Einige Anmerkungen zur Biographie des Konfuzius im *Shih-chi* und vergleichbaren Stellen im *K'ung-tzu chia-yü*

Hans van Ess (München)

Teil I Von der Geburt bis zu den ersten Ausflügen nach Chou und Ch'i sowie zur ersten Rückkehr nach Lu

Vor langer Zeit schrieb Herrlee Creel, daß die Biographie des Konfuzius im *Shih-chi* 史記 durchaus nicht zum uneingeschränkten Lobpreis des Meisters geschrieben worden sei. Er bezeichnete sie als eine „schlampige Darbietung".[1] Creel war natürlich nicht der erste Autor, der die Konfuziusbiographie kritisierte. Schon der Ch'ing-Gelehrte Ts'ui Shu 崔述 (1795–1886) hatte aufgrund einer Reihe unstimmiger Details gesagt, daß sie an vielen Stellen für Konfuzius nicht positiv sei.[2]

Daneben gibt es andere Merkwürdigkeiten, zum Beispiel, daß die Biographie in der Sektion der „Erblichen Ahnhäuser" (*shih chia* 世家) enthalten ist und nicht der normalen Biographienabteilung. Schon der *Cheng-i* 正義-Kommentar des Chang Shou-chieh 張守節 (Mitte 8. Jh.) weist darauf hin, daß der Grund für die ungewöhnliche Plazierung der Konfuzius-Biographie im *Shih-chi* darin zu suchen sei, daß die Lehren des Konfuzius über mehr als zehn Generationen tradiert worden seien und daß er von Gelehrten und Herrschern als Ahnherr der Sechs Disziplinen angesehen wurde. Chang Shou-chieh, genauso wie übrigens auch Ssu-ma Chen 司馬眞 (656 – ca. 720), der andere große Kommentator des *Shih-chi* in der Zeit der T'ang, meint, Ssu-ma Ch'ien 司馬遷 (ca. 145 – ca. 85) habe den Konfuzius als einen höchsten Weisen angesehen und ihn deswegen so positioniert.[3] Doch wäre eine genauso plausible Überlegung, daß der Gründer der Han-Dynastie dem Konfuzius opfern ließ und daß die Verehrung, die ihm zuteil wurde, derjenigen eines Lehnsfürsten, bei dem ebenfalls Nachfahren für viele Generationen für Opfer sorgen, glich, was die Einordnung in die Erblichen Ahnhäuser unmittelbar rechtfertigen würde. Zudem erwähnt Ssu-ma Ch'ien, daß K'ung Tzu-shen 孔子愼, des Konfuzius Nachfahre in achter Generation, bei Ch'en She 陳涉 als „Doktor" (*po-shih* 博士) gedient habe.[4] Auch für diesen ersten Aufrührer gegen die Ch'in ließ Han Kao-tsu 漢高祖 einen Opferkult einrichten, und auch ihm widmete Ssu-ma Ch'ien ein erbliches Ahnhaus, obwohl er in diese Kategorie auf den ersten Blick noch viel weniger zu passen scheint als Konfuzius. Vielleicht ist diese Tatsache für die Stellung der Konfuziusbiographie im *Shih-chi* wichtiger als diejenige, daß Ssu-ma Ch'ien den Konfuzius in seinem Nachwort als einen „höchsten Weisen" tituliert: Beide, Konfuzius und Ch'en She,

1 Creel 1949, 245.

2 Vgl. *Chu-ssu k'ao-hsin lu* 1.264b, wo es heißt, die Konfuziusbiographie im *Shih-chi* bestehe zu 70 bis 80 Prozent aus Verleumdung. Siehe dazu Durrant 1995, 31.

3 *Shih-chi* 47.1905. Auch dazu und zu diversen neueren Vorschlägen, wie diese Plazierung zu verstehen sei, Durrant 1995, 29f.

4 *Shih-chi* 47.1947. Zur Kollaboration der Familie K'ung mit Ch'en She siehe auch die Kapitel 19–21 des *K'ung-ts'ung tzu* 孔叢子. Vgl. dazu die Übersetzung von Yoav Ariel (1996, 77–94).

waren für den Geschichtsschreiber Persönlichkeiten, die ein solches Ahnhaus verdient hatten, weil er ihnen für den Aufstieg der Han-Dynastie herausragende Bedeutung beimaß.

Bei der Lektüre der Biographie fallen dem Leser einige Merkwürdigkeiten auf, die in späterer Zeit mit Stirnrunzeln bedacht worden sein dürften. Eine Reihe dieser Stellen sind auch in den „Familiengesprächen des Konfuzius" (*K'ung-tzu chia-yü* 孔子家語) enthalten. Interessanterweise ist der genaue Wortlaut aber nur selten identisch. Da lohnt ein Vergleich. Gibt es vielleicht ein System bei den Abweichungen? Und wenn ja: Erlaubt das möglicherweise einen Schluß darauf, welcher der beiden Texte das frühere Material enthält? Robert Kramers hat das *K'ung-tzu chia-yü* als eine Kompilation des Wang Su 王肅 (195–156) bezeichnet, die erst im dritten Jahrhundert aus zum Teil frühen, zum Teil aber auch damals ganz rezenten Materialien entstand.[5] Doch manche sind der Auffassung, daß einiges darin der Konfuziusbiographie vorausgeht, was nicht weiter bemerkenswert ist, da *K'ung-tzu chia-yü* kaum Texte enthält, die ohne Gegenstück in der überlieferten Literatur wären. Viele dieser Texte, zum Beispiel einiges, das in *Li-chi* 禮記 oder *Ta-Tai Li-chi* 大戴禮記 steht, sind sicherlich älter als das *Shih-chi*. Von besonderem Interesse sind allerdings diejenigen Stücke, die nur in *Shih-chi* und *K'ung-tzu chia-yü* enthalten sind. Bei diesen stellt sich in der Tat die Frage, welche der beiden Fassungen älter ist. Wäre dies *K'ung-tzu chia-yü*, dann hieße das, daß der Text eben doch umfangreiches Sondergut enthält.[6] Hans Stumpfeldt hat darauf hingewiesen, daß es nur in ganz seltenen Fällen möglich ist aufzuweisen, „daß ein tradierter Text aus einem anderen tradierten [...] Material übernommen haben muß."[7] Diese Überzeugung teilt der Verfasser dieses Aufsatzes voll und ganz. Auch bei der Bearbeitung der Parallelen, die das *K'ung-tzu chia-yü* mit anderen Konfuziusmaterialien aufweist, gibt es fast immer zwei Deutungsmöglichkeiten. Beim Vergleich des ersten Teils der Konfuziusbiographie des Ssu-ma Ch'ien mit den Parallelstellen aus dem *K'ung-tzu chia-yü*, der hier vorgelegt wird, mag zudem häufig ein anderes Ergebnis naheliegen als bei demjenigen des zweiten Teils, der in der nächsten Ausgabe des *Oriens Extremus* folgen soll. Definitive Antworten auf die Frage nach der zeitlichen Abfolge von Texten gibt es nicht.

Seit Kramers ist nur wenig zum *K'ung-tzu chia-yü* geschrieben worden, eines der vielen Desiderate der Konfuziusforschung. Eine Ausnahme ist Bruce Brooks, der der Auffassung ist, man könne das Problem des *K'ung-tzu chia-yü* recht einfach lösen: Die ersten 27 Kapitel entsprächen in etwa dem Textbestand, den Pan Ku 班固 (32–92) gekannt habe und der auf alte Traditionen aus der Familie K'ung zurückginge, die schon um 150 v. Chr. vorlagen.[8] Mir erscheint die Sache durchaus nicht so eindeutig. Vielmehr glaube ich, daß es gute, wenn auch nicht vollständig zwingende

5 Kramers 1950, 192. Ts'ui Shu hält *K'ung-tzu chia-yü* generell für wenig verläßlich. Wang Su habe den Text verfaßt, um Cheng Hsüan besser widerlegen zu können. Vgl. *Chu-ssu k'ao-hsin lu* 1.265a.

6 Bruce und Taeko Brooks (1998, 8) halten *K'ung-tzu chia-yü* für einen späten Text mit zum Teil frühem Material, das ins vierte vorchristliche Jahrhundert zurückgehen könne. Diese Teile seien „teilweise nützlich für das frühe Leben des Konfuzius und seinen persönlichen Umkreis, obwohl sie mythologisch überarbeitet" seien. Die Brooks beziehen dies wohl auf die Genealogie und die Geburt und Jugend des Konfuzius, von denen in diesem Aufsatz die Rede ist. E. Bruce Brooks (1996, 27f) bezieht sich bei der Diskussion des Lebens von Konfuzius gar nicht mehr auf *Shih-chi*, weil er offenbar meint, das Problem der Reihenfolge der beiden Texte zugunsten von *K'ung-tzu chia-yü* geklärt zu haben. Doch ob man gerade diese Teile für früher halten sollte als die entsprechenden Texte im *Shih-chi*, ist meines Erachtens sehr fraglich.

7 Stumpfeldt 2002, 184.

Gründe gibt, die dafür sprechen, daß *Shih-chi* den früheren Text enthält und daß die Pendants dazu im *K'ung-tzu chia-yü* in Reaktion auf die Konfuziusbiographie geschrieben wurden. Der nachstehende Aufsatz ist der erste Teil eines auf zwei Teile geplanten Beitrags, in dem Argumente dafür vorgestellt werden sollen, warum die Konfuziusbiographie von Teilen der chinesischen Tradition als schmähend empfunden worden ist, während die Entsprechungen im *K'ung-tzu chia-yü* hagiographischen Charakter haben, der möglicherweise erst durch eine Umdeutung der Darstellung des Ssu-ma Ch'ien entstand. Natürlich soll nicht behauptet werden, daß die Konfuziusbiographie, weil sie älter als ihre Entsprechungen ist, auch Anspruch darauf erheben kann, das Leben des Konfuzius authentisch darzustellen. Vieles des hier Vorgetragenen dürfte Spezialisten schon bekannt sein – Hans Stumpfeldt sowieso. Doch hat die Konfuziusbiographie des Ssu-ma Ch'ien in weiten Teilen der Sinologie immer noch so viel Autorität, daß eine ausführliche Darstellung dessen, was Ssu-ma Ch'ien aus Konfuzius gemacht hat, nötig scheint.

1 Geburt

Die Konfuziusbiographie im *Shih-chi* beginnt mit einem Eintrag zur Geburt des Meisters:

> 孔子生魯昌平鄉陬邑．其先宋人也，曰孔防叔．防叔生伯夏，伯夏生叔梁紇．紇與顏氏女野合而生孔子，禱於尼丘得孔子．魯襄公二十二年而孔子生．生而首上圩頂，故因名曰丘云．字仲尼，姓孔氏．
>
> Meister K'ung wurde geboren in der Stadt Tsou in der Gemeinde Ch'ang-p'ing in Lu. Sein Vorfahr stammte aus Sung und hieß K'ung Fang-shu. Fang-shu zeugte den Po-hsia, Po-hsia zeugte den Shu-liang Ho. Ho vereinigte sich mit einer Tochter aus der Familie Yen im Wildland und zeugte den Meister K'ung. Sie bekamen den Meister K'ung durch ein Gebet am Lehmhügel.[9] Im 22. Jahr des Herzogs Hsiang von Lu wurde Konfuzius geboren. Bei seiner Geburt hatte er am Kopf eine Vertiefung[10] am Scheitel. Deshalb erhielt er den Namen „Hügel". Sein Mannesname war Chung-ni (Mittlerer[11] Lehm), sein Geschlechtsname K'ung.[12]

---

8 *Han shu* 30.1717; E.B. Brooks 1996, 9. Die Brooks sind auch der Meinung, die Fassung der Liste der Konfuziusschüler in *Shih-chi* 67 sei später als diejenige im *K'ung-tzu chia-yü*; siehe dazu Brooks und Brooks 2007, ihren (auf der Homepage des Thesaurus Linguae Sericae von Christoph Harbsmeier verlinkten) Datierungsversuch zahlreicher alter Texte. Die Liste der Schüler, von der es im Zusammenhang mit dem „Expanded Kungdz Jya-yw" dann heißt, sie sei noch nicht Teil des Kompendiums gewesen, sondern separat überliefert worden und bilde die Basis der in *Shih-chi* 67 enthaltenen Liste, soll hier nicht Thema sein. Doch ist zu fragen, ob nicht das Verhältnis der Konfuziusbiographie im *Shih-chi* zu den Parallelen im *K'ung-tzu chia-yü* nahelegt, daß die Sache sich doch auch in diesem Fall umgekehrt verhalten kann. Die von E.B. Brooks (1996, 10–11) vorgetragenen Argumente, mit denen eine Sequenz *K'ung-tzu chia-yü*-Liste = älter als *Shih-chi*-Liste bewiesen werden soll, wollen nicht ganz überzeugen.

