

# Sima Qians *Huo*-Zweifel in Kapitel 61 des *Shiji*<sup>1</sup>

Von DOROTHEE SCHAAB-HANKE, Hamburg

Sima Qian 司馬遷 (ca. 145–ca. 86 v. Chr.), der Verfasser der „Aufzeichnungen des Schreibers“, *Shiji* 史記, dem frühesten Entwurf einer chinesischen Universalgeschichte, war ganz gewiß ein großer Zweifler. Seine Zweifel bringt er auf die unterschiedlichste Art und Weise zum Ausdruck, bisweilen ganz direkt, bisweilen recht verborgen. Oft erschließen sich Art und Ausmaß von Sima Qians Zweifel dem Leser erst durch gründliche Analyse des Kontextes von Geschehnissen, Personen und Aussprüchen, auf die Sima Qian in seinem Werk eingeht, so daß allein auf der Basis einer Übersetzung der Kern einer Aussage noch kaum zu erahnen ist.

Bei der Suche nach Wörtern für „Zweifel“, die Sima Qian explizit mit Bezug auf sich selbst in seinen persönlichen Bemerkungen verwendet, stößt man neben dem Wort *yi* 疑 an einer einzigen Stelle des *Shiji* auch auf das Wort *huo* 惑. ULRICH UNGER übersetzt dieses spezielle Wort zur Bezeichnung von Zweifel mit „Verwirrung“, „Verirrung“ und fügt erläuternd hinzu:

Orientierungslosigkeit, Unfähigkeit, logisch zu denken oder sachgerechte Entscheidungen zu treffen, manchmal auch einfach Zweifel, Unsicherheit. Hier und da steht *huo* für ‚Irrtum‘, also für das Verkennen der Wahrheit.<sup>2</sup>

Diese einzige Stelle im *Shiji*, an der Sima Qian mit Bezug auf sich selbst seinen *Huo*-Zweifel äußert, befindet sich in Kapitel 61 des *Shiji*, das überschrieben ist mit: „Aneinandergereihte Überlieferung zu Boyi“, *Boyi liezhuan* 伯夷列傳. Es ist das erste von insgesamt 70 Kapiteln, die den größten und gemeinhin als „biographisch“ eingestuften Teil des Werkes ausmachen. Von einem solchen Kapitel sollte man erwarten, daß ihm innerhalb des Gesamtwerks eine besondere Rolle zukommt. Zugleich scheint es zu den besonders

---

<sup>1</sup> Für zahlreiche Anregungen und Korrekturen zu früheren Versionen dieses Beitrags bedanke ich mich sehr herzlich bei Prof. DR. HANS VAN ESS, Prof. DR. STUMPFELDT und Prof. DR. MICHAEL FRIEDRICH.

<sup>2</sup> ULRICH UNGER: *Grundbegriffe der altchinesischen Philosophie: Ein Wörterbuch für die Klassische Periode*. Darmstadt 2000, S. 34.

schwierig zu entschlüsselnden Kapiteln zu gehören. Erst kürzlich erschien etwa eine Untersuchung eigens zur besonderen Ästhetik von Kapitel 61, deren Verfasser YE JIAYING einen blumigen Vergleich zog, indem er es als einen „Heiligen Drachen bezeichnet, bei dem man nur den Kopf, aber nicht den Schwanz sieht“.<sup>3</sup>

Was mag es mit einem so voller subtiler Anspielungen steckenden Kapitel auf sich haben, in dem zugleich eine besonders fundamentale Form des Zweifels offenbar eine besondere Rolle spielt? Angesichts der zu erwartenden Vielschichtigkeit dieses Kapitels erscheint es mir geraten, zunächst seine innere Gesamtstruktur, jeweils unter Berücksichtigung des Kontextes, nachzuvollziehen. Um den Haupttext nicht übermäßig zu belasten, werden darin nur die Kernstellen in Übersetzung, die übrigen in paraphrasierter Form wiedergegeben, der chinesische Text wird zur besseren Nachvollziehbarkeit für das gesamte Kapitel in den Fußnoten beigegeben.<sup>4</sup>

Vorausgeschickt sei eine erstaunliche Beobachtung: Mag man zunächst von dem ersten Kapitel eines Teils, der als „biographisch“ eingestuft wird, erwarten, daß es sich auch hierbei um eine biographische Darstellung handeln dürfte, so wird man bei der Lektüre feststellen, daß der eigentliche biographische Kern darin nur relativ spärlich ist; weit mehr Platz dagegen wird in diesem Kapitel weitergehenden Reflexionen eingeräumt. Die Frage, in welchem Verhältnis diese Reflexionen zu Boyi, dem eigentlichen Protagonisten dieses Kapitels, stehen und welche Rolle dabei dem *Huo*-Zweifel zukommt, ist zentraler Gegenstand des Beitrags.

### Abschnitt 1:

Sima Qian diskutiert die Entscheidung, Boyi dieses Kapitel zu widmen, vor dem Hintergrund überlieferter Aussagen

Schon der erste Satz des ersten Abschnitts wurde, wie ein Vergleich bereits existierender Übersetzungen ergibt, recht unterschiedlich aufgefaßt. Die folgende Übersetzung erscheint mir jedoch im Textzusammenhang als einzige plausibel zu sein:

<sup>3</sup> YE JIAYING 葉嘉營: „Shenlong jian shou bu jian wei: *Boyi liezhuan* de zhangfa yu ci zhi ruo yin ruo jian de meigan tizhi 神龍見首不見尾：伯夷列傳的章法與詞之若隱若見的美感特質.“ In: *Tianjin daxue xuebao* (1999), S. 1–5.

<sup>4</sup> Zugrundegelegt bei dieser schrittweisen Vorgehensweise wurde hier die in der *Zhonghua shuju*-Ausgabe vorgenommene Untergliederung des Kapitels in fünf Abschnitte, die m.E. exakt der Abfolge der gedanklichen Schritte entspricht. Der Text befindet sich nach der Paginierung der *Zhonghua shuju*-Ausgabe auf den Seiten 2121–2129.

Die, die sich mit der Lehre (des Konfuzius) befassen,<sup>5</sup> überprüfen trotz der immensen Anzahl an aufgezeichneten Schriften die Glaubwürdigkeit (von Personen und Ereignissen) weiterhin auf der Grundlage der Sechs Disziplinen.<sup>6</sup>

Den Begriff „Sechs Disziplinen“ *liuyi* 六藝,<sup>7</sup> der noch seine Herkunft als Bezeichnung für sechs Kunstfertigkeiten bzw. Techniken – die Riten, die Musik, das Bogenschießen, das Wagenlenken, das Schreiben und die Rechenkünste – erkennen läßt, verwendet Sima Qian zur Bezeichnung jener sechs Schriften, die den Kanon der frühen Konfuzius-Anhänger bilden, nämlich: die „Wandlungen“ *Yi* 易, „Dokumente“ *Shu* 書, „Lieder“ *Shi* 詩, „Frühling und Herbst“ *Chunqiu* 春秋, „Riten“ *Li* 禮 und „Musik“ *Yue* 樂.<sup>8</sup> Diese Schriften bilden, so schreibt Sima Qian, für die Gelehrten, die sich in die Tradition des

<sup>5</sup> Welche Personen Sima Qian konkret mit *xuezh* 學者 – meist verallgemeinernd mit „Gelehrte“ übersetzt – bezeichnet, geht aus einer Stelle im Kapitel „Erbhaus der Familie Kong“ hervor, wo es heißt: „(...) Die, die sich mit der Lehre befassen, sehen ihn [= Konfuzius] als ihren Ahn an. Angefangen mit dem Himmelssohn, über die Könige und Lehnsfürsten sagt man in den Mittelländern, die Sechs Disziplinen nähmen Maß an dem Meister (Konfuzius) und man könne ihn zu Recht als ‚vollendet weise‘ bezeichnen.“ 學者宗之自天子王侯中國言六藝者折中於夫子可謂至聖矣: Siehe *Shiji* 47/1947.

<sup>6</sup> 夫學者載籍極博猶考信於六藝. Die oben wiedergegebene Übersetzung entspricht der interpretierenden Übersetzung von WANG XUEMENG 王學孟 ins moderne Chinesische. Siehe YANG ZHONGXIAN 楊鍾賢 und HAO ZHIDA 郝志達 [Hrsg.]: *Wenbai duizhao quanyi Shiji* 文白對照全譯史記. Bd. 3. Beijing 1992, S. 614. B. WATSON (*Ssu-ma Ch'ien, Grand Historian of China*. New York 1958, S. 187) faßt den Satz als Aufforderung seitens Sima Qians auf, die kanonischen Schriften zum alleinigen Maßstab zu machen: „Although in the world of learning there exist a large number and variety of books and records, their reliability must always be examined in the light of the Six Classics.“ Vgl. W. H. NIENHAUSER (Hrsg.: *The Grand Scribe's Records*. Vol. 1: *The Basic Annals of Pre-Han China by Ssu-ma Ch'ien*. Bloomington/Indianapolis 1994, S. 1): „Scholars possessing the broadest of [historical] records and [other] written works still use the Six Arts to determine which of them are faithful records.“ S. W. DURRANT (*The Cloudy Mirror: Tension and Conflict in the Writings of Sima Qian*. New York 1995, S. 21) übersetzt: „Now, the writings recorded by scholars are extremely vast, but one still tests reliability on the basis of the Six Arts.“

<sup>7</sup> An anderer Stelle im *Shiji* findet man den Begriff *liuyi* auch in der Schreibweise *liuyi* 六藝 – viermal in Kap. 47, einmal in Kap. 117.

<sup>8</sup> Allerdings verwendet Sima Qian zur Bezeichnung dieser sechs Schriften mehrfach auch den Begriff *liujing* 六經, und zwar offenbar bevorzugt da, wo er zwischen dem „Klassiker“ *jing* 經 und den „Kommentaren“ *zhuan* 傳 unterscheidet, weswegen sich auch hier eine differenziertere Übersetzung empfiehlt. Siehe *Shiji* 130/3290: 夫儒者以六藝爲法六藝經傳以千萬數累世不能通其學當年不能究其禮 „Was nun die *Ru* betrifft, so haben sie die Sechs Disziplinen zum Gesetz gemacht. Die Sechs Disziplinen umfassen, Klassiker und Kommentare (zusammengenommen), Hunderttausende (Schriftzeichen). Nicht einmal in mehreren Generationen vermag man ihre Lehren zu durchdringen, und in der entsprechenden Anzahl von Jahren wäre man nicht in der Lage, die dazugehörigen Riten zu studieren.“ In *Shiji* 130/3319: 厥協六經異傳整齊百家雜語 erläutert Sima Qian „... (ich wollte) die Sechs Klassiker mit ihren voneinander abweichenden Kommentaren harmonisieren und die Diversen Lehren der Hundert Schulrichtungen ordnen und in ein Gleichmaß bringen.“

Konfuzius stellen, den ausschließlichen Maßstab in der Frage, ob eine Begebenheit oder eine Person glaubwürdig verbürgt sei. Zwei der zu diesem Sechserkanon gehörigen Schriften erwähnt Sima Qian im nächsten Satz:

Die „Lieder“ und „Dokumente“ sind zwar unvollständig, doch die Schriften zu Yu<sup>9</sup> und Xia<sup>10</sup> kann man (ihnen) entnehmen.<sup>11</sup>

Das, was diesen Schriften hinsichtlich der Thronfolge von Yao 堯 über Shun 舜 bis zu Yu 禹, dem Begründer der Xia-Dynastie, zu entnehmen sei, faßt Sima Qian im Anschluß daran zusammen. Er betont dabei den Ernst und das Verantwortungsbewußtsein, mit dem diese Personen die Bürde ihres Herrscheramts jeweils übernommen hätten.<sup>12</sup>

Doch dann kommt er auf eine Überlieferung zu sprechen, wonach Yao die Herrschaft einem gewissen Xu You 許由 angetragen habe, der sein Angebot nicht nur ausgeschlagen, sondern sich gar beschämt über ein derartiges Ansinnen in die Verborgenheit zurückgezogen habe.<sup>13</sup> Diese andere Überlieferung werde, so Sima Qian, durch *shuozhe* 說者 (wörtlich: „Leute, die etwas sagen“) – vertreten.<sup>14</sup> Und als es dann zur Xia-Dynastie gekommen sei, habe es Bian Sui 卞隨 und Wu Guang 務光 gegeben. Wofür, so fragt Sima Qian, rühme man wohl diese.<sup>15</sup>

<sup>9</sup> Kaiser Shun 舜 von Yu 虞.

<sup>10</sup> Kaiser Yu 禹 von Xia 夏.

