

Anfechtungen eines Ehrenmannes: Argumente für die Authentizität des Briefes an Ren An

Dorothee Schaab-Hanke (Hamburg)*

1. Einführung

Jener berühmte Brief, den Sima Qian 司馬遷 (ca. 145–ca. 86 v.Chr.) an seinen Freund Ren An 任安 geschrieben haben soll, ist im Hinblick auf das, was er an Persönlichem über seinen Verfasser zu erkennen gibt, ein besonderes Dokument. Wegen seines stark subjektiven Charakters wird er besonders gerne da herangezogen, wo es gilt, weitergehende Aussagen über Sima Qian zu machen. Doch stammt der Brief überhaupt von Sima Qian? Könnte ihn – aus welchen Gründen auch immer – auch ein anderer geschrieben haben? Da bereits des öfteren Zweifel an der Authentizität dieses Briefes geäußert wurden,¹ möchte ich hier zunächst einem möglichen Motiv dafür nachgehen, das eine Fälschung plausibel machen würde, sodann aber zwei Argumente dafür anführen, die meines Erachtens die Authentizität des Briefes bestätigen, und zwar ein formales und ein inhaltliches.

2. Zum Überlieferungshintergrund des Briefes

Was bei der Beschäftigung mit dem Brief an Ren An vielleicht als erstes auffällt, ist die Tatsache, daß er im *Shiji* 史記, als dessen Hauptverfasser ebenfalls Sima Qian angenommen werden darf,² nicht enthalten ist. Stattdessen findet man diesen Text am Ende der Biographie Sima Qians im *Han shu* 漢書.³ Ban Gu 班固 schickt dem Brief dort eine Bemerkung voraus, wonach Sima Qian diesen Brief, nachdem er die Verstümmelungsstrafe erlitten und sodann einen Posten als Direktor des kaiserlichen Sekretariats angetreten habe, von seinem Freund

* Die Idee zu diesem Aufsatz entstand bei Diskussionen innerhalb eines Seminars, das ich im WS 2005/2006 an der Katholieke Universiteit Leuven, Belgien, abgehalten habe. Das Seminar war Teil eines von Prof. Dr. Nicolas Standaert und Prof. Dr. Carine Defoort ins Leben gerufenen Projekts, in dessen Rahmen ich mich an der K.U. Leuven mit dem Status und der Identität des *shi* 士 im Spiegel von Texten der Vor-Han- und Han-Zeit befaßt habe und das durch den Onderzoeksraad K.U. Leuven gefördert wurde.

1 So äußerte bereits Chavannes 1895: XLII, Anm. 1 Zweifel an der Authentizität des Briefes; ebenso Pelliot 1932: 132. Dagegen geht etwa Führer 1997: 176 bei seiner Untersuchung der literarischen Rhetorik des Briefes davon aus, daß der Brief tatsächlich aus der Hand von Sima Qian stammt.

2 Der Frage, ob und inwieweit Teile des *Shiji* bereits auf Sima Qians Vater, Sima Tan 司馬談, zurückgehen könnten, soll hier nicht weiter nachgegangen werden.

3 HS 62 (2725:6–2736:14) [Seiten- und Spaltenangaben folgen der Zhonghua shuju-Ausgabe. Wörtlich wiedergegebene Übersetzungen sind meine eigenen]. Der Brief ist außerdem als Musterdokument im *Wenxuan* 文選 aufgenommen. Siehe *Wenxuan* 41, 1983: 7a–18b unter dem Titel “Bao Ren Shaoqing shu” 報任安少卿書 („Antwortbrief an Ren Shaoqing“). Zu Übersetzungen des Briefs ins Englische siehe Watson 1958: 57–67, Hightower 1965, Bd. 1: 95–102. Zu Übersetzungen ins Französische siehe Chavannes 1895 Introduction, app. 1: 226–238. Zu Übersetzungen ins Deutsche siehe Schwarz 1973: 175–191 sowie Bauer 1990: 84–87 (Teilübersetzung).

Ren An 任安, Bezirksinspektor von Yizhou, erhalten habe. In diesem Brief habe Ren An ihn gemäß dem Ehrenkodex würdiger Untertanen des Altertums zur Verantwortung gezogen (*ze yi gu xianchen zhi yi* 責以古賢臣之義).⁴ Und im Anschluß an den Brief, ganz am Ende der Biographie Sima Qians, kommt Ban Gu nochmals auf den Brief zurück. Er wägt zunächst die Stärken und Schwächen Sima Qians hinsichtlich der von ihm gegebenen Urteile ab, erwähnt sodann, daß Leute wie Liu Xiang 劉向 und Yang Xiong 揚雄 ihm trotz seiner Schwächen „das Talent eines exzellenten Schreibers“ (*liangshi zhi cai* 良史之才) bescheinigt hätten, und beschließt die Biographie mit den Worten:

Wehe – mit all seiner breiten Bildung und seinen weitgehenden Erfahrungen vermochte Qian es doch nicht, mittels dieses Wissens seinen Körper unversehrt zu erhalten! Nachdem er dann der Extremstrafe anheimgefallen war, machte er in seiner mißlichen Lage seinem Ärger Luft,⁵ was ja auch der Brief bezeugt! Mit dem, was ihn verletzt und betrübt, begibt er sich in die Gesellschaft von Leuten wie dem „Oheim der Palastkorridore“ im *Xiaoya*;⁶ was hingegen jene (Worte) im *Daya* angeht: „Derjenige ist intelligent und weise, der seinen Körper unversehrt zu erhalten weiß“,⁷ so ist das wahrlich schwer!

烏呼！以遷之博物洽聞，而不能以知自全，既陷極刑，幽而發憤，書亦信矣。銘其所以自傷悼，小雅巷伯之倫。夫唯大雅「既明且哲，能保其身」，難矣哉！⁸

Gerade diese letzten Bemerkungen, mit dem Hinweis auf jenes einem Eunuchen zugeschriebene Lied, der darin seinen elenden Zustand beklagt, und ein weiteres, in dem das Hohelied auf den gesungen wird, der seinen Körper unversehrt zu erhalten weiß, sind voller Dornen; in ihnen schwingt deutlicher Hohn auf den mit, der durch seine Bestrafung selbst zu einem Eunuchen gemacht wurde. Doch schlimmer noch wiegt, daß Ban Gu den Brief nachgerade als Beweisstück dafür bezeichnet, daß Sima Qian „in seiner mißlichen Lage seinem Ärger Luft gemacht“ habe. Etwas Schlimmeres kann einem Geschichtsschreiber, der die Ereignisse der Vergangenheit didaktisch-neutral, aber ganz bestimmt nicht belastet von persönlichen Verletzungen oder gar Haßgefühlen schreiben sollte, nicht vorgeworfen werden. Wenn nun Ban Gu, der sich offenbar in einem gewissen Konkurrenzverhältnis zu

4 HS 62 (2725:3).

5 Der Ausdruck *fa fen* 發憤, „seinem Ärger Luft machen“, wurde in der späteren chinesischen Literatur zum *topos* für das Vollbringen großer Werke aus Krisensituationen heraus. Siehe dazu etwa die Diskussion bei Stephen W. Durrant 1995: 14–15. Diesen Hinweis verdanke ich Prof. Dr. Hans van Ess.

6 Anspielung auf Lied 200 des *Shijing* 詩經, „Xiangbo“ 巷伯, Abt. *Xiaoya* 小雅, das aus dem Pinsel eines Eunuchen stammen soll, der voll Bitterkeit war angesichts der Verleumdungen, denen er ausgesetzt war. Vgl. Legge IV: 346–349.

