

# Aus geteilten Zeiten

Studien zur Nanbeichao-Periode



Geburtstagsgabe  
für  
Shing Müller  
宋馨

Herausgegeben von  
Roderich Ptak

**Aus geteilten Zeiten**

Studien zur Nanbeichao-Periode  
Geburtstagsgabe für Shing Müller 宋馨

Herausgegeben  
von  
Roderich Ptak

Deutsche Ostasienstudien 35

OSTASIEN Verlag

Die Motive auf der Umschlagvorder- und rückseite dieser Festschrift basieren auf den Abbildungen der Seiten 78, 148 und 170 in dem von Hu Yang 胡杨 und Xu Jin 许瑾 herausgegebenen, 2016 in Lanzhou bei Gansu renmin chubanshe erschienenen Werk *Dixia hualang: Jizuyuguan Wei Jin zhuan bibua* 地下画廊—嘉峪关魏晋砖壁画.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliographie;  
detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-946114-70-3

© 2020. OSTASIEN Verlag, Gossenberg ([www.ostasien-verlag.de](http://www.ostasien-verlag.de))

1. Auflage. Alle Rechte vorbehalten

Redaktion, Satz und Umschlaggestaltung: Martin Hanke und Dorothee Schaab-Hanke

Druck und Bindung: Rosch-Buch Druckerei GmbH, Scheßlitz

Printed in Germany

# Inhalt

|  |     |
|--|-----|
| Vorwort  | 1   |
| Ausgewählte Schriften von Shing Müller 宋馨  | 5   |
| ****   |     |
| Thomas O. Höllmann   | 11  |
| Siebenfacher Schmerz: Gedichte aus bewegter Zeit   |     |
| ****   |     |
| Sebastian Eicher   | 21  |
| Legitimität, Geschichtsschreibung und Erinnerung:<br>Zur Verarbeitung des Todes von Kong Rong 孔融 (153–208)<br>in den frühmittelalterlichen Überlieferungen zur Späteren Han-Dynastie |     |
| Hans van Ess   | 37  |
| Zum „Ausloten und Massieren“ im <i>Guiguzi</i> 鬼谷子   |     |
| Clara Luhn   | 61  |
| Liu Juns 劉峻 (462–521) Überlegungen zum Schicksalsbegriff   |     |
| Maria Khayutina  | 89  |
| Glückverheißende Omina und weltliche Tugenden<br>der „zu Königen Erhobenen“: Ein Nachruf für Kaiser Wu<br>der Liang-Dynastie im Buch <i>Jinlouzi</i> (6. Jh.)                        |     |
| Chiara Bocci   | 129 |
| <i>Jinlouzi</i> , „Der Meister des Goldtürmchens“, und seine <i>zhiguai</i> -Aspekte:<br>„Außerordentliches“, von Menschenhand erschaffen  |     |
| Armin Selbitschka  | 153 |
| Leben und Tod im frühmittelalterlichen Gaochang 高昌:<br>Grabinschriften als historische Quellen der Qu 麴-Periode (502–640)  |     |
| Roderich Ptak  | 187 |
| Korallen ( <i>shanhu</i> 珊瑚) im <i>Shuyi ji</i> 述異記  |     |
| ****   |     |
| Marc Nürnberger  | 213 |
| Wer hat's erfunde? Eine hoffentlich klärende Übersetzung<br>der Fragmente des <i>Bing fu</i> 餅賦 von Shu Xi 束皙 (263–302)  |     |



# Glückverheißende Omina und weltliche Tugenden der „zu Königen Erhobenen“: Ein Nachruf für Kaiser Wu der Liang-Dynastie im Buch *Jinlouzi* (6. Jh.)

Maria Khayutina

Jinlouzi 金樓子 (üblicherweise als „Meister des Goldturms“ übersetzt) gilt als Schriftstellernamen von Xiao Yi 蕭繹 (508–554), Prinz von Xiangdong 湘東 und Kaiser Yuan 元 (reg. 552–554) der Liang 梁-Dynastie (502–557). Eine Sammlung von Aufzeichnungen mit recht vielfältigen Inhalten ist unter dem gleichnamigen Titel aus der Liang-Zeit überliefert. Der vorliegende Beitrag befasst sich mit der Person von Xiao Yi als Bibliophiler und Historiker und mit dem ersten Kapitel des *Jinlouzi*, „Xingwang“ 興王 (Zu Königen Erhobene), welches eine Reihe exemplarisch-legendärer und historischer Herrscher einschließlich des Gründers der Liang-Dynastie behandelt. Folgende Aspekte werden dabei untersucht:

- Woher kommt der Titel *Jinlouzi* und wie kann er vor dem Hintergrund der materiellen Kultur der Nanbeichao-Epoche gedeutet werden?<sup>1</sup>
- Welches Licht wirft *Jinlouzi* auf Xiao Yis historische Interessen und seine Tätigkeit als Schriftsteller?
- Welche Quellen nutzten Xiao Yi und sein Team bei der Kompilation des „Xingwang“-Kapitels?
- Wie wird Xiao Yis Vater – Xiao Yan 蕭衍 (464–549) bzw. Kaiser Wu 武 (reg. 502–549) der Liang-Dynastie – im „Xingwang“-Kapitel historisch eingeordnet und wie wird seine Legitimation als Dynastiegründer belegt?

## Xiao Yis biografischer Hintergrund

Xiao Yi, Mannesname Shi Cheng 世誠, war Xiao Yans siebter Sohn. Xiao Yan, der aus dem Verwandtschaftskreis des von ihm abgelösten Kaiserhauses von Qi 齊 (478–502) stammte, war umfangreich gebildet und verkehrte vor seiner Machtübernahme mit führenden Literaten des Südens. Als Herrscher förderte er klassische Bildung, eröffnete eine Akademie, eine Universität und eine Hochschule für Talente aus niederen Elitenschichten und weitete ebenso die Beamtenprüfungen aus.<sup>2</sup> Gleichzeitig lebte er selbst als Buddhist, unterstützte buddhistische Übersetzungsprojekte, stiftete zahlreiche Klöster, zog sich mehr-

---

1 Ich danke Dr. Annette Kieser für Ihre Unterstützung und Anregungen bei dem auf die materielle Kultur bezogenen Teil dieser Untersuchung. Alle Fehler bleiben in meiner Verantwortung.

2 Knapp 2019, 491–495.

mals von der Welt als Mönch zurück und ging sogar soweit, Tieropfer bei traditionellen Staatsriten zu verbieten. Zeitgenossen bezeichneten ihn als „lebenden Bodhisattwa“. Er ernährte sich vegetarisch und soll sich, soweit es ging, an die Zölibatsregel gehalten haben.<sup>3</sup> Dennoch zeugte er, um seiner Bestimmung als Dynastiegründer gerecht zu werden, im Zeitraum von 501 bis 508 mit sieben Frauen insgesamt acht Söhne und sechs Töchter.

Xiao Yi wurde im Alter von sieben Jahren (514) als König von Xiangdong (im heutigen Hunan) belehnt. Im Jahr 524 wurde er mit der Kontrolle der Festung von Shitou 石頭 nahe der Hauptstadt Jiangkang 江康 (heute Nanjing) betraut. Kurz danach, 526, übernahm er als Generalinspektor (*cishi* 刺史) von Jingzhou 荊州 die Militärverwaltung von sechs Provinzen und kontrollierte somit von seinem Sitz in Jiangling 江陵 aus (südlich des heutigen Jingzhou 荊州 in der Provinz Hubei) alle Gebiete entlang des mittleren und oberen Yangzi-Tales.<sup>4</sup>

Als Hou Jing 侯景 (503–552) einen Aufstand anzettelte und seinen Angriff auf Jiangkang begann, zögerte Xiao Yi zu lange und entsandte 548 eine nur unzureichend ausgestattete Streitmacht, sodass die Hauptstadt in die Hände der Rebellen fiel und Kaiser Wu in Hausarrest geriet. Nach dessen Tod (549) wurde sein dritter Sohn Xiao Gang 蕭綱 (503–551) bzw. Kaiser Jianwen 簡文 (der Einfache und der Kultivierte, reg. 550–551) auf den Thron gesetzt. Dieser lebte faktisch als Gefangener und wurde 551 ermordet. Erst danach gelang es Xiao Yis Generälen, Hou Jings Kräfte zurückzuschlagen und schließlich aus Jiangkang zu verjagen. Doch Xiao Yi folgte ihnen nicht und rief sich stattdessen in seiner Residenzstadt Jiangling zum neuen Liang-Kaiser aus. Seine eigene Regierungszeit dauerte freilich nur zwei Jahre. Die Armee des Westlichen Wei 西魏-Reiches (535–557), unterstützt durch Truppen von Xiao Yis Neffen Xiao Cha 蕭詧 (519–565, reg. 555–565), der den Thron für sich beanspruchte, nahm Jiangling 554 ein und richtete den gefangenen Kaiser Yuan hin.

## Xiao Yi als Bibliophiler und Schriftsteller

Kaiser Wu setzte seine Söhne dem aus, was man heute als „Frühförderung“ bezeichnen würde. Sie lernten sehr früh Lesen und paukten bereits als Kleinkinder klassische Literatur. Sein ältester Sohn und designierter Thronfolger Xiao Tong 蕭統 (501–531) las schon im Alter von fünf Jahren die Fünf Klassiker und konnte das *Xiaojing* 孝經 (*Kanon der Kindlichen Pietät*) rezitieren. Xiao Gang wusste mit sechs Jahren Prosatexte zu schreiben und entwickelte mit sieben „eine tiefe Liebe für die Dichtung“. Und Xiao Yi soll als Sechsjähriger auf Befehl seines Vaters selbst gedichtet haben (sein erster lyrischer Vers ist im *Jinlouzi* zitiert). Im

---

3 Kieschnick 2019, 535.

4 Knechtges und Chang 2010–2014, 1541.

Laufe der Jahre entwickelten alle drei ihre literarischen Fähigkeiten, bis sie schließlich gemeinsam die „Kulturszene“ der Liang-Zeit prägten.<sup>5</sup> Zusammen mit ihrem Vater werden sie folglich als die „vier Xiao“ bezeichnet und gerne mit den „drei Cao“ 曹 (dem Begründer der Wei 魏-Dynastie (220–266) Cao Cao 曹操 (155–220) und seinen zwei ebenfalls literarisch begabten Söhnen) verglichen.<sup>6</sup>

Über Xiao Yis Person und seine vielfältigen Interessen erfährt man nicht wenig aus der Beschreibung seiner Bibliothek und der Liste seiner eigenen Werke. Diese werden in zwei separaten Segmenten des *Jinlouzi* behandelt: in Kapitel 6, „Jushu“ 聚書 (Gesammelte Bücher), und in Kapitel 10, „Zhushu“ 著書 (Verfasste Bücher).