<sup>11</sup> 詩書雖缺然虞夏之文可知也。Die ersten drei Kapitel des heutigen „Klassikers der Dokumente“ *Shujing* werden Yao, Shun und Yu zugeschrieben. Laut *Shangshu xu* des Kong Anguo sei das Dokument des Yao anlässlich seines Verzichts auf den Thron zugunsten von Shun entstanden. Siehe *Shangshu-K* (ICS: 1/1/3) [Das Akronym ICS steht hier und im folgenden für die Ausgaben der in Hongkong erschienenen Konkordanzreihe „The ICS Ancient Chinese Text Concordance Series“ des Institute of Chinese Studies]. Im „Klassiker der Lieder“ fehlen allerdings Dokumente zu den drei Herrschern. Vermutlich verwendet Sima Qian hier die Titel *Shi Shu*, „Lieder und Dokumente“, stellvertretend für die sechs kanonischen Schriften, wie ihn auch der Verfasser des tangzeitlichen *Suoyin*-Kommentars zum *Shiji*, Sima Zhen, offenbar in *Shiji-K* 61/2122, Anm. 10, gebraucht, was wiederum WANG SHUMIN 王叔岷 (1965) in dieser Weise interpretiert. Siehe *Shiji jiaozheng* 史記斠證 (Vorwort von 1965). Zhongyang yanjiu yuan lishi yuyan yanjiu suo zhuan 78. Taipei: Zhongyang yanjiu yuan 1982, Bd. 7, S. 1993.

<sup>12</sup> 堯將遜位讓於虞舜舜禹之間岳牧咸薦乃試之於位典職數十年功用既興然後授政示天下重器王者大統傳天下若斯之難也。

<sup>13</sup> 而說者曰堯讓天下於許由許由不受恥之逃隱。

<sup>14</sup> Sima Zhen merkt an dieser Stelle an, daß mit *shuozhe* 說者 die „Diversen Aufzeichnungen der Philosophen“ *zhuzi zaji* 諸子雜記 gemeint seien. Siehe *Shiji-K* 61/2122, Anm. 6. Eine Übersetzung mit „Schwätzer“, wie sie in anderen Texten zutreffend sein mag, wäre hier irreführend, da Sima Qian gerade den Vertretern jener Lehren, die er mit *shuozhe* bezeichnet, besonders viel Gewicht beizumessen scheint, allerdings wohl wissend, daß diese bei seinen Adressaten weniger anerkannt sind als eben jene kanonischen Schriften.

<sup>15</sup> 及夏之時有卞隨務光者此何以稱焉。

An dieser Stelle streut Sima Qian, eingeleitet durch die eingangs erwähnte Formel, die Bemerkung ein, der Herr Oberhofsreiber habe den Ji-Berg bestiegen, und auf dessen Gipfel befinde sich das, was man das Grab des Xu You nenne.<sup>16</sup>

Am Ende des ersten Abschnitts kommt er schließlich erstmals auf Boyi, die Hauptfigur des Kapitels, zu sprechen. Dessen Existenz sei – anders als die von Xu You, und anders auch als die des Wu Guang und des Taibo von Wu 吳太伯 durch Konfuzius als Autorität verbürgt:

Daß Meister Kong in die Reihe der menschlich (vorbildlichen) Weisen und Würdigen des Altertums auch solche Leute wie Taibo von Wu<sup>17</sup> und Boyi aufgenommen hat, ist deutlich; über (Xu) You und (Wu) Guang, von denen ich erfahren habe, daß deren Rechtlichkeit überaus hoch gewesen sei, habe ich in jenen Schriften<sup>18</sup> (hingegen) nicht das geringste (Wort) gesehen – warum wohl?<sup>19</sup>

Acht Personen hat Sima Qian in diesem Abschnitt erwähnt: die Kaiser Yao, Shun und Yu, ferner Boyi, Xu You, Taibo von Wu, Bian Sui und Wu Guang. Sucht man nach Belegen für die sechs letztgenannten in den überlieferten Quellen, so findet man im *Lunyu*, in dem Worte des Konfuzius und Gespräche zwischen ihm und etlichen seiner Schüler aufgezeichnet sind, mehrere Erwähnungen von Boyi und dessen jüngerem Bruder Shuqi 叔齊, ferner jenes Taibo, den Konfuzius als vollendet tugendhaft rühmt, weil er dreimal auf das Reich verzichtet habe.<sup>20</sup> Xu You, Bian Sui und Wu Guang werden zwar im *Lunyu* nicht genannt, dafür aber etliche Male in dem daoistischen Konvolut *Zhuangzi*. Im Kapitel 28, das den Titel „Verzichten auf das Reich“ trägt, werden sie allesamt genannt: Xu You, Bian Sui und Wu Guang, deren Gemeinsamkeit darin besteht, daß sie auf das Angebot seitens des Yao, die Reichswürde zu übernehmen, mit heftiger Ablehnung reagierten. Beim Vergleich dieser Leute mit Boyi und Shuqi fällt auf, daß sie alle auf einen Thron verzichteten – Boyi und Shuqi

<sup>16</sup> 太史公曰余登箕山其上蓋有許由冢云。

<sup>17</sup> Taibo von Wu war der älteste Sohn des Herzogs von Zhou.

<sup>18</sup> Sima Zhen merkt an, mit „jenen Schriften“ *qi wen* 其文 seien *Shijing* und *Shujing* gemeint, was wiederum WANG SHUMIN (1965), wie oben erläutert, als Sammelbezeichnung für die kanonischen Schriften auffaßt. Plausibler erschiene mir allerdings aus dem Kontext, daß Sima Qian damit die von Konfuzius überlieferten Aussprüche zu Boyi meint, die er im zweiten Abschnitt wörtlich zitiert und die im heutigen *Lunyu* enthalten sind. Erwähnenswert erscheint mir, daß Boyi im heutigen *Da Dai liji* als Vorbild eines Mannes, der sich an die Riten hält, erwähnt wird. Siehe *Da Dai liji* (ICS: 6.2/40/1, 7.1/42/2 und 12), sämtlich als Konfuzius-Zitate gekennzeichnet. Abgesehen davon konnte ich in keiner der heute überlieferten Ausgaben jener sechs Klassiker Erwähnungen des Einsiedlers Boyi finden, ebensowenig zu Xu You, Wu Guang und Bian Sui.

<sup>19</sup> 孔子序列古之仁聖賢人如吳太伯伯夷之倫詳矣余以所聞由光義至高其文辭不少概見何哉。

<sup>20</sup> *Lunyu* 8.1: 子曰泰伯其可謂至德也已矣三以天下讓民無得而稱焉。

auf den des Herrschers von Guzhu, die übrigen gar auf den des Reichs. Sima Qian erwähnt sie alle, doch eine Biographie hat er lediglich Boyi gewidmet. Welchen Platz nimmt nun dieser Boyi ein unter all den in diesem Abschnitt erwähnten „Dienstverweigerern“ bzw. „Verzichtern“ auf die Herrschaft?

## Abschnitt 2:

Sima Qian stellt die Art des Vorbildcharakters von Boyi heraus

Den zweiten Abschnitt läßt Sima Qian mit einem Wort aus dem Munde des Konfuzius beginnen:

Meister Kong sprach: „Boyi und Shuqi gedachten nicht alter Feindseligkeiten; Groll war etwas, das ihnen gänzlich fremd war.“<sup>21</sup> – „Sie haben nach Menschlichkeit getrachtet und haben sie erlangt – wie könnten sie da grollen?“<sup>22</sup>

Bemerkenswerterweise steht im Mittelpunkt beider Aussagen, die Sima Qian vielleicht tatsächlich als zusammenhängenden Ausspruch seitens des Meisters kannte, die aber in den überkommenen Texten nicht zusammenhängend überliefert sind, daß Boyi und Shuqi keinen Groll *yuan* 怨 gekannt hätten. Im Urteil des Konfuzius steht Boyi somit für den Edlen, dessen primäres Lebensziel im Erlangen von Menschlichkeit *ren* 仁 bestehe, so daß er selbst angesichts widrigster Umstände, solange er nur dieses Ziel dabei erreicht habe, keinen Groll empfindet. – Daß Sima Qian allerdings gerade in diesem Punkt selbst das Urteil des Konfuzius über Boyi in Frage zu stellen scheint, wird bereits an dieser Stelle angedeutet und zu einem etwas späteren Zeitpunkt in Form einer rhetorischen Frage aufgegriffen:

Ich empfinde Sympathie mit den Zielen des Boyi; (doch) mit Blick auf das noch im Umlauf befindliche Gedicht muß ich mich wundern.<sup>23</sup>

Nun folgt der eigentliche biographische Kern des Kapitels, bei dem Sima Qian neben dem Erzählstrang als solchem auch den Wortlaut des Gedichts

<sup>21</sup> Vgl. die wörtliche Parallele in *Lunyu* 5.23, eingeleitet mit 子曰; der Teil: „Sie gedachten nicht alter Feindseligkeiten“ ist, eingebettet in einen etwas anderen Zusammenhang, gekennzeichnet mit 孔子曰, auch enthalten in *Da Dai liji* (ICS: 6.2/40/1).

<sup>22</sup> 孔子曰伯夷叔齊不念舊惡怨是用希求仁得仁又何怨乎. Der Satz: „Sie haben nach Menschlichkeit getrachtet und haben sie erlangt – wie könnten sie da grollen?“ ist als Teil eines Gesprächs zwischen Konfuzius und seinem Schüler Zilu in *Lunyu* 7.15 enthalten.

<sup>23</sup> 余悲伯夷之意睹軼詩可異焉. Mit „noch in Umlauf befindliches Gedicht“ übersetze ich die von Sima Qian verwendete Bezeichnung *yishi* 軼詩, zu der Sima Zhen anmerkt, dies bedeute, daß das betreffende Gedicht nicht zu jenen 300 gezählt habe, die zur Aufnahme in den Kanon der „Lieder“ ausgewählt worden waren. Siehe *Shiji*-K 61/2123, Anm. 1: 不編入三百篇故云逸詩也可異焉者.

wiedergibt, von dem soeben die Rede war – Sima Qian leitet ihn ein mit dem Satz: *qi zhuan yue* 其傳曰, „Die Überlieferung über sie lautet“, oder auch: „Ihre Biographie lautet“:

Boyi und Shuqi waren beide Söhne des Fürsten von Guzhu. Der Vater wollte Shuqi zu seinem Nachfolger machen. Als der Vater gestorben war, verzichtete Shuqi zugunsten von Boyi. Boyi sagte: „Der Vater hat es so gewollt.“ Daraufhin ging er, um dem aus dem Wege zu gehen, fort. Shuqi war auch nicht bereit, sich als Nachfolger aufstellen zu lassen, und ging dem (ebenfalls) aus dem Wege. Darauf erhoben die Leute des Landes den mittleren Sohn zum Fürsten.

Da hörten Boyi und Shuqi, daß sich der Graf des Westens, Chang, auf die Pflege der Alten verstünde, und überlegten, ob sie sich dorthin begeben und ihm anschließen sollten. Als sie dort angekommen waren, war der Graf des Westens schon verstorben, und König Wu hielt die hölzerne Seelentafel (des Verstorbenen) in Händen, dem er den posthumen Namen „König Wen“ gab, und griff (danach) im Osten den Zhou (Xin)<sup>24</sup> an. Boyi und Shuqi hielten sein Pferd an und kritisiereten ihn mit den Worten: „Der Vater ist tot und noch nicht bestattet, da greifen Sie schon zu Schild und Lanze – soll man das etwa pietätvoll nennen? Wenn einer als Untertan einen Fürstenmord begeht, soll man das etwa menschlich nennen?“ Die Umstehenden wollten mit Waffen gegen sie vorgehen, doch der Herzog Tai<sup>25</sup> meinte: „Das sind rechtschaffene Männer.“ Er half ihnen auf und ließ sie gehen.

Nachdem König Wu (von Zhou) die durch die Yin<sup>26</sup> verursachten Unruhen befriedet hatte, ehrten im Reiche alle (die Dynastie) Zhou, doch Boyi und Shuqi waren beschämt deswegen. Aufgrund ihrer Rechtllichkeit bezogen sie kein Gehalt von den Zhou, sondern verbargen sich im Shouyang-Gebirge, sammelten Farne und aßen diese. Kurz bevor sie Hungers starben, machten sie ein Gedicht. Es lautet:

„Wir bestiegen diesen Westberg, ach, / um seine Farne zu pflücken; / (Er) ersetzte Gewalt durch neuerliche Gewalt, / ohne zu erkennen, daß (er) damit (gegen die Gesetze) verstieß. / Shennong, Yu und Xia sind bereits untergegangen, / Wem sollen wir uns nur anschließen, / Wohin uns nur wenden, ach! / Unser Leben ist verwirkt!“

In der Folge starben sie Hungers am Shouyang-Berg.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Zhou Xin 紂辛 war der letzte Herrscher der Dynastie Shang 商.

