen Auslegungen zu den Sechs Klassikern sollten zugeschnitten und die voneinander abweichenden Auslegungen der Sechs Klassiker in Einklang gebracht werden.

Auch der Anspruch, den Sima Qian in und mit seinem Werk erhebt, ist nicht gerade gering. Dieser Anspruch kommt in besonderer Weise in dem Gespräch mit seinem Kollegen und Freund Hu Sui 壺遂 zum Ausdruck, das im letzten Kapitel des *Shiji* wiedergegeben ist. Auch wenn Sima Qian nach seinen eigenen Worten energisch bestreitet, dass er sein Werk in eine Reihe mit dem *Chunqiu* 春秋 („Frühling und Herbst“) gestellt und sich selbst somit in der Nachfolge des Konfuzius gesehen wissen will, macht er hier doch zugleich auf subtile Weise deutlich, dass er sich durchaus selbst in der Rolle dessen sieht, der an eben diese ehrwürdige Tradition anknüpft, die die *Ru* ihrerseits für sich beanspruchen. Das sich hieraus ergebende Konfliktpotential lässt sich unschwer erraten. Es scheint, als wolle der Geschichtsschreiber mit seinem *Shiji* eine Art „Super-Klassiker“ schaffen, der dadurch, dass er selbst eine Synthese alles Wissens- und Bewahrenswerten bildet, im Grunde alle konkurrierenden Syntheseveruche überflüssig zu machen sucht. Dieser letztendliche Anspruch, zu dem sich der Geschichtsschreiber recht deutlich bekennt, muss allerdings eher als monistisch denn als pluralistisch

An, der in Sima Qians Biographie im *Hanshu* enthalten ist (HS 62/2735). Über die Frage, ob mit dem Wort *jia* 家 überhaupt eine „Schule“ gemeint sei, oder auch eine Familie, was bedeuten würde, dass Sima Qian das gesamte Projekt als die Vollendung einer langen Familientradition ansehen würde, ist bereits viel diskutiert worden. Siehe hierzu etwa die Untersuchung von Jens Østergård Petersen: „Which Books did the First Emperor of Ch’in Burn? On the Meaning of Pai Chia in Early Chinese Sources“, in: MS. 43 (1995), S. 1–52. Mir erscheint eine Übersetzung mit „geistige Strömung“ deshalb am sinnvollsten zu sein, weil dieser Ausdruck offen lässt, ob sich die Anhänger dieser Tradition nur auf geistige, sondern auch auf leibliche Ahnen stützen können. Beides scheint im Fall der von Sima Tan und Sima Qian geltend gemachten Tradition, die ich an anderer Stelle als „Schreibertradition“ bezeichnet habe, der Fall zu sein. Zur inhaltlichen Abgrenzung der „Schreibertradition“ siehe auch meine Untersuchung „Did Chu Shaosun Contribute to the Tradition of the Scribe?“, Beitrag zum Panel „The Tradition of the Scribe“ im Rahmen der XIV. EACS-Konferenz vom 26.–28. August 2002 mit dem Thema „Chinese Traditional Civilization and the Contemporary World“ in Moskau, die in *OE* 44 (2003) erscheinen wird.

bezeichnet werden. Es ist der einer universellen Lehre, die aufgrund ihrer Allumfassendheit keinen Raum mehr lassen kann für anderes.