9 Ich nehme an, daß der Name Ni-ch'iu 尼丘 mit *ni-ch'iu* 泥丘 bzw. 坭丘 gleichzusetzen sein dürfte. *Ni* 泥 bzw. 坭 heißt bekanntlich „Lehm" oder „Tonerde", worauf der Name des Hügels bzw. Berges zurückgehen könnte.

10 Diese Übersetzung geht auf einen Kommentar des Ssu-ma Chen zurück, der das Zeichen *yu* 圩 als „konkav" interpretiert. Die Eltern hätten dem Konfuzius demzufolge den das Gegenteil bedeutenden Namen „Beule" gegeben.

11 Bekanntermaßen ein Hinweis darauf, daß Konfuzius nicht der älteste Sohn seines Vaters war.

12 *Shih-chi* 47.1905.

Lionel Jensen hat darauf hingewiesen, daß die Vereinigung im Wildland eine merkwürdige Sache ist, die dem traditionellen Leser etwas Kopfzerbrechen bereitet haben dürfte. Ausgerechnet der Gründer der wichtigsten Lehre des traditionellen China ist nicht in ordnungsgemäßer Weise im Ehebett gezeugt worden, sondern offenbar irgendwo, wo es sich eigentlich nicht gehört.[13] Die alten Kommentare des *Shih-chi* haben dies Problem gesehen und Vorschläge gemacht, die die Lesung „Wildland" vermeiden. Chang Shou-chieh schreibt:

> 男八月生齒，八歲毀齒，二八十六陽道通，八八六十四陽道絕．女七月生齒，七歲毀齒，二七十四陰道通，七七四十九陰道絕．婚姻過此者，皆為野合．故家語云「梁紇娶魯施氏女，生九女，乃求婚於顏氏，顏氏有三女，小女徵在」．據此，婚過六十四矣．
> Ein Mann bekommt mit acht Monaten Zähne, mit acht Jahren fallen ihm die [Milch]zähne aus und mit zwei mal acht, also sechzehn Jahren kommt der Yang-Weg durch. Mit acht mal acht, also 64 Jahren wird der Yang-Weg gekappt. Eine Frau bekommt mit sieben Monaten Zähne. Im Alter von sieben Jahren verliert sie die [Milch]zähne und mit zweimal sieben, also vierzehn Jahren kommt der Yin-Weg durch. Mit sieben mal sieben, also 49 Jahren, wird der Yin-Weg gekappt. Alle Heiraten, die über dies hinausgehen, werden als „wilde Vereinigungen" bezeichnet. Deshalb sagen die Familiengespräche: „Liang Ho heiratete eine Frau aus der Familie Shih in Lu und zeugte neun Töchter. Da suchte er eine [weitere] Braut in der Familie Yen. In dieser gab es drei Töchter, von denen die jüngste Cheng-tsai hieß." Demzufolge war er bei [dieser] Hochzeit bereits über 64.

Ssu-ma Chen interpretiert den Terminus mit Verweis auf *K'ung-tzu chia-yü*:

> 家語云「梁紇娶魯之施氏，生九女．其妾生孟皮，孟皮病足，乃求婚於顏氏徵在，從父命為婚」．其文甚明．今此云「野合」者，蓋謂梁紇老而徵在少，非當壯室初笄之禮，故云野合，謂不合禮儀．故論語云「野哉由也」，又「先進於禮樂，野人也」，皆言野者是不合禮耳．
> In den Familiengesprächen heißt es: „Liang Ho heiratete [eine Tochter] aus der Familie Shih in Lu und zeugte neun Töchter. Seine Konkubine gebar den Meng-p'i, doch hatte dieser eine Fußkrankheit, worauf [Liang Ho] die Cheng-tsai aus der Familie Yen als Braut freite. [Diese] heiratete ihn, dem Befehl ihres Vaters Folge leistend." Der entsprechende Text ist ganz deutlich. Daß hier nun von einer wilden Vereinigung die Rede ist, das meint wohl, daß Liang Ho alt war, Cheng-tsai aber minderjährig, so daß dies nicht der Sitte entsprach, daß ein erwachsener Mann [von dreißig Jahren] ein Mädchen heiraten soll, das gerade die Haarnadeln bekommen hat [und also über 14 ist]. Der Ausdruck „wilde Vereinigung" bedeutet also, daß dies nicht in Übereinstimmung mit Sitte und Zeremoniell war. Deshalb heißt das Wort „wild" in den beiden *Lun-yü* Sprüchen: „Wild ist doch Yu!" und „Wer als erster sich in Riten und Musik stürzt, der ist ein Wilder" jeweils, daß etwas nicht in Übereinstimmung mit der Sitte ist.

Der *K'ung-tzu chia-yü* Text, den die beiden t'ang-zeitlichen Kommentatoren wiedergeben, weicht von der heutigen Fassung etwas ab:

> 叔梁紇曰："雖有九女，是無子。"其妾生孟皮，孟皮一字伯尼，有足病，於是乃求婚於顏氏。顏氏有三女，其小曰徵在。顏父問三女曰："陬大夫雖父祖為士，然其先聖王之裔。今其人身長十尺，武力絕倫，吾甚貪之，雖年大性嚴，不足為疑。三子孰能為之妻？"二女莫對。徵在

13 Jensen 1995.

進曰："從父所制，將何問焉？"父曰："即爾能矣。"遂以妻之。徵在既往，廟見，以夫之年大，懼不時有男，而私禱尼丘山以祈焉。生孔子，故名丘字仲尼。

Shu-liang Ho sagte: „Obwohl ich neun Töchter habe, bedeutet das doch, daß ich keinen Sohn habe." Seine Konkubine gebar den Meng-p'i, der auch den Mannesnamen Po-ni hatte.[14] Er hatte eine Fußkrankheit, worauf [Shu-liang Ho] eine Eheverbindung mit der Familie Yen suchte. Yen hatte drei Töchter. Die jüngste davon hieß Cheng Tsai. Der Vater Yen fragte seine drei Töchter: „Die Familie des Verwalters von Tsou ist zwar seit einigen Generationen eine einfache Rittersfamilie.[15] Allein seine Vorfahren sind Nachkommen von weisen Königen. Er ist zehn Fuß hoch, und an kriegerischer Kraft tut es ihm keiner gleich. Ich habe ihn sehr gern. Obwohl er schon bejahrt ist und strengen Wesens, liegt kein Bedenken vor. Wer von Euch drei Kindern will seine Frau werden? Die beiden Ältesten gaben keine Antwort. Da trat Cheng-tsai vor und sagte: „Ich folge den Anordnungen unseres Vaters; was bedarf es der Frage?" Da sagte der Vater: „Du paßt für ihn." Darauf gab er sie ihm zur Frau. Als sie nun hinging und im Ahnentempel ihrem Gemahl vorgestellt wurde, fürchtete sie, daß sie seines hohen Alters wegen keinen Sohn mehr von ihm haben würde. Darum betete sie im stillen zu dem Lehmhügel und bat ihn um einen Sohn. Sie gebar den Meister K'ung. Darum nannte[n] sie ihn Ch'iu (Hügel) und gab[en] ihm den Mannesnamen Chung-ni.[16]

Der Eintrag im *K'ung-tzu chia-yü* ist wesentlich ausführlicher als derjenige im *Shih-chi*. Überdies geht ihm ein langer Passus voraus, in dem der kurze Satz „Sein Vorfahr stammte aus Sung" aus dem *Shih-chi* durch eine lange Geschichte ergänzt ist, in der die Abstammung des Meisters K'ung erklärt wird. Ulrich Unger hat sich in Teilen dazu geäußert, so daß dies hier nicht ausgeführt werden muß.[17] Dann folgt ein genealogischer Absatz, der in beiden Texten identisch ist: „Fang-shu zeugte den Po-hsia, Po-hsia zeugte den Shu-liang He." Anstelle des kurzen Sätzchens „Ho vereinigte sich mit einer Tochter aus der Familie Yen im Wildland und gebar den Meister K'ung" folgt im *K'ung-tzu chia-yü* nun die lange Geschichte, in der erklärt wird, wie und aus was für Gründen Shu-liang Ho die jüngste Tochter Cheng-tsai aus der Familie Yen heiratete.

In der Geschichte kommt der ungewöhnliche Ausdruck der „wilden Vereinigung", den Ssu-ma Ch'ien verwendet und der auf den ersten Blick anzudeuten scheint, daß Konfuzius

14 Gassmann (2003, 536–539) emendiert diesen Text. Er meint, das *P'ai-hang*-System lasse nicht zu, daß ein Mann gleichzeitig „Meng" und „Po" in seinen Namen trage. Doch fragt sich natürlich, ob dieses System in der Zeit, als dieser Text verfaßt wurde, wirklich so rigide gehandhabt worden ist. Auch das emphatische *shih wu tzu* 是無子 („bedeutet das doch, daß ich keinen Sohn habe") stellt Gassmann in Frage. Jedoch ist *K'ung-tzu chia-yü* voll von Satzkonstruktionen, die sich mit der einfachen Grammatik der altchinesischen Texte nicht auf Anhieb lesen lassen. Im Falle des Mannesnamens gehe ich davon aus, daß der Text sagen will, daß der Mannesname Meng-p'i gewesen sei und man den Meng-p'i in Analogie zum Mannesnamen Chung-ni des Konfuzius auch als Po-ni bezeichnet habe. Das würde bedeuten, daß Meng-p'i den zweiten Mannesnamen Po-ni erst in Reaktion auf den Mannesnamen des Konfuzius erhielt.

15 Die Übersetzung des Begriffs *shi* 士 ist bekanntermaßen schwer. Ich wähle den deutschen Ausdruck „Ritter", den auch Hans Stumpfeldt dafür häufig verwendet. Siehe dazu Stumpfeldt 2010, 24–25.

16 *K'ung-tzu chia-yü* 39.234. Ch'en Shih-k'o verweist in seiner Edition auf Parallelstellen in der tradierten Literatur. Vor allem in den letzten Kapiteln weicht der Wortlaut von dem der Ausgabe (mit einem Vorwort von Chang Mien-chou 張緜周) etwas ab, auf die Richard Wilhelm seine Übersetzung stützte. Die obige Übersetzung ist leicht adaptiert von Wilhelm 1961, 158.

17 Unger 1982. Siehe auch E.B. Brooks 1996, 25f.

ein uneheliches Kind war, nicht vor. Die Kommentare zum *Shih-chi* aus der T'ang-Zeit geben sich zwar alle Mühe, eine plausible Erklärung für ihn zu geben, und stützen sich dafür auf eine Geschichte, die in ihren Familiengesprächen vorlag, von der heutigen Fassung aber etwas abweicht, weil sie ausführlicher ist.[18] Wichtig ist aber, daß im *K'ung-tzu chia-yü* ein guter Grund dafür angegeben wird, daß Shu-liang Ho in hohem Alter noch einmal heiratete: Er brauchte einen männlichen Nachkommen, der körperlich unversehrt war, damit er den Ahnendienst versehen konnte. Das ist ehrenwert und rechtfertigt ein Abweichen von möglicherweise üblichen rituellen Vorstellungen davon, wie eine anständige Ehe auszusehen hatte.

Zwei weitere interessante Abweichungen gibt es: Einerseits stört im *Shih-chi* der redundant wirkende Nachklapp etwas: „Sie bekamen den Meister K'ung durch ein Gebet am Lehmhügel." Im Satz zuvor hatte es schon geheißen, daß Shu-liang Ho den K'ung-tzu zeugte. Stilistisch viel besser läuft der Passus im *K'ung-tzu chia-yü*: „Als sie nun hinging und im Ahnentempel ihrem Gemahl vorgestellt wurde, fürchtete sie, daß sie seines hohen Alters wegen keinen Sohn mehr von ihm haben würde. Darum betete sie im Stillen zu dem Ni-Ch'iu Berg und bat ihn um einen Sohn." Erst danach folgt ganz konsequent der Satz: „Sie gebar den Meister K'ung," der im chinesischen Wortlaut identisch ist mit dem im *Shih-chi* vorangehenden Satz: „Er zeugte den Meister K'ung."