<sup>25</sup> Herzog Tai war der Berater des Markgrafen des Westens, posthum König Wen von Zhou, des Vaters von König Wu. Er soll ein Einsiedler gewesen sein, den der Markgraf als geeigneten Mann für sich entdeckt und an seinen Hof gezogen haben soll.

<sup>26</sup> Yin 殷 ist ein anderer Name für die Shang-Dynastie, die durch die Dynastie Zhou abgelöst wurde.

<sup>27</sup> 其傳曰伯夷叔齊孤竹君之二子也父欲立叔齊及父卒叔齊讓伯夷伯夷曰父命也遂逃去叔齊亦不肯立而逃之國人立其中子於是伯夷叔齊聞西伯昌善養老盍往歸焉及至西伯卒武王載木主號為文王東伐紂伯夷叔齊叩馬而諫曰父死不葬爰及干戈可謂孝乎以臣弑君可謂仁乎左右欲兵之太公曰此義人也扶而去之武王已平殷亂天下宗周而伯夷叔齊恥之義不食周粟隱於首陽山采薇而食之及餓且死作歌其辭曰登彼西山兮采其薇矣以暴易暴兮不知其非矣神農虞夏忽焉沒兮我安適歸矣于嗟徂兮命之衰矣遂餓死於首陽山。

Der Abschnitt endet sodann mit der oben bereits angekündigten rhetorischen Frage Sima Qians, aus der hervorgeht, daß sich sein Stutzen bei der Lektüre des Liedes, das Boyi kurz vor seinem Tod gesungen haben soll, auf die Behauptung des Konfuzius bezieht, Boyi habe sich dadurch ausgezeichnet, daß er keinerlei Groll gehegt habe.<sup>28</sup> Mit anderen Worten: Sima Qian stellt den Inhalt des Liedes, das er offenbar als authentisches Dokument betrachtet, gegen oder sogar über die von Konfuzius als Autorität verbürgte Aussage, wonach Boyi keinen Groll gekannt habe, und zieht für sich die gegenteilige Schlußfolgerung – ein interessantes Detail, auf das später noch näher eingegangen werden soll.<sup>29</sup>

In der Frage, auf welche Quellen Sima Qian bei seiner Version der Boyi-Erzählung zurückgegriffen haben könnte, geben zwei tangzeitliche Kommentatoren des *Shiji* Hinweise: Sima Zhen 司馬貞, der Verfasser des *Suoyin* 索隱-Kommentars, nennt als Quellen die Schriften *Hanshi waizhuan* 韓詩外傳 und *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋. Zhang Shoujie 張守節, der Verfasser des *Zhengyi* 正義-Kommentars, verweist auf eine Parallele in dem daoistischen Konvolut *Zhuangzi* 莊子.<sup>30</sup> Vergleicht man die in diesen Quellen enthaltenen Erzählstränge mit der von Sima Qian wiedergegebenen Version, so stellt man fest:

Im *Hanshi waizhuan* findet man zwar nicht den Erzählstoff über Boyi, dafür aber zum einen etliche Stellen, an denen er unter verschiedenen Aspekten lobend hervorgehoben wird, zum andern wird auf Boyis Heldentod im Zusammenhang mit einer Anekdote über Konfuzius angespielt, deren Kenntnis mir wiederum eine wichtige Voraussetzung für das Verständnis jenes anderen Zweifels, von dem Sima Qian befallen wird, zu sein scheint: Es handelt sich um jene bekannte Episode, wonach Konfuzius zusammen mit seinen Schülern zwischen Chen und Cai in Not geriet, so daß einer der Schüler, Zilu, vom Hunger getrieben begann, sich gegenüber dem Meister über die Ungerechtigkeit des Himmels zu beklagen, indem er auf das Prinzip verwies, daß der Himmel diejenigen, die Gutes tun, mit Reichtum belohne, und

<sup>28</sup> 由此觀之怨邪非邪: „Von diesem (Blickwinkel) aus betrachtet: Grollten sie oder etwa nicht?“

<sup>29</sup> Bereits Sima Zhen interpretiert das Stutzen Sima Qians als Zweifel, der von der Diskrepanz zwischen dem Ausspruch des Konfuzius, daß Boyi keinen Groll kannte, und den Versen, beginnend mit: „Wem sollen wir uns nur anschließen (...)“, ausgelöst worden sei. Siehe *Shiji*-K 61/2123, Anm. 1: 按論語云求仁得仁又何怨乎今其詩云我安適歸矣于嗟徂兮命之衰矣是怨詞也故云可異焉.

<sup>30</sup> *Shiji*-K 61/2123, Anm. 2 und 4. Das *Lüshi chunqiu*, „Frühling und Herbst des Herrn Lü“, wurde um die Mitte des 3. Jh. v. Chr. von Lü Buwei kompiliert. Das *Hanshi waizhuan*, verfaßt um die Mitte des 2. Jh. v. Chr. von Han Ying, läßt sich im weiteren Sinne als exegetisches Werk zum kanonischen Buch der Lieder *Shijing* verstehen.

die, die Böses tun, mit Verderben bestrafe.<sup>31</sup> Darauf weist ihn Konfuzius streng zurecht, indem er ihm leuchtende Beispiele wie Boyi vorhält, und ihn fragt, wofür der denn wohl auf dem Shouyang-Berg Hungers gestorben sei. Er macht ihm klar, daß sich die von ihm erwartete Vergeltung des Himmels immer wieder in der Geschichte als irrig erwiesen habe und es stattdessen gelte, seine Prinzipien bis in den Tod zu wahren, selbst wenn eine Belohnung seitens des Himmels gänzlich ausbleibe; es sei eben Schicksal, wenn man zu Lebzeiten seinen Platz nicht finde. Der Edle bemühe sich um die Lehre und darum, einen guten Wandel zu pflegen und er warte dabei ab, ob seine Zeit komme. Abschließend fordert er seine Schüler auf, deswegen nicht in Zweifel zu geraten.<sup>32</sup> Und an anderer Stelle des *Hanshi waizhuan* ist zu lesen: „Boyi und Shuqi starben Hungers am Shouyang-Berg,/ doch ihre Ziele traten immer klarer hervor;/ – Wenn man nicht das Sterben als geringfügig erachtet, wie wollte man dies da praktizieren können!“<sup>33</sup>

Im *Lüshi chunqiu* ist eine von der im *Hanshi waizhuan* enthaltenen nur geringfügig abweichende Version der Erzählung von Boyi und Shuqi enthalten. Sie findet sich fast wortgleich, nur etwas kürzer, auch im Kapitel 28 des *Zhuangzi*. Allerdings unterscheiden sich die beiden Versionen, wie ein genauerer Vergleich ergibt, hinsichtlich der jeweils am Ende gegebenen Beurteilungen: Während im *Lüshi chunqiu* betont wird, daß Boyi und Shuqi um der Wahrung ihrer Prinzipien willen sich ihrer Körper entäußert und auf ihr Leben verzichtet hätten, betont der *Zhuangzi*-Passus, daß die beiden, nachdem sie festgestellt hatten, daß der neue Herrscher offenbar das Dao nicht besaß, sich dazu entschieden hätten, nicht der Welt zu dienen und sich nur noch ihrer Ziele zu erfreuen (*du le qi zhi* 獨樂其志). Darin, so wird am Schluß des Passus nochmals betont, habe die eigentliche Tugend dieser beiden Helden bestanden.<sup>34</sup> Vergleicht man beide Versionen wiederum mit der des *Shiji*, so scheint es die Lesart des *Zhuangzi* zu sein, der auch Sima Qian wohl am ehesten zuneigt. Was allerdings im *Zhuangzi* ebenso wie im *Hanshi waizhuan* fehlt, ist jeglicher Hinweis darauf, daß Boyi Groll im Herzen gehabt habe. Der Grund dafür, daß Sima Qian bei seiner Version der Überlieferung zu Boyi offensichtlich gerade diesen betont wissen möchte, muß daher – dies sei hier nochmals betont – wohl ein besonderer sein.

<sup>31</sup> *Hanshi waizhuan* (ICS: 7.6/50/12–14): 孔子困於陳蔡之間(...)弟子有飢色讀書習禮樂不休子路進諫曰爲善者天報之以福爲不善者天報之以賊今夫子積德累仁爲善久矣意者當遭行乎奚居之隱也。

<sup>32</sup> *Hanshi waizhuan* (ICS 7.6/50/14–51/3). Die letzten Sätze des insgesamt recht langen Abschnitts lauten: 故君子務學脩身端行而須其時者也子無惑焉。

<sup>33</sup> *Hanshi waizhuan* (ICS: 2.25/13/14): 伯夷叔齊餓于首陽而志益彰不輕死亡焉能行此。

<sup>34</sup> *Lüshi chunqiu* (ICS: 12.4/60/15–28); *Zhuangzi* (ICS: 28/79/78 – 80/87).

## Abschnitt 3:

Sima Qian fragt sich, welches Verhalten dem Himmelsweg entspricht

Den dritten Abschnitt läßt Sima Qian wiederum mit einem Zitat beginnen. Es lautet

Jemand sagt: „Der Himmelsweg kennt keine Parteilichkeiten; der Himmelsweg ist immer mit den guten Menschen.“ Ist es nun im Hinblick auf Boyi und Shuqi zulässig, sie als „gute Menschen“ zu bezeichnen, oder nicht?<sup>35</sup>

Trotz der seltsamen anonymisierenden Formel *huoyue* 或曰, „jemand sagt“, mit der Sima Qian das Zitat einleitet, läßt sich die Aussage „Der Himmelsweg kennt keine Parteilichkeiten; der Himmelsweg ist immer mit den guten Menschen.“ unschwer als Zitat aus *Laozi* 79 ausmachen. Inhaltlich sehr nahe kommt diesem Gedanken allerdings auch die oben erwähnte Stelle im *Hanshi waizhuan*, wo der Konfuzius-Schüler Zilu mit seiner Äußerung die Ermahnung seitens des Konfuzius auslöst, keinen Zweifel *huo* deswegen zu haben. Doch hier schließt Sima Qian, unter Bezugnahme auf Boyi und Shuqi, dieselbe Fragestellung an wie Zilu. Und er begnügt sich nicht mit der Frage, warum der Himmel die beiden trotz ihres vorbildlichen Wandels wohl so unfair behandelt habe, sondern er fragt, ob man, sofern die zitierte Maxime zutrefte, etwa am Gutsein Boyis und Shuqis zweifeln müsse. Wiederum fast wörtlich dem *Hanshi waizhuan*-Passus entsprechend, wo Zilu das über lange Zeit hin angesammelte, vorbildliche Verhalten des Meisters herausstellt, betont Sima Qian den vorbildlichen Wandel Boyis, der ihn nicht davor bewahren konnte, Hungers sterben zu müssen.<sup>36</sup> Sodann kommt er auf Yan Yuan, den Lieblingsschüler des Konfuzius, zu sprechen, den der Meister als einzigen lobend hervorgehoben habe als einen, der „das Lernen liebt“ *hao xue* 好學 und der trotzdem oft gedarbt habe und schließlich vorzeitig gestorben sei.<sup>37</sup> Im Anschluß an diese Beispiele stellt er die skeptische Frage:

Wie steht es also damit, daß sich die Vergeltung des Himmels auf die guten Menschen erstrecke?<sup>38</sup>

Im Anschluß daran kommt Sima Qian nun auf den Räuber Zhi 盜跖 zu sprechen, der täglich Menschen ermordet habe und dem dennoch ein lan-

<sup>35</sup> 或曰天道無親常與善人若伯夷叔齊可謂善人者非邪。Die Aussage 天道無親常與善人 ist – auffälligerweise im Zusammenhang mit dem Thema „Groll“ – in *Laozi* 79 enthalten.

<sup>36</sup> *Hanshi waizhuan* (ICS: 7.6/50/13–14).