7 Lied 260 des *Shijing*, Abt. *Daya* 大雅, „Zhengmin“ 烝民, 4. Strophe: 既明且哲，以保其身。Vgl. Legge IV: 543.

8 HS 62 (2738:3–5). Auffällig ist, daß Ban Gu dabei im wesentlichen ein Urteil seines Vaters, Ban Biao 班彪, übernommen zu haben scheint, diesem jedoch noch einiges an Schärfe hinzufügt. Ban Biao zählt in seinem „*Shiji lun*“ 史記論 einige Punkte auf, in denen Sima Qian seiner Meinung nach in seinen Urteilen den von den Klassikern gesetzten Standards widerspreche. Hierin, so Ban Biao wörtlich, verstoße er in grober Weise gegen das Dao, und dies liege daran, daß ihm das Unheil der Extremstrafe widerfahren sei (此其大敝傷道，所以遇極刑之咎也). Siehe HHS 40A (1325:12–13). Der Hinweis auf einen Brief, der all dies beweise, fehlt dort allerdings.

Sima Qian sah, schon einen Brief bewußt als Beweisstück für die unehrenhafte innere Verfassung seines Kollegen in sein eigenes Werk aufnahm, warum sollte man ihm dann nicht auch den weitergehenden Schritt zutrauen, nämlich, daß er den Brief entweder bei einem talentierten Fälscher in Auftrag gab oder ihn womöglich gar selber schrieb?

3. Ein formales Argument: Beachtung eines Namenstabus im Brief

Eine Anmerkung des Su Lin 蘇林 (3. Jh. n.Chr.) zum *Han shu*, die sich auf die Einhaltung eines Namenstabus im Brief an Ren An bezieht, läßt sich indirekt als Indiz in der Authentizitätsfrage werten. Jener kommentiert nämlich eine Stelle im Brief, an der von einem gewissen Zhao Tongzi 趙同子 die Rede ist, mit den Worten:

Gemeint ist Zhao Tan. Wegen des für ihn wie für den Vater von (Sima) Qian geltenden Tabus sagt (Qian) hier Tongzi.

趙談也。與遷父同諱，故曰同子。⁹

Durchsucht man den Text des *Han shu* nach dem Namen Zhao Tan 趙談, so findet man diesen dort insgesamt viermal in drei verschiedenen Kapiteln,¹⁰ darunter auch in einer Biographie, die eine Parallele im *Shiji* hat.¹¹ Die Parallelstelle im *Shiji* weist allerdings den Namen der offenbar identischen Person wiederum in der Schreibung Zhao Tong 趙同 auf, was auch dem Verfasser des *Jijie* 集解-Kommentars zum *Shiji*, Pei Yin 裴駟 (5. Jh. n.Chr.), nicht entgangen war. Dieser verweist auf Xu Guang 徐廣 (352–425) zurück, der bereits angemerkt habe:

Im *Han shu* heißt es Zhao Tan. Sima Qian hat deshalb, weil sein Vater den Vornamen Tan hatte, den (Namen) abgeändert.¹²

漢書作『趙談』，司馬遷以其父名談，故改之。

Folgende Schlußfolgerungen lassen sich aus den obigen Beobachtungen ziehen: Zum einen läßt sich der Tatsache, daß im *Han shu*, abgesehen von jener einen Stelle, wo es den Inhalt des Briefes an Ren An wiedergibt, die Schreibweise Zhao Tan in seiner regulären Schreibweise vorkommt, entnehmen, daß im *Han shu* normalerweise kein Namenstabu für Tan beachtet wird; zum anderen läßt speziell jene Parallele im *Shiji*, bei der dies der *Jijie*-Kommentar auch explizit anmerkt, klar erkennen, daß der Verfasser jener *Shiji*-Stelle das Namenstabu ebenfalls beachtet hat.

Gerade weil die Respektierung eines Namenstabus für Tan einzig und allein für Sima Qian galt, nicht jedoch für Ban Gu (und auch nicht für Sima Tan!), ist die hier ganz offensichtlich gegebene Einhaltung dieses Tabus meines Erachtens ein starkes Indiz dafür, daß der Brief tatsächlich aus der Hand von Sima Qian stammt. Auch wenn man dem sicherlich entgegenhalten mag, daß der Fälscher gewieft genug gewesen sein könnte, auch dieses

⁹ Kommentar zu HS 62 (2728:10).

¹⁰ HS 37 (1978:3) HS 49 (2270:7); HS 93 (3721:7).

¹¹ Die Parallele besteht zwischen HS 37 (1978:3) und SJ 100 (2731:12). Beide Kapitel behandeln die Biographie von Ji Bu 季布.

¹² *Jijie*-Kommentar zu SJ 100 (2732:6).

Detail bei seiner Fälschung zu berücksichtigen, scheint mir eine solche Annahme recht unwahrscheinlich zu sein.

4. Ein inhaltliches Argument: der Ehrenmann als „Stolperstein“

Das zweite Argument, das ich zugunsten der Authentizität des Briefes vorbringen möchte, erfordert eine etwas komplexere Vorgehensweise. Inhalte des Briefes sollen dabei sowohl zu bestimmten Textstellen im *Shiji* als auch zu Abschnitten im *Lüshi chungiu* 呂氏春秋 in Bezug gesetzt werden. Im Mittelpunkt dieser Überlegungen steht dabei der *shi* 士, den ich im hier gegebenen Zusammenhang als Ehrenmann bezeichnen möchte.¹³

Was ich dabei zeigen möchte, ist zum einen, daß die miteinander in Beziehung gesetzten Textstellen im Brief und im Geschichtswerk Parallelen aufweisen, die nahelegen, daß sie auf ein und dieselbe Person zurückgehen. Zum andern möchte ich durch den Vergleich mit dem *Lüshi chungiu* transparent machen, daß die Verhaltensmaximen, die in diesem Werk von einem *shi* gefordert werden, gleichsam eine Schablone darstellen, mit deren Hilfe sich die Aussagen des reflektierenden Ich im Brief an Ren An und Parallelstellen in *Shiji* lesen lassen.

(a) Selbstanklage des Ich im Brief an Ren An

Der Kodex eines Ehrenmanns (*shijie* 士節) ist nicht nur unausgesprochen das zentrale Thema des Briefs, der Begriff selbst wird im Brief auch explizit verwendet.¹⁴ Unter den diversen Aspekten dessen, was ein *shi* zu tun hat, sind es vor allem drei, die in diesem Zusammenhang von besonderer Relevanz sind. Wie gleich deutlich werden wird, können sie den, der versucht, ihnen gerecht zu werden, geradezu in ein Dilemma stürzen. Diese drei Aspekte seien zunächst inhaltlich zusammengefaßt:

Maxime 1: Ein Ehrenmann ist bereit dazu, sein Leben für einen Würdigen hinzugeben.

Maxime 2: Ein Ehrenmann wird, da durchaus auch er seinen Körper unverseht zu erhalten sucht, abwägen, in welchem Fall er sein Leben riskiert.

Maxime 3: Ein Ehrenmann betrachtet es als das Schlimmste, seine Ehre zu verlieren.

Was die erste Maxime betrifft, so kommt der Verfasser des Briefes gleich zu Beginn auf zwei berühmte Personen aus der Frühzeit zu sprechen:

Wie heißt es im Volksmund? „Wen sollte man (noch) dazu bringen, etwas für einen zu tun? Wen sollte man (noch) dazu veranlassen, einem zuzuhören?“ Nachdem Zhong Ziqi gestorben war, hat Bo Ya sein Leben lang nicht mehr die Qin gespielt, warum wohl? „Ein (Ehren-)Mann setzt sich ein für den, der ihn erkennt; eine (Ehren-) Frau schmückt sich für den, der ihr zugetan ist.“

13 Die Übersetzung des Wortes *shi* ist schwierig, zumal das Wort im Lauf der Zeit einen enormen Bedeutungswandel erfuhr. Bezeichnete das Wort zunächst die Angehörigen des niedersten Adelsstandes, scheint er sich im Verlauf des 5. bis 3. Jahrhunderts v. Chr. zu einer Bezeichnung für Personen entwickelt zu haben, die sich einem ethisch-moralischen Kodex gegenüber verpflichtet fühlten. Eine kompakte Darstellung dieses Begriffswandels von der Bezeichnung für einen sozialen hin zu der für einen kulturellen Status gibt Hsu 1999: 583–586.