Den Grundstein für Xiao Yis Bibliothek legte sein Vater. Er stattete den Sohn bei dessen Ausreise in den Westen mit einem Satz der Fünf Klassiker aus. Als Xiao Yi zu einer Mission nach Langye 琅琊 (im heutigen Shandong) aufbrach, erhielt er auf kaiserlichen Erlass weitere Bücher (*meng chi gei shu* 蒙敕給書). Danach ordnete er eigenständig an, mehrere Texte zu kopieren (*si you shanxie* 私有繕寫). In den folgenden Jahren baute er seine Sammlung kontinuierlich aus. Die meisten Bücher ließ er abschreiben (*xie de* 寫得), einige Werke erwarb (*de* 得) er von noblen Familien (*jia* 家), andere erhielt er als Geschenke (*song* 送) aus dem Volk (*min* 民). Zu den wichtigsten Bestandteilen seiner Bibliothek gehörten das *Shangshu* 尚書 (Erhabene Schriften) und das *Zhouguan* 周官 (Ämter der Zhou) bzw. *Zhouli* 周禮 (Riten der Zhou) in doppelter Ausführung, das *Yili* 儀禮 (Verhaltensnormen und Riten), *Liji* 禮記 (Aufzeichnungen über Riten), *Zhouyi* 周易, *Maoshi* 毛詩, *Chunqiu* 春秋 (Frühling- und Herbstanalen), das *Shiji* 史記 (Historische Aufzeichnungen), das *Hanshu* 漢書 und das *Hou Hanshu* 後漢書 (Dynastiegeschichte der Östlichen und der Westlichen Han-Dynastien), *Xu Han Chunqiu* 續漢春秋 (Frühling- und Herbstanalen der beiden Han-Dynastien), *Zhanguo ce* 戰國策 (Strategien der Streitenden Reiche), *Sanguo zhi* 三國志 (Chroniken der Drei Reiche), *Laozi* 老子, unterschiedliche philosophische Texte, buddhistische Sutren und Schriften, wie u. a. das *Gaoseng zhuan* 高僧傳 (Biografien erhabener Mönche), einige taoistische Schriften sowie seltene und „merkwürdige“ Aufzeichnungen.<sup>7</sup> Die Liste von Orten und Personen, von denen Xiao Yi seine Sammelstücke bezog, gibt wertvolle Auskunft über die Verbreitung des klassischen Schrifttums und der historischen Literatur sowie über die Manuskriptkultur im chine-

---

5 Ausführliche Zusammenfassungen ihrer literarischen Leistungen in Knechtges und Chang 2010–2014, 1483–1492; 1503–1424; 1525–1536; 1539–1544. Beispiele aus der Dichtung und zum Austausch mit anderen Literaten: Martin 1998; Martin 2003, 29–33; Tian 2005.

6 Zu den „drei Cao“ und „vier Xiao“ siehe Knechtges und Chang 2010–2014, 793f und 957.

7 *Jinlouzi* 2.15ab [516] (6: „Jushu“).

sischen Mittelalter. Zugleich verraten die vielen Titel Xiao Yis Interesse an Geschichte und traditionellem Schrifttum, während die Nennung buddhistischer Literatur am Ende der Aufzählung – neben den „merkwürdigen“ Aufzeichnungen – seine Zurückhaltung gegenüber dieser damals populären Religion spiegelt.

Die größte Buchanschaffung erfolgte im Jahr 552: Nachdem Hou Jing aus Jiankang verjagt worden war, ließ Xiao Yi 800.000 Schriftrollen aus der kaiserlichen Bibliothek nach Jiangling bringen.<sup>8</sup> Damit wuchs die Bibliothek in Jiangling zur umfangreichsten Buchsammlung ihrer Zeit.<sup>9</sup> Tragisch ist der Umstand, dass Xiao Yi nur kurz danach ihre Vernichtung anordnete: Angesichts der unausweichlichen Einnahme von Jiangling durch die Westliche Wei-Armee befahl der verzweifelte Kaiser, seine Sammlung in Brand zu setzen. Einen schlimmeren kulturellen Schaden soll nur die große Verbrennung verursacht haben, die Qin Shi Huangdi (reg. 246/221–210 v. u. Z.) im Jahre 213 v. u. Z. angeordnet hatte. Doch zweifellos wurden auch jetzt zahlreiche Unikate zerstört. Nur ein kleiner Teil konnte aus dem Feuer gerettet und nach Chang'an gebracht werden, wo die betreffenden Werke später in die Sammlungen der Sui und Tang übergingen.

Die bibliografischen Kapitel der Sui-Annalen (*Suishu jingji zhi* 隋書經籍志) sowie der Tang- und Song-Annalen zeigen an, dass der Text *Jinlouzi* in den jeweiligen kaiserlichen Bibliotheken vorhanden war, und zwar im Umfang von 10 Rollen (*juan* 卷) bzw. 15 Kapiteln (*pian* 篇).<sup>10</sup> Die uns heute vorliegende Version aus der Sammlung Siku quanshu 四庫全書 (kompiliert 1773–1803) entstammt dem *Yongle dadian* 永樂大典 (kompiliert 1388–1408). Sie basiert auf der Edition von Ye Sen 葉森 aus der Ära Zhizheng 至正 (1341–1368) der Yuan-Dynastie und ist in 6 *juan* und 13 Kapitel gegliedert.

Zu den von ihm selbst verfassten Werken zählte Xiao Yi insgesamt 38 Titel im Gesamtumfang von 677 Schriftrollen. Dazu gehörten Kommentare zu klassischen Schriften und Dynastiegeschichten, historische, biografische, genealogische und militärische Abhandlungen, mantische Texte und eine illustrierte Beschreibung der Fremdvölker *Zhigong tu* 職貢圖 (Illustration zu Tributlieferungen von Vasallen). Außer dem Werk *Jinlouzi* sind heute nur wenige Schriften von Xiao Yi erhalten.<sup>11</sup>

---

8 Knechtges und Chang 2010–2014, 1539.

9 Siehe Richter 2019, 608. Die Angaben zur genauen Zahl der Schriftrollen (*juan*) in unterschiedlichen Quellen schwanken jedoch zwischen 700.000 und 2.400.000; siehe Liao Mingde 2010, 141.

10 Nach dem Sturz der Sui verschwand die Kopie aus der kaiserlichen Bibliothek und wurde erst im 8. Jh. wiederentdeckt; siehe Liao Mingde 2010, 142f.

11 In *Jinlouzi* 5.2b, 8b–9b [5.1014, 1091f] (10: „Zhushu“). Einige kleinere Werke stammen möglicherweise von Xiao Yi (siehe Pelliot 1912, 403). Ihm zugeschriebene größere Werke, z.B. Kommentare zur Dynastiegeschichte der Han, wurden wohl nicht von ihm selbst, sondern unter seiner Schirmherrschaft verfasst. Ein Fragment einer

Das *Jinlouzi* hat in vielerlei Hinsicht einen autobiografischen Charakter, liefert also allerlei persönliche Erfahrungen oder Ansichten des Autors. Dass dem so ist, belegt die häufige Verwendung des Personalpronomens *yu* 余 (ich) im Text. Auch beansprucht Xiao Yi explizit die Autorschaft dieses Werkes.<sup>12</sup> Dennoch scheint es unwahrscheinlich, dass er das gesamte Buch eigenhändig verfasst hat.

Xiao Yis autobiografischem Nachwort („Zixu“ 自序) können wir entnehmen, dass Xiao Yi schon als Kind leidenschaftlich, oft die ganze Nacht hindurch, zu lesen pflegte. Als er einmal erkrankte, ließ er „dreißig Wagenladungen mit über zehntausend Büchern zu seiner Unterhaltung bringen“. Doch mit vierzehn begann er seine Sehkraft zu verlieren; in anderen Quellen heißt es gar, er wäre auf einem Auge komplett erblindet. Seither musste er auf die eigenständige Lektüre verzichten (*bu neng zi du shu* 不復能自讀書) und war für den Rest seines Lebens, 36 Jahre lang, darauf angewiesen, dass ihm seine Gefolgsleute die Texte regelmäßig vortrugen (*heng ling zuoyou chang zhi* 恆令左右唱之).<sup>13</sup>

Wie im Folgenden gezeigt werden wird, besteht zumindest das Kapitel „Xingwang“ aus Zitaten, die mehreren Texten entstammen; mithin stellt dieses Kapitel ein Ergebnis akribischer Recherchen dar. Zu bedenken ist dabei: Xiao Yi wäre aus gesundheitlichen Gründen damals nicht mehr in der Lage gewesen, sich dem sorgfältigen Abschreiben anderer Manuskripte zu widmen. Vielmehr musste er sich beim Verfassen auf sein Personal verlassen. Möglicherweise beschäftigte er hierfür die gleichen Schreiber, die auch Manuskripte für ihn kopierten. Daher ist der Text *Jinlouzi* – wie die meisten dem Xiao Yi zugeschriebenen Werke – vermutlich als ein Team-Produkt zu sehen. Somit kann Xiao Yi, obwohl er mit Sicherheit die federführende Rolle spielte, nur eingeschränkt als alleiniger „Autor“ bezeichnet werden.