<sup>37</sup> 積仁絮行如此而餓死且七十子之徒仲尼獨薦顏淵為好學然回也屢空糟糠不厭而卒蚤夭天之報施善人其何如哉盜跖日殺不辜肝人之肉暴戾恣睢聚黨數千人橫行天下竟以壽終是遵何德哉。

<sup>38</sup> 天之報施善人其何如哉。

ges Leben vergönnt gewesen sei. Durch welche Tugend, so fragt Sima Qian, habe der sich wohl hervor getan.<sup>39</sup>

Und die von ihm hier angeführten Personen, so Sima Qian weiter, seien ja nur die augenfälligsten Beispiele. Es gebe aus alter wie neuer Zeit unzählige Beispiele einerseits für Personen, die sich bis an ihr seliges Ende in ihrem Tun und Lassen über sämtliche Regeln und Tabus hinwegsetzten, und andererseits solche, denen Unheil und Verderben widerfuhr, obwohl sie ein moralisch vorbildliches Leben geführt haben.<sup>40</sup> Im Bewußtsein dieser Diskrepanz zwischen Lebensführung und dem Schicksal, das einen ereilt, schreibt Sima Qian nun jenen Satz, in dem er seinen Zweifel *huo* zum Ausdruck bringt:

Ich bin äußerst im Zweifel darüber, ob (diese Leute) – sofern es das ist, was man den Himmelsweg nennt – ihm nun entsprochen oder gegen ihn verstoßen haben.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> 盜賊日殺不辜肝人之肉暴戾恣睢聚黨數千人橫行天下竟以壽終是遵何德哉。

<sup>40</sup> 此其尤大彰明較著者也若至近世操行不軌專犯忌諱而終身逸樂富厚累世不絕或擇地而蹈之時然後出言行不由徑非公正不發憤而遇禍災者不可勝數也。

<sup>41</sup> 余甚惑焉儻所謂天道是邪非邪 B. WATSON (1958) übersetzt hier: „Is this so-called Way of Heaven‘ right or wrong?“ S. W. DURRANT (1995) übersetzt inhaltlich gleich: „If this is what we call ‚the way of heaven‘, then is it right or wrong?“ Auch wenn sich beider Übersetzung mit derjenigen von WANG XUEMENG, S. 614, ins moderne Chinesische deckt, erscheint mir hingegen völlig unplausibel, warum Sima Qian als jemand, der sich selbst in die Tradition der Himmelsbeamten stellt, dessen Aufgabe es ja gerade war, den Weg des Himmels nachzuvollziehen und aus diesem seine Schlüsse im Hinblick auf den der Menschen zu ziehen, die Frage danach gestellt haben sollte, ob der Himmelsweg als solcher „richtig“ oder „falsch“ sei. Das, was Sima Qian hier bewegt, ist meinem Verständnis nach tatsächlich weitaus radikaler, indem er zwei grundsätzlich konträre ideologische Auffassungen hinsichtlich der Bewertung dessen, was ein „guter Mensch“ *shan ren* 善人 sei, gegeneinander abwägt. In diesem Sinne verstand wohl auch Sima Zhen die Aussage Sima Qians, wenn er schreibt: 史公惑於不軌而逸樂公正而遇災害為天道之非而又是邪深惑之也蓋天道玄遠聰聰暫遺或窮通數會不由行事所以行善未必福行惡未必禍故先達皆猶昧之也 „Der Herr Oberhofsreiber ist im Zweifel hinsichtlich dessen, ob, wenn einer, der sich an keine Regeln hält, dennoch der Freuden frönt, oder aber wenn einer, der gerecht und gerade ist, ins Verderben gerät, dies gegen den Himmelsweg verstößt oder ihm eben entspricht. Der Himmelsweg ist rätselhaft und entfernt, allhörend und unberechenbar. Das Schicksal, das jemanden ereilt, ist nicht die Folge dessen, wie er sich verhalten hat. Einer, der einen guten Wandel pflegt, wird nicht zwangsläufig glücklich, und einer, der einen bösen Wandel pflegt, nicht zwangsläufig unglücklich. Aus diesem Grund ist alle Vorherseherei nur blind.“ Siehe *Shiji*-K 61/2126, Abschn. 3, Anm. 14. Bemerkenswert ist auch eine Textvariante zu eben dieser Stelle, die eine tangzeitliche Abschrift dieses Kapitels, die in Dunhuang gefunden wurde, enthält. Die Variante lautet: 余甚惑焉儻所謂天道邪非是邪. Der Verfasser des Artikels, in dem die Dunhuang-Version der überlieferten *Shiji*-Version gegenübergestellt wird, hält die Dunhuang-Variante für einen Abschreibfehler, doch mir scheint diese Version sogar noch deutlicher die Befürchtung Sima Qians herauszustellen, daß Boyi und Shuqi möglicherweise gerade durch ihr Verhalten eben nicht dem Himmelsweg entsprochen haben könnten. Siehe ZHANG

Aus dem Kontext zu schließen, muß es sich bei dem unausgesprochenen Bezugspunkt weiterhin um jene zuvor erwähnten Leute handeln, die sich eines tadellosen Lebenswandels befleißigen, und die dennoch das Unglück ereilt, Leute also wie jene beiden Brüder Boyi und Shuqi, aber zugleich auch alle anderen, deren Schicksal ungerechtfertigt erscheint bei Zugrundelegung der Annahme, daß ein Himmel ihr „Gutsein“ belohnte. Der Zweifel Sima Qians daran, ob diese Leute denn nun dem, was man den Himmelsweg nennt, entsprochen haben oder nicht, muß demnach noch immer vor dem Hintergrund jener zuvor zitierten und als *Laozi*-Zitat identifizierbaren Aussage verstanden werden, wonach der Himmel immer mit den „guten“ Menschen sei. Sima Qian hatte bereits explizit an dieses Zitat die Frage geknüpft, ob denn in diesem Sinne Boyi und Shuqi als „gute Menschen“ zu bezeichnen seien. Da Sima Qian die Aussage, wonach der Himmel immer mit den guten Menschen sei, wenig später in Verbindung bringt mit der Idee von der Vergeltung guter Taten seitens des Himmels, ergibt sich für ihn aus der Tatsache, daß solche in moralischem Sinne geradezu vorbildlichen Menschen wie Boyi und Shuqi von einem so schlechten Schicksal ereilt wurden, eine gewisse Diskrepanz, aus der man nur zwei Schlußfolgerungen ziehen kann, nämlich, daß entweder der Himmel sein Versprechen, mit den „Guten“ zu sein bzw. ihr „Gutsein“ zu vergelten, nicht eingelöst hat, oder aber – und das scheint mir die Konsequenz zu sein, die Sima Qian hier als Möglichkeit in Betracht zieht –, daß solche Leute wie Boyi und Shuqi mit ihrer Prinzipientreue bis in den Tod wohl eben gerade nicht als „gut“ im Sinne jenes „Himmelsweges“ anzusehen seien.<sup>42</sup>

Daß es ihm ganz offensichtlich darum geht, die Unvereinbarkeit moralischen „Gutseins“, wie sie von Konfuzius und den in seiner Tradition stehenden Schulen gelehrt wird, mit denen der daoistischen Richtung an

YUCHUN 張玉春: „Dunhuang Mogaoku cang *Shiji* Tang xieben kao“ 敦煌莫高窟藏《史記》唐寫本考. In: *Dunhuang yanjiu* 68 (2001,2), S. 116.

<sup>42</sup> STEPHEN W. DURRANT kommt auf der Basis seiner zuvor zitierten Übersetzung zu dem Ergebnis, daß Sima Qian an dieser Stelle tatsächlich einen fundamentalen Zweifel an der himmlischen Gerechtigkeit als solcher äußere, den er sodann als Historiker durch sein Schreiben zwar nicht überwinde, aber immerhin zu kompensieren suche. Siehe STEPHEN W. DURRANT (1995), S. 25–26. Noch stärker bringt A. MITTAG diesen Interpretationsansatz auf den Punkt, indem er die hier klaffende „Gerechtigkeitslücke“ in einer kürzlichen Studie im Begriff des „Theodizee-Problems“ zusammengefaßt hat. Siehe ACHIM MITTAG: „Von der Zähigkeit, das Gefühl der Verehrung für gewisse Tote zu steigern – Anmerkung zur ‚historischen Trauer‘ im *Shi-ji* des Si-ma Qian (ca. 145–90 v. Chr.).“ In: BURKHARD LIEBSCH und JÖRN RÜSEN: *Trauer und Geschichte*. Köln 2001, S. 275–276. Meiner Ansicht nach ist die Verwendung dieses Begriffs jedoch problematisch, weil sich die Frage der himmlischen Gerechtigkeit im Sinne einer Theodizee ja immer noch auf der Grundlage fester Wertmaßstäbe bewegt und nicht die weitaus radikalere Frage nach der Tragfähigkeit der zugrundegelegten Maßstäbe insgesamt stellt.

dieser Stelle zum Ausdruck zu bringen, wird durch die Erwähnung des Räubers Zhi nahegelegt, dem im daoistischen Konvolut *Zhuangzi* geradezu eine Schlüsselrolle im Hinblick auf die Beurteilung von Leuten wie Boyi und Shuqi aus daoistischer Perspektive zukommt. An einer Stelle des Werks werden Boyi und Räuber Zhi einander in folgender Weise gegenübergestellt:

Boyi starb um des Ruhmes willen am Fuße des Shouyang-Berges; Räuber Zhi starb um des Gewinns willen auf dem Gipfel des Osthügels. Die beiden Männer waren einander nicht gleich in Bezug auf das, wofür sie starben; doch in ihrer Art, ihr Leben zu schädigen und ihre menschliche Natur zu verletzen, waren sie einander ebenbürtig. Warum sollte Boyi (dem Himmelsweg) entsprechen und Räuber Zhi dagegen verstoßen haben? Jedermann ist voller Begehren nach etwas. Ist das, was einer begehrt, Menschlichkeit und Rechtlichkeit, dann nennt man ihn gewöhnlich einen „Edlen“; sind das, was einer begehrt, Güter und Reichtum, so nennt man ihn gewöhnlich einen „Kleinen Mann“. Doch da ihr Begehren ja ein- und dasselbe ist, wer von ihnen ist da der „Edle“, wer der „Kleine Mann“? Hinsichtlich ihrer Art, Leben zu schädigen und die Natur zu beeinträchtigen, ist ein Räuber Zhi auch ein Boyi – wie wollte man unter ihnen den „Edlen“ vom „Kleinen Mann“ unterscheiden!<sup>43</sup>

Gemäß dieser *Zhuangzi*-Stelle steht einer wie der Räuber Zhi mit seinem amoralisch-anarchistischen Verhalten einem „Tugendbold“ wie Boyi in nichts nach. Beide haben etwas – so die Botschaft –, wonach sie streben, wobei das eine nicht höher oder minder zu bewerten sei als das andere.

An wieder anderer Stelle des *Zhuangzi*-Konvoluts wird das Erscheinen von Räubern auf der Welt gar als unmittelbare Konsequenz des Erscheinens sogenannter „Weiser“ bezeichnet. Erst, wenn diese endgültig verschwunden seien, erhöben sich auch keine großen Räuber mehr.<sup>44</sup> Und in einem wieder anderen Kapitel geht die Infragestellung konfuzianischer Wertmaßstäbe noch um einen Schritt weiter. Der Passus ist im 29. Kapitel des *Zhuangzi* enthalten, das übrigens auch mit „Räuber Zhi“ betitelt ist.<sup>45</sup> In einem fiktiven Dialog mit Konfuzius stellt dort der Räuber in Frage, warum die Welt eigentlich nicht ihn, den Meister, mit „Räuber Qiu“<sup>46</sup> bezeichne, sondern immer

<sup>43</sup> *Zhuangzi* (ICS: 8/22/23–26): 伯夷死名於首陽之下盜跖死利於東陵之上二人者所死不同其於殘生傷性均也奚必伯夷之是而盜跖之非乎天下盡殉也彼其所殉仁義也則俗謂之君子其所殉貨財也則俗謂之小人其殉一也則有君子焉有小人焉若其殘生損性則盜跖亦伯夷已又惡取君子小人於其間哉。Vgl. die Übersetzung von BURTON WATSON: *The Complete Works of Chuang Tzu*. New York/London 1968, S. 102.

<sup>44</sup> *Zhuangzi* (ICS: 10/24/13–16).

<sup>45</sup> Erwähnenswert scheint mir, daß Sima Qian gerade jenes Kapitel in seiner *Zhuangzi*-Biographie namentlich erwähnt als eines von dreien, in denen es Zhuang Zhou darum gegangen sei, speziell die Anhänger des Meisters Kong zu schmähen, um die Kunst des Meisters Lao zu erhellen. Siehe *Shiji* 63/2144.