Im *K'ung-tzu chia-yü* fehlt auch der merkwürdige Zusatz über die Deformation, die Konfuzius am Kopf hatte, nach der es im *Shih-chi* heißt, man habe ihm „deshalb den Namen „Hügel" gegeben. Im *Shih-chi* wird der Name des Konfuzius auf diesen Sachverhalt zurückgeführt, nicht auf das eigentlich auf den ersten Blick viel näherliegende Gebet am „Lehmhügel." Der Mannesname des Konfuzius – Mittlerer Lehm – ergibt nur Sinn, wenn er auf den Lehmhügel bezogen wird, nicht, wenn man die Vertiefung am Kopf heranzieht. Insofern wirkt der Paralleltext im *K'ung-tzu chia-yü* wieder logischer: „Darum nannte[n] sie ihn Ch'iu (Hügel) und gab[en] ihm den Beinamen Chung-ni."[19]

Der Text im *K'ung-tzu chia-yü* ist logisch aufgebaut und liest sich flüssig. War er eine Quelle des Ssu-ma Ch'ien, der dieser noch die Darstellung einer weiteren Quelle anhängte? Oder wurde er geschrieben, nachdem die Konfuziusbiographie aus dem *Shih-chi* bekannt war, um die aus verschiedenen Quellen zusammengestückelten Teile zu verbinden und bestimmte Elemente zu eliminieren, die unpassend erschienen? Die wichtigsten Auslassungen im *K'ung-tzu chia-yü* betreffen die „wilde Vereinigung"[20] und die Deformierung am Kopf

18 Vor allem fehlt im heutigen *K'ung-tzu chia-yü* der Hinweis auf die Hauptfrau des Shu-liang Ho.

19 Zur Konfusion bezüglich der Namen des Konfuzius siehe auch Takigawa Kametarô (47.8, 744), der die Kritik von Liang Yü-sheng 梁玉繩 und Ts'ui Shu zu diesem Punkt anführt.

20 Siehe hierzu auch die unterschiedlichen Meinungen, die Takigawa (47.5–7, 743) zitiert: Ts'ui Shu kritisiert vor allem die Darstellung des *K'ung-tzu chia-yü* als für die Zeit unglaubwürdig. Die Worte des Vaters der Mutter von Konfuzius seien schäbig und unwürdig. Liang Yü-sheng erklärt die Meinung der t'ang-zeitlichen Kommentatoren für unglaubwürdig und schlägt stattdessen vor, mit „wilder Vereinigung" werde nur auf das gemeinschaftliche Gebet der Eltern des Konfuzius am Ni-shan angespielt. Ts'ui Shu meint, daß die wilde Vereinigung erklären solle, daß die Mutter des Konfuzius nach dem gemeinschaftlichen Gebet am Ni-shan den Himmel empfunden und den Konfuzius gezeugt habe. Er ergänzt dann verschiedene Geschichten wunderbarer Empfängnis wie diejenige der Mutter des Kao-tsu oder diejenige des Ch'u

des Konfuzius. Wang Su könnte diese Details bei seiner Kompilation des *K'ung-tzu chia-yü* absichtlich ausgelassen haben.[21] Der Text im *K'ung-tzu chia-yü* könnte natürlich auch ganz unabhängig von demjenigen des *Shih-chi* entstanden sein. Sein Autor könnte auf Quellen zurückgegriffen haben, die auch Ssu-ma Ch'ien zur Verfügung standen, aber zum Teil einfach eine andere Auswahl getroffen haben. Das würde die Parallelen erklären. Auch unter diesen Umständen aber erscheint es plausibel davon ausgehen, daß der Passus im *K'ung-tzu chia-yü* später ist als derjenige im *Shih-chi*, weil die im *Shih-chi* problematischen Stellen im *K'ung-tzu chia-yü* harmonisiert zu sein scheinen.

2 Kindheit und Jugend. Das Begräbnis der Eltern

Im *K'ung-tzu chia-yü* folgt auf den eben diskutierten Passus ein kurzer Satz:

> 孔子三歲而叔梁紇卒，葬於防。
> Als Meister K'ung drei Jahre alt war, starb sein Vater Shu-liang Ho und wurde in Fang begraben.[22]

Anschließend berichtet *K'ung-tzu chia-yü* von der Hochzeit des Konfuzius mit 19 Jahren und von seinem Sohn Po-yü 伯魚. Im *Shih-chi* ist viel ausführlicher von Kindheit und Jugend die Rede. Zunächst berichtet Ssu-ma Ch'ien davon, daß Shu-liang Ho nach der Geburt des Konfuzius gestorben und am Berg Fang begraben worden sei. Die Mutter habe den Ort des Grabes vor dem Sohn geheimgehalten. Konfuzius habe als Kind gerne den Ritenmeister gespielt. Im *K'ung-tzu chia-yü* steht das nicht. War die Vorstellung, daß Konfuzius schon als kleiner Junge mit Zeremonialgeräten spielte, etwa despektierlich? „Seht", so scheint Ssu-ma Ch'ien zu sagen, „der war schon als Kind so einer!"[23]

Erst nach dem Tod seiner Mutter habe Konfuzius durch eine Bekannte vom Grab seines Vaters Kenntnis erhalten und die Mutter dorthin umgebettet:

Shao-sun über die Weisen des Altertums (*Shih-chi* 12.505f). Ssu-ma Ch'ien habe den Konfuzius durch diesen Ausdruck den weisen Herrschern des Altertums beigesellen wollen. Auch er weist die t'ang-zeitlichen Erklärungen vehement zurück. Nakai Sekitoku 中井積德 schließlich ruft empört aus, der Historiograph habe ja den Konfuzius ehren wollen und die Angelegenheit vergöttlichen. Wenn man da den Eltern einen Ritenverstoß vorwerfe, dann sei das doch ein riesiger Irrtum! Takigawa pflichtet dem bei. Doch all diese Erklärungen sind spät – und sie befriedigen, vielleicht mit Ausnahme der Kritik des Ts'ui Shu an *K'ung-tzu chia-yü* – nicht.

21 In den apokryphen Schriften, die sich vor allem unter den Späteren Han großer Beliebtheit erfreuten, wird das Aussehen des Konfuzius nur an einer einzigen Stelle erwähnt, und zwar im *Ch'un-ch'iu yen K'ung t'u* 春秋演孔圖, in einem Fragment, das leider erst aus dem ch'ing-zeitlichen *Huang-shih i-shu k'ao* 黃氏逸書考 bekannt ist. Es ist deshalb sehr fraglich, ob dieser Beleg verläßlich ist. Wäre er es, so könnte dies ein weiterer Grund sein, warum Wang Su diese Erklärung des Namens nicht erwähnte – er war gegen die Apokrypha eingestellt. Zu diesem Fragment siehe Yasui und Nakamura 1988, Bd. 4A, 13.

22 *K'ung-tzu chia-yü* 39.235.

23 Bei Takigawa (47.9–10, 744) ist stattdessen die Interpretation des Cheng Hsüan angeführt: Die Mutter habe dem Sohn Ritualgefäße zum Spielen gegeben. Dies sei ähnlich dem Fötusunterricht der T'ai-jen gewesen.

> 孔子母死，乃殯五父之衢，蓋其慎也。聊人輓父之母誨孔子父墓，然後往合葬於防焉。
> Als die Mutter des Konfuzius starb, sargte er sie an der Kreuzung von Wu-fu (Fünf Väter?)[24] ein. Das tat er wohl mit größter Sorgfalt. Die Mutter des Vaters Mien aus Tsou belehrte den Konfuzius über das Grab seines Vaters. Erst dann ging er hin, um [seine Mutter] im Grab [des Vaters] in Fang zu bestatten.[25]

Dazu gibt es wiederum im *K'ung-tzu chia-yü* eine Parallele, die verschiedene Aussagen des *Li-chi* Kapitels „T'an-kung" zusammenfügt. Folgendes steht im *Li-chi*:

> 孔子少孤，不知其墓。殯於五父之衢。人之見之者，皆以為葬也。其慎也，蓋殯也。問於聊曼父之母，然後得合葬於防。
> Da Konfuzius jung verwaiste, kannte er das Grab seines [Vaters] nicht. Er brachte den Sarg [seiner Mutter] an die Kreuzung von Wu-fu. Wer ihn sah, meinte, es müsse sich um das Begräbnis handeln, so ernsthaft war er bei der Sache. Doch war es nur die Einsargung. Er fragte die Mutter des Vaters Man aus Tsou. Erst dann konnte er [seine Mutter] im Grab [des Vaters] in Fang bestatten.[26]

Die *Li-chi*-Fassung ist etwas ausführlicher als diejenige des *Shih-chi*, klärlich eine *lectio facilior*. Wieder erhebt sich aufgrund des engen Zusammenhangs die Frage, welcher Text früher ist – aufgrund der Regel *lectio difficilior potior* ist man instinktiv geneigt anzunehmen, daß *Shih-chi* früher ist als *Li-chi* –, oder ob beide Texte auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen. Beides ist möglich. Interessant ist, daß der Passus im *Li-chi* in einer Reihe mehrerer kurzer Texte zu Begräbnisfragen steht. Er interessiert sich also gar nicht für das Leben des Konfuzius, sondern für rituelle Themen. Fast möchte man annehmen, als habe der Kompilator des „T'an-kung"-Kapitels eine ihm bekannte Konfuziusanekdote genommen und den Text insgesamt etwas flüssiger geschrieben als in der Vorlage, damit er sich in den Zusammenhang der Diskussion von Begräbnissen einfügte.

Gleich zu Beginn des „T'an-kung"-Kapitels heißt es:

> 武子曰："合葬非古也，自周公以來，未之有改也。
> Wu-tzu sagte: „[Der Brauch der] gemeinsamen Bestattung ist nicht alt. [Erst?] seit dem Herzog von Zhou ist dies nicht mehr abgeändert worden."[27]

Im zweiten Teil des „T'an-kung"-Kapitels steht:

> 孔子曰：衛人之祔也，離之；魯人之祔也，合之，善夫！"
> Konfuzius sprach: „Die Männer von Wei trennen [die Ehepartner] beim gemeinsamen Begräbnis, die Männer von Lu legen sie zusammen. Das ist besser!"[28]

---

24 Eventuell soll der Name andeuten, daß an dieser Kreuzung an verschiedenen Stellen fünf Väter begraben waren, von denen einer der Vater des Konfuzius war. Die Ehefrau des Vaters Mien, eines anderen Vaters, der dort begraben war, hätte dann über den Ort deshalb Bescheid gewußt, weil ihre Familie mit der des Konfuzius die Grabstätte gemeinsam führte.

25 *Shih-chi* 47.1906f.

26 *Li-chi* 3 („T'an-kung" 檀弓 1, 6.1275b–c).

27 *Li-chi* 3 (6.1274b).

Des weiteren findet sich:

> 孔子既得合葬於防，曰："吾聞之：古也墓而不墳；今丘也，東西南北人也，不可以弗識也。"於是封之，崇四尺。孔子先反，門人後，雨甚；至，孔子問焉曰："爾來何遲也？"曰："防墓崩。"孔子不應。三，孔子泫然流涕曰："吾聞之：古不修墓。"
> Als Konfuzius das gemeinsame Begräbnis in Fang bewerkstelligt hatte, sagte er: „Ich habe gehört, daß im Altertum Gräber ohne Hügel gemacht wurden. Ich aber bin ein Mann, der nach Osten, Westen, Süden und Norden [zieht] und kann nicht ohne etwas sein, das ich wiedererkenne." Daraufhin häufte er Erde auf, bis zu vier Fuß hoch. Er kehrte als erster zurück, während seine Schüler verweilten. Da regnete es sehr, und als sie eintrafen, fragte Meister K'ung danach: „Warum kommt ihr so spät?" Sie antworteten: „Das Grab in Fang ist eingestürzt." Meister K'ung antwortete nicht. Nachdem er dies drei Mal gesagt hatte, weinte Meister K'ung bitterlich und sprach: „Ich habe gehört: Im Altertum stellte man Gräber nicht wieder her."[29]

Und schließlich:

> 孔子既祥，五日彈琴而不成聲，十日而成笙歌。
> Fünf Tage nach dem Ende der glückverheißenden Zeremonie [zwei Jahre nach dem Tod der Mutter] spielte Meister K'ung die Laute, brachte aber keinen Ton hervor. Nach zehn Tagen vollendete er ein Lied zur Sheng-Flöte.[30]

Im letzten Kapitel des *K'ung-tzu chia-yü* findet sich eine Anekdote, welche diese fünf Passus aus dem „T'an-kung"-Kapitel zu einem Ganzen zusammenfügt und ein wenig ausschmückt.[31] Es ist nicht nötig, die Sache noch einmal zu übersetzen, denn der Text ist weitgehend identisch. Da *Shih-chi* nur einen geringen Teil der „T'an-kung"-Passus überliefert, erscheint plausibel, daß Ssu-ma Ch'ien noch nicht alle Teile kannte oder aber sie für seine Zwecke nicht brauchte. Die vollständige Fassung in *K'ung-tzu chia-yü* scheint Ergebnis einer späteren Zusammenführung der einzelnen, ursprünglich unabhängigen Teile zu sein.