## **Xiao Yis Schriftstellername und der Buchtitel: Was für ein „Goldtürmchen“?**

Der Titel *Jinlouzi* wird gewöhnlich als „Meister vom goldenen Turm“ bzw. „Master of the Golden Tower“ übersetzt.<sup>14</sup> Man denkt dabei an ein majestätisches, mehrstöckiges Gebäude, mit dem sich Xiao Yi vergleicht: erhaben, groß, standfest... Die Bezeichnung „golden“ könnte z.B. auf vergoldete Säulen hinweisen oder eine metaphorische Funktion haben.<sup>15</sup> Über weitere Konnotationen

---

Kopie des *Zhigong tu* aus der Song-Zeit wird in der Chinesischen Staatsbibliothek aufbewahrt.

12 *Jinlouzi* 6.12a [6.1290] (13a: „Zaji“).

13 *Jinlouzi* 6.20b [6.1357] (14: „Zixu“).

14 Schmidt-Glintzer 1999, 199; Knechtges und Chang 2010–2014, 1540; Richter 2019, 617.

15 Goldüberzogene Säulen aus Bronze wurden z.B. im Jahr 291 im Ahnentempel der

brauchen wir nicht zu spekulieren, denn Xiao Yi gibt im Kapitel „Zaji“ 雜記 („Gesammelte Notizen“) dazu Folgendes preis:

余作《金樓子》未竟，從荊州還都，時有言是鍛真金為樓子者，來詣餘，三爵之後，往往乞借金樓子玩弄之，應大奇巧。此則近可哈也。

Als ich meine Arbeit am *Jinlouzi* noch nicht vollendet hatte, kam ich [ab und an] aus Jingzhou in die Hauptstadt zurück. Zu dieser Zeit erzählte man, einer, der aus echtem Gold Türmchen schmiedete, sei zu Besuch gekommen. Nach dem dritten Becher Wein bat ich darum, [mir] das Goldtürmchen zum Vergnügen zu leihen, und verspürte dabei große Bewunderung. Über solche Dinge kann [ich] heute lachen.<sup>16</sup>

Demnach war das „*Jinlouzi*“ ein kleines, aus Gold geschmiedetes Objekt, das Modell eines Gebäudes, welches man in die Hand nehmen und betrachten konnte. Das *zi* 子-Element ist in diesem Zusammenhang nicht als selbstständiges Wort im Sinne von „Meister“, sondern als Suffix zu verstehen.<sup>17</sup> Mithin bedeutet der Ausdruck nichts Anderes als „Goldtürmchen“. Doch die Anspielung an die *zi*-Meister war sicher auch beabsichtigt. Der Titel *Jinlouzi* enthält also ein Wortspiel, gleichsam ein Rätsel, das nur aufmerksame Leser – oder diejenigen, die das besagte Türmchen kannten – lösen konnten.

Das weitere Umfeld dieser Passage zeigt zudem, dass das Goldtürmchen Kaiser Wu gehörte. Doch um was für ein Objekt mag es sich gehandelt haben?

Gebäudemodelle aus Metall gab es in China ungefähr seit dem 9. Jh. v.u.Z., aber sie sind äußerst rar. Aus der Westlichen Zhou-Zeit (1046/45–771 v.u.Z.) kennen wir zwei bronzene Stövchen in Form eines Hauses für das Warmhalten von darauf montierten Bronzegefäßen.<sup>18</sup> Und ein quadratisches Hausmodell mit pyramidenförmigem Dach und durchbrochenen Wänden wurde im Grab eines Adligen des Yue-Reichs aus dem 5. bis 4. Jh. v.u.Z. nahe Shaoxing 紹興 in der

---

Jin-Dynastie in Luoyang eingebaut. Siehe Steinhardt 2014, 136. Für ein mehrstöckiges Gebäude kamen solche schweren Säulen nicht in Frage, aber die Verwendung von Goldfarbe wäre vorstellbar.

16 *Jinlouzi* 6.12a [6.1290] (13a: „Zaji“). Tian Xiaofei 2007, 94, vermutet, dass es hier um andere Leute geht, die den Titel des noch nicht vollendeten Werks gehört und daher darum gebeten hätten, ihnen einen nicht existierenden Goldturm zu zeigen. So oder so weisen die Verben *duan* (schmieden) und *nong* (spielen) darauf hin, dass es sich hier um ein kleines Modell und um nicht um ein reelles Gebäude gehandelt haben dürfte.

17 Als Suffix wird *zi* bereits seit der Han-Zeit an konkrete Nomina, insbesondere Bezeichnungen von Tieren, Pflanzen und Objekten, angehängt. Zudem ergänzt es schon in früheren Texten Bezeichnungen von kleinen, runden Objekten wie etwa *shizi* 石子 (Stein[chen?]), *mouzi* 眸子 (Augapfel). Siehe Anderl 2004, 145f. Vgl. auch TLS (Thesaurus Linguae Sericae).

18 Shaanxi Zhouyuan kaogudui 1978, 1; Neimenggu zizhiqiu wenwu kaogu yanjiusuo et al. 2009, 264f.

Provinz Zhejiang gefunden.<sup>19</sup> Das Dach dieses Modells ist mit Goldfolie dekoriert; über ihm türmt ein hoher, verzierter und rechteckiger Pfeiler mit einer Vogelfigur auf der Spitze. Im Gebäudeinneren spielen sechs kniende Menschenfiguren Zither, Blasinstrumente und eine Trommel. Freilich, die Funktion dieses kleinen (13 x 13 cm, Höhe 17 cm) Objekts – entweder ein dekoratives Kunstwerk oder eine rituelle Grabbeigabe – bleibt unklar, zumal aus dieser Zeit und selbiger Region bislang keine vergleichbaren Objekte bekannt sind.

Während der östlichen Han-Zeit fanden Gebäudemodelle aus gebranntem Ton große Verbreitung. Sie wurden als *mingqi* 明器 (Gegenstände für die Erleuchteten, d.h. Geister) eigens für Bestattungen angefertigt. Zusammen mit Menschen- und Tierfiguren sowie Herdmodellen sollten sie die Umgebung zu Lebzeiten des Verstorbenen darstellen.<sup>20</sup> Solche Tonmodelle bilden unterschiedliche Gebäudeformen nach: ummauerte Bauernhöfe mit Schweineställen und Latrinen, ein- oder mehrstöckige Getreidespeicher, Wachtürme mit vielen Etagen, Tortürme und Pavillons.<sup>21</sup> Funktional können diese Modelle in zwei Gruppen aufgeteilt werden: ökonomische Versorgungseinrichtungen einerseits (Bauernhöfe und Getreidespeicher) und repräsentative Gebäude andererseits, die auf die Zugehörigkeit des Verstorbenen zur städtischen Elite bzw. zum Staatsapparat hinweisen. Da das Grab selbst als Wohnraum konzipiert wurde, waren keine zusätzlichen Modelle von Wohnhäusern erforderlich. Das einzige hanzeitliche Gebäudemodell aus Metall wurde 1971 im Kreis Hepu 合浦 der Provinz Guangdong gefunden. Es handelt sich um ein ziemlich großes (79,3 x 42,7 cm, Höhe 37,4 cm), rechteckiges Bronze-Modell eines Pfahlhauses mit Giebeldach und Veranda, das einem großzügig angelegten Grab mit Zugangsrampe und zwei Seitennischen entstammt. Die prächtige Ausstattung dieser Anlage lässt darauf schließen, dass der Grabherr ein Präfekt des hier seit dem Jahr 111 v.u.Z. bestehenden Hepu-Kreises gewesen sein könnte. Zu den weiteren Beigaben gehörten zahlreiche Objekte aus Bronze, Ton, Lack, Gold, Jade, Achat und Glas. Die meisten zeigen Merkmale, die dem Geschmack der Han entsprechen, obschon sie vermutlich von lokalen Handwerkern hergestellt wurden. Daher sollte auch das Hausmodell – trotz der Fundortlage in einem Randgebiet – der Han-Kultur zugeordnet werden.

---

19 Das Grab beinhaltet mehrere Bronzegefäße aus dem vom Wu 吳-Reich im Jahr 512 v.u.Z. eroberten Fürstentum Xu 徐. Die Datierung des Grabs basiert auf der Annahme, dass die Xu-Gefäße nach der Eroberung von Wu durch das Yue 越-Reich im 473 v.u.Z. erbeutet wurden. Die Eroberung von Yue durch Chu im Jahr 306 v.u.Z. wird als *terminus ante quem* angenommen. Siehe Zhejiang sheng wenwu guanli weiyuanhui et al. 1984.

20 Pirazzoli-t-Serstevens 2009, 958f. Zu früheren Prototypen: Rawson 1999, 32.

21 Guo 2005, 46–50; Selbitschka 2017; Kieser 2017.

Das Bronzehaus wurde in einer Seitennische aufgestellt, daneben wurden Tonfiguren von fünf Männern und sieben Frauen aufgereiht. In einer Ecke der Hauptgrabkammer kam ein weiteres, ähnlich großes Tonmodell eines ummauerten Anwesens zum Vorschein. In seiner Nähe fand man Figuren von Schweinen, und in der Ecke gegenüber stand ein Herdmodell aus Ton.<sup>22</sup> Die Gesamtanordnung der Objekte deutet darauf hin, dass das Bronze-Haus kein Gebäude aus dem Versorgungsbereich darstellt. Ob es ein Ahnentempel sein könnte, bleibt vorerst offen. Jedenfalls wurde Bronze als Material gewählt, um die Wertigkeit des Gebäudes zu betonen.

Die oben genannten Funde belegen, dass Metallmodelle nur ausnahmsweise für Vertreter der hohen Elite angefertigt wurden. Typisch waren sie keinesfalls. Solange tönernerne *mingqi*-Gebäude verbreitet waren, konnten wahrscheinlich auch weitere Metallmodelle für Bestattungen von Adligen und hohen Beamten hergestellt werden. Da die Han-Zeit unterschiedliche Turmmodelle (*lou*) aus Ton hervorgebracht hat, ist durchaus davon auszugehen, dass es damals auch entsprechende Modelle aus Metall gab. Denkbar wäre auch, dass diese möglicherweise nicht allein als Grabbeigaben, sondern ebenso als Raumdekoration dienten. Könnte also ein *louzi*, das der Liang-Kaiser Wu in seinem Palast aufbewahrte, einen Wachturm oder einen Pavillon dargestellt haben?