<sup>46</sup> Der Rufname des Meisters Kong (Konfuzius) war Qiu.

nur von ihm, dem „Räuber Zhi“, spreche.<sup>47</sup> Und kurz darauf meint er: „Das, was Du, Qiu, sagst, das ist all das, was ich verwerfe!“<sup>48</sup> Dazwischen findet sich folgende ebenfalls dem Räuber Zhi in den Mund gelegte Rede:

Zu denen, die man heutzutage würdige Männer nennt, zählen solche wie Boyi und Shuqi. Boyi und Shuqi lehnten es ab, Herrscher von Guzhu zu werden, und starben Hungers im Shouyang-Gebirge. (...) Was diese sechs Meister betrifft, so unterscheiden sie sich in nichts von einem Hund, dem man das Fell über die Ohren zieht, oder einem Schwein, das man den Fluten opfert, oder von einem Bettler mit der Bettelschale in der Hand. Sie alle machten sich um ihres Namens willen davon und erachteten den Tod als geringfügig; sie waren nicht dessen eingedenk, daß sie primär die Pflege der Langlebigkeit hätten betreiben sollen.<sup>49</sup>

Nicht genug damit, daß Boyi und Räuber Zhi an einer Stelle des *Zhuangzi* im Hinblick auf ihr lebensschädigendes Streben als einander ebenbürtig dargestellt wurden; hier scheint nunmehr Räuber Zhi noch an Sympathiepunkten gegenüber Boyi gewonnen zu haben, während Boyi zum irregeleiteten Fanatiker degradiert wird.<sup>50</sup> Auch wenn die Aussage als von Räuber Zhi stammend gekennzeichnet ist, findet sich keinerlei korrigierende Aussage im *Zhuangzi*-Text, die jenen Reden des Räubers Zhi vor- oder nachgestellt worden wäre. Es scheint daher, als verkörpere die Figur des Räubers Zhi hier gleichsam jene Weltanschauung, deren zentrales Prinzip die Bewahrung des eigenen Lebens ist, angesichts dessen jegliches Streben nach Dingen oder Idealen, die sich lebensverkürzend auswirken, nach daoistischer Auffassung strikt abzulehnen ist. Doch gleichgültig, ob diese Schlußfolgerung in letzter Konsequenz im Hinblick auf den *Zhuangzi*-Text zutreffen mag oder nicht: Die entscheidende Frage ist, was die Chiffre vom „Räuber Zhi“ für Sima Qian bedeutet.

Von den beiden letzten Abschnitten ist zu erwarten, daß Sima Qian nunmehr deutlich macht, wie er Boyi einerseits und solche Leute wie Räuber Zhi andererseits gewichtet, welchen Stellenwert er selbst denn nun Leben und Tod angesichts der Wahrung von Prinzipien einräumt und wie er es mit jenen „Verzichtern“ und „Dienstverweigerern“ hält, unter die er Boyi ja selbst – wie im ersten Abschnitt bereits deutlich wurde – eingereiht hat.

<sup>47</sup> *Zhuangzi* (ICS: 29/81/34).

<sup>48</sup> *Zhuangzi* (ICS: 29/82/51–52).

<sup>49</sup> *Zhuangzi* (ICS: 29/82/40–41): 世之所謂賢士伯夷叔齊伯夷叔齊辭孤竹之君而餓死於首陽之山 (...) 此六子者無異於磔犬流豕操瓢而乞者皆離名輕死不念本養壽命者也。

<sup>50</sup> Daß hier in ein- und demselben Text ganz unterschiedliche Wertsysteme zutage treten, steht im Einklang mit der heute vorherrschenden Sichtweise, daß nur die sieben inneren Kapitel des *Zhuangzi* den ursprünglichen Textkern bilden und die späteren Kapitel Hinzufügungen von Schülern des Zhuang Zhou sind. Festzuhalten sei jedoch, daß Sima Qian in seiner *Zhuangzi*-Biographie offenbar jenes Kapitel 29 ausdrücklich als von Zhuang Zhou selbst stammend bezeichnet. Siehe *Shiji* 63/2143–2144.

#### Abschnitt 4: Sima Qian distanziert sich von beiden Extrempositionen

Was nun folgt, ist eine ganze Serie von Zitaten aus dem Munde des Konfuzius. Der Abschnitt beginnt mit dem folgenden:

Der Meister sprach: „Sind die Wege nicht die gleichen, sollte man einander keine Ratschläge erteilen“. Und (er sprach): „Jeder folgt seinen Zielen.“<sup>51</sup>

Der Eindruck, daß Sima Qian an dieser Stelle wohl an die gegenseitige Toleranz von Vertretern unterschiedlicher oder gar einander ausschließender Denkrichtungen appellieren möchte, läßt sich durch eine aufschlußreiche Stelle in seiner Laozi-Biographie stützen, wo er auf den Konfuzius-Ausspruch in einem Zusammenhang anspielt, in dem er ausdrücklich sowohl die Anhänger des Konfuzius – die *Ru* – als auch die des Laozi wegen deren Art, einander ständig gegenseitig herabzusetzen, kritisiert. In Form einer rhetorischen Frage macht er deutlich, daß ein solches Verhalten doch in keiner Weise dem Konfuzius-Wort entspreche, wonach jeder seinen (eigenen) Zielen folge, und fügt hinzu, daß die Herabsetzung der gegnerischen Lehre ebensowenig der ursprünglichen Lehre des Laozi entspreche.<sup>52</sup>

Als nächstes zitiert Sima Qian die folgenden Worte:

Daher heißt es: „Da, wo Glück und Reichtum angestrebt werden dürfen, da würde ich dieses auch tun – selbst wenn es nur als Peitschenhalter wäre.“<sup>53</sup> Da, wo dies nicht angebracht ist, folge ich dem, was ich für gut halte.“<sup>54</sup>

Obwohl Sima Qian auch hier darauf verzichtet, die dahinterstehende Autorität beim Namen zu nennen, wird durch die wörtliche Parallele in *Lunyu* 7.12

---

<sup>51</sup> 子曰道不同不相為謀亦各從其志也 Die ersten neun Zeichen sind wörtlich in *Lunyu* 15.40 enthalten. Zu dem zweiten Teil findet man zwar keine Entsprechung im *Lunyu*, dafür ist die Aussage, nur geringfügig anders, ebenfalls als Konfuzius-Wort im *Wenyan*-Kommentar zum *Yijing* enthalten. Dort heißt es: 子曰 (...) 各從其類也. Siehe *Zhouyi* (ICS: 1/2/22).

<sup>52</sup> 世之學老子者則絀儒學儒學亦絀老子道不同不相為謀豈謂是邪李耳無為自化清靜自正 „Heutzutage entziehen die, die der Lehre des Laozi anhängen, der *Ru*-Lehre den Rang, und die (Anhänger der) *Ru*-Lehre entziehen ihrererseits (der des) Laozi den Rang. Wie könnten sie da (jener Maxime:) ‚Sind die Wege nicht die gleichen, sollte man einander keine Ratschläge erteilen‘ entsprechen! Li Er [Laozi] wandelte sich durch Nicht-Tun selbst; im Reinen und Stillen brachte er sich selbst in Ordnung.“ Siehe *Shiji* 63/2143.

<sup>53</sup> Daß sich Konfuzius dabei gerade den Dienst als Peitschenhalter aussucht, um deutlich zu machen, daß er in Zeiten, in denen es angebracht ist, eine Stelle bei Hofe anzunehmen, selbst den niedrigsten aller Posten anzunehmen bereit wäre, könnte wiederum als Anspielung darauf zu verstehen sein, daß es sich beim Wagenlenken, laut *Lunyu* 9.2, um die geringste unter den Sechs Disziplinen *liuyi* handle.

<sup>54</sup> 故曰富貴如可求雖執鞭之士吾亦為之如不可求從吾所好.

nahegelegt, daß auch dieser Ausspruch auf Konfuzius zurückgeht. Sima Qian setzt sich hier demnach mit der Maxime des Konfuzius auseinander, wonach es in Zeiten eines würdigen Herrschers keine Schande darstelle, auch in der niedrigsten Stellung bei Hofe zu dienen, während es in Zeiten eines unwürdigen Herrschers die einzig angemessene Haltung sei, den Dienst zu quittieren und sich zurückziehen. Die Vorstellung, daß sich die Edlen gerade in Zeiten schlechter Herrschaft dadurch auszeichnen, daß sie die Tugend hochhalten, wird in einem Naturbild zum Ausdruck gebracht:

Erst wenn im Jahr die Kälte zunimmt, dann kann man erkennen, daß die Kiefern und Zypressen als letzte kahl werden.<sup>55</sup>

Diese Metapher, in der die Zeit, in der der weise Herrscher fern ist, als Winterzeit innerhalb des Jahresablaufs und die Weisen als immergrüne „Kiefern“ und „Zypressen“ bezeichnet werden, deren besondere Kälteresistenz gerade in harten Zeiten zutage tritt, ist als Ausspruch des Konfuzius in *Lunyu* 9.28 belegt. Ebenfalls enthalten ist dieser Konfuzius-Ausspruch in Kapitel 28 des *Zhuangzi*, wenn auch nur in paraphrasierter Form. Auch hier ist es Konfuzius, dem der Vergleich der Edlen mit Kiefern und Zypressen in den Mund gelegt wird, und zwar im Zusammenhang mit jener bereits erwähnten Notlage, in die der Meister mit seinen Schülern zwischen den Orten Chen und Cai geraten sein soll. Während seine Schüler angesichts der zur Neige gehenden Nahrungsvorräte immer bedrückter werden, singt Konfuzius Lieder zur Qin. Von seinen Schülern wegen seines befremdlichen Benehmens befragt, erklärt er, daß der Edle in jeglicher Situation immer seinen Gleichmut bewahre.<sup>56</sup>

Der gedankliche Kern der Metapher von den Kiefern und Zypressen wird in einer zweiten Anspielung noch um eine Dimension erweitert:

Wenn das gesamte Zeitalter schlammig und trübe ist, dann werden die reinen Helden sichtbar.<sup>57</sup>

Hier bestätigt sich einmal mehr die eingangs zitierte Aussage Ye Jiayings, wonach dieses Kapitel wie ein „heiliger Drache“ sei, von dem man nur den Kopf, doch nicht den Schwanz sehe. Nur wer die Quelle kennt, der die ersten fünf Zeichen dieses Satzes entstammen, kann erschließen, an wen Sima Qian bei diesen Zeilen gedacht haben muß: an Qu Yuan 屈原, jenen Beamten im Dienste des Königs von Chu, der, nachdem er infolge von Verleumdung durch Kollegen vom Hofe verwiesen worden war, keinen anderen Ausweg gesehen habe, als sich in einen Fluß zu stürzen. Zuvor soll er ein Prosagedicht mit dem Titel *Li sao* 離騷, „Begegnung mit dem Leid“, verfaßt haben, in dem sich die Verse finden:

<sup>55</sup> 歲寒然後知松柏之後凋。

<sup>56</sup> *Zhuangzi* (ICS: 28/79/63–68).

<sup>57</sup> 舉世混濁清士乃見。

Das gesamte Zeitalter ist schlammig und trübe – ich allein bin rein; / die Menschen der Masse sind sämtlich betrunken – ich allein bin nüchtern!<sup>58</sup>

Doch was nun kommt, ist nicht etwa ein Schwelgen Sima Qians in der Vorbildhaftigkeit des Qu Yuan; geradezu harsch schließt sich an die Erwähnung jener wohl radikalsten Verkörperung desjenigen, der um der Wahrung seiner Prinzipien willen den Tod nicht scheut, scharfe Kritik – oder sagen wir besser: eine entschiedene Distanzierung – von Seiten Sima Qians an diese Verse an. Offenbar unter Bezugnahme sowohl auf Qu Yuan als auch all die anderen, die unter die Kategorie der „reinen Helden“, einschließlich Boyi und Shuqi, zu zählen sind, schreibt er, äußerst lakonisch und in Form einer rhetorischen Frage:

Wie könnte man etwa die [reinen Helden] so wichtignehmen wie jene (oder) sie so geringschätzen wie diese!<sup>59</sup>

Da der letzte nominale Ausdruck im vorhergehenden Satz die „reinen Helden“ sind, liegt es nahe, in ihnen den Bezugspunkt für das mit „die“ übersetzte anaphorische Pronomen *qi* 其 zu vermuten. Fragt man weiter, mit wem nun „jene“ *bi* 彼 gemeint sind, die die „reinen Helden“ wichtignehmen, so liegt meines Erachtens der Schluß nahe, daß mit ihnen die Vertreter jener geistigen Strömungen gemeint sind, für die „reine Helden“ wie Boyi, Shuqi oder auch Qu Yuan höchsten Vorbildcharakter haben, während andererseits mit „diese“ 此, die eben diese geringschätzen, nur die Vertreter jener konträren

<sup>58</sup> *Chuci*, *Lisao* (*Sibu beiyao*-Ausgabe 7/1b): 舉世皆混濁我獨清眾人皆醉我獨醒 Diese Worte Qu Yuans werden auch zitiert in *Shiji* 84/2486.