14 HS 62 (2732:14): 傳曰「刑不上大夫」，此言士節不可不厲也。

諺曰：「誰為為之？孰令聽之？」蓋鍾子期死，伯牙終身不復鼓琴。何則？士為知己者用，女為說己者容。¹⁵

Daß der Verfasser des Briefes auch die beiden Freunde Bo Ya 伯牙 und Zhong Ziqi 鍾子期 zu den *shi* zählt, läßt sich aus dem unmittelbar nachfolgenden Sprichwort erkennen. Wesentliches Merkmal am Topos von Bo Ya und Zhong Ziqi ist, daß sich das Leben für den Qin-Spieler Bo Ya nur lohnt, solange der, der ihm zuzuhören weiß und versteht, was er mit seinem Spiel sagen will, am Leben ist. Im Brief ist der Hinweis auf Bo Ya und Zhong Ziqi in folgenden Kontext eingebettet: Er will dem Freund auf die von ihm geäußerte Bitte hin, er möge doch dem Hofe Ehrenmänner empfehlen (*jin shi* 進士), deutlich machen, daß er für eine solche Fürsprache keinesfalls der geeignete Mann sei. Dies begründet er einerseits mit dem Hinweis darauf, daß er selbst doch nur noch ein Krüppel sei, und andererseits damit, daß auf ihn ja ohnehin keiner mehr hören werde. Er habe, so wörtlich, niemandem, mit dem er reden könne (*wu shei yu* 無誰語). Zweifellos vergleicht sich der Autor des Briefes mit einem Bo Ya, dem sein Zhong Ziqi gestorben ist.

Doch wer mag der „Zhong Ziqi“ des Briefautors sein? Wie im weiteren Verlauf des Briefes deutlich wird, hatte sich der Verfasser zu einem früheren Zeitpunkt durchaus für jemanden eingesetzt, von dem er zumindest „gemeint hatte, daß er den Geist eines Ehrenmannes von Staatsrang atme“ (*yiwei you guoshi zhi feng* 以為有國士之風).¹⁶ Eben dieses Engagement jedoch habe ihm ja jene furchtbare Erniedrigung, die Palaststrafe, eingebracht.

Dieser Jemand, der im Brief insgesamt eine überragende Rolle spielt, ist General Li Ling 李陵.¹⁷ Gleich zu Beginn seiner Beschreibung betont der Autor des Briefs, daß er mit Li Ling niemals wirklich eng befreundet gewesen sei; ihr Verhältnis sei nicht von der Art gewesen, daß sie jemals eine Schale Wein zusammen geleert oder intimere Gespräche geführt hätten. Nachdem er somit sichergestellt hat, daß seine Beurteilung nicht durch freundschaftliche Bande zwischen ihm und Ren An geschönt und dadurch etwa weniger objektiv sei, hebt er die Tugenden des Li Ling hervor: seine Loyalität, seine Integrität und seine Tapferkeit. Er bedauert, daß Li Ling nur deswegen, weil er sich eine „einzige Inkorrektheit“ (*yi bu dang* 壹不當) hatte zuschulden kommen lassen, in der Folge von allen hochstehenden Beamten zum Buhmann gemacht wurde, und diese einander darin zu übertreffen suchten, seine Vergehen aufzuzählen. Worin diese Inkorrektheit bestand, wird an zwei Stellen des Briefes angedeutet: Er sei „in die Hände des Feindes gefallen“,¹⁸ zudem habe er „lebendigen Leibes kapituliert und dadurch den guten Ruf seiner Familie zerstört.“¹⁹ Er selbst – der Verfasser des Briefes – wurde dafür, daß er engagiert Fürsprache für jemanden hielt, dessen Stern bereits gesunken war, gleichsam in Sippenhaft genommen. Es wurmt ihn offenbar zutiefst, daß er so naiv gewesen war zu glauben, er hätte durch seine Fürsprache irgend etwas zugunsten von Li Ling und der Wiederherstellung seiner Ehre oder auch der seiner Familie bewirken können; in Wahrheit habe er nur sich selbst ans Messer geliefert.

15 HS 62 (2725:9–10). Dieser Passus im Brief des Ren An wird auch in einem Artikel von Han Zhaoqi 1996: 155 als Beispiel dafür angeführt, in wie starkem Maße sich Sima Qian mit einem *shi* identifiziert habe.

16 HS 62 (2729:8).

17 HS 62 (2729:5–2730:3).

18 HS 62 (2730:2): 身雖陷敗.

19 HS 62 (2730:7–8): 李陵既生降，隕其家聲。

Was die zweite Maxime betrifft, nämlich die, daß ein Ehrenmann abwägt, in welchem Fall und zu welchem Zweck er sein Leben riskiert, so wird diese im Brief anhand zweier Metaphern formuliert. Da heißt es:

Der Mensch hat gewißlich nur einen Tod. Dieser kann entweder schwerer wiegen als der Berg Tai oder aber leichter wiegen als eine Gänsefeder. Der Unterschied liegt darin, wofür man ihn verwendet.

人固有一死，或重於泰山，或輕於鴻毛，用之所趨異也。²⁰

Und an späterer Stelle des Briefes erfahren wir vom Autor, daß es kein Kunststück sei, sich das Leben zu nehmen. Jedes Küchenmädchen sei dazu ebenfalls in der Lage.²¹ Nein, nur einer, den höhere Ideale bewegen, der Pflichten habe, die ihn dazu zwingen, trotz einer erlittenen Schmach am Leben zu bleiben, könne verstehen, was ihn zu der Entscheidung veranlaßt habe, sich nicht das Leben zu nehmen. Und dann kommt er auf die Dinge zu sprechen, die er in seinem Herzen bewege, und daß die größte Schande in seinen Augen darin bestünde, daß nach seinem Ableben sein Werk nicht der Nachwelt zugetragen werde. Der Autor macht somit zum einen deutlich, daß er sich durchaus der an ihn gestellten Forderung, sein Leben unter bestimmten Umständen zu riskieren, bewußt ist, zugleich aber meint, sein Tod hätte in seinem Falle nichts bewirken können. Ob er nun gestorben wäre oder nicht, hätte den meisten Menschen gerade soviel bedeutet wie ein einziges Haar auf neun Ochsen.²² Durch sein Weiterleben jedoch habe er etwas schaffen können, was möglicherweise seinem Leben mehr Gewicht verleihen werde als wenn er einen Ehrentod gestorben wäre: eben sein Geschichtswerk.²³

Was schließlich die dritte Maxime betrifft, diejenige nämlich, daß ein Ehrenmann es als das Schlimmste betrachtet, seine Ehre zu verlieren, so kann man dieses Thema wohl als die zentrale Problematik bezeichnen, um die der gesamte Brief kreist.

So wird an einer Stelle des Briefes das „Sich-Schämen angesichts von Schande“ (*chi ru zhe* 恥辱者) als eines von fünf Merkmalen eines *shi* aufgezählt: Dieses Sich-Schämen angesichts von Schande sei nämlich der Grund für die Unbedingtheit seiner Tapferkeit (*chi ru zhe yong zhi jue ye* 恥辱者勇之決也).²⁴ An einer anderen Stelle des Briefes wird eine regelrechte Hierarchisierung verschiedener Formen von Schande (*ru* 辱) vorgenommen, die man tunlichst vermeiden möge. Das Allerwichtigste, so heißt es in der Aufzählung von insgesamt neunerlei Arten von Schande, sei, seine Vorfahren nicht mit Schande zu bedecken (*ru xian* 辱先).²⁵

Gleich zu Beginn des Briefes macht der Autor deutlich, daß er der Bitte seines Freundes Ren An, Würdige zu fördern und Ehrenmänner an den Hof zu empfehlen (*tui xian jin shi* 推賢進士),²⁶ schon deswegen nicht nachkommen könne, weil er selber seine Ehre verloren habe.

20 HS 62 (2732:11): Auf diesen einen Passus bezieht sich Xiao Xingguo 2000 im Zusammenhang mit Sima Qians Sicht von Leben und Tod.