Auch während der Sanguo-Periode 三國 (220–280) und der Westlichen Jin 晉-Dynastie (265–317) gehörten Architekturmodelle zu den Grabbeigaben.<sup>23</sup> Allerdings gerieten freistehende Turmmodelle nunmehr aus der Mode. Gleichzeitig verbreiteten sich in Zentral- und Südchina Gebäudemodelle als Teil von sogenannten *hun ping* 魂瓶 (Seelen-Flaschen) aus Ton. Diese Modelle wurden auf nicht abnehmbare Deckel montiert und zeigen in der Regel hohe Gebäude bzw. Gebäudekomplexe, bestehend aus einem Hauptturm und mehreren Nebentürmen. „Genetisch“ sind sie mit den hanzeitlichen Tontürmen verwandt und ebenfalls in der Bestattungskultur verankert. Zudem zeigen sie buddhistische Elemente wie Bodhisattwa- und Löwenfiguren oder bilden sogar runde Stupas indischer Art nach. Solche Funde belegen den Einfluss des Buddhismus auf chinesische Grabriten einerseits und die Umdeutung von Türmen als religiöse Bauten, d.h. Pagoden, andererseits.<sup>24</sup>

Die Eroberung Luoyangs und die Umsiedlung der Jin-Elite in den Süden beeinträchtigten unter anderem die Grabriten. Sowohl freistehende Modelle als auch die Seelen-Flaschen verschwanden abrupt nach dem Jahr 317. Möglicherweise weigerten sich Migranten, das Yangzi-Tal als Heimat zu sehen, und betrachteten auch ihre Gräber als provisorische Räume, die nicht als Wohnstätten aus-

---

22 Guangxi-Zhuang ziyou zhiqun wenwu kaogu xiezuo xiaozu 1972, 21, Abb. 1; 29, T. 4.

23 Kieser 2019, 427.

24 Ruan Rongchun und Kida Tomoo 1990; Steinhardt 2014, 105f; Niu Zhiyuan 2019.

gestattet werden sollten. Weshalb die bereits zuvor im Süden ansässigen Familien keine Gebäudemodelle mehr in ihre Gräber legten, ist hingegen weniger klar.<sup>25</sup> Ab dem späten 4. Jh. tauchen im Süden Gebäudemodelle dann wieder auf, doch nunmehr stellen sie schlichte einstöckige Getreidespeicher und Bauernhöfe dar, also Versorgungseinrichtungen. Gleichzeitig entwickelte sich im Norden unter den „Fremddynastien“ ein neuer Typus der elitären Sepulkralausstattung, bestehend aus massiven Steinsarkophagen in Form von Häusern mit Giebeldächern.<sup>26</sup> Solche „Häuser“ aus Stein konnten manchmal mit Gebäudemodellen aus Ton kombiniert werden. So etwa fand man in einem Grab aus dem 5. Jh. in Datong 大同, der Hauptstadt der Nördlichen Wei 魏-Dynastie, ein kleines (28,6 x 24,2, Höhe 38 cm) Tonmodell eines Hauses, und zwar vor der Eingangstür innerhalb des hausförmigen Steinsarkophags, also vor dem eigentlichen Sarg. Außerhalb des Sarkophags waren Tonmodelle von zwei Zelten, jeweils mit einem Wagen, sowie Figuren von Tieren und Menschen aufgestellt.<sup>27</sup> Position und Struktur des Giebeldachhauses aus Ton weisen darauf hin, dass es eine besondere Bedeutung hatte und wahrscheinlich nicht bloß ein Wohngebäude darstellen sollte.

Das Ton-„Haus“ aus Datong besitzt eine Fronttür und keine Fenster. Auf dem Giebeldach sehen wir zwei markante, zur Dachmitte gerichtete, hornförmige (als „Eulenschwänze“ bekannte) Aufsätze (siehe Abb. 1).<sup>28</sup> Buddhistische Malereien und Reliefs aus der Nördlichen-Wei-Zeit zeigen ähnliche Gebäude, wie z.B. auf der Darstellung von Buddha Shakyamuni in Höhle Nr. 6 der Yungang 雲岡-Anlage nahe Datong; dieses Werk ist dem 5. Jh. zuzuordnen.<sup>29</sup> Auch in der Guyang 古陽-Höhle in Longmen 龍門 bei Luoyang aus dem Jahr 493 ist ein solches Gebäude mit einer Buddhafigur im Inneren abgebildet und stellt folglich einen Schrein dar.<sup>30</sup> Ein weiteres Beispiel – mit drei Frontnischen und jeweils einer Buddhafigur – ist auf einem Relief in Höhle Nr. 30 des Maijishan 麥積山-Komplexes in Gansu zu sehen, der während der Westlichen Wei-Periode (535–556) entstand.<sup>31</sup> Ein weiteres Tonmodell, das in der Sammlung des Henan-Provinz-museums in Zhengzhou aufbewahrt wird und aus der Sui 隋-Periode (581–618) stammt, verfügt über markante „Eulenschwänze“ auf dem hohen Giebeldach und eine Fronttür. Doch ohne den Fundkontext lässt sich seine Funktion nicht klären.<sup>32</sup> Die gleiche Konstruktion findet sich in einem vergoldeten koreanischen

25 Teng Xuehui 2010; Kieser 2017; Lin Meicun 2017, 202–210; Kieser 2019, 435; persönliche Kommunikation mit Annette Kieser am 10. Februar 2020.

26 Müller 2019, 415f.

27 Datong shi kaogu yanjiusuo 2017, Abb. 2; vgl. Müller 2017.

28 Datong shi kaogu yanjiusuo 2017, Abb. 30.

29 Steinhardt 1998, Fig. 10.

30 Steinhardt 2014, 215f, Abb. 6.46.

31 Steinhardt 2014, 167f, Fig. 5.44.

32 Steinhardt 2014, 264, Abb. 7.14.

Bronze-Reliquiar mit einer Buddha-Figur im Inneren.<sup>33</sup> Dieses Objekt der ausgehenden Paekche 百濟/백제-Periode (ca. 3. Jh. bis 660) oder aus etwas späterer Zeit wurde wahrscheinlich nach einem chinesischen Vorbild gefertigt. Sogar die 782 gebaute und danach mehrmals renovierte Haupthalle des Nanchan 南禪-Klosters am Berg Wutai 五臺 zeigt ähnliche Merkmale.

Abb. 1. Gebäudemodell,  
gebrannter Ton.  
L=28,6; T=24,2; H=38 cm.  
Fundort: Grab M10, Yunpolu 云波路,  
Datong, Prov. Shanxi.  
Nördliche Wei-Dynastie, ca. 5. Jh.  
Zeichnung: Fiona Pinnow nach Datong  
shi kaogu yanjiusuo 2017, Abb. 30.



Gemäß dem Vergleich mit den oben genannten Abbildungen und Modellen darf sie wohl auch für buddhistische Gebetshallen aus zwei-drei vorangehenden Jahrhunderten gelten.<sup>34</sup> Auch tönerner Grabmodelle aus den 5. bis 6. Jh. in Datong und Zhengzhou könnten demnach mit dem Buddhismus in Verbindung stehen. Nachvollziehbar ist zumindest, dass die buddhistisch beeinflussten Toba-Xianbei und die Han der Sui-Zeit sie als Modelle von Gebetshallen und Orten der Meditation (also nicht von Wohnräumen) für Bestattungen herstellen ließen.

Außerhalb des sepulkralen Kontextes erhaltene Gebäudemodelle aus der Nanbeichao-Zeit sind ausnahmslos buddhistisch konnotiert. Die meisten von ihnen sind aus Stein gefertigt und wurden im Norden gefunden. Dazu zählen (a) kleinere tragbare Stupamodelle; (b) etwas größere und freistehende, mehrstöckige Pagodenmodelle, welche in Klosteranlagen aufgestellt wurden; (c) als Pagoden gestaltete, massive, tragende Säulen in Höhlenbauten; (d) einstöckige Schreinmodelle als Elemente freistehender Gedenksäulen in Klosteranlagen.<sup>35</sup> Passende Funde im Süden sind jedoch äußerst rar. Ein quadratisches, relativ großes Fragment eines Gebäudemodells aus Stein, zu datieren auf die Liang-Zeit, wurde am Glockenberg 鐘山 in Nanjing entdeckt. Es stellt nur den Gebäudekorpus ohne Unterbau und ohne Dach dar. Reliefs an den Seiten imitieren Elemente der Holzarchitektur: Säulen, Simseinbauten, Gittertüren und -fenster. Die Lage des Fundortes nahe einem im Jahre 515 gegründeten Kloster spricht

33 Steinhardt 2014, 296, Abb. 8.12.

34 Steinhardt 1998, 47, Abb. 13, 14.

35 Siehe Steinhardt 2014, 175–178, Abb. 5.61–5.65; 214, Abb. 6.43; 237f, Abb. 6.83, 6.86.

dafür, dass wir es hier mit einem Gebetshallenmodell zu tun haben, welches dort, möglicherweise auf einer Säule, im Freien aufgestellt werden konnte (Abb. 2).<sup>36</sup>

Abb. 2. Gebäudemodell,  
Fragment einer Gedenksäule,  
geschnittener Stein.  
L=97,5; H=76,5cm.  
Fundort: Zhongshan-Berg,  
Nanjing, Prov. Jiangsu,  
Liang-Dynastie, 1. Hälfte 6. Jh.  
Vektorgrafik nach He Yun'ao  
2010, Tafel 16.



Noch ein zweiter Fall sei kurz genannt: Rund 70 km östlich von Nanjing, in Zhenjiang 鎮江 – dort, wo die Liang ihre kaiserliche Münze hatten –, kam ein kleines Fragment eines Stupamodells zum Vorschein. Es besteht aus grauem Ton und ist mit einer Buddha-Figur dekoriert.<sup>37</sup> Dieser Fund weist darauf hin, dass sich Modelle buddhistischer Bauten im Liang-Reich verbreiteten und wohl zum Alltagsleben verschiedener Gesellschaftsgruppen gehörten.