<sup>59</sup> 豈以其重若彼其輕若此哉 Auch an dieser Stelle gehen die Übersetzungen stark auseinander: B. WATSON (1969, S. 189) drückt sich an dieser Stelle gänzlich vor einer konkreten Übersetzung: „Then must one judge what he will consider important and what unimportant“. S. W. DURRANT (1995, S. 24f.) hat sich eingehend Gedanken über die Bedeutung des Passus gemacht. Auf der Basis der wörtlichen Übersetzung: „How could we (or ,they‘) consider it as heavily (i.e. serious) as that, and we (or ,they‘) consider it as lightly as this?“, die übrigens auch der Übersetzung von WANG XUEMENG ins moderne Chinesische (Bd. 3, S. 614) entspricht, kommt er zu folgender interpretierenden Version: „How could the examples of injustice be so extreme, so terrible, but the whole problem dismissed so easily.“ Auch die frühen chinesischen Kommentatoren bieten zu dieser Stelle mehrere unterschiedliche Lesarten an, von denen mir keine ganz plausibel erscheint. Siehe *Shiji*-K 61/2127, Anm. 6. TAKIGAWA KAMETARÔ (*Shiki kaichû kôshô* 史記會註考證. [Vorwort von 1932.] Nachdruck in: *Shiji huizhu kaozheng xin jiaoben* 史記會註考證新校本. Taipei: Tiangong 1993, S. 848) zitiert die Auffassung von GU YANWU, wonach mit dem „Wichtignehmen wie jene“ das Wichtignehmen der gewöhnlichen Menschen von Reichtum und Macht, mit dem „Geringschätzen“ das Geringschätzen von Reichtum und Macht durch die „Reinen Helden“ (Einsiedler) gemeint sei. Er selbst merkt an, es gehe darum, daß das, was der Edle für wichtig bzw. geringfügig halte, unterschiedlich sei gegenüber dem, was der gewöhnliche Mann für wichtig halte bzw. geringschätze. WANG SHUMIN (1965), Bd. 7, S. 2008, stellt den Ansatz von GU YANWU als den besten unter den divergierenden Interpretationsansätzen heraus, ohne seine Entscheidung allerdings näher zu begründen: 諸說各異而顧說爲長.

Weltanschauung gemeint sein können, die Boyi bestenfalls auf gleicher Ebene mit dem Räuber Zhi ansiedeln, von dem sie behaupten, daß er sich hinsichtlich seines Strebens in nichts unterscheidet von denen, die um der Wahrung ihrer Prinzipien willen den Tod nicht scheuen. Sima Qian setzt sich hier – so meine ich – sowohl von den von Konfuzius vertretenen Moralmaßstäben als auch von der hedonistisch-anarchistischen Weltanschauung, wie sie in bestimmten Teilen des *Zhuangzi* propagiert wird, ab und bekennt sich damit zu einer modifizierten Geisteshaltung, die so kompromißlose „reine Helden“ wie die Brüder Boyi und Shuqi oder eben auch ein Qu Yuan wohl ihrer Weltferne wegen geradezu ein wenig zu belächeln scheint; zumindest steht er ihnen seltsam distanziert gegenüber. Doch was, so fragt man sich, bleibt dann an Werten übrig, die für Sima Qian trotz seines offenbar fundamentalen Zweifels am Vorbildcharakter seines Protagonisten noch Bestand haben mögen?

### Abschnitt 5: Sima Qian betont den Wert des Nachruhms

Auch der letzte Abschnitt beginnt mit einer Anspielung Sima Qians auf ein Konfuzius-Wort:

Den Edlen grämt, wenn er aus der Welt scheidet, ohne daß sein Name gerühmt wird.<sup>60</sup>

Was zunächst als seltsamer Gedankensprung Sima Qians anmuten mag, wird als logische gedankliche Konsequenz aus dem, was im vorhergehenden Abschnitt gesagt wurde, unmittelbar nachvollziehbar, wenn man sich vor Augen führt, wie es dem ergeht, der sich nun, dem Vorbild Boyis folgend, aus der Welt zurückzieht: Er läuft zwangsläufig Gefahr, von der Geschichte vergessen zu werden, da er sich aus ihr ja zurückgezogen hat und somit keine Rolle im großen Welttheater mehr spielen kann – zumindest keine tragende. Da dies jedoch nicht dem von Konfuzius für Edle vorgesehenen Auftrag entspricht, der gerade darin besteht, eine solche Rolle zu spielen – wofür ihm dann der Nachruhm winkt – wird hier bereits das nächste Dilemma deutlich. Doch Sima Qian, dem gerade der Wert des Nachruhms – ganz entgegen daoistischer Gesinnung – offenbar besonders am Herzen liegt, scheint zumindest in diesem Punkt eine Lösung gefunden zu haben.

Jetzt erst kommt Sima Qian ausdrücklich auf eine Person zu sprechen, die dem Leser, der mit dem Werk Sima Qians gut vertraut ist, schon im Zusammenhang mit Qu Yuan in den Sinn gekommen sein dürfte. Kapitel 84 des

<sup>60</sup> *Lunyu* 15.20: 君子疾沒世而名不稱焉.

*Shiji* enthält nämlich eine Doppelbiographie von Qu Yuan und Jia Yi 賈誼, deren gemeinsame Behandlung in einem Kapitel, obwohl Qu Yuan und Jia Yi von ihren Lebensdaten ganze zwei Jahrhunderte auseinanderliegen – Qu Yuan soll im vierten, Jia Yi im zweiten Jahrhundert vor Christus gelebt haben – bereits nahelegt, daß beide Personen bestimmte Gemeinsamkeiten aufweisen. – Doch zunächst sei der Faden der Darstellung weiter verfolgt. Sima Qian schreibt:

Der Herr Jia [= Jia Yi] sagte: „Der gierige Mensch trachtet nach Reichtum, / Der Tugendheld trachtet nach Ruhm, / Der Prahler stirbt um der Macht willen, / Die Menschen der Masse konzentrieren sich auf das Leben.“<sup>61</sup>

Vier Kategorien von Menschen zählt Jia Yi in dem Gedicht, aus dem Sima Qian hier Verse zitiert, auf. Unter ihnen darf wohl der „Tugendheld“ *lieshi* 烈士 als derjenige Typus bezeichnet werden, zu dem sich Jia Yi und auch Sima Qian wohl am ehesten selbst gezählt haben. Das Streben von Leuten dieser Art nach Ruhm wird hier nachgerade als eine Wesensart dargestellt, die wenig mit einer persönlichen Entscheidung zu tun zu haben scheint. Fast meint man, hier wiederum eine Degradierung des Strebens nach Tugend herauszuhören, da dieses parallel gesetzt wird zum Trachten des gierigen Menschen nach Reichtum, des Prahlers nach Macht und der Menschen der Masse, denen nur das nackte Leben am Herzen liege. Die unmittelbar anschließenden Worte, deren Reimung bereits nahelegt, daß Sima Qian hier wieder auf eine bestimmte Quelle anspielt, spezifizieren jedoch, welchen Aspekt Sima Qian betont wissen möchte, wenn er das Trachten nach Ruhm als Wesensart eines bestimmten Menschentyps bezeichnet. Er schreibt:

Gleich Leuchtendes bestrahlt einander, / Zur gleichen Kategorie (Gehöriges) zieht einander an. / Die Wolken folgen dem Drachen, / die Winde folgen dem Tiger. / Wenn sich der weise Mann erhebt, / so sehen ihn alle Lebewesen an.<sup>62</sup>

Nicht wörtlich gleich, aber erkennbar angelehnt sind die Verse Sima Qians an Worte aus dem *Wenyan* 文言-Kommentar der kanonischen „Wandlungen“, der traditionell Konfuzius zugeschrieben wird. Unter Bezugnahme auf das erste Hexagramm, *qian* 乾, heißt es dort:

Der Meister sprach: „Gleich Klingendes antwortet einander, gleiche Energien suchen einander; / Wasser fließt hin zum Feuchten, Feuer gesellt sich zur Trockenheit; / Wenn sich der weise Mann erhebt, so sehen ihn alle Lebewesen an. / Wer im Himmel verwurzelt ist, dem ist das Obere vertraut; wer in der Erde

<sup>61</sup> Aus Jia Yis *Fuwu fu* 服鳥賦, zitiert in *Shiji* 84/2500: 賈子曰貪夫徇財烈士徇名夸者死權眾庶馮生。

<sup>62</sup> 同明相照同類相求雲從龍風從虎聖人作而萬物睹。

verwurzelt ist, dem ist das Untere vertraut; also ist es so, daß jeder seiner Kategorie folgt.“<sup>63</sup>

Gerade die letzte Bemerkung des Konfuzius aus dem *Wenyan*-Kommentar, die im obigen *Shiji*-Passus fehlt, erinnert sogleich an die Anspielung Sima Qians auf ein Konfuzius-Wort in Verbindung mit einem anderen Ausspruch am Beginn des vierten Abschnitts, wonach jeder „seinen Zielen folge“. – Die Art und Weise, wie Sima Qian hier dem gebildeten Leser durch ein kompliziertes Wechselspiel von Ausgesprochenem und Verschwiegenem seine Gedanken mitteilt, scheint selbst gleichsam jenem Prinzip des Einander-Antwortens *ganying* 感應 zu entsprechen, auf das im obigen Zitat angespielt wird.

Die Lösung, die Sima Qian anbietet und mit der er das Kapitel 61 beschließt, ist in einer recht eigenwilligen Metapher verschlüsselt. Er vergleicht diejenigen, deren Leben für sich genommen zu „unbedeutend“ wäre, um in die Geschichte einzugehen, mit Fliegen, die dadurch, daß sie in einem Pferdeschwanz hängen, mit diesem gleichsam „mittransportiert“ werden. Sima Qian schreibt:

Obwohl Boyi und Shuqi Würdige waren, so bedurften sie des Meisters, auf daß ihr Name glänzend wurde; obwohl Yan Yuan das Lernen ernstnahm, wurde sein Wandel (erst) dadurch, daß er im Schweif des edlen Hengstes [= Konfuzius] hing, berühmt. Und mit jenen Helden der Klippen und Höhlen [= Einsiedlern], deren Tun und Lassen jedes seine Zeit hat, verhält es sich so: Ihre Namen würden als gesamte Gruppe begraben und ausgelöscht und niemand würde sie rühmen – oh weh! Wenn die Leute der Straßen und Gossen ihren Wandel veredeln und sich einen Namen machen wollen – wie anders als angehängt an jene Helden der Grünen Wolken [=die Prominenten] sollten diese eine Auswirkung auf die Nachwelt haben?<sup>64</sup>

Mit jenen Fliegen verhält es sich, wie Sima Zhen anmerkt, gemäß einer alten Redensart so: „Im Schweif des edlen Renners hängend, erreichen sie tausend *li* [= chinesische Meilen.]“<sup>65</sup> Wie Fliegen dadurch, daß sie im Schweif eines galoppierenden Pferdes hängend mitgetragen werden, die Chance haben, Entfernungen zurückzulegen, die sie alleine niemals bewältigen könnten, besteht die Chance für Menschen, deren Leben von zu geringer Tragweite für den weiteren Verlauf der Geschichte war, um normalerweise von der Nachwelt erinnert zu werden, darin, daß sich einer ihrer annimmt und

<sup>63</sup> *Zhouyi* (ICS: 1/2/21–22): 子曰同聲相應同氣相求水流湓火就燥雲從龍風從虎聖人作而萬物睹本乎天者親上本乎地者親下則各從其類也 Vgl. JAMES LEGGE: *I Ching: Book of Changes* (1964), S. 411.

<sup>64</sup> 伯夷叔齊雖賢得夫子而名益彰顏淵雖篤學附驥尾而行益顯巖穴之士趣舍有時若此類名堙滅而不稱悲夫閭巷之人欲砥行立名者非附青雲之士惡能施于後世哉.

<sup>65</sup> *Shiji*-K 61/2128: 蒼蠅附驥尾而致千里以譬顏回因孔子而名彰也.

ihnen dadurch, daß er das Gedächtnis an sie bewahrt, den Nachruhm sichert. Boyi, so erläutert Sima Qian, wäre, ebenso wie Yan Yuan, der Lieblingsschüler des Konfuzius, in Vergessenheit geraten, wenn sich nicht Konfuzius ihrer angenommen und ihre Vorbildhaftigkeit gerühmt hätte. Und auch an anderer Stelle im *Shiji* findet sich die Metapher von der im Schweif eines außergewöhnlichen Rosses mitgetragenen Fliege: in einem Kapitel, das Sima Qian mehreren Gefolgsleuten des Liu Bang gewidmet hat, von denen einer – Fan Kuai – nur ein Hundemetzger war.<sup>66</sup> So tritt Sima Qian, indem er nicht nur Konfuzius selbst, sondern auch den Personen, deren dieser gedachte, ein Denkmal setzt, seinerseits wiederum in die Fußstapfen des Konfuzius, und mehr als das: Indem er nicht nur die für den weiteren Verlauf der Geschichte relevanten Personen, sondern auch solche, die man eher als „Randexistenzen“ oder gar Außenseiter bezeichnen könnte, in die Reihe der Überlieferbaren aufnimmt und ihnen eine eigene Rubrik in seinem Geschichtswerk widmet, begründet er auf ganz eigene Weise das Genre der Biographik in China: unter Zugrundelegung einer Theorie, wonach bei der Auswahl der Personen eben nicht nur die Prominenz, sondern auch Personen aus dem Kreis der sogenannten „kleinen Leute“ Berücksichtigung finden – Leute, deren Leben von Sima Qian offenbar, aus welchen Gründen auch immer, als wertvoll genug erachtet wurde, um von ihm für die Nachwelt festgehalten zu werden.