Interessanter ist eine weitere Anekdote, die sich in einer der beiden wichtigen Ausgabentraditionen des *K'ung-tzu chia-yü* direkt an das Begräbnis der Mutter anschließt, das in dieser Tradition offenbar nur als Vorgeschichte für diese Begebenheit verstanden wird. Im *Shih-chi* heißt es:

> 孔子要絰，季氏饗士，孔子與往．陽虎絀曰：「季氏饗士，非敢饗子也．」孔子由是退．
> Als Meister K'ung [zum Zeichen der Trauer] den Hanfgürtel um die Hüfte trug, gab die Familie Chi ein Fest für die Ritter. Meister K'ung ging hin, um teilzunehmen. Da tadelte ihn Yang Hu mit den Worten: „Als die Familie Chi die Ritter zu einem Fest einlud, war es nicht so, daß sie gewagt hätte, [auch] Euch einzuladen." Da zog sich Meister K'ung zurück.[32]

---

28 *Li-chi* 4 („T'an-kung" 2, 10.1317a). Das Wort *fu* 祔 wird in „T'an-kung" noch an mehreren Stellen für die gemeinsame Bestattung verwendet, auch im Zusammenhang mit dem Herzog von Chou; cf. *Li-chi* 3 (7.1281c).

29 *Li-chi* 3 (6.1275a).

30 *Li-chi* 3 (6.1278c).

31 *K'ung-tzu chia-yü* 44.3 („Ch'ü-li Kung-hsi Ho wen" 曲禮公西赤問, 10.288f).

32 *Shih-chi* 47. 1907.

Der Passus ist hochberühmt, wenn auch nicht ganz eindeutig ist, was er aussagt. Die Betonung liegt wohl auf den „Rittern", im Gegensatz zu *tzu* 子, „Euch". Zumindest nach Auffassung der späteren chinesischen Tradition ist die nächstliegende Erklärung für den Passus, daß Yang Hu den Konfuzius dafür tadelte, daß er während der Trauerzeit zu einem Fest ging. Dies steht indessen nicht da, und man könnte die Sache auch ganz anders verstehen. „Tzu" muß nicht Anrede sein, sondern könnte auch „Söhne" heißen: „Die Familie Chi hat die Ritter eingeladen, nicht ihre Söhne!" Chang Shou-chieh scheint dieses Verständnis zu bevorzugen, denn er kommentiert, daß Yang Hu gemeint habe, Konfuzius sei zu jung für dieses Fest – ihn stört die Tatsache, daß Konfuzius in Trauer war, nicht. In jedem Fall aber gereicht der Passus, den Richard Wilhelm mit den Worten „Yang Hus Taktlosigkeit" überschrieben hat,[33] dem Konfuzius nicht gerade zur Ehre. Das hat schon Ts'ui Shu festgestellt, der kritisch anmerkt, während der Trauerzeit dürfe man nicht feiern, und wenn Konfuzius das tun wolle, dann mache er sich vor Yang Hu einfach nur lächerlich. *K'ung-tzu chia-yü* habe diesen Fehler bemerkt und deshalb eine erklärende Geschichte daraus gemacht, die die Sache aber nur noch verschlimmere.[34] Diese Geschichte lautet folgendermaßen:

> 孔子有母之喪，既練，陽虎弔焉。私於孔子曰："今季氏將大饗境內之士，子聞諸？"孔子曰："丘弗聞也。若聞之，雖在衰絰，亦欲與往。"陽虎曰："子謂不然乎？季氏饗士，不及子也。"陽虎出。曾參問曰："語之何謂也？"孔子曰："己則喪服，猶應其言，示所以不非也。"
>
> Als Meister K'ung Trauer um seine Mutter trug, kam Yang Hu zu einem Kondolenzbesuch, als [Konfuzius nach einem Jahr] die weiße Seide trug. Er sprach vertraulich zu Meister K'ung: „Im Augenblick bereitet die Familie Chi ein großes Fest für die Ritter innerhalb ihres Territoriums vor. Habt Ihr davon gehört?" Meister K'ung sprach: „Ich habe nichts davon gehört. Hätte ich davon gehört, dann würde ich selbst hingehen wollen um teilzunehmen, obwohl ich in Trauerkleidung bin." Yang Hu sprach: „Was Ihr da sagt, kann ja wohl nicht richtig sein! Die Familie Chi gibt ein Fest für die Ritter. Das erstreckt sich nicht auf Euch." Als Yang Hu hinausgegangen war, fragte Tseng Ts'an: „Was hat das, was Ihr zu ihm gesagt habt, zu bedeuten?" Meister K'ung antwortete: „Ich bin in Trauerkleidung und habe dennoch auf seine Rede geantwortet, um ihm zu zeigen, warum ich das nicht ablehne."[35]

Anders als bei Ssu-ma Ch'ien geht die Initiative dafür, daß sich Konfuzius in der Trauerzeit auf den Weg zum Fest bei der Familie Chi macht, nicht von ihm selbst aus, sondern von Yang Hu. Konfuzius geht auch nicht hin, sondern sagt nur, er wäre gegangen, wenn er davon gewußt hätte. Kritik daran, daß man dies während der Trauerzeit nicht dürfe, nimmt er gleich den Wind aus den Segeln, indem er selbst sagt, daß er ginge, obwohl er in Trauerkleidung sei. Damit scheint er die Schuld für den Ritenverstoß dem Yang Hu zuzuweisen: Hätte dieser ihn nicht auf das Fest hingewiesen, dann wäre er nicht auf die Idee gekommen, in der Trauerzeit daran teilzunehmen. Doch da Yang Hu wollte, daß er, Konfuzius, teilnahm, habe er beschlossen zu gehen, um Yang Hu nicht vor den Kopf zu stoßen. Der letzte Satz ist

33 Wilhelm 1961, 205.

34 *Chu-ssu k'ao-hsin lu* 1.268.

35 *K'ung-tzu chia-yü* 43.23 (10.285; [2:] 2.101f), im Anschluß an die Geschichte vom Begräbnis der Mutter.

schwierig: Ob hier wirklich gemeint ist „warum ich das nicht ablehne", vermag der Verfasser dieser Zeilen nicht zu sagen. Ssu-ma Chen bezieht den Satz offenbar auf Yang Hu, wenn er sagt:

> 家語「孔子之母喪，既練而見」，不非之也.
> In den Schulgesprächen heißt es: „Während der Trauerzeit des Meisters K'ung um seine Mutter ließ er [den Yang] zu einem Besuch vor, nachdem er die weiße Seide angelegt hatte, [die anzeigt, daß ein Jahr der Trauer verstrichen ist]." [Damit zeigte er, daß] er ihn nicht ablehnte.

Vielleicht sollte man den Satz im *K'ung-tzu chia-yü* also besser verstehen als: „Ich zeigte ihm etwas, anhand dessen [er sehen konnte], daß ich ihn nicht ablehnte."

Dieser philologischen Schwierigkeit ungeachtet erscheint die Ansicht des Ts'ui Shu sinnvoll, daß der Kompilator des *K'ung-tzu chia-yü* den Passus im *Shih-chi* – möglicherweise auch aus einer anderen Quelle – kannte und ihn für den Konfuzius vorteilhafter erzählen wollte: Konfuzius ist sich in dieser Fassung des Textes vollauf bewußt, daß er zu dem Fest für die Ritter, einer Gruppe, zu der er nach Auffassung dieses Textes gehört, aufgrund der Tatsache, daß er in Trauer ist, nicht gehen darf. Dennoch antwortet er dem Yang Hu, um ihm zu zeigen, daß er ihn nicht ablehnt. Yang Hu beleidigt den Konfuzius mit dem Nachsatz also gar nicht, wie das in der Fassung des *Shih-chi* schon aus der Vokabel *ch'u* 絀 hervorgeht,[36] sondern lenkt ein: „Nein, nein, die haben nicht gewagt, einen solchen Ritenverstoß zu begehen, Euch, Konfuzius, mit einer Einladung dazu verleiten zu wollen, gegen die Regeln des guten Anstandes zu verstoßen und das Trauerzeremoniell zu verletzen." Ob diese Korrektur gelungen ist, mag der Leser selbst beurteilen. Ts'ui Shu weist darauf hin, daß schon die Erwähnung eines solchen Festes durch Yang Hu ein Ritenverstoß war, wenn auch nur ein kleiner, während des Konfuzius Erklärung, er wolle teilnehmen, ein schwerer Verstoß gewesen sei. Aus seiner Sicht war also die Fassung im *K'ung-tzu chia-yü* eine Verschlimmbesserung. Das mag man allerdings zu der Zeit, als *K'ung-tzu chia-yü* abgefaßt wurde, anders gesehen haben.

3 Erste Schüler und die Reise nach Chou

Die Biographie des Konfuzius fährt fort mit drei verschiedenen Passus, die alle dazu dienen, anzuzeigen, wie die Popularität des Konfuzius wuchs. Der erste dieser Passus hat eine Parallele im *Tso-chuan*. Dort vertraut der hohe Würdenträger Meng Hsi-tzu 孟僖子 seinen Würdenträgern an, daß sie nach seinem Ableben seinen Sohn Meng I-tzu 孟懿子 sowie den Nan-kung Ching-shu 南宮敬叔 zu Konfuzius in die Lehre schicken sollten. Grund dafür ist, daß Meng Hsi-tzu wenige Monate zuvor bei einer Reise, die Herzog Chao nach Ch'u unternahm, unfähig dazu gewesen war, die zeremoniellen Dinge, die mit

36 Das stimmt auch, wenn man, wie Gassmann (2003, 541f), annimmt, daß hier einfach nur ein Mißverständnis vorgelegen habe. Konfuzius sei kein *shih* gewesen, und habe dies offenbar nicht gewußt. Yang Hu habe ihn nur darauf hinweisen wollen, daß die Einladung nicht für ihn bestimmt gewesen sei. Doch fragt sich dann natürlich, wozu Yang Hu dem Konfuzius überhaupt von dieser Einladung berichten mußte.

dem Besuch verbunden waren, zu bewerkstelligen. Er setzt zu einer längeren Erklärung an, in der er darauf verweist, daß Konfuzius illustre Vorfahren habe und daß ein Weiser, der leuchtende Tugend habe, aber in seinem Zeitalter nicht zum Zuge käme – gemeint ist ein Vorfahr des Konfuzius –, sicherlich einen Nachfahren haben werde, der „ankäme". Sei dies vielleicht Konfuzius?[37] Ganz offenbar meint Meng Hsi-tzu, bei Konfuzius könne man rituelle Belange erlernen, die für die Staatsführung notwendig sind.

Im *Shih-chi* ist die Geschichte ohne den Kontext der vorherigen Reise nach Ch'u erzählt. Hier heißt es nicht etwa, daß Meng Hsi-tzu darunter „gelitten" habe, daß er nicht in der Lage war, die Zeremonien angemessen zu begleiten,[38] sondern daß er „todkrank" zu seinem Sohn I-tzu gesprochen habe.[39] Es ist also nur von einem hohen Würdenträger die Rede, der sich auf dem Totenbett Gedanken über den richtigen Erzieher für seinen Sohn macht und dabei auf den Konfuzius kommt, weil bei ihm zwei Dinge zusammenkommen: Einerseits – und entscheidend – die illustren Vorfahren und andererseits, daß er noch jung sei und dennoch bereits die Riten liebe. Wird der nicht vielleicht ankommen?[40] Meng Hsi-tzu sieht also in Konfuzius vor allem Potential, das aber nicht unbedingt aus seinen großartigen Leistungen kommt, sondern vielmehr durch seine Herkunft und seine Ritenliebe bedingt ist. So kommt Konfuzius an seine ersten Schüler.