Sucht man nach den Wurzeln dieses Ansatzes, der dem von den *Ru*-Gelehrten propagierten Weltbild offenbar in diesem Werk als Pendant gegenüber gestellt wird, so findet man den zugrunde liegenden Gedanken bereits im *Lüshi chungqiu* 呂氏春秋. Dort wird eine Herrschaftsform propagiert, die sich ganz am zyklischen Verlauf der Natur, des Kosmos, ausrichtet und, wichtiger noch, die sich auf die Expertise jenes Beraters stützt, der über das hierfür nötige Spezialistenwissen verfügt. Es ist der Schreiber (*shi* 史), der sich zum Himmelssohn begibt, um diesem die von ihm jeweils errechneten korrekten Zeiten mitzuteilen, zu denen der Herrscher dann die Halle des Lichts (*mingtang* 明堂) durchschreiten und die den Jahreszeiten entsprechenden Opfer an die betreffenden Gottheiten verrichten soll. Befasst man sich eingehender mit den Lehren des *Lüshi chungqiu*, so findet man darin auch das typische Vokabular, mit dem eine zentralistische Herrschaft, die am Kosmos und nicht an der Lehre weiser Männer oder geheiligter Schriften orientiert ist, bezeichnet wird: *bu er* 不二 (Nicht Zwei),⁵⁵ oder auch *zhi yi* 執一 (Festhalten am Einen).⁵⁶ Sind schon die Überschriften für sich genommen eine klare Propaganda für durchaus nicht-dualistisches Denken im Wortsinn, so wird dieser Eindruck noch verstärkt durch eine im ersten der beiden Kapitel enthaltene Anekdote, die die Notwendigkeit einer starken monarchistischen Herrschaft beschwört:

天子必執一，所搏
之也。一則治，兩
則亂。今御驪馬
者，使四人，人操
一策，則不可以出
於門閭者，不一
也。

Der Himmelssohn muss unbedingt an der Einheit festhalten; denn das ist es, was ihm seinen Führungsanspruch [als Monarch] verleiht. Einheit bedeutet Geordnetsein, Zweiheit bedeutet Chaos. Angenommen, der Lenker einer Kutsche mit vier Rossen befiehlt vier Personen, jeder solle eine Peitsche in die Hand nehmen [und den Rossen Befehle geben]: sie käme nicht zum Palasttor hinaus, eben darum, weil es zu keiner Einigung käme!⁵⁷

In mancher Hinsicht scheint sich der Anspruch auf eine alles umfassende Synthese, der im *Lüshi chungqiu* erhoben wird, von dem Bestreben, das in

55 *Lüshi chungqiu* (ICS) 17.7.

56 *Lüshi chungqiu* (ICS) 17.8.

57 *Lüshi chungqiu* (ICS: 17.8/107/14–16); vgl. John Knoblock and Jeffrey Riegel (Übers.): *The Annals of Lü Buwei: A Complete Translation and Study* (Stanford: Stanford University Press, 2000), S. 434.

Sima Qians Werk zum Ausdruck kommt, nicht so sehr zu unterscheiden. Lü Buwei 呂不韋 (?–235 v. Chr.), der zeitweilige Kanzler und vermutlich leibliche Vater⁵⁸ des Kaisers, hatte das Werk in Auftrag gegeben und dieses vermutlich als Regierungshandbuch konzipiert. Die in diesem Werk gestellte Forderung nach Einheit wurde jedoch während der kurzlebigen Qin-Dynastie in dem Sinne interpretiert, dass alles, was der Einheitsideologie widersprach, zensiert und gleichsam ins „Gedächtnisloch“ geworfen wurde. Die Synthese, die der Verfasser des *Shiji* demgegenüber anstrebt, ist eine, bei der zuvor eine eingehende Sichtung und Auswertung allen zur Verfügung stehenden Materials vorgenommen wurde.

Sima Qian kann, was seine eigene Bildung und Denkweise angeht, wohl mit Fug und Recht als ein Polyhistor (wörtlich: ein in vielen Fächern bewandeter Gelehrter) bezeichnet werden. Dies ist für einen Historiker gewiss eine gute Voraussetzung, vermutlich sogar die zentrale Bedingung. Ins Negative gewendet, kann allerdings das Ideal des Universalgelehrtentums auch ganz anders interpretiert werden. So findet man in den „Modellworten“ (*Fayan* 法言) des Philosophen Yang Xiong 揚雄 (53 v. Chr. – 18 n. Chr.) die Bezeichnung für einen, der „viel weiß“ (*duozhi* 多知) unmittelbar verknüpft mit dem Vorwurf des von der Orthodoxie Abweichenden. Und es verwundert wohl kaum, dass es just Sima Qian ist, der hier, zusammen mit dem ebenfalls berühmt-berüchtigten Liu An (gest. 122 v. Chr.), dem Prinzen von Huainan, von Yang Xiong recht kritisch beurteilt wird:

或曰：「淮南、太史公者，其多知與？曷其雜也！」曰：「雜乎雜！人病以多知爲雜，惟聖人爲不雜。」	Einer fragte: Der (Prinz von) Huainan und der Oberste Herr Schreiber, sind die etwa Vielwisser? Wie sind sie doch heterodox! (Yang Xiong erwiderte): „Er ist heterodoxer als heterodox! Menschen, die in krankhafter Weise zu viel wissen, sind heterodox; einzig der Weise ist einer, der nicht heterodox ist.
--	---

58 Dies deutet Sima Qian in der Biographie, die er Lü Buwei widmet, zumindest an. Siehe *Shiji* 85/2508. Lü Buwei hatte dem Vater des späteren ersten Qin-Kaisers eine seiner eigenen Konkubinen geschenkt, die zum Zeitpunkt, an dem sie an dessen Hof kam, bereits schwanger war, vermutlich, wie Sima Qian diskret verschweigt, von Lü Buwei.

書不經，非書也；言不經，非言也。言、書不經，多多贅矣。	Schriften, die nicht den Klassikern entsprechen, sind keine Schriften, Worte, die nicht den Klassikern entsprechen, sind keine Worte. Wenn Worte und Schriften nicht den Klassikern entsprechen, dann sind sie in höchstem Maße überflüssig! ⁵⁹
-----------------------------	--

Schlussbemerkung

Es ist nun an der Zeit, die eingangs mit Bedacht offen gelassene Frage zu beantworten, ob man die im *Shiji* erkennbar werdende Geisteshaltung seines Verfassers zu Recht als „pluralistisch“ bezeichnen kann.

Wie aus den oben angestellten Überlegungen deutlich wurde, gehört die Bewahrung von Traditionen, die zu Lebzeiten von Sima Qian nicht orthodox waren, sowie von Meinungen, die zur Zeit des Han-Kaisers Wu zunehmend nicht mehr dem sich immer klarer abgrenzenden „main stream“ entsprachen, zu den besonderen Charakteristika des *Shiji*. Sie bezeugen das Bestreben seines Verfassers, diese Traditionen und die zu ihnen gehörigen Texte davor zu bewahren, dass sie verloren gingen. Auch wenn man Sima Qian wohl schwerlich als Verfechter einer pluralistischen Staatsordnung im modernen Sinne bezeichnen kann, so er war doch ganz gewiss ein engagierter Advokat der Vielfalt. Ein solches Engagement sollte, wie ich meine, nicht unterschätzt werden, zumal die Verfechter einer solchen Haltung gerade in einer Zeit, in der die ideologische Daumenschraube zunehmend enger wurde, gewiss einer gehörigen Portion Mutes bedurften. In seinem Werk verschaffte Sima Qian sich und seinen Lesern auf diese Weise zumindest virtuell den geistigen Freiraum, der ihm selbst bei Hofe vermutlich immer mehr abhanden gekommen war.

59 *Fayan*, „Wen shen“ (ICS: 5/12/21–24). Der Ausdruck *za* 雜 (wörtlich „divers“, „gemischt“) wird hier in besonderer Weise verwendet, nämlich in Gegenüberstellung zu *jing* 經 (wörtlich: „an den kanonischen Schriften orientiert, den klassischen Schriften entsprechend“). Worum es Yang Xiong somit tatsächlich zu gehen scheint, ist eine klare Abgrenzung dessen, was er als orthodox anerkennt, von dem, was hiervon abweicht.