21 HS 62 (2733:11–12): 且夫臧獲婢妾，由能引決，況僕之不得已乎？

22 HS 62 (2732:9–10): 若九牛亡一毛，與螻螻何異？

23 Dieser Aspekt wird unter anderem auch von Xiao Xingguo 2000: 57 besonders unterstrichen.

24 HS 62 (2727:7–8).

25 HS 62 (2727:9).

26 HS 62 (2726:6).

Sein Ruf sei derart ruiniert, daß es ihm, selbst wenn er die Schätze eines (Markgrafen von) Sui²⁷ oder eines (Bian) Huo²⁸ besäße oder sich des Wandels eines Bo Yi²⁹ befleißige, gar nichts nützen würde – nein, daß ihm als dem Krüppel jegliches weitere Engagement nur zu neuerlichem Spott gereichen würde.³⁰ Und am Ende seines Briefs kommt der Autor nochmals auf die Bitte Ren Ans zurück, mit einer neuerlichen Bekräftigung dessen, daß er nichts für ihn tun könne, da er sich lediglich weitere Schande zuziehen würde. Erst am Tage seines Todes, so schließt der Brief, werde sich erweisen, was richtig war und was nicht.

An anderer Stelle in dem Brief listet der Verfasser eine Reihe von insgesamt acht Personen auf, die alle, ungeachtet dessen, wie hoch ihre soziale Stellung war – ob Könige, hohe Würdenträger oder Diener – sämtlich in die schändliche Situation gerieten, daß man sie einer Strafe unterzog oder sie gar ins Gefängnis warf.³¹ An diese Aufzählung schließt sich im Brief der bittere Ausruf an:

Inmitten von Staub und Lehm sind Altertum und Gegenwart von ein und demselben Körper – wie sollte man sich (in einer solchen Situation) etwa keine Schande zuziehen!

在塵埃之中，古今一體，安在其不辱也。！

Man kann somit wohl sagen, daß die Frage, wie sich ein *shi* zu verhalten habe und wie das tatsächliche Benehmen des reflektierenden Ich angesichts dieser hehren Grundsätze zu bewerten sei, eine zentrale Rolle in diesem Brief spielt. Entscheidend ist dabei, daß diese Grundsätze offensichtlich eine besondere Herausforderung für den Autor darstellen. Er mißt sich an ihnen und stellt im gleichen Maße, in dem er sich ihrer Verbindlichkeit für sich selbst bewußt wird, verzweifelt sein eigenes Scheitern fest. Und doch: so groß die Anfechtung für den Autor dieses Briefes zu sein scheint, letzten Endes gibt er eben gerade durch die Art, wie er sein Verhalten zu rechtfertigen sucht, deutlich zu erkennen, daß er die Hoffnung noch nicht ganz verloren hat, daß ihn die Nachwelt vielleicht doch unter die Ehrenmänner der Geschichte einordnen werde.

27 Der Markgraf von Sui hatte seine Perle, einen riesigen Schatz, an einen Herrscher verschwendet, der sich ihrer als nicht würdig erwies. Er steht somit als Extrembeispiel für jemanden, der selbst seine eigene Verstümmelung in Kauf nahm, um seine Mission zu erfüllen.

28 Bian Huo büßte beide Beine dafür ein, daß er seinem Herrscher ein Stück reiner Jade anbot, deren Wert dieser nicht erkannte.

29 Bo Yi war ein Einsiedler, der zusammen mit seinem Bruder Shu Qi nach Zhou reiste, weil dort ein würdiger Herrscher an die Regierung gekommen sein sollte, wo sie dann allerdings erfuhren, daß mit König Wu kein würdiger Herrscher auf dem Thron saß, worauf sie es vorzogen, am Fuße des Shouyang-Berges zu sterben, anstatt ihre Dienste an einen unwürdigen Herrscher zu verschwenden

30 HS 62 (2725:10–11): 若僕大質已虧缺矣，雖才懷隨和，行若由夷，終不可以為榮，適足以見笑而自點耳。

31 HS 62 (2733:2–6): 且西伯，伯也，拘牖里；李斯，相也，具五刑；淮陰，王也，受械於陳；彭越、張敖南鄉稱孤，繫獄具罪；絳侯誅諸呂，權傾五伯，囚於請室；魏其，大將也，衣赭關三木；季布為朱家鉗奴；灌夫受辱居室。此人皆身至王侯將相，聲聞鄰國，及罪至罔加，不能引決自財。

(b) Auseinandersetzung mit dem *shi* im *Shiji*

Daß sich auch der Autor des *Shiji* mit den Idealen eines *shi* in besonderer Weise auseinandersetzt, kommt in diesem Werk auf vielfältige Weise zum Ausdruck. Laut den Worten, die Sima Tan auf seinem Totenbett an den Sohn Qian gerichtet haben soll, war eines seiner Anliegen bei der Konzeption dieses Werkes, jenen „Ehrenmännern, die bereit sind, um der Rechtlichkeit willen zu sterben“ (*siyi zhi shi* 死義之士) ein Denkmal zu setzen, und umgekehrt befürchtete er, diesen Menschen nicht gerecht werden zu können, falls der Plan nicht umgesetzt werde.³² Im folgenden seien mehrere Stellen aus dem *Shiji* herangezogen, die sich mit den oben aufgelisteten Maximen eines *shi* auseinandersetzen.

Jener Grundsatz, wonach ein Ehrenmann bereit dazu sein müsse, sein Leben für einen Würdigen hinzugeben, könnte nachgerade das Motto von Kap. 86 des *Shiji*, dem „Attentäterkapitel“ (*Cike zhuan* 刺客傳), sein. Hier werden gleich mehrere Beispiele von Personen angeführt, die im Dienst für jemanden, den sie offenbar als „würdig“ anerkennen, ihr Leben lassen. Zhuan Zhu, der im Auftrag des Prinzen Guang den König Liao tötete und dabei selbst ums Leben kam; Yu Rang, der es als seine Pflicht ansah, den Grafen Zhi, der ihn respektvoll behandelt hatte, gegenüber Zhao Xiangzi zu rächen, welcher den Grafen nicht nur umgebracht, sondern überdies dessen Schädel respektlos als Trinkgefäß benutzt hatte; Nie Zheng, der im Auftrag des Yan Sui den Minister von Han, Xia Lei, ermordete und sich anschließend selbst tötete, und schließlich Jing Ke, der im Auftrag des Kronprinzen Dan von Yan ein Attentat auf den späteren Ersten Kaiser von Qin versucht hatte und dabei getötet wurde. Alle diese Personen werden im abschließenden Urteil des Historiographen als Ehrenmänner gerühmt, die, wenn sie auch beim Ausüben ihrer Rechtlichkeit teils mehr, teils weniger erfolgreich waren, doch immerhin durchgehend ihre Ideale hochgehalten und niemals gegen ihre Gesinnung verstoßen hätten.³³

Auffällig beim Vergleich zwischen diesem *Shiji*-Kapitel und dem Brief an Ren An ist zudem ein Sprichwort, das oben bereits zitiert wurde:

Ein (Ehren-)Mann stirbt für den, der ihn erkennt; eine (Ehren-)Frau schmückt sich für den, der ihr zugetan ist.

士為知己者死，女為說己者容。³⁴

Hier ist es Yu Rang, der diese Worte gegenüber einem Freund zitiert, der ihn fragt, warum er denn nicht lieber in die Dienste des Zhao Xiangzi tritt, statt an ihm unbedingt Blutrache für den von ihm ermordeten Grafen von Zhi üben zu wollen. Daraufhin erklärt er dem Freund, daß der Graf von Zhi ihn seinerseits wie einen „Ehrenmann von Staatsrang“ (*guoshi* 國士) behandelt habe und er ihm daher auch als ein solcher verpflichtet sei, wohingegen er von den Mitgliedern der Familien Fan und Zhonghang nur wie ein „Mann der Menge“ (*zhongren* 眾人) behandelt worden sei, was ihn diesen gegenüber von jeder

32 SJ 130 (3295:13).

33 SJ 86 (2538:9–10): 自曹沫至荊軻五人，此其義或成或不成，然其立意較然，不欺其志，名垂後世，豈妄也哉！

34 SJ 86 (2519:7–8); vgl. HS 62 (2725:9–10) Vgl. die oben zitierte Version im Brief an Ren An, in der es hieß, daß sich ein (Ehren-)Mann für den einsetze (*yong* 用), der ihn erkennt.