In *K'ung-tzu chia-yü* 11 ist die Geschichte wieder anders erzählt. Dort heißt es, ohne daß von Meng Hsi-tzu überhaupt die Rede wäre, Konfuzius habe zu Nan-kung Ching-shu gesagt, er wolle den Lao Tan in Chou besuchen, weil dieser sich auf Riten und Musik verstünde und wisse, worauf Weg und Tugend hinausliefen. Das müsse ein Lehrer für ihn sein! Nan-kung Ching-shu geht daraufhin zum Fürsten von Lu und sagt, er habe den Auftrag von einem verstorbenen Staatsdiener erhalten, er solle sich den Konfuzius zum Lehrer nehmen, weil dieser illustre Vorfahren habe. Tsang-sun Ho 臧孫紇 habe gesagt, daß es unter den Nachfahren eines Weisen, der in seiner eigenen Zeit nicht zum Zuge gekommen sei, auf jeden Fall einen geben werde, der auf einen verständigen Fürsten treffe, unter dem er es zu etwas bringe. Bei Konfuzius, der jung sei und doch schon die Riten liebe, werde dies wohl so sein![41] Er, Nan-kung Ching-shu, bitte den Fürsten, er möge den Konfuzius mit einem Wagen ausstatten und ihn in seiner, des Nan-kung Ching-shu, Begleitung, zu dieser wichtigen Angelegenheit reisen lassen. Das tut der Fürst dann auch.[42]

Im *K'ung-tzu chia-yü* ist nicht die Rede davon, daß Konfuzius seine ersten Schüler erhielt, weil ein wichtiger Würdenträger in ihm Potential sah, das aus seiner Herkunft resultierte. Hier wird diese Geschichte nur erzählt, weil Nan-kung Ching-shu ein Argument braucht, um den Fürst dazu zu bewegen, den Konfuzius standesgemäß für seine Reise nach

37 *Tso-chuan*, Chao 7, 9. Monat (44.2051a): 其後必有達人。今其將在孔丘乎？ Legge V, 618f.
38 *Tso-chuan*, Chao 7, 9. Monat (44.2051a): 孟僖子病不能相禮。Legge V, 618.
39 *Shih-chi* 47.1907: 魯大夫孟釐子病且死，誡其嗣懿子曰〔…〕
40 *Shih-chi* 47.1908: 今孔丘年少好禮，其達者歟？
41 *K'ung-tzu chia-yü* 11.1 („Kuan Chou" 觀周, 3.71): 孔子少而好禮，其將在矣。Dies ist eine typische *K'ung-tzu chia-yü*-Formulierung, die grammatikalisch nicht chou-zeitlich zu sein scheint.
42 *K'ung-tzu chia-yü* 11.1 (3.71).

Chou auszustatten. Allerdings wird Meng Hsi-tzu an anderer Stelle im *K'ung-tzu chia-yü* erwähnt. Im Kapitel „Erläuterung der rechten Reden" heißt es, daß Nan-kung Shuo 南宮說 und Chung-sun Ho-chi 仲孫何忌, offenbar zwei andere Namen für Meng I-tzu und Nan-kung Ching-shu, nach Beendigung der Trauer für Meng Hsi-tzu von Herzog Ting einen Auftrag erhalten sollten, dies aber mit dem Bemerken ablehnten, der verstorbene Untertan habe gesagt, die Sitte sei der feste Halt des Menschen, weshalb sie zu Konfuzius in die Lehre gehen sollten. Konfuzius bemerkt darauf hin, Meng Hsi-tzu sei doch vorbildlich gewesen: Er habe seine Söhne zu dem angehalten, woran er selbst litt – eine Aussage, die man im Kontext der Geschichte aus dem *Tso-chuan* gut versteht: Meng Hsi-tzu verstand ja nichts von der Sitte. Konfuzius ist hier als überlegener Meister dargestellt, und auch das könnte wieder eine Korrektur des *Shih-chi* sein.[43] Bemerkenswert ist auch, daß im *Shih-chi* mit dem Rat des Vaters, bei Konfuzius zu studieren, offenbar die Vorstellung verbunden ist, daß der Sohn so wahrscheinlich ein Amt ergattern könne. In der zweiten Anekdote des *K'ung-tzu chia-yü* ist die Sache umgekehrt: Die beiden ersten Schüler des Konfuzius schlagen ein ihnen gemachtes Angebot des Herzogs sogar aus, um zu Konfuzius in die Lehre gehen zu können.

Im *Shih-chi* folgt eine kurze Bemerkung dazu, daß Konfuzius arm und niedrig gewesen sei. Als er erwachsen war, diente er bei der Familie Chi und war dort für verschiedene wirtschaftliche Bereiche zuständig, wodurch er es zum Arbeitsminister (*ssu-k'ung* 司空) brachte. Dann aber habe er Lu verlassen, sei in Ch'i entlassen und aus Sung und Wei vertrieben worden. Er habe im Land zwischen Ch'en und Ts'ai Elend gelitten und sei notgedrungen nach Lu zurückgekehrt. Danach folgt ein überraschender Passus:

> 孔子長九尺有六寸，人皆謂之"長人"而異之。魯復善待，由是反魯。
> Konfuzius war neun Fuß und sechs Zoll groß. Die Menschen bezeichneten ihn alle als den „Großen" und hielten ihn für etwas Besonderes. Lu behandelte ihn wieder gut, und das war der Grund, warum er wieder nach Lu zurückkehrte.[44]

Der *Shih-chi* Kritiker Ts'ui Shih 崔適 (1852–1924), den Takigawa Kametarô in seinem *Shih-chi* Kommentar zitiert, ist der Meinung, dieser Text sei einfach nur eine redundante Zusammenfassung von Ereignissen, die sich viel später, nämlich am Ende der Herrschaft des Herzogs Ting, zugetragen hätten und die am Ende der Konfuziusbiographie ausführlicher berichtet werden.[45] Doch rhetorisch fügen sie sich bestens zum Vorherigen: Hier wie dort wird nämlich berichtet, daß Konfuzius in Lu vor allem deswegen gut ankam, weil er über Eigenschaften verfügte, für die er gar nichts konnte und die ihn auch nicht unbedingt zu einem moralisch besonders guten Menschen machten. Diesmal ist es nicht die Her-

---

43 *K'ung-tzu chia-yü* 41.3 („Cheng lun chieh" 正論解, 9.241). Auch Meng I-tzu taucht im *K'ung-tzu chia-yü* an einer Stelle auf. Er fragt in Kap. 33.1 („Kuan-sung" 冠頌, 8. 199), als Bote des Herrschers des benachbarten Kleinstaates Chu 邾, den Konfuzius nach der Sitte.

44 *Shih-chi* 47.1909.

45 Takigawa (47.13, 745) schließt sich Ts'ui Shih, einem Anhänger K'ang Yu-wei's 康有為 (1858–1927), der dessen gegen das *Tso-chuan* gerichteten Ikonoklasmus auf das *Shih-chi* ausweitete, offenbar an. Zur Argumentation von Ts'ui siehe *Shih-chi t'an-yüan* 6.149.

kunft, sondern seine ungewöhnliche Körpergröße – Konfuzius war ein langer Lulatsch. In allen anderen Staaten aber macht man sich offenbar nichts daraus, sondern wirft den Konfuzius einfach hinaus. Rhetorisch besonders interessant ist der angehängte Satz: „Lu behandelte ihn wieder gut, und das war der Grund, warum er wieder nach Lu zurückkehrte." Das heißt ja wohl: Vorher hatte man ihn auch in Lu nicht gut behandelt, und darum hatte der Meister sein Glück in anderen Staaten versucht, allerdings offenbar nichts als Pech gehabt. Takigawa fügt ärgerlich an: „Die acht Zeichen sind redundant. Meine Erklärung s. o." Doch das wird dem Text nur gerecht, wenn man ihn als eine historische Erzählung begreift. Die Boshaftigkeit des Ssu-ma Ch'ien übersieht man dabei.

Auch im *K'ung-tzu chia-yü* wird von der ungewöhnlichen Körpergröße des Konfuzius berichtet. Dort allerdings ist die Angabe in die berühmte Anekdote eingebettet, in der Konfuzius mit einem Hund verglichen wird, der seinen Herrn verloren hat.

> 孔子適鄭，與弟子相失，獨立東郭門外，或人謂子貢曰："東門外有一人焉，其長九尺有六寸，河目隆顙，其頭似堯，其頸似皋繇，其肩似子產，然自腰以下，不及禹者三寸，纍然如喪家之狗。"子貢以告。孔子欣然而歎曰："形狀末也，如喪家之狗，然乎哉！然乎哉！"
>
> Als Konfuzius nach Cheng ging, da verpaßte er seine Schüler und stand allein außerhalb des östlichen Stadttores. Jemand sagte zu Tzu-kung: Außerhalb der Mauern ist ein einzelner Mann, der neun Fuß und sechs Zoll groß ist, mit Flußaugen und einer Drachenstirn. Mit seinem Haupt gleicht er dem Yao und mit seinem Nacken dem Kao-yao. Seine Schultern gleichen denen des Tzu-ch'an, doch von der Hüfte an abwärts fehlen ihm zu Yü noch drei Zoll. Er ist verzweifelt wie ein Hund, der seinen Herrn verloren hat." Als Tzu-kung dies berichtete, war Konfuzius begeistert und seufzte: „Wie einer aussieht, das ist unwichtig. [Aber, daß ich bin] wie ein Hund, der seinen Herrn verloren hat, das trifft wirklich zu. Das trifft wirklich zu.[46]

Besonders interessant ist hier, daß Konfuzius dieser Textfassung zufolge sagt, daß das Aussehen unwichtig ist.[47] Genau das Gegenteil deutet nämlich seine Biographie im *Shih-chi* an. Verkürzt und ohne die Angaben zur Größe des Konfuzius, aber sachlich unverändert, wird diese Geschichte übrigens an späterer Stelle dort auch erzählt[48] – aber der Kontext ist ein anderer, der hier noch nicht interessieren muß. Festzuhalten bleibt, daß Ssu-ma Ch'ien zu Beginn der Konfuziusbiographie offenbar sagen möchte, daß die Popularität des Konfuzius anfänglich nichts mit seinen eigentlichen Fähigkeiten zu tun hatte.

Im *Han-shih wai-chuan* wird die Anekdote übrigens in ganz anderer Form erzählt: Im neunten Buch sagt ein Spezialist über Konfuzius, nachdem er einzelne äußerliche Aspekte seiner Person mit denjenigen von Weisen des Altertums verglichen hat, von Ferne betrachtet sehe er beklommen aus wie ein Hund in einem Haus, in dem Trauer herrsche.

---

46 *K'ung-tzu chia-yü* 22.8 („K'un-shih" 困誓, 5.153).

47 *K'ung-tzu chia-yü* 22.8 (5.152) schreibt *mo* 末 (sekundär), genauso wie die später noch zu erörternde Parallelstelle im *Shih-chi* 47.1921f. In anderen Versionen des Textes steht allerdings stattdessen das schwerer zu verstehende Wort *wei* 未 (noch nicht) *mo*, demzufolge Konfuzius offenbar nur sagen möchte, daß die Aussage über sein Aussehen „noch nicht [ganz zutreffe]". Das sieht aber doch nach einer Verschreibung aus, denn man würde als korrekte Verneinung für „ist falsch" *fei* 非 erwarten.

48 *Shih-chi* 47.1921f.

Dies ist der einzige Punkt, mit dem Konfuzius sich hinterher *nicht* einverstanden erklärt. Denn der Hund, der seinen Herrn verloren habe, der schaue auf und sehe, daß da niemand mehr ist, und so wolle er ihn eben gehen lassen. Dies vergleicht Konfuzius dann mit der Situation im Reich, in dem es keinen verständigen König und keine guten Beamten mehr gebe. Der Physiognom meine offenbar, er wolle in dieser Situation ebenfalls aufgeben.[49]

Die Details sind nicht wichtig, doch sollte in Betracht gezogen werden, daß sich die Anekdote, so wie sie im *K'ung-tzu chia-yü* erzählt wird, wohl nicht nur gegen den Passus zu Anfang der Konfuziusbiographie richtet, in dem insinuiert wird, daß Konfuzius nicht aufgrund eigener Leistung berühmt wurde, sondern auch gegen die Tradition der Physiognomik überhaupt, welche dem Aussehen eine größere Bedeutung beimaß als den inneren Fähigkeiten.