Das *louzi* des Liang-Kaisers Wu war ein portables Objekt, welches er in seinem Wohngemach aufbewahrte. Ebenso wissen wir, dass der Kaiser praktizierender Buddhist war. Folglich handelte es sich bei besagtem Gegenstand sehr wahrscheinlich um ein Stupa- oder Pagodenmodell. Hinzu kommt, dass Gold während der Nanbeichao-Zeit nicht mehr für weltlichen Luxus stand, ganz anders als etwa unter den Han; vielmehr diente es der Herstellung von Weiheobjekten.<sup>38</sup> Doch wie könnte ein solches Modell ausgesehen haben?

Das bisher früheste bekannte Stupamodell aus Metall wurde 1987/88 in der Krypta des Famen 法門-Klosters ca. 120 km westlich der alten Tang-Hauptstadt Chang'an 長安 (heute Xi'an) ausgegraben (Abb. 3).<sup>39</sup>

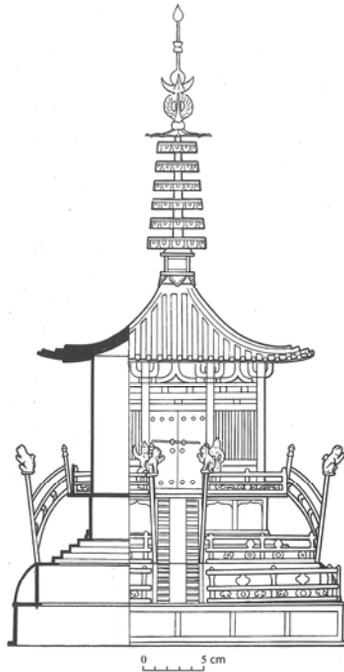
36 He Yun'ao 2010b. Für die Funktion als Säulenelement spricht das abgerundete Unterteil.

37 Siehe Shao Lei und Huo Qiang 2003.

38 Bunker 1993, 48.

39 Shaanxi sheng kaogu yanjiuyuan 2007, 205f.

Abb. 3. Stupamodell,  
vergoldete Bronze.  
L=28,5; T=28,5;  
H=53,5cm.  
Fundort: Krypte  
des Famen-Klosters,  
Kreis Fufeng, Prov. Shaanxi.  
Tang-Dynastie (vor 859).  
Shaanxi sheng kaogu  
yanjiuyuan 2007, Abb. 137.



Es trägt keine Inschrift, und auch der Name des Stifters ist nicht dokumentiert. Da keine vergleichbaren Metallmodelle aus China bekannt sind, gilt das Jahr 859 als *terminus ante quem* für seine Deponierung im „unterirdischen Palast“ des Famen-Klosters.<sup>40</sup> Besagtes Modell wurde aus 140 bronzenen Einzelteilen zusammengesetzt.<sup>41</sup> Den Hauptteil bildet ein leicht gestreckter Quader auf einem von Säulen gestützten Sockel. Über der Sockelhöhe befindet sich ein umlaufender Balkon mit Geländer. Der Sockel ruht auf einem fünfstufigen Podest, welches auf einer quadratischen, zweistufigen Terrassenkonstruktion montiert ist. Entlang der Kanten der Terrassenstufen verlaufen ebenfalls Geländer. An allen Seiten des zentralen Quaders befinden sich zweiflügelige Türen und Gitterfenster. Gewölbte mehrstufige Treppen verbinden die Türen mit der untersten Basisstufe. Ein weit auslaufendes, leicht gewölbtes Zeldach wird von vier Ecksäulen und jeweils zwei Säulen seitlich des Türrahmens an jeder Seite gestützt. Von einem rechteckigen Kasten auf dem Dach (*harmikā*) ragt eine hohe, massiv wirkende Gipfelstange (*yaṣṭi*) mit sechs scheibenförmigen Ehrenschildern empor. Über der Gip-

40 Einige der gestifteten Stücke wurden im speziellen Register vom 859 bis 873 aufgelistet. 874 wurde die Krypte verschlossen. Es ist daher anzunehmen, dass alle nicht registrierten Gaben aus der Zeit vor 859 datieren. Der Hortfund enthält auch frühere Objekte, die auf die Periode bis zum 6. oder frühen 7. Jh. datiert werden können. Siehe Koch 1998, 15.

41 Koch 1998, 14.

felstange sind ein achtseitiger Schirm und ein dünner Stiel mit buddhistischen Elementen zu sehen, etwa mit den Symbolen des Flammenjuwels, des Halbmondes usw.<sup>42</sup> Durch diese Dachaufbauten ist das Gebäude eindeutig als Stupa zu erkennen. Zu ergänzen wäre noch, dass das Modell komplett vergoldet war.<sup>43</sup>

Bleiben wir beim Gold. Xiao Yi mag sehr wohl verkannt haben, dass viele Dinge, die wie echtes Gold glänzten, in Wirklichkeit aus vergoldeter Bronze bestanden. Denn die Technik der Gold-Amalgamierung war in China bereits ab dem 4. Jh. entwickelt,<sup>44</sup> und die meisten buddhistischen Bronzefiguren aus der Nanbeichao-Zeit waren eben nur vergoldet; Laien dürften sie deshalb leicht mit Gegenständen aus purem Gold verwechselt haben. Trotzdem sprach Xiao Yi von „echtem Gold“ (*zhenjin* 真金) und meinte sogar, die Türmchen würde man im *duan* 鍛-Verfahren herstellen, also schmieden oder hämmern. In der Tat, diese Technik kam bei der Verarbeitung von Gold zum Einsatz, woraus sich dann doch folgern ließe, Xiao Yi habe sehr wohl gewusst, um was es ging.

Stupamodelle, die als Votive dienten, wurden im oberen Indus bereits im 1. bis 3. Jh. aus Kupfer, Silber, Gold oder auch aus Ton hergestellt und dienten meistens als Reliquiare.<sup>45</sup> Ein kleines Stupamodell (Höhe 12,9 cm) aus Kupfer, oder möglicherweise Bronze, aus der Grabung des Jaulian-Klosters in Taxila (Gandhāra-Region, Punjab), datiert auf das 2. bis 3. Jh. und heute in der Sammlung des British Museums, mag als Beispiel dienen (Abb. 4).

Die Trommel ruht auf einer Terrasse mit umlaufendem Geländer, das an einer Seite abgebrochen ist. Auf der hemisphärischen Kuppel ist ein *harmikā*-Kasten mit auffälliger Gipfelstange montiert; diese weist fünf nach unten gewölbte Ehrenschrime sowie einen abschließenden, konischen Schirm auf.<sup>46</sup> Tragbare Ge-

---

42 Shaanxi sheng kaogu yanjiuyuan 2007, Abb. 137.

43 Leider ist der dünne Goldbezug bis zur Verfassung des abschließenden Grabungsbericht von Famensi weitgehend abgeblättert und hat die grün patinierte Bronzeoberfläche erscheinen lassen. Zur ursprünglichen Erscheinung siehe Koch 1998, 14. Es ist hier noch anzumerken, dass in der Famensi-Sammlung ebenfalls Stupa-Modelle aus Ton und eine Reliefplakette in Stupa-Form aus Blattgold vorhanden waren.

44 Bunker 1994, 47f.

45 „Many clay stupa models“ kamen bei Ausgrabungen des Shotarak-Klosters nahe Begrams zum Vorschein. Sie datieren wohl aus dem 3. Jh. (Ball 2019, 360). Kleine Stupamodelle mit gestempelten Tonplaketten wurden bei Grabungen eines anderen Klosters im Gilgit-Tal gefunden. Sie waren zwischen einer großen Buddha-Statue und zwei Bodhisattwa-Statuen an den Flanken aufgereiht (Neelis 2002, 157; dort weitere Hinweise). Die bei der Grabung gleichzeitig entdeckten Manuskripte stammen aus dem 6. Jh. oder der Zeit davor, daher dürften die übrigen Objekte nicht aus deutlich späteren Epochen datieren (siehe Skilton 2000, 68; dort weitere Hinweise). Bekannt sind auch Reliquiare in Stupaform aus Gold und Silber aus Afghanistan (2. Jh.) und Pakistan (3. Jh.) (siehe Bruneau 2007, 64; dort weitere Hinweise).

46 Siehe [https://www.britishmuseum.org/collection/object/A\\_1887-0717-23](https://www.britishmuseum.org/collection/object/A_1887-0717-23) (zuletzt 12.02.2020).

bäumemodelle, so darf man wohl annehmen, konnten bequem auf Reisen mitgenommen werden, wie auch kleine Buddhafiguren; damit dürften sie zur Verbreitung der buddhistischen Ikonografie und Architektur beigetragen haben.<sup>47</sup>



Abb. 4. Stupamodell, Kupfer, vermutlich legiert. H=12,9cm. Fundort: Jaulian-Kloster, Taxila, Gandhāra-Region, Pakistan. Kushan-Reich (1.-3. Jh.), ca. 2.-3. Jh. Vektorgrafik nach The British Museum, Kat.-Nr. 1887,0717.23.

Jedenfalls war Bronze im Vergleich zum Ton für den Transport besser geeignet. Die Annahme, Stupamodelle aus Indien – höchstwahrscheinlich aus Kupfer oder Bronze – hätten China bereits im 3. Jh. erreicht, stützt sich vor allem auf den rezenten Fund einer Tonpagode in Xiangfan 襄樊, Nord-Hubei. Das ca. 1 m hohe Modell aus einem Grab der Sanguo-Epoche erinnert an die Tontürme der Östlichen Han-Zeit. Auf seinem Dach ist eine typische Stupa-Gipfelstange – dieses Mal mit sieben Ehrenschildern und einen Halbmond an der Spitze – montiert (Abb. 5). Statt auf einem Kasten ruht die Stange nun allerdings auf einem unregelmäßig geformten Aufbau, der möglicherweise als Abwandlung des Flammenjuwels verstanden werden darf.<sup>48</sup> Die strukturellen Ähnlichkeiten und die zeitliche Nähe deuten darauf hin, dass diesem Türmchen aus Xiangfan ein Modell aus Gandhāra zugrunde lag.