### Die Bedeutung des Zweifels in Sima Qians Boyi-Darstellung

An dieser Stelle seien nochmals die wichtigsten argumentativen Punkte des Kapitels in ihrem jeweiligen Kontext zusammengefaßt:

Sima Qian setzt sich zunächst kritisch mit denjenigen Schriften auseinander, in denen Personen des Altertums beschrieben werden, die nach Maßgabe bestimmter geistiger Strömungen Vorbildcharakter besitzen. Er spricht dabei zunächst die Vertreter jener Gelehrsamkeit in der Nachfolge des Konfuzius an, die nur das, was in den sechs kanonischen Schriften enthalten ist, als historisch verbürgt anerkennen, und stellt diesen sodann die Vertreter anderer Lehren gegenüber, in denen Personen wie etwa Xu You, Wu Guang und Bian Sui hochgelobt wären, die aber in den Schriften der Konfuzianern nicht erwähnt seien. Offenbar um die historische Existenz von Xu You trotz fehlender Hinweise auf ihn in den kanonischen Schriften zu untermauern, verweist Sima Qian sodann auf ein auf dem Ji-Berg gelegenes Grab, das als

<sup>66</sup> *Shiji* 95/2673: 豈自知附驥之尾垂名漢廷德流子孫哉 „Wie hätte er selbst wissen können, daß er, im Schweif des edlen Hengstes hängend, am Han-Hofe seinen Namen hinterlassen und seine Tugend auf die Kinder und Enkel Auswirkung haben werde!“

Grab des Xu You bezeichnet werde und das er (oder sein Vater?) mit eigenen Augen gesehen habe. Im Zusammenhang mit Konfuzius kommt er sodann erstmals auf Boyi, die eigentliche Hauptperson des Kapitels, zu sprechen. Er zitiert Aussagen aus dem Munde des Konfuzius, wonach Boyi und sein Bruder Shuqi Menschlichkeit ertrachtet und erlangt und dabei keinen Groll gekannt hätten. Letzteren Punkt stellt Sima Qian sodann in Frage, indem er auf ein ihm bekanntes Gedicht verweist, das von Boyi verfaßt worden sein soll und dessen Authentizität er offenbar nicht anzweifelt. Anschließend gibt er die Überlieferung zu Boyi und Shuqi in einer Version wieder, die derjenigen im *Zhuangzi* und im *Lüshi chunqiu* auffällig nahekommt. Nun erwähnt Sima Qian eine Aussage, die im *Laozi* enthalten ist, wonach der Himmel stets mit den „guten“ Menschen sei, und knüpft daran unmittelbar die Frage, ob Boyi und Shuqi denn nun als „gut“ zu bezeichnen seien. Anschließend führt er etliche Beispiele für Personen an, die nach moralischen Gesichtspunkten ein vorbildliches Leben geführt haben und dennoch ein schlimmes Schicksal erleiden mußten und stellt diesen als Gegenpol den Räuber Zhi gegenüber, der trotz seines unmoralischen Lebenswandels sein Leben auskosten konnte. Daraufhin stellt er nochmals die zentrale Frage, ob diese moralisch vorbildlichen Leute denn etwa gegen den Himmelsweg verstoßen hätten.

Ohne an dieser Stelle – derjenigen, die das Wort *huo* enthält – selbst bereits eine Antwort zu geben, zitiert er im nachfolgenden Abschnitt mehrfach Aussagen des Konfuzius, aus denen hervorgeht, daß in schlechten Zeiten die Edlen geradezu die Pflicht dazu hätten, sich vom Dienst unter einem unwürdigen Herrscher zurückzuziehen, um so ihrer inneren Auflehnung Ausdruck zu verleihen, was schließlich in einem Zitat gipfelt, das im *Lisao*-Gedicht des Qu Yuan enthalten ist, wodurch Sima Qian hier eine unmittelbare Verbindung zwischen Leuten wie Boyi und Shuqi einerseits und Qu Yuan, dem wohl radikalsten Vorbild kompromißlos tugendhafter und loyaler Gesinnung, zieht.

Doch erstaunlicherweise erfolgt just hier die Distanzierung Sima Qians von den „reinen Helden“, die um der Wahrung ihrer Ideale selbst den Tod nicht fürchten, indem er deutlich macht, daß er weder jene über die Maßen hohe Wertschätzung solcher Helden durch die Vertreter konfuzianischer Denkart noch die geradezu spöttische Beurteilung derselben Leute, wie sie von Anhängern der daoistischen Weltanschauung geäußert wird, gänzlich zu teilen bereit ist. Dann kommt er, als wolle er sich gleichsam auf das besinnen, was angesichts des Konflikts unvereinbarer ideologischer Positionen noch an tragfähigen Werten übrig bleibt, auf den Wert des Nachruhms zu sprechen und zitiert in diesem Zusammenhang Verse aus einem Gedicht von Jia Yi. Nach einigen Bemerkungen zu der gegenseitigen Anziehung von Gleichartigem, die er aus dem *Yijing* zitiert und bei denen man den Ein-

druck gewinnen kann, als wolle er seine innere Nähe insbesondere zu der letztgenannten Person, Jia Yi, unterstreichen, beendet er das Kapitel mit der Metapher von den Fliegen, die im Pferdeschwanz mittransportiert werden. In diesem Zusammenhang macht er sodann deutlich, daß Boyi und Shuqi es überhaupt nur dem Umstand, daß Konfuzius sie lobend erwähnte, zu verdanken haben, daß ihr Leben nicht einfach von der Geschichte vergessen, sondern erinnert wurde, ebenso, wie nun Sima Qian seinerseits damit, daß er ihnen diese Darstellung widmet, zusammen mit all den anderen, deren er sich im biographischen Teil seines Werkes annimmt, ihr Andenken in der Nachwelt sicherstellen würde.

Abschließend mag man sich fragen, warum Sima Qian eigentlich gerade Boyi jenes erste Kapitel des Biographienteils eingeräumt hat, bei dem der Gedanke naheliegt, daß ihm eine besondere Stellung innerhalb des gesamten Teils zukommen könnte. Da Sima Qian ihrer kompromißlosen Bereitschaft, den sicheren Hungertod in den Shouyang-Bergen einem Leben unter einem unwürdigen Herrscher vorzuziehen, offenbar eher kritisch gegenüberstand und zumindest andeutungsweise auch solche Personen in Betracht zog, die jegliches Engagement im schmutzigen Geschäft der Politik ablehnten, hätte er doch ebensogut einem Xu You, einem Wu Guang oder einem Bian Sui eine Biographie widmen können, womöglich gar einem Räuber Zhi. Auch der Hinweis auf das Prinzip der Fliegen, die im Schweif des edlen Rosses mittransportiert werden, am Ende des Kapitels, wirkt eher kläglich, sofern man daraus den Schluß zieht, daß Sima Qian auch Boyi und Shuqi nur deswegen in sein Werk aufgenommen habe, damit ihnen trotz ihres Todes in der Einsamkeit nach ihrem Tod der Nachruhm gesichert wird, ganz so, wie es vor ihm Konfuzius getan hat.

Führt man sich an dieser Stelle nochmals die bereits eingangs erwähnte auffällige Diskrepanz zwischen dem eigentlichen biographischen Kern dieses Kapitels und dem Raum, den darin das einnimmt, was man als „Wertediskussion“ Sima Qians bezeichnen könnte, vor Augen, so liegt tatsächlich der Gedanke nahe, daß Sima Qian das Kapitel aufgrund irgendwelcher äußeren Zwänge bzw. Notwendigkeiten vordergründig zwar Boyi gewidmet hat, in Wirklichkeit jedoch etwas ganz anderes damit beabsichtigt habe. Aufschlußreich könnte in diesem Zusammenhang ein Blick auf die gereimte Vorrede zu Kapitel 61 sein, die – wie auch die zu den übrigen der insgesamt 130 Kapitel – am Ende des letzten Kapitels des *Shiji* wiedergegeben ist. Der Text lautet:

Als man in der letzten Herrschergeneration<sup>67</sup> um den Vorteil stritt, / da floh einzig jener hin zur Rechtlichkeit. / Er hatte auf sein Land verzichtet und starb

---

<sup>67</sup> Gemeint ist das Ende der Dynastie Shang.

den Hungertod. / In aller Welt rühmt man ihn; / (daher) sei die aneinanderge-  
reichte Überlieferung zu Boyi als die erste geschaffen.<sup>68</sup>

Der Grund dafür, Boyi ein eigenes Kapitel zu widmen, habe demnach, nach Maßgabe der Vorrede, darin gelegen, daß er von „aller Welt“ gerühmt worden sei. Bedeutet dies, daß Sima Qian meinte, auf die Berücksichtigung einer so gemeinhin bekannten Figur wie Boyi in seinem Geschichtswerk einfach nicht verzichten zu können? Eine andere, weitaus einleuchtendere Erklärung wäre die, daß nicht nur die Abfolge, sondern auch der grobe Inhalt der insgesamt 130 Kapitel des *Shiji* schon von Sima Tan, dem Vater Sima Qians, festgelegt worden war – eine These, die anderweitig schon vielfach geäußert wurde und die viel für sich hat. blieb Sima Qian womöglich schon aus Gründen der Pietät gar nichts anderes übrig als dem vorgegebenen Programm, zumindest vordergründig, zu entsprechen? Ein letzter Beweis wird in dieser Frage schwerlich zu führen sei, doch wäre es gewiß lohnend, unter diesem Aspekt einmal den Inhalt sämtlicher gereimter Vorreden mit dem tatsächlich ausgeführten Inhalt der Kapitel miteinander zu vergleichen, um weitere Indizien dafür zu gewinnen, daß hier tatsächlich zwei Köpfe am Werk waren.

Vor diesem Hintergrund wird die Art und Weise, wie Sima Qian seinen Protagonisten im Grunde genommen Stück für Stück demontiert, anstatt ihn, wie der Titel und die gereimte Vorrede hätte erwarten lassen, als Identifikationsfigur aufzubauen, als ein Versuch verständlich, sich innerhalb des ihm gesetzten Rahmens einen gewissen Freiraum für eine ganz eigene Akzentsetzung zu verschaffen. Unter Berücksichtigung der vorgegebenen Richtlinien und maßgeblicher Autoritäten – Konfuzius, Laozi, Zhuangzi und nicht zuletzt der eigene Vater – schält er somit gleichsam seinen eigenen geistigen Standpunkt heraus.

Konzentriert man sich dabei nochmals auf die Funktion, die den diversen Zweifeln und speziell dem *Huo*-Zweifel, den Sima Qian in diesem Prozeß äußert, zukommt, so kann man feststellen, daß da, wo Sima Qian seine Zweifel formuliert, er diese gleichsam instrumentalisiert, um im Rahmen einer kritischen Auseinandersetzung mit jenen Autoritäten, deren Einfluß auf sein Denken hier deutlich wird, seinen eigenen Standpunkt herauszustellen. Die Stelle, an der er seinen *Huo*-Zweifel äußert, kann dabei insofern als Schlüsselstelle bezeichnet werden, als Sima Qian hier das fundamentale Dilemma beschreibt, in das er sich angesichts der konträren Auffassungen hinsichtlich dessen, was dem Himmelsweg entspricht bzw. gegen ihn verstößt, geworfen sieht. In der Relativierung dessen, was als „gut“ nun in einem möglicherweise anderen als moralischen Sinne zu gelten habe, nimmt er sodann einen

<sup>68</sup> *Shiji* 130/3312: 末世爭利維彼奔義讓國餓死天下稱之作伯夷列傳第一.

eigenen, persönlichen Standpunkt ein, der offenbar zwischen den konträren ideologischen Positionen angesiedelt ist.

### Sima Qians persönlicher Umgang mit den Maßstäben der „reinen Helden“

Welche Beweggründe könnten nun Sima Qian dazu veranlaßt haben, Boyi nicht uneingeschränkt als Vorbild herauszustellen, zumal die Frage dessen, was als Modell zu gelten hatte und was nicht, ihn als Verfasser von Biographien im Rahmen eines Geschichtswerks in nicht geringem Maße beschäftigt haben dürfte?