In der dritten Anekdote kommt Ssu-ma Ch'ien auf die Reise des Konfuzius nach Chou zu sprechen. Er berichtet, daß Nan-kung Ching-shu dem Herzog von Lu von der Reise berichtet habe, die Konfuzius nach Chou plane, und daß der Herzog ihn für die Reise ausgestattet habe. In Chou habe er nach den Riten gefragt und „anscheinend" den Lao-tzu getroffen.[50] Beim Abschied habe ihn Lao-tzu begleitet und zu ihm gesprochen, er habe gehört, daß einer, der reich und adlig sei, andere mit Geschenken verabschiede, während ein Menschlicher ihn mit Worten geleite.[51] Er sei nicht in der Lage dazu, die Position des Reichen und Adligen einzunehmen, oder aber, den Konfuzius reicher zu machen, denn zuvor hatte es ja geheißen, daß dieser arm und niedrig war.[52] Also erlaube er sich den Titel eines Menschlichen anzunehmen und dem Konfuzius ein Wort mit auf den Weg zu geben. Wenn einer trotz seiner Intelligenz dem Tode nahe sei, dann deshalb, weil er gerne mit anderen rechte. Wenn einer sich trotz seiner großen Bildung in Gefahr bringe, dann weil er die schlechten Seiten anderer publik mache. „Als Sohn halte dir nichts auf dich selbst zugute, als Diener halte dir nichts auf dich selbst zugute."[53]

Lapidar endet der Text mit den Worten: „Als Konfuzius von Chou nach Lu zurückkehrte, nahm die Zahl seiner Schüler dadurch ein wenig zu."[54] Erneut also nimmt Konfu-

---

49 *Han-shih wai-chuan* 9.17 (791f). Ich folge den Lesungen von Hightower (1952, 306–308), wobei die letzte Konsequenz der Geschichte unklar bleibt: Will Konfuzius sagen, er wage nicht, sich wie ein Hund, der seinen Herrn verloren hat, einfach davonzumachen? Oder will er sagen, er wage nicht, sich die Position eines Königs anzumaßen, der Ordnung in das Chaos der Welt bringt? Takigawa weist übrigens auch auf eine Parallele in *Hsün-tzu* 5, „Ablehnung der Physiognomik" („Fei-hsiang" 非相, 3.73), hin, wo es heißt, Yao sei groß, Shun aber klein gewesen, König Wen groß und der Herzog von Chou klein, Konfuzius groß und Tzu-kung 子弓 klein – und dennoch brachten sie es alle zu etwas. Das *Shih-chi* ist von den Ideen des Hsün-tzu auch an anderer Stelle beeinflußt und spricht mehrfach davon, daß das Aussehen Einfluß auf die Reputation hat – und es offenbar nicht haben sollte.

50 *Shih-chi* 47.1909: 蓋見老子云。

51 Vgl. dazu *Yen-t'ieh lun* 30.401, wo der Würdenträger eher zynisch meint, die Armen sprächen gerne von Menschlichkeit – und damit die Konfuzianer meint.

52 Man erinnere sich an *Lun-yü* 4.5, wo der Gegensatz zwischen arm und reich betont wird.

53 *Shih-chi* 47.1909: 為人子者毋以有己，為人臣者毋以有己。

54 *Shih-chi* 47.1909: 孔子自周反于魯，弟子稍益進焉。

zius an Popularität deshalb zu, weil ihm ein anderer dabei hilft. Vor allem ist es interessant, worauf Lao-tzu hinweist: Wie man sich als Sohn zu verhalten habe, und wie man sich als Untertan zu verhalten habe, nämlich mit Bescheidenheit. Die ersten Anekdoten der Konfuziusbiographie aber beziehen sich darauf, wie sich Konfuzius als Sohn verhielt und wie er danach strebte, zu Ansehen zu kommen. Ein aufmerksamer Leser sollte die Aussage des Lao-tzu, der sich als „Menschlicher" ausgibt, was wohl heißen soll: „Ich will Dir einen gut konfuzianischen Rat geben!", als Reaktion auf die vorherigen Mißerfolge des Konfuzius verstehen.

Ganz anders sieht die Sache im *K'ung-tzu chia-yü* in Fortsetzung der oben begonnenen Geschichte aus: Dort heißt es nämlich, Konfuzius habe nach seiner Ankunft in Chou bei Lao Tan nach den Riten und bei Ch'ang Hung 萇弘 nach der Musik gefragt. Er habe die Orte besichtigt, an denen die wichtigsten Staatsopfer abgehalten wurden, und die Vorschriften für die Lichthalle geprüft. Dann habe er die Abmessungen des Ahnentempels geschaut und schließlich geseufzt: „Jetzt weiß ich, wie weise der Herzog von Chou war und warum die Chou zu Königen wurden."[55] Als er Chou verlassen habe, da habe ihm Lao-tzu den Rat gegeben, den wir aus dem *Shih-chi* bereits kennen, und Konfuzius habe geantwortet: „Ich danke Euch sehr für diese Belehrung."[56] Als er von Chou nach Lu zurückgekehrt sei, da sei sein Weg immer mehr gerühmt worden, und von Ferne seien die Schüler zu ihm geströmt, wohl dreitausend an der Zahl.

Die Bedeutung des Rates von Lao-tzu ist hier nicht klar zu erkennen, weil ein dem *Shih-chi* vergleichbarer Kontext fehlt. Doch ist eindeutig, daß Tausende von Schülern nicht wegen der Belehrung durch Lao-tzu zu Konfuzius kommen, sondern weil er in Chou an verschiedensten Stätten alles gelernt hat, was man über einen gut geordneten Staat wissen muß. Fast hat man den Eindruck, als hätte der Kompilator des *K'ung-tzu chia-yü* die Anekdote mit Lao-tzu nur deshalb eingebaut, weil sie so bekannt war, daß er sie gar nicht übergehen konnte. So gab er ihr einen so weiten Rahmen, daß sie nicht mehr geeignet war, ein schlechtes Licht auf den Konfuzius zu werfen.

4 Konfuzius, Herzog Ching von Ch'i und Yen Ying

Ssu-ma Ch'ien schiebt nun in die Biographie einen Passus ein, der zunächst mit Konfuzius gar nichts zu tun zu haben scheint: Lu sei der Bedrohung dreier mächtiger Staaten, Chin, Ch'u und Ch'i, ausgesetzt und aufgrund seiner eigenen Schwäche in einer verzweifelten Lage gewesen. Hätte es sich Ch'u angeschlossen, dann hätte es damit Chin verärgert, und hätte es keine Vorkehrungen gegen Ch'i getroffen, dann hätte es damit einen Einmarsch provoziert. Dieser Passus wird gefolgt von einem Eintrag, in dem es heißt, Konfuzius sei im 20. Jahr des Herzogs Chao 昭 von Lu nun 30 Jahre alt gewesen. Da sei Herzog Ching 景 von Ch'i, der Fürst des gefährlichen Nachbarstaates also, mit seinem Berater Yen Ying 晏嬰 zu einem Staatsbesuch gekommen und habe den Konfuzius befragt, wie es Ch'in einst geschafft habe,

55 *K'ung-tzu chia-yü* 11.1 (3.71): 吾乃今知周公之聖，與周之所以王也。
56 *K'ung-tzu chia-yü* 11.1 (3.71): 孔子曰：「敬奉教。」

zum Hegemonialstaat zu werden. Konfuzius antwortet damit, daß Herzog Mu 穆 von Ch'in den würdigen Po-li Hsi 百里奚 zum Berater genommen habe, obwohl dieser aus den niedrigsten Verhältnissen kam, und das nach einem drei Tage währenden Gespräch. So könne man sogar die Königswürde erlangen. Das freute den Herzog sehr.

Der Leser fragt sich, wie diese Aussagen zusammenpassen. Eigentlich kann es nur eine Erklärung geben: Konfuzius rät dem Herrn eines feindlichen Staates, er möge sich einen würdigen Berater nehmen, der noch nicht viele Erfahrungen hat, der ihn aber zum König machen kann. Auf jeden Fall scheint Konfuzius auf Ch'i zu setzen und Ch'u und Chin abzulehnen. Bezogen auf den damaligen historischen Kontext sagt die Anekdote auch, daß Konfuzius dem Herzog von Ch'i sagt, er könne die Chou-Dynastie stürzen, wenn er sich nur den richtigen Berater sucht. Wen außer sich selbst könnte er für diese Aufgabe im Auge gehabt haben? Pikant ist das deshalb, weil der Herzog in Begleitung eines Beraters reist, des Yen Ying nämlich. Ob der angesichts der Aussicht auf Konkurrenz über den Rat des Konfuzius genauso erfreut war wie sein Fürst, steht nicht da.

Im *K'ung-tzu chia-yü* finden wir die Anekdote weitgehend unverändert wieder, allerdings im Zusammenhang des Kapitels „Würdige Fürsten",[57] in dem Ratschläge des Konfuzius an Fürsten aller Couleur gesammelt sind. Bis auf den einleitenden Satz über den Staatsbesuch des Herzogs von Ch'i fehlt allerdings der historische Kontext. So sieht der Leser die Anekdote, die übrigens, ebenfalls weitgehend unverändert, auch im *Shuo-yüan* 說苑 überliefert ist, nur als ein Fürstengespräch unter vielen und nicht als Hinweis auf die Ambitionen des Konfuzius.

Die Sache ist deshalb wichtig, weil im *Shih-chi* zwei weitere Details aus dem Verhältnis des Konfuzius zum Staat Ch'i folgen: Herzog Chao mußte bekanntlich aus Lu nach Ch'i fliehen, weil er einen Machtkampf mit den Familien der drei Abkömmlinge des Herzogs Huan 桓 von Lu verloren hatte. In der Folge geht Konfuzius ebenfalls nach Ch'i – nicht etwa aus Loyalität zu seinem Fürsten, sondern weil Lu im Chaos versinkt: „Eine Weile danach versank Lu im Chaos. Konfuzius ging nach Ch'i."[58] Er möchte dort mit Herzog Ching Kontakt aufnehmen, was den vorherigen Dialog noch mehr als ein Bewerbungsgespräch aussehen läßt, und spricht mit dem Musikmeister von Ch'i über die Musik.[59] Dabei hört er die Musik von Shao, lernt sie und ist so begeistert, daß er drei Monate lang nicht mehr den Geschmack von Fleisch kennt. Erschreckend daran ist, daß K'ung An-kuo in einem Kommentar erklärt, die Shao-Musik sei diejenige des Shun gewesen, als dieser den Thron von Yao erhielt. Daß sie gespielt wird, steht also vermutlich im Zusammenhang mit den Ambitionen des Herzogs Ching nach Vormachtstellung im Reich, ja nach Usurpation. Takigawa erklärt

57 *K'ung-tzu chia-yü* 13.8 („Hsien-chün" 賢君, 13.85).

58 *Shih-chi* 47.1910: 其後頃之，魯亂。孔子適齊。

59 Der *Suo-yin*-Kommentar kritisiert dies als Fehler, denn in *Lun-yü* (3.25) heiße es, daß der Meister mit dem Musikmeister von Lu, nicht von Ch'i, über die Musik gesprochen habe. Diese stünde sowohl in der Ch'i- als auch in der Lu-Fassung des *Lun-yü* – doch ob Ssu-ma Ch'ien diese Versionen tatsächlich vorliegen hatte, wissen wir natürlich nicht. Seine eigene Version versucht, einen Zusammenhang zwischen den einzelnen Aussagen über Konfuzius und die Musik zu konstruieren, der einzig auf Ch'i hinweist.

denn auch, gestützt auf Fan Ning 范寧 (339–401),[60] daß Ch'i diese Musik gar nicht zustand. Konfuzius aber fand offenbar nichts dabei.

K'ung-tzu chia-yü enthält zu diesen für Konfuzius nicht ganz schmeichelhaften Vorkommnissen keine Parallele. In *Lun-yü* 7.14 findet sich ebenfalls die Aussage, daß Konfuzius für drei Monate den Geschmack von Fleisch nicht mehr kannte, nachdem er die Shao-Musik gehört hatte. Zusätzlich steht da der Satz: „Ich habe mir nicht vorstellen können, daß Musik so vollkommen sein kann!"[61] Der Satz scheint dazu zu dienen, den Fokus auf die Musik als solche zu lenken, nicht auf die Thronambitionen, an die man bei Ssu-ma Ch'ien denkt. Interessant ist, daß der Zusatz bei Ssu-ma Ch'ien nicht steht. Hat er ihn mit Absicht gestrichen, weil er ihn störte, oder stammt der Zusatz vom Kompilator des Lun-yü, der den Bericht des Ssu-ma Ch'ien kannte? Auch das wäre durchaus möglich.