Verpflichtung entbinde.³⁵ – Auf diese auffällige Gegenüberstellung von *zhongren* und *guoshi* werde ich im Zusammenhang mit dem *Lüshi chunqiu* noch zurückkommen.

Daß Li Ling, der im Brief an Ren An eine so zentrale Rolle spielt, auch nach den Maßstäben des *Shiji* in die Kategorie der Ehrenmänner zu zählen ist, geht zweifelsfrei aus der abschließenden Bewertung des Historiographen hervor. Li Ling hat im *Shiji* zwar nur eine kurze Biographie, angehängt an die seines Großvaters Li Guang,³⁶ doch erfährt der Leser eben hier jene Details, die erklären, warum Li Ling bei Hofe dermaßen in Ungnade fiel: Der Xiongnu-Häuptling, so heißt es da, habe ihm, da er von dessen Tapferkeit gehört habe, seine Tochter zur Frau gegeben und ihn in Ehren bei sich aufgenommen. Li Ling war demnach ins feindliche Lager übergewechselt. Während der Bericht sachlich gehalten ist, enthält die persönliche Bemerkung des Geschichtsschreibers am Ende des Kapitels ein positives Urteil über Li Ling. Auch wenn er auf den ersten Blick eher bäurisch gewirkt habe und kaum in der Lage gewesen sei zu sprechen, seien doch alle, die von seinem Geschick erfuhren, zutiefst erschüttert gewesen, da er „wegen seiner Loyalität, Wahrhaftigkeit und der Integrität seines Herzens Vertrauen bei den Generälen und Offizieren genoß.“³⁷

Wie steht es nun im *Shiji* mit der Behandlung des zweiten Grundsatzes, der Gewichtung von Leben und Tod? Diese Frage scheint an verschiedenen Stellen des Werks reflektiert zu werden,³⁸ ganz besonders jedoch in Kapitel 61, der Überlieferung zu Bo Yi (*Bo Yi liezhuan* 伯夷列傳).

Schon die Positionierung des Kapitels innerhalb des Buches deutet an, daß es mit dem Bo Yi-Kapitel etwas Besonderes auf sich hat. Es steht nämlich am Beginn des Biographienteils des *Shiji* und scheint somit über die eigentliche Biographie hinaus Leitbildfunktion für die nachfolgenden Kapitel zu haben.

Das, was an diesem Kapitel bei eingehender Lektüre am meisten auffällt, ist – wie ich bereits in einem früheren Aufsatz argumentiert habe – die seltsam gebrochene Art, wie das Verhalten Bo Yis (und auch das seines Bruders Shu Qi) hier präsentiert wird.³⁹ Bo Yi und Shu Qi, die durch ihre Weigerung, einem Herrscher zu dienen, den sie nicht für würdig halten, eben jenen Ehrenmann verkörpern, der bereit ist, für seine Ideale zu sterben, werden in diesem Kapitel gerade nicht unhinterfragt belobigt. Stattdessen wird ihre Entscheidung, in der Einsamkeit der Shouyang-Berge zu sterben, als geradezu fragwürdig hingestellt. Indem der Autor des *Shiji* deutlich macht, daß es vor allem Konfuzius und dessen Gedenken zu verdanken ist, daß die Nachwelt überhaupt etwas von dem Brüderpaar erfahren hat, hinterfragt er, ob die beiden verantwortungsvoll gehandelt hätten bei ihrer Gewichtung von Leben und Tod. Dieses Infragestellen kumuliert in dem zweifelnden Ausruf:

Wie kann man nur (den Freitod um bestimmter Ideale willen) als so schwerwiegend erachten (wie diese) und das Leben als so gering einschätzen (wie jene)?

35 SJ 86 (2521:7–8).

36 SJ 109 (2877:7–2878:7).

37 SJ 109 (2878:11): 彼其忠實心誠信於士大夫也？

38 Etwa am Ende von Kap. 84 der Doppelbiographie von Qu Yuan und Jia Yi, wo der Historiograph in seiner Schlußbemerkung betont, daß Jia Yi Leben und Tod als einander vollkommen gleichwertig erachtet habe (*tong si sheng* 同死生). Siehe SJ 84 (2503:15).

39 Vgl. Schaab-Hanke 2003.

豈以其重若彼，其輕若此哉。⁴⁰

Eben jene beiden Vokabeln – *qing* 輕 für das als gering Einschätzen, *zhong* 重 für das als schwerwiegend Erachten – wurden auch, wie wir sahen, vom Verfasser des Briefes an Ren An dort verwendet, wo er die Frage der Gewichtung von Leben und Tod anhand der Metaphern vom Berg Tai und der Gänsefeder verdeutlicht. Brief und Inhalt des *Shiji*-Kapitels ergänzen einander gedanklich, ja, sie scheinen geradezu miteinander zu kommunizieren. Es erscheint mir durchaus plausibel, daß ein Autor, der an eine Figur bestimmte Assoziationen knüpft, in einem Zusammenhang diese Verbindung explizit herstellt und sie in einem anderen Kontext offen läßt. Dies kann ganz unbewußt geschehen, weil ein Thema im Raum steht, um das die Gedanken – gleichsam wie die Zunge um den kranken Zahn – immer wieder kreisen.

Noch eine weitere auffällige Parallele zwischen dem Brief und Kap. 61 sei in diesem Zusammenhang erwähnt: Es ist der Ausdruck „Ehrenmänner von den Klippen und Höhlen“ (*yanxue zhi shi* 巖穴之士). Im Brief an Ren An kommt der Ausdruck im Zusammenhang mit der Selbstbezeichnung des Verfassers vor, daß er „es nicht vermocht habe, Verlorenes aufzulesen und Lückenhaftes zu ergänzen, Würdige zu berufen und Fähige an den Hof zu empfehlen sowie Ehrenmänner von den Klippen und Höhlen bekannt zu machen.“⁴¹ In Kap. 61 taucht er als Teil der Klage des Historiographen auf, daß solche Männer in Zeiten wie diesen spurlos und unerkant verschwänden, und nur dann, wenn sie in irgendeiner Weise an prominente Personen geknüpft seien, eine Chance erhielten, daß ihr Name der Nachwelt kundgetan werden.⁴²

Was jenen dritten Grundsatz betrifft, wonach es für einen Ehrenmann nichts Schlimmeres gebe, als entehrt zu werden, so findet man in Kapitel 130 des *Shiji* dieselbe Haltung, die auch im Brief an Ren An spürbar wird, nämlich die Selbstbezeichnung des Ich, das, was ihm zugestoßen ist, letztlich durch eigenes Fehlverhalten verschuldet zu haben. Dort heißt es im Zusammenhang mit der Beschreibung der Ereignisse nach dem Tod des Vaters Sima Tan:

Sieben Jahre danach⁴³ [i.e. nachdem er mit der Arbeit an dem Werk begonnen hatte] ereilte den Herrn Oberhofschreiber das Verhängnis betreffend Li Ling. Als er da einsam in seinem Kerker saß, seufzte er und sprach: „Es ist meine eigene Schuld; es ist meine eigene Schuld: Nun ist mein Körper verkrüppelt und zu nichts mehr zu gebrauchen!“

七年而太史公遭李陵之禍，幽於縲紲。乃喟然而歎曰：「是余之罪也夫！是余之罪也夫！身毀不用矣。」⁴⁴

Auf diese Bemerkung folgt sodann ein Passus, in dem der *Shiji*-Autor eine ganze Reihe von Personen aus der Vergangenheit erwähnt, denen allen gemein ist, daß sie sich auf die eine oder andere Weise Schande zugezogen haben, und der fast wörtlich formuliert ist wie im

40 SJ 61 (2126:13). Dieser Passus ist, wohl seines lakonischen Charakters wegen, recht unterschiedlich übersetzt worden. Zur Diskussion dieser Übersetzungen vgl. Schaab-Hanke 2003, Anm. 59.