Bevor eine vorsichtige Antwort auf diese Frage gewagt werden soll, sei zunächst eine andere Stelle im *Shiji* herangezogen, in der Sima Qian explizit Stellung bezieht in der Frage seines Urteils über Qu Yuan – jene wohl radikalste Verkörperung einer kompromißlosen Prinzipientreue bis in den Tod – und zugleich diesen in Verhältnis setzt zu Jia Yi, nämlich Kapitel 84, wo er diesen beiden eine Doppelbiographie gewidmet hat. Wie aus den Biographien beider deutlich wird, erlitt Jia Yi insofern ein ähnliches Schicksal wie Qu Yuan, als auch er Verleumdern bei Hofe zum Opfer fiel. Nach seiner Verbannung vom Hofe diente er eine Zeitlang als Prinzenerzieher des Königs von Changsha, das im Herrschaftsgebiet von Chu lag. Als Jia Yi den Kaiserhof verlassen mußte, schrieb er ein Gedicht, das er Qu Yuan widmete. Als er an einen Fluß kam, warf er, statt sich darin zu ertränken, das Gedicht in die Fluten und begab sich sodann an den Ort, an den er von seinem Herrscher verbannt worden war. In seinem Urteil am Ende der Doppelbiographie macht Sima Qian deutlich, daß er, wenn er die von Qu Yuan hinterlassenen Gedichte lese, zwar hinsichtlich seiner Ziele größte Sympathie empfinde, doch daß er andererseits, wenn er sehe, in welcher Weise Jia Yi ihn betrauert habe, sich auch wieder wundere, warum Qu Yuan, der doch die Chance gehabt hätte, in andere Staaten zu reisen und deren Herrschern mit seinen Fähigkeiten zu dienen, seinem Leben eigenhändig ein solches Ende gesetzt habe. Jia Yis Gesinnung dagegen, so macht Sima Qian unmißverständlich am Ende der Würdigung deutlich, wie sie ihm aus der Lektüre seines Eulengedichts deutlich werde, bedeutete ihm in der Art, wie er Leben und Tod gleichmütig hinnahm und das Fortgehen wie das Verweilen gleichermaßen geringschätze, ungleich mehr.<sup>69</sup>

<sup>69</sup> *Shiji* 84/2503: 太史公曰余讀離騷天問招魂哀郢悲其志適長沙觀屈原所自沈淵未嘗不垂涕想見其為人及見賈生弔之又怪屈原以彼其材游諸侯何國不容而自令若是讀服鳥賦同死生輕去就又爽然自失矣。

Die hier explizit von Sima Qian vorgenommene Einstufung von Qu Yuan einerseits und Jia Yi andererseits bestätigt das, was in Kapitel 61, wo Qu Yuan überhaupt nur in Form des ihm zugeschriebenen *Lisao*-Gedichts in Erscheinung tritt und Jia Yi ebenfalls gleichsam beiläufig im Zusammenhang mit seinem Eulengedicht erwähnt wird, nur anklingt: Daß ihm nämlich Jia Yi offenbar weit näher steht als jener seltsam blutleere, hehre Qu Yuan, dessen Entscheidung, sich wegen seiner Verbannung vom Hof des Herrschers, dem er unbedingt ergeben war, aus einer grenzenlosen Loyalität heraus in den Fluß zu werfen, äußerst suspekt ist.

Es ist wohl erlaubt, an dieser Stelle einen Blick auf Sima Qians eigene Biographie zu werfen und die Frage zu stellen, ob sich jene Haltung gegenüber den von Qu Yuan bzw. von Jia Yi vertretenen Maximen auch in Äußerungen Sima Qians hinsichtlich seiner ganz persönlichen Lebensentscheidungen widerspiegelt. Es liegt nahe, in diesem Zusammenhang den berühmten Brief Sima Qians an seinen Freund und Kollegen Ren An 任安 heranzuziehen, den Ban Gu 班固, der Verfasser des *Hanshu* 漢書, in seiner Sima Qian-Biographie überliefert.<sup>70</sup> Diesem Brief, so kann man aus dem Inhalt indirekt entnehmen, muß ein Brief Ren Ans vorausgegangen sein, in dem dieser seinem Freund gleichsam vorhielt, warum er sich, nachdem er sich der für ihn und seine Familie zutiefst erniedrigenden Kastrationsstrafe unterziehen mußte, nicht eigenhändig seinem Leben ein Ende gesetzt hatte. Sima Qian erwidert nun dem Freund, er wäre, wenn sein Selbstmord auch nur das Geringste bewirkt hätte, vor diesem Schritt keinesfalls zurückgeschreckt. Doch sein Tod wäre damit vergleichbar gewesen, daß man neun Ochsen ein einziges Haar ausgezupft hätte.<sup>71</sup> Und an anderer Stelle des Briefes schreibt Sima Qian:

Der Mensch hat gewiß nur einen Tod. Der Tod kann schwerer wiegen als der Berg Tai oder auch leichter als eine Gänsefeder. Der Unterschied liegt in der Art und Weise, wie man ihn sich zunutze macht.<sup>72</sup>

Wie Sima Qian seinem Freund darlegt, war es keinesfalls die Angst vor dem Tod, die ihn davon abgehalten habe, Hand an sich zu legen. Eher hat man den Eindruck, daß er geradezu pragmatisch abschätzte, ob er mit seinem Freitod auch nur das Geringste bewirken könne. An anderer Stelle – und genau hier nennt er denn auch Boyi und andere der von ihm in Kapitel 61

<sup>70</sup> *Hanshu* 62/2725–2736. Vgl. die Übersetzung BURTON WATSONS in seinem Band *Records of the Grand Historian: Qin Dynasty*. New York 1993, S. 227–237.

<sup>71</sup> *Hanshu* 62/2732: 假令僕伏法受誅若九牛亡一毛與螻蟻何異 „Wenn ich mich dem Gesetz hätte beugen müssen und die Todesstrafe erleiden, so wäre das vergleichbar gewesen damit, daß neun Ochsen eines einzigen Haares verlustig geworden wären; was hätte ich mich da von einer Ameise unterschieden?“

<sup>72</sup> *Hanshu* 62/2733: 人固有一死死有重於泰山或輕於鴻毛用之所趨異.

erwähnten Helden – macht er deutlich, wie sehr er sich nach dem, was ihm zugestoßen war, gleichsam „vogelfrei“ gefühlt haben muß:

Selbst wenn ich dem Talent eines (Markgrafen) Sui<sup>73</sup> oder eines (Bian) Huo naheiferte und es dem Wandel eines (Xu) You oder eines (Bo)yi gleich tun wollte, so würde mir dies niemals zum Ruhm gereichen, ich könnte mich allenfalls durch den Spott, den ich auf diese Weise erregte, selbst brandmarken.<sup>74</sup>

An wieder anderer Stelle seines Briefes macht er deutlich, daß er sich, wenn ihm nicht jene schreckliche Kastrationsstrafe widerfahren wäre, viel lieber auf einer Klippe oder in einer Höhle verstecken würde, anstatt in einer entwürdigenden Position bei Hofe auszuharren.<sup>75</sup>

Doch trotz all dieser bitteren Worte macht Sima Qian in diesem Brief auch deutlich, daß es etwas gibt, das ihm trotz aller Schmach das Leben noch lebenswert macht, eine Aufgabe, die es noch zu erledigen gilt und wegen der er auf keinen Fall seinem Leben ein vorzeitiges Ende setzen dürfe. Er schreibt:

(...) Der Grund, daß ich es im Verborgenen ertrage weiterzuleben, daß ich in der Schande verweile und mich nicht davonmache, ist der, daß es mich grämt, daß ich da in meinem Kopf etwas habe, das noch nicht zu Ende gekommen ist, und daß ich auf so banale Weise aus der Welt verschwinden könnte, ohne daß mein Werk der Nachwelt kundgetan wird.<sup>76</sup>

Setzt man diese Worte Sima Qians in Bezug zu der Metapher von den Fliegen im Schweif des edlen Renner, mit denen Kapitel 61 endet, so mag der Leser ahnen, was diese Metapher für Sima Qian als den Verfasser eines Werkes bedeutet haben mag, mit dem er genau diese Aufgabe selbst übernehmen kann: den Pferdeschweif nämlich für all diejenigen zu schaffen, in dem die Leben all derer „mittransportiert“ werden können, die – sofern er sie nicht darin erwähnte – einfach der Vergessenheit anheim fallen würden. Ob Sima Qian wohl darauf gehofft hat, daß dieses Werk ihm später selbst zum „edlen Renner“

<sup>73</sup> Der Markgraf Sui war, wie der bereits erwähnte Bian Huo 卞和, ein Held des Altertums. Er bot mehreren aufeinanderfolgenden Herrschern eine wertvolle Perle zum Zeichen seiner Huldigung an und wurde dafür mit einer Verstümmelungsstrafe belegt. Erst der jeweils letzte Herrscher, dem sie ihre Schätze mit ungebrochener Loyalität anboten, wußte den Wert seines Geschenks zu schätzen. Er und Bian Huo werden häufig als Paar erwähnt, beispielsweise in *Huainanzi* (ICS: 16/156/1).

<sup>74</sup> *Hanshu* 62/2725: 雖材懷隨和行若由夷終不可以爲榮適足以發笑而自點耳。

<sup>75</sup> *Hanshu* 62/2736: 身直爲閭閻之臣寧得自引深藏於巖穴邪 „Nun bin ich von meinem Körper her gerade (noch) recht für den Dienst in den Inneren Gemächern, doch würde ich mich nicht viel lieber aufraffen, um mich auf einem Kliff oder in einer Höhle zu verbergen?“

<sup>76</sup> *Hanshu* 62/2733: 所以隱忍苟活函糞土之中而不辭者恨私心有所不盡鄙沒世而文采不表於後也。

werden könnte, in dessen Schweif auch er selbst und seine Vorfahren mitgetragen würden? Die Antwort auf diese Frage muß wohl offen bleiben – Tatsache ist jedoch, daß er mit seinem Werk nicht zuletzt auch sich und seiner Familie wahrhaftig ein die Jahrtausende überdauerndes Denkmal geschaffen hat.

Hätte sich Sima Qian persönlich solche „reinen Helden“ wie Qu Yuan und Boyi verbindlich zum Vorbild genommen, so wäre das *Shiji* gewiß nicht zu Ende gebracht worden – stattdessen blieb Sima Qian im Amt und schrieb an seinem Werk, ganz so, wie es wohl auch Jia Yi an seiner Stelle getan hätte.

Somit stellt sich heraus, daß dieses Kapitel 61 tatsächlich eine Botschaft enthält, die es gerechtfertigt erscheinen läßt, warum es den Auftakt des biographischen Teils dieses Werkes bildet: Es ist nicht eigentlich Boyi, schon gar nicht Boyi im Sinne einer Identifikationsfigur, der im Zentrum dieses Kapitels steht, sondern im Grunde besteht die primäre Botschaft wohl in der Metapher von den Fliegen im Pferdeschweif.

Mag nun nach alledem der Eindruck entstanden sein, als habe Sima Qian die Figur des Boyi nur dazu benutzt, um sich von ihr zu distanzieren, so sei allerdings abschließend darauf hingewiesen, daß Sima Qian in gewisser Weise auch die Charaktere von Boyi und Shuqi selbst modifiziert und sie in einer Weise der Nachwelt überliefert, die sich zumindest in Details von deren Darstellung in anderen Überlieferungen unterscheidet. Besonders interessant scheint mir unter diesem Aspekt der bereits mehrfach erwähnte Groll zu sein, den die Brüder laut Aussage Sima Qians angesichts ihres Schicksals empfunden haben sollen. Sima Qian stützt sich, wie bereits deutlich wurde, bei seiner Überzeugung, daß sie von diesem Groll erfüllt waren, auf ein Gedicht, an dessen Authentizität zu zweifeln für ihn offenbar kein Anlaß besteht. – Doch wie immer es auch um die Authentizitätsfrage bestellt sein mag: Entscheidend scheint mir auch hier der Bezug auf Sima Qian selbst zu sein. Ban Gu, der Verfasser des *Hanshu*, jenes Nachfolge- bzw. Konkurrenzwerks zum *Shiji*, schreibt in seiner Würdigung am Ende der Biographie Sima Qians, dieser habe, nachdem er die Kastrationsstrafe erlitten habe, in seiner Einsamkeit einen Groll genährt, und der habe sich sodann in seinem Werk niedergeschlagen.<sup>77</sup> Auch wenn dieser Vorwurf gewiß nicht ungeprüft stehenbleiben sollte, so scheint mir die Tatsache, daß Sima Qian gerade den Groll als Eigenschaft Boyis so betont wissen möchte, besonders unter dem Aspekt bemerkenswert, daß dieser gegenüber Sima Qian erhobene Vorwurf als Rechtfertigung dafür diene, warum es dringlich war, ein neues Geschichtswerk auf der Basis neuer moralischer Maßstäbe zu kompilieren, das das *Shiji* dann weitgehend ablösen oder zumindest „ergänzen“ sollte.

<sup>77</sup> *Hanshu* 62/2738. 既陷極刑幽而發憤書亦信矣.