Die Konfuziusbiographie des Ssu-ma Ch'ien fährt fort mit einem Gespräch, das Herzog Ching von Ch'i mit Konfuzius führte. Dieser antwortete auf die Frage nach der richtigen Regierung mit den berühmten Worten, daß der Fürst fürstlich sein soll, der Untertan wie ein Untertan, der Vater wie ein Vater und der Sohn wie ein Sohn,[62] was dem Herzog so sehr gefiel, daß er den Konfuzius belehnen wollte. Doch Yen Ying hielt ihn davon ab mit der Bemerkung, die Gebildeten seien spitzfindig und dürften nicht zum Vorbild genommen werden.[63] Er zählt eine Reihe weiterer Nachteile auf, um dann zu sagen:

> 今孔子盛容飾，繁登降之禮，趨詳之節，累世不能殫其學，當年不能究其禮。君欲用之以移齊俗，非所以先細民也。
>
> Nun kommt Konfuzius mit aller Pracht daher, macht das Zeremoniell kompliziert und die Prinzipien für das Schreiten und Eilen bei Hofe. Mehrere Generationen reichen nicht aus, um seine Lehre zu ergründen, in den einem zugemessenen Jahren kann man seine Zeremonien nicht begreifen. Wenn mein Fürst ihn benutzen wollen, um die Bräuche in Ch'i zu verbessern, dann ist das nicht der richtige Weg, um dem kleinen Volk ein Vorbild zu sein."[64]

Herzog Ching behandelt den Konfuzius zwar weiterhin mit Respekt, wertet ihn aber nicht so auf, wie dieser es wünscht. Als später die Würdenträger von Ch'i – und auch hier dürfte man den Yen Ying als Ursprung vermuten – den Konfuzius schlecht machen, sagt Herzog Ching, er sei schon zu alt und könne ihn nicht gebrauchen. Konfuzius nimmt seinen Abschied.

---

60 Mir ist nicht klar, wie Takigawa (47.17, 746) hier auf Fan Ning kommt, denn die Aussage wird in den *Lun-yü* Kommentaren (3.2469A und 7.2482B) K'ung An-kuo zugeschrieben. Der *Cheng-i*-Kommentar ergänzt, daß Ch'i in den Besitz der Musik dadurch gekommen sei, daß Ch'en der Nachfolgestaat des Shun gewesen sei, und die Herren von Ch'en nach Ch'i flohen, [um dort später die Macht zu übernehmen].

61 Siehe auch *Lun-yü* 3.25: 不圖為樂之至於斯也！

62 *Lun-yü* 12.11. K'ung An-kuo erklärt in seinem auch vom *Chi-chieh*-Kommentar (zu *Shih-chi* 47.1911) zitierten *Lun-yü*-Kommentar diesen auf den ersten Blick eher einfältig wirkenden Rat damit, daß den Staat Ch'i zu dieser Zeit Ch'en Heng 陳恆 kontrollierte, weshalb der Fürst sich eben nicht mehr wie ein Fürst verhielt und der Untertan sich nicht mehr wie ein Untertan.

63 *Shih-chi* 47.1911: 儒者滑稽而不可軌法。

64 *Shih-chi* 47.1911.

Die Sache ist deshalb interessant, weil der Einwand des Yen Ying daran erinnert, was Ssu-ma Ch'ien den Hsün-tzu über den Chuang Chou sagen läßt, den er überraschenderweise zu den kleinlichen Gebildeten (*pi-ju* 鄙儒) zählt: Er sei spitzfindig und bringe die Bräuche in Unordnung.[65] Andererseits, und das ist wohl noch bezeichnender, deckt sich seine Kritik an Konfuzius mit dem, was Ssu-ma T'an in seinem Essay über die Sechs Schulen über die Konfuzianer/Gebildeten sagt: Die Sechs Disziplinen seien so umfangreich und die Erklärungen so umständlich, daß „mehrere Generationen nicht ausreichten, um ihre Lehre zu durchdringen, in den einem zugemessenen Jahren man ihre Zeremonien nicht begreifen könne.[66] Das legt nahe, daß der Historiograph, der diese Zeilen schrieb, die Kritik des Yen Ying für richtig hielt.

Im *K'ung-tzu chia-yü* steht von all dem nichts. Zu Yen Ying gibt es dort eine Reihe von Informationen. Im Kapitel „Erörterung der Regierung" äußert sich Konfuzius positiv über seine Loyalität und sagt, er habe ihn wie einen älteren Bruder angesehen.[67] Im Kapitel „Die sechs Wurzeln" gibt Yen-tzu dem Tseng-tzu einen guten Rat, den er genauso einführt wie Lao-tzu: Besser sei es für einen Edlen, einem anderen ein gutes Wort mitzugeben, als materielle Güter. Konfuzius lobt ihn als Edlen.[68] Im Kapitel „Die Fragen des Tzu-kung zu den Details der Riten" kritisiert Konfuzius den Yen-tzu leicht für seine Sparsamkeit, die sich beim Opfer für seine Ahnen zeigte,[69] und im Kapitel „Die Fragen des Tzu-hsia nach den Details der Riten" lobt Konfuzius ihn im Zusammenhang mit der Art, wie er Trauer trug.[70] Besonders der letzte Abschnitt ist interessant, denn einer der Kritikpunkte des Yen-tzu an Konfuzius im *Shih-chi* ist, daß die Konfuzianer dazu neigten, üppiger Bestattungsriten zu frönen. Von einem möglichen Konflikt zwischen Yen Ying und Konfuzius, bei dem Ssu-ma Ch'ien dem Yen Ying auch noch Recht zu geben scheint, ist im *K'ung-tzu chia-yü* nicht die Rede.

5 Wundergeschichten

Auf die Begegnung mit dem Herzog Ching von Ch'i und mit Yen Ying folgen in der *Shih-chi*-Biographie zwei Anekdoten darüber, wie Konfuzius im Alter von nun 42 Jahren seine Kenntnisse von übernatürlichen Dingen unter Beweis stellt. Im ersten Fall gräbt Chi Huan-tzu einen Brunnen und findet dabei ein Tongefäß, in dem sich ein Schaf befindet. Er befragt den Konfuzius dazu, behauptet aber, es habe sich um einen Hund gehandelt. Konfuzius läßt sich nicht beirren, sondern sagt, daß es sich um ein Schaf handeln müsse, da „Wunder" (*kuai* 怪) in der Erde immer Schafe beträfen. Die Geschichte hat eine weitge-

65 *Shih-chi* 74.2348: 鄙儒小拘，如莊周等又猾稽亂俗。

66 *Shih-chi* 130.3290: 累世不能通其學，當年不能究其禮。Takigawa (130.10, 1367) weist darauf hin, daß sich der Satz auch bei *Mo-tzu* (39.439) findet, ausgerechnet im Kapitel „Fei ju" 非儒, „Gegen die Konfuzianer".

67 *K'ung-tzu chia-yü* 14.5 („Pien-cheng" 辨政, 3.91).

68 *K'ung -tzu chia-yü* 15.16 („Liu-pen" 六本, 4.105).

69 *K'ung-tzu chia-yü* 42.6 („Ch'ü-li Tzu-kung wen" 曲禮子貢問, 10. 263).

70 *K'ung-tzu chia-yü* 43.14 („Ch'ü-li Tzu-hsia wen" 曲禮子夏問, 10. 280).

hend identische Parallele im Kapitel 16 „Erörterung der Dinge" des *K'ung-tzu chia-yü*,[71] aber auch in *Kuo-yü* 國語, *Shuo-yüan* 說苑 und in einem Fragment aus *Han-shih wai-chuan* 韓詩外傳.[72] Im *Han-shih wai-chuan* ist allerdings nicht von „Wundern" die Rede, sondern vom Feinstoff (*ching* 精). Da Konfuzius sich außerdem zu Wundern bzw. Feinstoff von Wasser und Holz äußert, könnte man annehmen, daß er sich hier als Experte für die Fünf Elemente erweist, einer Lehre, die erst lange nach seinem Tod durch Tsou Yen 鄒衍 verbreitet wurde.

In der zweiten Geschichte findet jemand aus dem Staat Wu bei einem Angriff auf Yüeh in K'uai-chi 會稽 einen Knochen, der so groß ist wie ein Wagen. Ein Gesandter fragt den Konfuzius, welche Knochen die größten seien, die es gäbe, und Konfuzius antwortet damit, daß zu einem Treffen der Geister, das Kaiser Yü am Berg K'uai-chi veranstaltet habe, Fang-feng shih 防風氏 zu spät gekommen sei, worauf Kaiser Yü ihn getötet und zerstückelt habe. Die einzelnen Knochen seien so groß wie Wagen gewesen. Das seien die größten! Danach gibt Konfuzius noch Auskunft über Geister, die alle dem wahren König attachiert sind, und zu den Extremmaßen von Körpergröße bei Menschen, wobei er von drei Fuß kleinen und 30 Fuß großen Menschen spricht. „Wahrhaftig, das ist ein Weiser!" ruft der Gesandte aus Wu zum Abschluß aus.

Die Geschichte hat eine Parallele an denselben Stellen in *Kuo-yü* und *K'ung-tzu chia-yü* wie die vorherige, wobei in beiden Parallelstellen der Zusatz fehlt, daß der Gast aus Wu den Konfuzius dafür als einen Weisen preist. Beide Geschichten sprechen in *Kuo-yü* und *Shih-chi* von Konfuzius als „Chung-ni", während die anderen Quellen, vor allem aber *K'ung-tzu chia-yü*, ihn als K'ung-tzu bezeichnen, was Ssu-ma Ch'ien in den vorigen Teilen der Biographie ebenfalls grundsätzlich getan hat. Man könnte den Schluß wagen, daß Ssu-ma Ch'ien hier Material unverändert aus einer anderen Quelle, vielleicht dem *Kuo-yü*, übernommen hat, während *K'ung-tzu chia-yü* den Wortlaut seinen anderen Texten angeglichen hat. Auf jeden Fall überraschen diese Geschichten in Anbetracht des wohlbekannten Ausspruchs „Der Meister sprach nicht über Wunderkräfte und aufrührerische Geister" aus *Lun-yü* 7.21, der zu allem Überfluß in der Konfuziusbiographie des Ssu-ma Ch'ien zitiert ist.[73] Man könnte dies so interpretieren: Im *K'ung-tzu chia-yü* reihen sich die Kenntnisse von übernatürlichen Dingen nur in eine ganze Kette von anderen Fähigkeiten des Konfuzius ein. Im *Shih-chi* jedoch wird hier darauf hingewiesen, daß Konfuzius sich einen Namen für ganz andere Dinge machte, als die, für die er später bekannt wurde. Des weiteren muß sich der Leser fragen, wie diese Kenntnisse zum Rationalismus des Ssu-ma Ch'ien passen, der an einer Stelle sagt, die meisten Gelehrten seien der Auffassung, es gebe keine Geister, sondern nur Erscheinungen (*wu* 物).[74]

71 *K'ung-tzu chia-yü* 16.1 („Pien-wu" 辯物, 4.110).
72 *Kuo-yü*, „Lu-yü" 2.9 (5.201); *Shuo-yüan* 18.20 („Pien-wu" 辨物, 545); *Han-shih wai-chuan*, 904 (Fragment aus *Ch'u-hsüeh chi* 7.154).
73 *Shih-chi* 47.1940.
74 *Shih-chi* 55.2049.

Zwischenfazit

Im ersten Teil der Konfuziusbiographie des Ssu-ma Ch'ien sind eine Reihe von Details enthalten, die *K'ung-tzu chia-yü* ebenfalls aufführt. Jedoch sind diese Details dort fast grundsätzlich entweder ein wenig anders dargestellt als im *Shih-chi* oder aber sie finden sich in anderem Kontext. Manche Details aus der Konfuziusbiographie finden sich im *K'ung-tzu chia-yü* allerdings auch gar nicht. In der Geschichte von der Geburt des Konfuzius ist im *K'ung-tzu chia-yü* der wichtige Begriff der „wilden Vereinigung" ausgelassen, ebenso die Hinweise auf körperliche Deformationen des Konfuzius. Im zweiten Teil der Konfuziusbiographie geht es um die Zeit des Todes der Mutter des Konfuzius. Wie der Meister das gemeinsame Begräbnis seiner Eltern organisierte, ist im *Shih-chi* zusammenfassend behandelt, während *K'ung-tzu chia-yü* im wesentlichen die relevanten Informationen aus dem *Li-chi* sammelt und aneinanderreiht. Anschließend folgt die Zurückweisung des Konfuzius durch Yang Hu, bei der es sehr stark danach aussieht, als habe der Kompilator des *K'ung-tzu chia-yü* die Erzählung des *Shih-chi* gekannt und für Konfuzius freundlicher gestalten wollen.