---

47 Steinhardt 2014, 98.

48 Xiangfan shi wenwu kaogu yanjiusuo 2010, 13f, Abb. 12.

Bronzene, auf Gandhāra-Prototypen basierende Buddhafiguren verbreiteten sich in Nordchina ab dem frühen 3. Jh. Die meisten Figuren stammen aus dem 4. bis 6. Jh. Im Norden sind sie zahlreicher als im Süden.<sup>49</sup> Dennoch gab es im Süden auch eine eigene, nicht weniger fortgeschrittene Produktion.<sup>50</sup> So zierten tantrische Elemente eine buddhistische Bronzeskulptur aus dem Jahre 536 der Liang-Dynastie, die einmal in einer Kölner Sammlung war.<sup>51</sup> Diese Skulptur zeigt eine Doppelfigur von Mann und Frau und erinnert an die fortlaufenden Kontakte nach Nordindien.<sup>52</sup> Theoretisch könnte die Verbreitung bronzener Gebäudemodelle einem ähnlichen Muster gefolgt sein wie die Verbreitung der Buddha-Figuren, doch lassen entsprechende Funde bislang auf sich warten. Eventuell ist ihr Fehlen durch das ab dem frühen 4. Jh. insgesamt zurückgehende Interesse an Architekturmodellen zu erklären.

In Gandhāra wurden auch im 6. Jh. Metallmodelle von Stupas hergestellt. Dies haben zwei Mönche aus dem Nördlichen Wei-Reich, Hui Sheng 惠生 und Song Yun 宋雲, in ihrem Reisebuch dokumentiert. Von 516 bis 518 reisten sie nach Badakhshan, Kunduz und Peshavar und besuchten auf ihrem Weg zahlreiche Klöster. Als sie Gandhāra erreichten, beschränkte Hui Sheng seine Reisekosten auf das Nötigste und engagierte einen geschickten Handwerker, um „aus Bronze einen großen Gandhāra-Stupa und vier Varianten von Sakya-Schreinen kopieren zu lassen“ (以銅摹寫雀離浮圖一軀, 及釋迦四塔變).<sup>53</sup> Diese Bemerkung weist darauf hin, dass Pilger individuelle Stupamodelle bei Spezialisten in Auftrag gaben. Einen „Souvenirmarkt“ mit vorgefertigten Handelswaren gab es offenbar noch nicht. Für betuchte Kunden konnten nach wie vor Modelle aus Silber oder Gold geschmiedet werden.

Was Hui Sheng mit den Modellen nach der Ankunft in Luoyang tat, ist leider unbekannt. Möglicherweise stiftete er sie dem eigenen Kloster. Wahrscheinlich wurden seltene und kostbare „Erinnerungsstücke“ dieser Art auch bei Hofe präsentiert.

Etwa acht bis zehn Jahre später, so berichtet Xiao Yi, erreichte „jemand, der aus echtem Golde Türmchen schmieden konnte“, die Stadt Jiangkang. Demnach hatten heimische Handwerker den Bau von Metallmodellen zuvor wohl noch nicht betrieben. Freilich wissen wir nicht, woher die Handwerker kamen – direkt aus Gandhāra oder etwa über die Zwischenstation in Luoyang? Dort lebten zu

---

49 Münsterberg 1946; Münsterberg 1947; Whitfield 2005.

50 Soper 1960; He Yun'ao 2010a, 103.

51 Siehe Erkes 1935. Den jetzigen Verbleib der Statue konnte ich nicht ermitteln.

52 Offizielle Gesandtschaften aus Nord- und Zentralindien kamen 503 und 504. Siehe Bielenstein 1997, 90. Kleine selbständige Gruppen von Mönchen könnten ebenfalls den buddhistischen Kaiser besucht haben.

53 Yan Shiming 2016, 110, 122.

dieser Zeit – wenigstens nach Angaben des bereits erwähnten Hui Sheng – etwa dreitausend ausländische Mönche.<sup>54</sup> Durchaus vorstellbar ist, dass zusammen mit ihnen Handwerker eingetroffen waren, die sich der Herstellung buddhistischer Weiheobjekte widmeten. Vielleicht reisten einige von ihnen weiter nach Süden, sei es auf eigenen Antrieb oder im Rahmen diplomatischer Austauschbeziehungen, um ihre Dienste anzubieten. Denkbar ist zudem, dass Kaiser Wu Interesse daran hatte, Modelle der von ihm selbst gestifteten Klosterpagoden anfertigen zu lassen.



Abb. 5. Turmmodell  
mit Stupa-Dachaufbauten,  
gebrannter Ton.  
L=33; T=31; H=104cm.  
Fundort: Grab M1, Caiyue 菜越,  
Xiangfan, Prov. Hubei.  
2. Hälfte des 3. Jh.  
Zeichnung: Fiona Pinnow und Maria  
Khayutina nach Xiangfan shi wenwu  
kaogu yanjiusuo 2010, Abb. 12.

Zusammenfassend können wir festhalten, dass Kaiser Wus Goldmodell (oder handelte es sich um mehrere Stücke?) ein für das 6. Jh. seltener und kostbarer Kunstgegenstand war. Das erklärt auch Xiao Yis anfängliche Bewunderung für dieses Kleinod. Dass er sich in seinem Buch dennoch ironisch hiervon distanzierte, indem er von einem „Türmchen“ und nicht von einer „Stupa“ sprach, unterstreicht seine skeptische Haltung gegenüber dem Buddhismus. Solcherlei wird ebenso an anderen Stellen im *Jinlouzi*, so etwa im „Xingwang“-Kapitel, deutlich spürbar.

---

54 Holcombe 2019, 307.

## Die „zu Königen Erhobenen“<sup>55</sup>

„Xingwang“, das erste Kapitel des Kompendiums, ist eine nahezu 7500 Schriftzeichen umfassende, chronologisch geordnete Abhandlung über legendäre Herrscher, historische Dynastiengründer und einige weitere herausragende Herrscher seit ältester Zeit bis zum Liang-Kaiser Wu. Titel und Struktur des Kapitels offenbaren den Wunsch der Verfasser, den Gründerkaiser der Liang historisch einzuordnen und ihn auf eine Ebene mit den Großen der traditionellen chinesischen Geschichte zu stellen.<sup>56</sup>

Der Aufbau des „Xingwang“-Kapitels erinnert an die Gliederung des „Furui“ 符瑞 (Glückverheißende Omina) genannten Segments im *Songshu* 宋書. Als Verfasser des *Songshu* gilt Shen Yue 沈約 (441–513), ein alter Freund von Xiao Yis Vater. Zusammen mit einem Team von Gehilfen soll Shen Yue die offizielle Geschichte der Song-Dynastie zwischen 487 und 513 erstellt haben. Die drei „Furui“-Kapitel gehören zur Abteilung der *zhi* 志 (Traktate) und sind zusammen etwa dreimal so lang wie das „Xingwang“. Es befasst sich mit Vorzeichen aller Art, etwa solchen, an denen künftige Herrscher zu erkennen sind, oder anderen, die politische Erfolge und militärische Vorhaben verkünden, ja bisweilen sogar die Zustimmung der Götter zu bereits erfolgten Regierungsmaßnahmen ausdrücken. In diesen Kontext gehören die Umstände von Zeugung und Geburt, Grundzüge der Physiognomie und Körpermerkmale, astronomische und atmosphärische Komponenten – Gestirne, Wind, Regen und Wolken – und das Erscheinen von „Fabelwesen“, zu denen bekanntlich der *feng*-Vogel, das *qilin*-„Einhorn“, Drachen, weiße Tiger und andere Wesen zählen. Wie im Folgenden zu zeigen sein wird, diente das „Furui“-Kapitel den Verfassern des *Jinlouzi* nicht nur als Quelle der Inspiration, sondern auch als Fundgrube für Zitate.

Glückverheißende Omina erhalten im „Xingwang“-Kapitel viel Aufmerksamkeit. Zudem ist in ihm eine Art *longue durée*-Sicht zu spüren, genau wie im „Furui“-Kapitel. Allerdings umfassen beide Texte unterschiedliche Zeitspannen, auch setzen sie andere Schwerpunkte. Das „Furui“ beginnt mit der mythischen Gestalt Mi Xi

---

55 Die folgenden Teiluntersuchungen basieren auf Recherchen in den Textdatenbanken „Chinese Text Project“ und „Hanji dianzi wenxian ziliaoku“.

56 Das Verb *xing* 興 (aufsteigen, prosperieren, beginnen, erheben) bezieht sich in historiografischen Texten der frühen Kaiserzeit regelmäßig auf die Gründer von Dynastien oder auch auf einige Herrscher aus den mittleren Perioden derselben, die ihre Reiche in besonderer Weise gestalteten. In den Ausdrücken *diwang xingshuai* 帝王興衰 und *wang xingfei* 王興廢 steht das Zeichen *xing* intransitiv im Kontrast zu den Verben *shuai* (verfallen, herabsteigen) und *fei* 廢 (fallen). In diesem Kontext allerdings scheint es sich um die transitive Verwendung des Verbs *xing* zu handeln und wird daher hier in nominalisierter Form mit „die zu Königen Erhobenen“ übersetzt.

57 *Songshu* 27.759–29.833. Üs. des ersten der „Furui“-Kapitel in Lipiello 2001, 265–322.

宓犧 bzw. Fu Xi 伏犧, richtet sein Augenmerk sodann auf die Han-Periode und endet mit Kaiser Ming 明 der (Liu) Song-Dynastie (420–479). Der „Xingwang“-Text blickt noch weiter zurück, behandelt die allseits bekannten „Kulturhelden“ Yao, Shun, Yu und Cheng Tang sowie die Zhou-Könige Wen und Wu, geht jedoch nur auf einige ausgewählte Herrscher der Han-Dynastie und späterer Perioden ein. Über zwanzig Prozent des Umfangs werden dem Liang-Kaiser Wu gewidmet. Damit wird deutlich, dass selbiger die zentrale Figur des „Xingwang“-Kapitels ist.

Die genannten Unterschiede sind durch die ebenso unterschiedlichen Perspektiven der Verfasser bzw. Auftraggeber beider Texte zu erklären: Während Shen Yue die Vorgeschichte als ehemaliger Beamter der Qi-Dynastie und danach als Bediensteter der Liang distanziert und sachlich betrachtet, nimmt Xiao Yi am historischen Geschehen als Entscheidungsträger teil und bemüht sich umso mehr, die Legitimität seines Vaters – und womöglich auch die eigene – glaubwürdig zu belegen.