41 HS 62 (2727:14): 次之又不能拾遺補闕，招賢進能，顯巖穴之士。

42 SJ 61 (2127:9): 巖穴之士，趣舍有時若此，類名埋滅而不稱，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？

43 Dies war, laut *Jijie*-Kommentar, das 3. Jahr der Ära Tianhan (98 v. Chr.).

44 SJ 130 (3300:8–9).

Brief an Ren An.⁴⁵ Man könnte überlegen, ob diese Stelle in *Shiji* 130 vielleicht sogar als Anspielung auf den Brief zu verstehen ist.

(c) *Der Ehrenkodex eines shi laut dem Lüshi chungiu*

Das *Lüshi chungiu*, kompiliert um das Jahr 239 v. Chr.,⁴⁶ ist ein Werk, in dem die Tugenden eines *shi* eine prominente Rolle spielen. Darüber hinaus scheint es das früheste erhaltene Werk zu sein, in dem diese Tugenden, jeweils illustriert an Beispielen, in systematischer Form vorgestellt werden. Im folgenden seien einige Passus aus dem *Lüshi chungiu* in die Untersuchung einbezogen, die m.E., wie eingangs argumentiert, in einer spezifischen Beziehung sowohl zu Themen des Briefes als auch des *Shiji* stehen.⁴⁷ Der Deutlichkeit halber seien jene drei Maximen, die bereits zuvor für den Vergleich herausgegriffen wurden, auch hier als Leitfaden genommen.

Daß es zentraler Bestandteil des Ehrenkodex eines *shi* sei, sein Leben für einen Würdigen einzusetzen, wird an etlichen Stellen des *Lüshi chungiu* dem Leser vermittelt und anhand von Anekdoten illustriert. Speziell in einem Abschnitt jedoch wird diese Forderung unmittelbar unter Verweis auf das Beispiel Yu Rang formuliert. In einem Abschnitt, der betitelt ist mit „Unüberwindlichkeit“ (*Buqin* 不侵), wird als Beispiel eben jene Anekdote erzählt, in der ein Freund des Attentäters Yu Rang diesen fragt, warum er denn nicht lieber in den Dienst des Zhao Xiangzi gehe anstatt an diesem für den verstorbenen Grafen von Zhi Blutrache zu üben. Wörtlich wie in der in *Shiji* 86 wiedergegebenen Anekdote erklärt Yu Rang seinem Freund darauf, daß der Graf von Zhi ihn als einen „Ehrenmann von Staatsrang“ (*guoshi*) behandelt habe und er es ihm deshalb schulde, sich auch ihm gegenüber als ein solcher zu erweisen, während die Familien Fan und Zhonghan ihn nur wie einen "Mann der Menge" (*zhongren*) behandelt hätten.⁴⁸ In der Einführung zu diesem Abschnitt werden, gleichsam als Losung zu dem, was die Anekdote illustriert, die folgenden Zeilen zitiert:

Die ganze Welt wiegt gering im Verhältnis zum eigenen Körper, und doch setzt ein Ehrenmann seinen eigenen Körper für einen (anderen) Menschen ein. In der Weise, in der jemand seinen Körper für einen (anderen) Menschen einsetzt, bedeutet er ihm, wie schwerwiegend er in seiner Wertschätzung ist. Doch wenn ein (Ehrenmann) als solcher nicht erkannt wird, aufgrund welches Dao sollte (ein anderer) ihn dann gewinnen? Ein würdiger Herrscher erkennt einen Ehrenmann mit Sicherheit von selbst; als Folge dessen wird ein Ehrenmann all seine Kraft einsetzen und seine Weisheit erschöpfen. Mit aufrechten Worten wird er für ihn streiten und dabei nicht das eigene Verderben ihm verweigern.

45 SJ 130 (3300:9–11); vgl. HS 62 (2735:8–11).

46 Zumindest wird dieses Jahr (*Qin ba nian* 秦八年) im „Geleitwort“ (*Xuyi* 序意) des *Lüshi chungiu* als Jahr der Niederschrift des Werks genannt. Siehe *Lüshi chungiu* (ICS: 12.6/62/6).

47 Die nachfolgenden Übersetzungen aus dem *Lüshi chungiu* sind meine eigenen. Hinzugezogen habe ich dabei neben der Übersetzung von Knoblock und Riegel 2000 auch die (1928 erstmals veröffentlichte) Übersetzung von Wilhelm 1971. Daß im *Lüshi chungiu* die Attribute eines *shi* eine wichtige Rolle spielen, wurde u.a. von Sellmann 2002 betont.

48 *Lüshi chungiu* (ICS: 12.5/61/11-17).

天下輕於身，而士以身為人，以身為人者，如此其重也，而人不知，以奚道相得？主必自知士，故士盡力竭智，直言交爭，而不辭其患。⁴⁹

Im *Lüshi chungiu* dient die Anekdote von Yu Rang somit unmittelbar zur Illustration der Forderung, daß es unbedingt ein Ehrenmann sein müsse, für den sich ein *shi* einsetzt. Keiner außer einem Würdigen kann das Recht darauf beanspruchen, daß ein *shi* im Dienst für ihn sein Leben läßt. – Ob der Autor des Passus in *Shiji* 86, als er diese Worte schrieb, wohl unmittelbar die korrespondierende Stelle im *Lüshi chungiu* vor Augen hatte?

Im Brief an Ren An findet sich zwar nun kein expliziter Hinweis auf Yu Rang, doch wird indirekt eine Brücke zu ihm geschlagen, nämlich durch jenen oben zitierten Spruch, wonach sich ein *shi* für den einsetze, der ihn erkennt, wie eine Frau sich für den schön mache, der ihr zugetan ist. Dieser Spruch wird nämlich in *Shiji* 86 Yu Rang in den Mund gelegt und drückt dort eben jenen Leitsatz aus, der auch laut dem oben zitierten *Lüshi chungiu*-Passus von Yu Rang formuliert wird.

Wie steht es nun mit jener Forderung, wonach ein *shi*, da auch er seinen Körper unverehrt zu erhalten sucht, abwägen müsse, wann und für wen er sein Leben riskiert? Auch die Kontrastierung dessen, was ein *shi* als geringfügig erachtet, gegen das, was von ihm als schwerwiegend angesehen wird, findet man im *Lüshi chungiu*, und zwar just im Abschnitt mit dem Titel „Der Aufrichtige und Ehrenhafte“ (*Chenglian* 誠廉), der dem oben besprochenen Abschnitt unmittelbar vorausgeht. Dort heißt es:

Es ist ein Charakteristikum der menschlichen Gefühle, daß zwangsläufig das eine als schwerwiegend erachtet und das andere als geringfügig eingeschätzt wird. Das, was man als schwerwiegend erachtet, das möchte man gern in Unversehrtheit bewahren, und das, was man geringschätzt, das verwendet man, um damit das, was man als schwerwiegend erachtet, zu nähren. Was Bo Yi und Shu Qi, diese beiden Ehrenmänner, betrifft, so haben sie von ihrem Körper abgesehen und dem Leben entsagt, um ihre Ideale hochzuhalten: Was man als geringfügig und was man als schwerwiegend erachtet, das ist etwas, das im Voraus klargestellt sein muß.