Im dritten Abschnitt geht es dann darum, wie Konfuzius zu seinen ersten Schülern kam. Während aber im *Shih-chi* die Gründe dafür äußerlicher Natur sind, schreibt *K'ung-tzu chia-yü* dem Konfuzius außergewöhnliche Fähigkeiten zu. Das zeigt sich in der Geschichte über Meng Hsi-tzu, der seine Söhne laut *Shih-chi* mit Verweis auf die illustren Vorfahren des Konfuzius zu diesem in die Lehre schickt, während *K'ung-tzu chia-yü* den Konfuzius als einen überlegenen Ritenmeister und Denker darstellt. Ein zweites Element, das die Menschen in Lu für Konfuzius einnimmt, ist *Shih-chi* zufolge seine außergewöhnliche Körpergröße. Dieses Element steht in *K'ung-tzu chia-yü* an gänzlich anderer Stelle und wird dort überdies noch mit dem Ausspruch des Meisters garniert, daß das Äußere eines Menschen unwichtig sei. Auch die dritte in diesem Zusammenhang wichtige Anekdote ist in den beiden Texten unterschiedlich aufzufassen: In *Shih-chi* nimmt die Schar der Schüler des Konfuzius deshalb zu, weil er von Lao Tan einen wichtigen Rat erhält, in *K'ung-tzu chia-yü* erhält Konfuzius zwar ebenfalls einen Rat, doch geht dieser in anderen Details nahezu unter: Konfuzius bildet sich in Chou durch das Studium der dortigen Riten und Musik, und das ist es, was ihm hinterher in seiner Heimat Schüler einträgt.

Punkt vier behandelt die Reise des Konfuzius nach Ch'i und seine Kontakte zu Herzog Ching und zu Meister Yen Ying. Ein Fürstengespräch, mit dem Konfuzius in *Shih-chi* usurpatorische Absichten des Herzogs Ching aus opportunistischen Motiven zu unterstützen scheint, findet sich in *K'ung-tzu chia-yü* unter einer Vielzahl anderer Fürstengespräche, in denen Konfuzius den Herrschern weise Ratschläge erteilt. Der Aspekt des Usurpatorischen geht darin unter. Im *Shih-chi* ist des weiteren recht eindeutig von einem Gegensatz des Konfuzius zu Yen Ying die Rede. Er macht diesem Konkurrenz, hat aber nicht den Hauch einer Chance, sich auch durchzusetzen. Yen Ying gelingt es, den Herzog mit Argumenten davon zu überzeugen, den Konfuzius abzuweisen, die sehr stark nach der eigenen Meinung des Ssu-ma T'an und wohl auch derjenigen seines Sohnes Ssu-ma Ch'ien klingen. In *K'ung-tzu chia-yü* fehlen die entsprechenden Worte des Yen Ying, stattdessen

gibt es dort mehrere Passus, in denen Konfuzius sich freundschaftlich über Yen Ying äußert.

Auch der fünfte Abschnitt gehört noch zu dem Teil der Biographie, in dem Ssu-ma Ch'ien erörtert, welche Eigenschaften bzw. Begebenheiten dazu führten, daß Konfuzius berühmt wurde. Während jedoch in Teil 3 eher die Hilfe von außen das Thema ist, geht es hier darum, welche Fähigkeiten Konfuzius selbst hatte. Dabei erstaunt, daß seine Popularität nicht etwa von seinen Lehren über Menschlichkeit und Rechtlichkeit stammte, sondern von seiner Fähigkeit, übernatürliche Phänomene zu durchschauen und zu erklären. In *K'ung-tzu chia-yü* werden diese Dinge auch berichtet, doch stehen sie in einem Kapitel mit dem Titel „Erörterung der Dinge", in dem übernatürliche Phänomene nur eines von mehreren Themen sind. Konfuzius kannte sich also nicht vor allen Dingen, sondern nur *auch* mit übernatürlichen Phänomenen aus. Interessant ist auch, daß *K'ung-tzu chia-yü* in diesen Anekdoten von Konfuzius als „K'ung-tzu" spricht, während *Shih-chi* den Namen Chung-ni verwendet, den es aus der Quelle *Kuo-yü* zu haben scheint. Das legt nahe, daß *K'ung-tzu chia-yü* den Text vereinheitlicht hat.

Am Ende dieses Zwischenberichtes läßt sich vorsichtig schlußfolgern, daß die Konfuziusbiographie eine Reihe von Elementen aufweist, die mancher traditionelle Leser in der Tat als nicht sehr positiv für Konfuzius aufgefaßt haben dürfte, wenn nicht gar als schmähend. Umgekehrt wirkt die Darstellung des *K'ung-tzu chia-yü* hagiographisch, und an manch einer Stelle entsteht der Verdacht, der Kompilator könnte den Text des *Shih-chi* vorliegen gehabt und die dort geschilderten Details bewußt umformuliert bzw. in anderem Kontext überliefert haben, was natürlich nicht heißt, daß er für seine Darstellung nicht dennoch teilweise ältere Fassungen vorliegenden Konfuziusmaterials wählte als Ssu-ma Ch'ien. Ob diese Auffassung tragfähig ist, kann aber nur ein Blick auf den Rest der Konfuziusbiographie zeigen. Dieser soll Gegenstand des zweiten Teils dieses Aufsatzes werden.

Bibliographie

Ariel, Yoav. 1996. *K'ung-ts'ung-tzu: A Study and Translation of Chapters 15–23, with a Reconstruction of the Hsiao Erh-ya Dictionary*. Leiden: Brill.

Brooks, E. Bruce. 1996. „The Life and Mentorship of Confucius", *Sino-Platonic Papers* 72, 1–44.

———, und A. Taeko. 1998. *The Original Analects: Sayings of Confucius and His Successors: A New Translation and Commentary*. New York: Columbia University.

———, und A. Taeko. 2007. „An Overview of Selected Classical Chinese Texts", in http://www.umass.edu/wsp/chronology/overview.html#zkzjy

Chang Mien-chou 張緜周 (Vorwort). 1933. *K'ung-tzu chia-yü* 孔子家語. Shanghai: Hsin wen-hua [Nachdruck: Cheng-chou: Chung-chou ku-chi, 1991].

Chao Shan-i 趙善詒. 1985. *Shuo-yüan shu-cheng* 說苑疏證. Shanghai: Hua-tung shih-fan ta-hsüeh.

Ch'en Shih-k'o 陳士珂. 1939. *K'ung-tzu chia-yü shu-cheng* 孔子家語疏證. Ts'ung-shu chi-ch'eng ch'u-pien; 506–509. Shanghai: Shang-wu [Nachdruck: Shanghai: Shang-hai shu-tien, 1987].

Ch'ü Shou-yüan 屈守元. 1996. *Han-shih wai-chuan chien-shu* 韓詩外傳箋疏. Ch'eng-tu: Pa-Shu shu-she.

Ch'u-hsüeh chi 初學記. Peking: Chung-hua, 1980.

Chu-ssu k'ao-hsin lu 洙泗考信錄, von Ts'ui Shu 崔述, in *Ts'ui Tung-pi i-shu*, 261–326.

Ch'un-ch'iu tso-chuan cheng-i 春秋左傳正義, von K'ung Ying-ta 孔穎達. Ausgabe: Shih-san ching chu-shu.

Creel, Herrlee Glessner. 1949. *Confucius. The Man and the Myth*. New York: Harper.

Durrant, Stephen. 1995. *The Cloudy Mirror: Tension and Conflict in the Writings of Sima Qian*. Albany: State University of New York.

Eikemeier, Dieter (u. a.) [Hg.]. 1982. *Ch'en-yüëh chi: Tilemann Grimm zum 60. Geburtstag*. Tübingen: Attempto.

Emmerich, Reinhard und Hans Stumpfeldt [Hg.]. 2002. *Und folge nun dem, was mein Herz begehrt: Festschrift für Ulrich Unger zum 70. Geburtstag*. Hamburg: Hamburger Sinologische Gesellschaft.

Gassmann, Robert. 2003. „Through the Han-Glass Darkly: On Han-Dynasty Knowledge of the Ancient Chinese Term *shi* „Gentleman", *Monumenta Serica* 51, 527–542.

Han-shih wai-chuan 韓詩外傳, siehe Ch'ü Shou-yüan1996.

Han-shu 漢書. Peking: Chung-hua, 1962.

Hightower, James Robert. 1952. *Han Shih Wai Chuan: Han Ying's Illustrations of the Didactic Application of the Classic of Songs*. Cambridge, Ma.: Harvard University.

Hsün-tzu 荀子, siehe *Hsün-tzu chi-chieh*.

Hsün-tzu chi-chieh 荀子集解, von Wang Hsien-ch'ien 王先謙. Hsin-pien chu-tzu chi-ch'eng. Peking: Chung-hua, 1988.

Jensen, Lionel. 1995. „Wise Man of the Wilds: Fatherlessness, Fertility, and the Mythic Exemplar, Kongzi", *Early China* 20, 407–437.

Kramers, Robert Paul. 1950. *K'ung Tzu Chia Yü: The School Sayings of Confucius*. Leiden: Brill.

K'ung-tzu chia-yü 孔子家語, siehe Ch'en Shih-k'o 1939; [2:] siehe Chang Mien-chou 1933.

Kuo-yü 國語. Shanghai: Shang-hai ku-chi, 1978.

Legge, James. 1872. *The Chinese Classics*, Bd. 5: *The Ch'un Ts'ew with the Tso Chuen*. London: Frowde [Nachdruck: Hongkong: Chinese University, 1961].

Li-chi 禮記, siehe *Li-chi cheng-i*.

Li-chi cheng-i 禮記正義, von K'ung Ying-ta 孔穎達. Ausgabe: Shih-san ching chu-shu.

Lun-yü 論語, [normalerweise Zählung nach Kapitel und Abschnittsnummer; bei Seitenangaben] siehe *Lun-yü chu-shu*.

Lun-yü chu-shu 論語注疏, von Hsing Ping 邢昺. Ausgabe: Shih-san ching chu-shu.

Mo-tzu 墨子, siehe *Mo-tzu chiao-chu*.

Mo-tzu chiao-chu 墨子校注, von Wu Yü-chiang 吳毓江. Hsin-pien chu-tzu chi-ch'eng. Peking: Chung-hua, 1993.

Shih-chi 史記. Peking: Chung-hua, 1959.

Shih-chi t'an-yüan 史記探源, von Ts'ui Shih 崔適. Erh-shih-ssu shih yen-chiu tzu-liao ts'ung-k'an. Peking: Chung-hua.

Shiki kaichô kôshô 史記會注考證, von Takigawa Kametarô 滝川亀太郎. Tôkyô: Tôhô bunka, 1932–1934 [Nachdruck: *Shih-chi hui-chu k'ao-cheng: hsin-chiao pen* 史記會注考證——新校本. Taipei: Tien-kung, 1993].

Shih-san ching chu-shu 十三經注疏. Nachdruck Peking: Chung-hua, 1980.

Shuo-yüan 說苑, siehe Chao Shan-i 1985.

Stumpfeldt, Hans. 2002. „Ein Diener vieler Herren: Einige Bemerkungen zum *Yen-tzu ch'un-ch'iu*", in Emmerich und Stumpfeldt 2002, 183–208.

———. 2010. *Ein Garten der Sprüche: Das* Shuo-yüan *des Liu Hsiang (79–8 v. Chr.)*, Teil 1. Bibliothek der Han; 2.1. Gossenberg: Ostasien Verlag.

Takigawa Kametarô 瀧川龜太郎, siehe *Shiki kaichô kôshô*.

Tso-chuan 左傳, siehe *Ch'un-ch'iu tso-chuan cheng-i*.

Ts'ui Tung-pi i-shu 崔東壁遺書. Shanghai: Shang-hai ku-chi, 1983.

Ts'ui Shih 崔適, s. *Shih-chi t'an-yüan*.

Ts'ui Shu 崔述, siehe *Chu-ssu k'ao-hsin lu*.

Unger, Ulrich. 1982. „Der Familienname des Konfuzius", in Eikemeier 1982, 303–312.

Wilhelm, Richard. 1961. *Kungfutse: Schulgespräche – Gia Yü*. Köln: Diederichs.

Yasui Kôzan 安居香山 und Nakamura Shôhachi 中村璋八. Shunjû 春秋. *Chôshû isho shûsei* 重修緯書集成; 4. Tôkyô: Meitoku, 1988 [2 Bde.].

Yen-t'ieh lun 鹽鐵論, siehe *Yen-t'ieh lun chiao-chu*.

Yen-t'ieh lun chiao-chu (ting-pen) 鹽鐵論校注 (定本), von Wang Li-ch'i 王利器. Hsin-pien chu-tzu chi-ch'eng. Peking: Chung-hua, 1992.