Der gesamte Text muss auf eine umfassende textkritische Untersuchung noch warten.<sup>58</sup> Im Folgenden wird er lediglich ansatz- bzw. stichprobenweise behandelt.

## Die Urzeit

Es fällt auf, dass Xiao Yis Team darum bemüht war, schriftliche Belege für die ältesten Zeiten zu sammeln und diese systematisch zu ordnen. Wie bereits angedeutet, beginnt das „Xingwang“ mit der frühesten „Urgeschichte“, welche in drei Zeitalter und zehn Epochen aufgeteilt wird:

粵若稽古，天皇氏、地皇氏、人皇氏、分有十紀。一曰九頭，二曰五龍，三曰括堤，四曰合雒，五曰連通，六曰序命，七曰脩飛，八曰因穆，九曰禪通，十曰疏訖。

Untersucht man das Altertum, [so wird deutlich, dass] die Zeitalter der Herrscher des Himmel, der Erde und der Menschen in zehn Epochen unterteilt wurden: Ihre Bezeichnungen lauten: (1) „Der Neunköpfige“; (2) „Fünf Drachen“; (3) „Mit Dämmen einschließen“; (4) „In den Luo-Fluss einfließen“; (5) „Verbinden und Durchdringen“; (6) „Das Mandat ordnen“; (7) „Das Dörrfleisch fliegt“; (8) „Im Einklang mit der Ehrfurcht“; (9) „Weiterreichen und Durchdringen“; (10) „Unachtsamkeit beenden“.

---

58 Der Text *Jinlouzi* ist erst während der letzten Jahrzehnte ins Blickfeld chinesischer Wissenschaftler gerückt. Zum historischen Rahmen und zur Überlieferung des Buchs siehe Zhong Shilun 2004. Eine jüngere Arbeit befasst sich hauptsächlich mit einem weiteren, viel kürzeren Kapitel: „Hou fei“ 后妃 (Kaiserinnen und Konkubinen). Dazu siehe Sun Hongbo 2018. Das „Xingwang“-Kapitel wurde bisher noch nicht im Detail betrachtet.

Die obige Periodisierung stammt wohl aus einer am Ende der Han-Zeit verbotenen apokryphen Schrift mit dem Titel *Chunqiu wei* 春秋緯 („Schussfaden“ der Frühling- und Herbstannalen).<sup>59</sup> Dieser vermutlich in das frühe 1. Jh. zu datierende Text gehörte möglicherweise zu den von Xiao Yi so leidenschaftlich gesammelten Raritäten.<sup>60</sup> Hierauf folgt ohne jeglichen Übergang eine Liste von sechzehn Namen:

容成氏、大庭氏、柏皇氏、中央氏、栗陸氏、驪連氏、赫蘇氏、宗盧氏、祝和氏、渾沌氏、吳英氏、有巢氏、朱襄氏、葛天氏、陰康氏、無懷氏。  
Herr Rongcheng, Herr Da Ting, Herr Bo Huang, Herr Zhongyang, Herr Li Lu, Herr Li Liang, Herr He Su, Herr Zong Lu, Herr Zhu He, Herr Huntun, Herr Hao Ying, Herr Youchao, Herr Zhu Xiang, Herr Ge Tian, Herr Yin Kang, Herr Wu Huai.<sup>61</sup>

Die ersten neun Namen werden im Kapitel „Quqie“ 祛箴 („Das Öffnen des Kästchens“) des *Zhuangzi* erwähnt.<sup>62</sup> Vier davon erscheinen bereits im „Rongcheng shi“ 容成氏, einem ausgegrabenen Manuskript der Zhanguo-Zeit, das sich in der Sammlung des Shanghai- Museums befindet. Auch dieser Text nennt die idealen Herrscher seit dem Beginn der Zeit bis hin zu den frühen Zhou-Königen.<sup>63</sup> Fünfzehn Namen – Ausnahme: Herr Zhu He 祝和氏<sup>64</sup> – stimmen mit der Liste der „humanen Menschen der mittleren obersten [Kategorie]“ (*shang zhong renren* 上中仁人) im „Gujin ren biao“ 古今人表 (Tabelle der Menschen der Antike und der Gegenwart) des *Hanshu* 漢書 überein.<sup>65</sup> Die „Quqie“-Liste endet mit den Namen von Herrn Xuanyuan 軒轅氏 (das ist der Gelbe Kaiser), Fuxi 伏羲 und Shennong 神農. Alle drei werden im *Hanshu* als „weise Menschen der oberen obersten [Kategorie]“ (*shangshang shengren* 上上聖人) hervorgehoben. Im *Jinlouzi* werden sie separat als „Tai Hao Di Herr Paoxi“ 太昊帝庖犧氏, „Yan Di Herr Shengnong“ 炎帝神農氏 und „Huang Di Herr You Xiong“ 黃帝有熊氏 detaillierter behandelt. Da Xiao Yis Team ebenfalls einen umfangreichen Kom-

59 Die gesamte Liste wird mit Verweis auf das „Chunqiu wei“ im taoistischen Text *Hunyuan shengji* 混元聖記 (5-2) von Xie Shouhao 謝守灝 (1134–1212) zitiert. Ebenfalls mit Verweis auf *Chunqiu wei* zitiert sie Ma Duanlins 馬端臨 (1254–1323) *Wenxian tongkao* 文獻通考 174.1501-1.

60 Zur Datierung siehe Xu Dongliang und Cao Chenggao 2009; Di Giacinto 2013.

61 Legendärer Herrscher aus der Zeit vor Fuxi. Entsprechend einer dem Guan Zhong 管仲 zugeschriebenen Rede lag sein Lehren am Taishan 泰山. Siehe *Shiji* 28.1361 („Fengshan shu“ 封禪書).

62 Guo Qingfan 1974, 357.

63 Siehe Dorofeeva-Lichtmann 2010, 15f. Kommentierte Übersetzungen und Analysen des „Rongcheng shi“ in Pines 2010; Allan 2016, 181–262.

64 Entspricht Zhurong 祝融氏 im „Quqie“.

65 Die letztere Liste beginnt mit den Namen der Urfrau Nüwa 女媧 und des Gonggong 共工. Im *Jinlouzi* wird Nüwa nicht erwähnt, während *gonggong* als Beamtentitel aus der Zeit des Gott-Ahns Shun 舜 verstanden wird.

mentar zum *Hanshu* herausgab und dementsprechend dieses Werk sehr gut kannte, gibt es wenig Zweifel daran, dass es die Liste aus dem „Gujin ren biao“ übernahm.<sup>66</sup>

## Das Trio Yao, Shun und Yu sowie die Gründer von Shang und Zhou

Auf Huangdi folgen weitere legendäre Urahnen: vier seiner Nachkommen – Shao-hao 少昊 (Sohn), Zhuanxu 顓頊 (Enkelsohn), Di Ku 帝嚳 (Shaohaos Sohn) und Di Yao 帝堯 (Di Kus Sohn) – sowie die aufgrund ihrer Verdienste eingesetzten Di Shun 帝舜 und Di Yu 帝禹. Zu sämtlichen Figuren liefert der Text nach Möglichkeit alle bekannten, alternativen Namen, neben der passenden genealogischen Einordnung, einschließlich einiger Angaben zu den jeweiligen Müttern. Sofern bekannt, werden zugleich besondere Körpermerkmale registriert. Am ausführlichsten wird über Yao, Shun und Yu berichtet. Dieses Trio genoss zweifellos die meiste Aufmerksamkeit in den seit der Östlichen Zhou-Zeit (770–3. Jh. v.u.Z.) kursierenden Darstellungen der Urgeschichte. Es diente als Modell für die meritokratischen Kriterien folgende, friedliche Übergabe der Macht von einem legitimen Herrscher – vorbei an seinen leiblichen Kindern – an einen verdienstvollen Nachfolger. Wie Yuri Pines in Bezug auf das „Rongchengshi“-Manuskript feststellt, propagieren die Geschichten über Yao, Shun und Yu „the supremacy of power transfer through the ruler’s abdication in favour of a worthier successor“.<sup>67</sup> Sarah Allan denkt noch einen Schritt weiter: Sie erkennt, dass das Motif von

[...] people moving from a ruler belonging to one lineage to a virtuous man of another lineage – functions to establish the legitimacy of non-hereditary transfer. It is most commonly associated with dynastic overthrow rather than predynastic abdication.<sup>68</sup>

Just diese allgemein formulierten Zusammenhänge werden auch im „Xingwang“-Kapitel sehr deutlich. Anders als in den „Benji“ 本紀-Teilen des *Shiji* 史記 oder im *Zhushu jinian* 竹書紀年 (*Bambusannalen*), folgen in unserem Text die Abschnitte über Cheng Tang 成湯 (Gründer der Shang-Yin 商殷-Dynastie; ca. 1600 v.u.Z.) und die ersten Zhou-Könige, also Zhou Wen wang 周文王昌

---

66 Auch die für das *Hanshu* typische Schreibweise Paoxi (statt der üblichen Form Fuxi) spricht dafür. Ob Nüwa aufgrund der Zuordnung zum weiblichen Geschlecht aus der Liste gestrichen wurde – darüber kann man nur Mutmaßungen anstellen. Und warum ausgerechnet Gong Gong, eigentlich ein Ungeheuer, das für einen Beinahe-Zusammenstoß von Himmel und Erde verantwortlich gemacht wurde, am Anfang der *Hanshu*-Tabelle erscheint, ist noch schwerer zu erklären. Doch vielleicht unterschied sich die handschriftliche Kopie des *Hanshu*, die Xiao Yi vorlag, geringfügig von der uns bekannten Standardversion.

67 Pines 2010, 504.

68 Allan 2016, 199.

(gest. ca. 1050 v.u.Z.) und Zhou Wu *wang* Fa 周武王發 (reg. 1046/45–1043), unmittelbar auf die Passagen über die „Urahn“, quasi ohne „Zwischenstation“, mithin fehlen positive Beispiele aus den Epochen der zwischenzeitlich regierenden Herrscher. Dass der nicht-hereditäre Machttransfer zu einem zentralen Thema im „Xingwang“-Kapitel erhoben wurde, sollte angesichts der historischen Umstände, unter denen der Text entstand, und der Person des Auftraggebers nicht verwundern.