人之情莫不有重，莫不有輕。有所重則欲全之，有所輕則以養所重。伯夷、叔齊，此二士者，皆出身棄生以立其意，輕重先定也。⁵⁰

Daß es just Bo Yi und Shu Qi sind, die im *Lüshi chungiu* genannt werden, um die von einem *shi* geforderte Prioritätensetzung zu illustrieren, verstärkt wiederum den Gedanken, daß der Urheber sowohl des Briefes als auch der von Kap. 61 des *Shiji* unter Kenntnis der im *Lüshi chungiu* gegebenen Kombination von einführenden Leitsätzen und diese illustrierenden Anekdoten geschrieben hat. Auch in Kap. 61 des *Shiji* sind es just die beiden oben erwähnten Termini *qing* und *zhong*, die des Abwägens zwischen dem, was geringfügig ist und dem, was schwerwiegt, die im Zusammenhang mit der Entscheidung Bo Yis und Shu Qis, lieber am Berg Shouyang zu sterben als in den Dienst der Zhou zu treten, verwendet werden. Jener Ausruf: „Wie kann man nur (das Leben) so geringschätzen (wie diese) und den Freitod (um bestimmter Ideale willen) als so schwerwiegend erachten (wie jene)!“ mit all seinen darin mitklingenden Zweifeln wird überhaupt erst unter Kennt-

⁴⁹ *Lüshi chungiu* (ICS: 12.5/61/3–4).

⁵⁰ *Lüshi chungiu* (ICS: 12.4/60/27–28).

nis jener im *Lüshi chungiu* formulierten Maxime verständlich. Während also die Entscheidung der beiden Einsiedler im *Lüshi chungiu* eindeutig positiv bewertet und nachgerade als Vorbild dargestellt wird, dem nachzueifern sei, wird sie vom Autor des *Shiji* als höchst fragwürdig und geradezu bedrängend empfunden. Das emotionale Moment, das Bedrängtsein durch die Strenge der Maxime, wird somit erst durch eine genaue Kenntnis des Textes, die hier vorausgesetzt zu sein scheint, erfassbar.

Im Brief an Ren An wiederum ist Bo Yi selbst nur an einer Stelle kurz erwähnt.⁵¹ Doch spielt die Frage des Gewichtens auch hier eine zentrale Rolle, nämlich ausgedrückt in jener berühmten Metapher vom Gewicht des Todes, der entweder schwerer als der Tai-Berg oder aber auch leichter als eine Gänsefeder wiegen könne. Der Gedanke, daß es eben die jeweilige Situation ist, in der man stirbt, ob man gewissermaßen mit seinem Tod ein deutliches Zeichen setzen kann oder nicht, entspricht wiederum exakt der im *Lüshi chungiu* formulierten Maxime.

Auch in der Frage, welche Rolle der Verlust der Ehre für einen *shi* spiele, findet man im *Lüshi chungiu* klare Direktiven. So heißt es etwa im Abschnitt „Die Loyalen und Ehrenhaften“ (*Zhonglian* 忠廉):

In seinen Erwägungen wird es ein Ehrenmann als das Höchste erachten, niemals entehrt zu werden. Er schätzt dieses so hoch, daß er es folglich für wertvoller hält als Reichtum und Adel (...).

士議之不可辱者大之也，大之則尊於富貴也，[...]⁵²

Als Illustration dieses Prinzips wird die Geschichte des Attentäters Yao Li wiedergegeben, einer Leitfigur, die in zahlreichen bildlichen Darstellungen der Han-Zeit erscheint, zusammen mit jenen Attentätern, die in Kap. 86 des *Shiji* behandelt werden.⁵³ Und ein weiterer Passus aus dem *Lüshi chungiu* sei hier wiedergegeben, in dem der Leitsatz, daß ein *shi* vor allem niemals seine Ehre einbüßen dürfe, ebenfalls in aller Strenge formuliert wird. Der Abschnitt „Die Aufrichtigen und Ehrenhaften“ (*Chenglian* 誠廉) beginnt mit den Worten:

Ein Stein kann zerschlagen werden, doch seiner Härte kann man ihn nicht berauben; Zinnober kann zermahlen werden, doch seine Röte kann man ihm nicht nehmen: Härte und Röte sind das, was ihnen von Natur aus gegeben ist. Was die Natur betrifft, so ist sie das, was man vom Himmel empfangen hat; man kann sie nicht durch Wahl oder Heranziehen machen: Daß ein hervorragender Ehrenmann dadurch, daß er Selbstachtung hat, auf keinen Fall beleidigt oder gar entehrt werden kann, damit verhält es sich ganz genauso.

石可破也，而不可奪堅；丹可磨也，而不可奪赤。堅與赤，性之有也。性也者，所受於天也，非擇取而為之也。豪士之自好者，其不可漫以汙也，亦猶此也。⁵⁴

Mithilfe von Metaphern wird hier eindringlich betont, daß die Charakterfestigkeit des *shi*, sein unbeirrbares Festhalten an den für ihn verbindlichen Werten, das zentrale Merkmal

51 HS 62 (2725:10).

52 *Lüshi chungiu* (ICS: 11.3/54/21).

53 Just die Geschichte von Yao Li fehlt allerdings im Attentäter-Kapitel des *Shiji*.

54 *Lüshi chungiu* (ICS: 12.4/11–13).

eines *shi* darstelle. Führt man sich, angesichts all dieser im *Lüshi chungju* postulierten Ideale, die wieder und wieder im Brief an Ren An zu findende Selbstkasteiung des Verfassers vor Augen, so kann man sich kaum des Eindrucks erwehren, daß eben jene Ideale dem reflektierenden Ich dermaßen stark vor Augen stehen, daß sie zugleich die zentrale Botschaft darstellen, die hier dem Leser vermittelt werden soll. Diese Botschaft scheint eine zweischichtige zu sein: Die erste Schicht besteht in der expliziten Aussage, daß das in dem Brief reflektierende Ich, wenn man es an jenem dort formulierten Ehrenkodex mißt, auf keinen Fall mehr als Ehrenmann bezeichnet werden dürfe. Die zweite Schicht scheint demgegenüber in der – impliziten – Botschaft zu bestehen, daß der Verfasser des Briefes trotz allem die Hoffnung hegt, daß die Leser einer späteren Generation ihn nach anderen Wertmaßstäben messen werden, und daß er damit letztlich doch als Ehrenmann in die Geschichte eingehen könne.

Die oben angeführten Beispiele aus dem *Lüshi chungju* dürften genügen, um den Kerngedanken des inhaltsbezogenen Arguments zu verdeutlichen: Das eingangs formulierte Argument lautete, daß die im *Lüshu chungju* gestellten Forderungen an einen *shi* gleichsam eine Schablone darstellen, vor welcher die Aussagen des reflektierenden Ichs sowohl im Brief an Ren An als auch in den Parallelstellen des *Shiji* zu lesen sind. Das Ich, so das Ergebnis dieses Vergleichs, setzt sich mit diesen Forderungen nicht nur in einer ganz spezifischen Weise auseinander, sondern es scheint sich zudem von dem dort zugrundegelegten Wertesystem abzusetzen. Zumindest scheint jenes Ich, das zwar all diese Prinzipien durchaus kennt und sie sich auch durchaus zu eigen gemacht hat, in Anbetracht seines eigenen Scheiterns für sich in Anspruch zu nehmen, daß es ihm letztlich gar nicht möglich war, derart strengen Maßstäben gerecht zu werden.⁵⁵

5. Zusammenfassung und Schlußbemerkung

In der obigen Argumentation wurden sowohl auf formaler als auch auf inhaltlicher Ebene Indizien dafür angeführt, daß der Brief an Ren An, traditionell Sima Qian zugeschrieben, auch tatsächlich von Sima Qian stammt. Als erstes Indiz wurde dabei die offensichtliche Einhaltung eines Namenstabus im Brief an Ren An angesprochen. Da sich dieses Tabu auf Tan 談, den Namen des Vaters von Sima Qian, bezieht, das somit für niemanden außer Sima Qian galt, halte ich bereits dieses Indiz für ein starkes Kriterium für die Authentizität, doch mag man, wie oben bereits eingeräumt, dem noch entgegenhalten, daß ein wirklich gewiefter Fälscher selbst ein solches Detail beachtet haben könnte.

Stärker noch als formale Indizien wiegt meines Erachtens daher das Ergebnis der inhaltlichen Analyse. Im Zentrum der Untersuchung standen dabei die Ideale eines *shi* (Ehrenmannes) und die damit verbundenen Kriterien. Zum einen ergab der Vergleich zwischen Inhalten des Briefes und Aussagen im *Shiji* selbst, daß gerade da, wo keine wörtlichen Parallelen gegeben sind, an der Art, wie bestimmte Themen angesprochen werden,

55 Daß der Autor des *Shiji* das *Lüshi chungju* als Schrift kannte und ihm einige Bedeutung beigemessen haben muß, läßt sich an mehreren Textstellen im Werk selbst belegen: In der Vorbemerkung zur Tabelle der 12 Lehnstaaten wird das Werk als ein in der Reihe der Schriften des *Chunju*-Genres stehendes Werk aufgezählt; vgl. SJ 14 (510:3–4): 呂不韋者，秦莊襄王相，亦上觀尚古，刪拾春秋，集六國時事，以為八覽、六論、十二紀，為呂氏春秋。Ferner wird Lü Buwei an den oben genannten parallelen Stellen in SJ 130 und im Brief an Ren An als jemand erwähnt, der nach Shu fliehen mußte. Siehe SJ 130 (3300:10) und HS 62 (2735:8–12).

deutlich wird, wie stark in diesen Texten ein und derselbe Geist am Werk ist. Diejenige Person, die Themen hier anspricht und dort unausgesprochen läßt, scheint, so die Argumentation, dabei bestimmte Direktiven und illustrierende Beispiele im Kopf gehabt zu haben, wie sie in systematischer Form erstmals im *Lüshi chunqiu* erhalten sind. Mag ein Fälscher durchaus in der Lage sein, bestimmte Passus aus einem Text herauszugreifen und die ausgewählten Versatzstücke zu einem Brief zusammenzufügen, so ist es doch schwer vorstellbar, daß er dazu fähig gewesen wäre, in einer derart komplexen Form eigene weitere Anspielungen und Metaphern in eine solche Fälschung hineinzuweben.

Das stärkste Argument gegen die Annahme einer Fälschung scheint mir allerdings noch ein anderes zu sein: Der Brief erweist sich ja, wie die inhaltliche Analyse gezeigt hat, durchaus nicht als das, wofür Ban Gu ihn offenbar gehalten hat, nämlich das verbitterte und sich auf diese Weise selbst diskreditierende Geständnis eines Mannes, der seine Ehre verloren hat. Vielmehr erweist er sich als Rechenschaftsbericht eines Menschen, der an sich die Maßstäbe eines *shi* angelegt hat und der aufrichtig genug ist, seine innere Not angesichts seines selbst empfundenen Scheiterns an den von ihm als verbindlich anerkannten Maßstäben überhaupt erst offenzulegen. Doch gerade indem sich der Brief letztlich als Zeugnis dafür lesen läßt, daß Sima Qian sich aller Anfechtungen zum Trotz als „Ehrenmann“ versteht, erscheint andererseits um so weniger plausibel, warum ausgerechnet Ban Gu, der den Brief so ganz anders verstanden zu haben scheint, ein solches Dokument einem Fälscher in Auftrag gegeben oder gar selbst geschrieben haben sollte.

So sei denn, gewissermaßen in letzter Instanz, ein Urteil des Historikers Zheng Qiao 鄭樵 (1104–1162) zitiert, der in seinem *Tongzhi* 通志 den Unterschied zwischen seinen beiden Kollegen mit den Worten charakterisiert hat, Sima Qian stehe im Verhältnis zu Ban Gu wie der Drache zum Schwein (*Qian zhi yu Gu, ru long zhi yu zhu* 遷之於固, 如龍之於豬).⁵⁶ Das mag in westlichen Ohren unflätiger klingen als es im chinesischen Raum gemeint ist; denn beide Tiere gehören immerhin gleichermaßen seit alters dem chinesischen Tierkreis an und sind beide Träger guter wie schlechter Eigenschaften. Und doch: vergleicht man die zahllosen chinesischen Darstellungen jenes majestätischen Drachen, der sich in die Lüfte aufzuschwingen vermag, mit denen eines Schweins, das zwar schlau und erfolgreich sein kann, aber doch eher bodenständig ist, so ahnt man, was Zheng Qiao hatte sagen wollen – vor allem, wenn man das *Shiji* kennt.

Literaturverzeichnis:

- Bauer, Wolfgang 1990. *Das Antlitz Chinas: Die autobiographische Selbstdarstellung in der chinesischen Literatur von ihren Anfängen bis heute*. München: Hanser.
- Chavannes, Édouard 1895. *Les Mémoires Historiques de Se-ma Ts'ien*, 1. Paris: Angers.
- Durrant, Stephen W. 1995. *The Cloudy Mirror: Tension and Conflict in the Writings of Sima Qian*. New York: State University of New York.
- Führer, Bernhard 1997. „The Court Scribe's *Eicon Psyches*: A Note on Sima Qian and his Letter to Ren An“, in: *Asian and African Studies* 6, 170–183.

⁵⁶ Zheng Qiao 1995: 3 (“Zongxu” 總序).

- Han Zhaoqi 韓兆琦 1996. „Sima Qian yu Xianqin shifeng zhi zhongjie“ 司馬遷與先秦士風之終結, in: *Shiji tonglun* 史記通論, von Han Zhaoqi. Guilin: Guangxi shifan daxue, 150–159.
- Hightower, James Robert 1965. „Letter to Jen An (Shao-ch'ing)“, in: Cyril Birch (ed.): *Anthology of Chinese Literature. From Early Times to the Fourteenth Century*. New York: Grove, Vol. 1, 95–102
- Hsu, Cho-yun 1999. „The Spring and Autumn Period“, in: *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.: 545–586*.
- Knoblock, John and Jeffrey Riegel 2000. *The Annals of Lü Buwei* 呂氏春秋. *A Complete Translation and Study*. Stanford: Stanford University Press.
- Legge, James 1893–1895. *The Chinese Classics. Vol. IV: The She King or The Book of Poetry*. Oxford: Clarendon Press. [Zitiert als Legge IV].
- Lüshi chunqiu*, zitiert nach: *Lüshi chunqiu zhuzi suoyin*.
- Lüshi chunqiu zhuzi suoyin* 呂氏春秋逐字索引 1994. *A Concordance to the Lüshi chunqiu*. Hongkong: Shangwu yinshu guan. The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series [ICS]: Philosophical Works, 12.
- Pelliot, Paul 1932. „Review of: Arthur W. Hummel, The Autobiography of a Chinese Historian“, in: *T'oung Pao*, 29, 132.
- Schaab-Hanke, Dorothee 2003. „Sima Qians Huo-Zweifel in Kapitel 61 des Shiji“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 153, 115–142.
- Schwarz, Ernst 1973. *Der Ruf der Phönixflöte. Klassische chinesische Prosa*. Berlin: Rütten & Loening.
- Sellmann, James Darryl 2002. *Timing and Rulership in Master Lü's Spring and Autumn Annals* (Lüshi chunqiu). New York: State University of New York.
- Watson, Burton 1958. *Ssu-ma Ch'ien: Grand Historian of China*. New York: Columbia.
- Wenxuan* 文選 1983. Taipei: Hanjin wenhua [Nachdruck der Ausgabe von 1809].
- Wilhelm, Richard 1971. *Frühling und Herbst des Lü Bu We*. Düsseldorf, Köln: Diederichs [Erstausgabe: 1928].
- Xiao Xingguo 肖興國 2000. „Cong 'Bao Ren An shu' kan Sima Qian de shengsi guan“ 從報任安書看司馬遷的生死觀, in: *Shaoyang shifan gaodeng zhuanke xuexiao xuebao* 22: 4, 56–57.
- Zheng Qiao 鄭樵 1995. *Tongzhi* 通志. Beijing: Zhonghua shuju.