## Vorbilder aus der Kaiserzeit

Cheng Tang und die ersten Zhou-Könige nahmen im traditionellen historischen Gedächtnis sowie in den Klassikern stets eine zentrale Rolle ein. Deshalb durften sie auch in der Liste der „zu Königen Erhobenen“ nicht fehlen, das versteht sich von selbst. Wohl interessanter ist folglich die Auswahl der übrigen Herrscher, zumal sie Xiao Yis eigene Prioritäten widerspiegeln dürfte. Aus den acht Jahrhunderten der frühen Kaiserzeit haben die „Xingwang“-Autoren sieben nennenswerte Figuren herausgesucht:

- 1 Han Gaozu Liu Ji 漢高祖劉季, d.h. Liu Bang 劉邦 (geb. 256, reg. 202–195), Gründer der Han-Dynastie (202 v. u. Z. – 220 n. u. Z.);
- 2 Han Taizong 漢太宗, d.h. Kaiser Wen 文 (geb. 202 v. u. Z., reg. 180–157);
- 3 Han Shizu 漢世祖, d.h. Kaiser Guangwu 光武帝 (geb. 5 v. u. Z., reg. 25–57);
- 4 Wei Kaiser Wu Cao Cao 魏武帝曹操 (155–220), Gründer der Wei-Dynastie (220–265);
- 5 Jin Shizu Anshi 晉世祖安世, d.h. Kaiser Wu Sima Yan 武帝司馬炎 (geb. 236, reg. 266–290), Gründer der Jin 晉-Dynastie (265–420);
- 6 Song Gaozu Deyu 宋高祖德興, d.h. Kaiser Wu Liu Yu 武帝劉裕 (geb. 363, reg. 420–422), Gründer der Song-Dynastie;
- 7 Song Taizu Yilong 宋太祖義隆, d.h. Kaiser Wen 文帝, dritter Herrscher der Song-Dynastie.

Betrachten wir die genannten Personen der Reihe nach. Den wenigen Worten zu Han Gaozu ist zu entnehmen, dass Xiao Yi ihn für eine eher zufällige Figur hielt. Folglich wird er nur verhalten gelobt:

雖不脩文學，而性明達聰。

Obwohl er keine Literatur studierte, war er von Natur aus intelligent und klug.

Deutlich mehr Aufmerksamkeit erhält Kaiser Wen: Er war sparsam, ging bedacht mit den Strafgesetzen um und zeigte sich entschlossen, Sitten und Gebräuche durch den Rückgriff auf die alten Riten zu verfeinern. Noch mehr Raum geben die Verfasser Kaiser Guangwu; sie preisen ihn, weil er für die Wiederherstellung von Frieden und Ordnung sorgte. Zudem betonen sie seine Belesenheit. Cao Cao wiederum wird als herausragender Heerführer gelobt, der die Regeln des *Sunzi bingfa*

孫子兵法 (Meister Suns Kunst des Krieges) umzusetzen wusste und zugleich Autor umfangreicher Militärschriften war. Darüber hinaus heißt es:

御事三十餘年，手不捨書。晝則講軍策，夜則思經傳。

Während über dreißig Jahren im Dienste des [Han]-Kaiserhauses legte er [seine] Bücher nicht aus der Hand. Tagsüber berichtete er über Militärstrategien, nachts dachte er über die Klassiker und Kommentare nach.

Auch ihm wird Sparsamkeit attestiert, zudem soll er Geschenke mit den Untergebenen geteilt haben, so dass seine privaten Besitztümer gegen Ende seines Lebens lediglich vier Truhen füllten.

Kaiser Wu der Jin-Dynastie und den drei Kaisern der Song-Dynastie werden dieselben Tugenden zugeordnet: Belesenheit, Ausgewogenheit und Sparsamkeit. Kaiser Wu der Liang dürfte diesem Herrscherideal ebenfalls entsprochen haben, wenn den historischen Berichten zu trauen ist. Daraus wäre dann die Vermutung abzuleiten, dass sich Xiao Yi wohl ebenso an den genannten Maßstäben orientiert haben muss.

Doch bevor wir die Darstellung des Liang-Kaisers Wu näher betrachten können, möchte ich noch der Frage nachgehen, wie Xiao Yis Team mutmaßlich arbeitete und welche weiteren Quellen es neben dem bereits erwähnten *Hanshu* heranzog.

## Quellen des „Xingwang“-Kapitels

Der Abschnitt über den Gelben „Gott-Ahn“ Huangdi 黃帝 wirft einen Blick auf die Arbeitsmethoden von Xiao Yis Team:

黃帝有熊氏，號軒轅，亦曰帝鴻，少典之子，姬姓也。又姓公孫。少典娶有嬌女附寶，見大電光繞北斗樞星照郊野，附寶孕二十月生黃帝。龍顏，有聖德。

Huangdi, Herr von Xiong (Bär), Eigenname Xuanyuan, auch genannt Gott-Ahn Hong (Schwan), der Sohn von Shao Dian, Nachname Ji; weiterer Nachname Gongsun. Shao Dian heiratete Fu Bao, die Tochter von Herrn von Jiao. Sie sah, wie ein gewaltiger Leuchtkörper um den Polarstern im Großen Wagen kreiste und auf die umliegenden Gebiete [des Himmels] strahlte. Fu Bao wurde schwanger und gebar nach zwanzig Monaten Huangdi. Er hatte das Gesicht eines Drachens und besaß die Tugend eines Weisen.

Mehr als vier Fünftel dieser 57 Schriftzeichen langen Passage dürften aus dem *Diwang shiji* 帝王世紀 (Genealogien der Gott-Ahnen und Könige) von Huangfu Mi 皇甫謐 (215–282) stammen.<sup>69</sup> Shen Yue nutzte das *Diwang shiji* als eine sei-

---

69 Dieses Werk ist nicht als Ganzes erhalten und wurde anhand von Zitaten in anderen Texten rekonstruiert. Siehe Xu Zongyuan 1964. Abweichungen zwischen inhaltsähnlichen Zitaten, wie z.B. unterschiedliche Angaben über die Dauer der Schwanger-

ner Vorlagen für das „Furui“-Kapitel, daher stimmt der Eintrag im „Xingwang“-Text mit dem Eintrag im „Furui“ teilweise überein. Allerdings wurde der Abschnitt über Huangdi im *Jinlouzi* nicht einfach nur aus dem *Songschu* abgeschrieben, enthält er doch eigene Formulierungen nebst mehreren Details, die dort nicht erwähnt sind. So etwa fehlt der Nachname des Huangdi im „Furui“. Das *Diwang shiji* hingegen verzeichnet die Form Ji und folgt damit dem *Guoyu* 國語 aus der Zhanguo-Zeit.<sup>70</sup> Diese Angabe wurde in das „Xingwang“-Kapitel übernommen. Anders Sima Qians „Wudi benji“ 五帝本紀 (Annalen der fünf Gott-Ahnen): Sie weisen Huangdi den Nachnamen Gongsun 公孫 zu.<sup>71</sup> Das „Xingwang“ wiederum versucht beide Varianten zu vereinbaren und ergänzt das Zitat aus dem *Diwang shiji* um den zweiten Nachnamen und den Eigennamen Xuanyuan (dazu die unterstrichenen Fragmente im Originaltext). Ferner: Huangdis Mutter wird im „Furui“-Kapitel Fu Bao genannt. Im „Xingwang“ ist der Sachverhalt erweitert, auch erscheint dort der *lineage*-Name Jiao 蟠. Dabei stützt sich der Text wahrscheinlich ebenfalls auf das *Diwang shiji*, welches auf der oben bereits genannten Erzählung im *Guoyu* basiert.<sup>72</sup> Schließlich noch: Das Original im *Guoyu* könnte ebenfalls konsultiert worden sein, da es in Xiao Yis Bibliothek vorhanden war und bei der Niederschrift eines anderen Kapitels im *Jinlouzi* herangezogen wurde.<sup>73</sup>

Dass das „Wudi benji“ als eine weitere Hauptquelle für das „Xingwang“ diente, belegt auch der nächste Passus:

生而神靈，弱而能言，幼而循齊，長而敦敏，成而聰明。受國於有熊，居軒轅之邱，迺與炎帝戰於阪泉之野，三戰然後得行其志。

Bei der Geburt war er (d.h. Huangdi) [wie] ein Geist, im zarten Alter konnte er sprechen, als Kind war er beständig und ausgeglichen, als Erwachsener wurde er intelligent und klarsichtig. Er erhielt sein Lehen in Xiong [und] wohnte auf dem Hügel von Xuanyuan. Danach kämpfte er gegen Yan Di (dem Feuerigen Gott-Ahnen) auf dem Feld bei der Ban-Quelle; nach drei Kämpfen gelang es ihm [alle] seine Wünsche umzusetzen.

---

schaft von Huangdis Mutter (20, 24 oder 25 Monate), sprechen dafür, dass er in verschiedenen Manuskriptversionen zirkulierte.

70 *Diwang shiji*, 15; vgl. *Guoyu*, „Jin yu“ 晉語 4, 336.

71 *Shiji* 1.1. Di Hong 帝鴻 wird in „Wudi benji“ (*Shiji* 1.36) erwähnt. Der Kommentar identifiziert ihn als Huangdi. Doch aus dem Kontext geht nicht eindeutig hervor, ob wir es mit der gleichen Figur zu tun haben. Die Tabelle „Gujin ren biao“ im *Hanshu* „klassifiziert“ Di Hong als *shangzhong renren*, Huangdi hingegen als *shangshang shengren*. Dennoch weisen zahlreiche Textstellen und Kommentare darauf hin, dass diese beiden Figuren während der frühen Kaiserzeit miteinander verschmolzen waren.

72 *Diwang shiji*, 14; vgl. *Guoyu*, „Jin yu“ 4, 336.

73 Siehe *Jinlouzi* 4.1a [749] (9A: „Liyang“ 立言, Schriftliche Anmerkungen).

Dieser Text zählt 48 Zeichen. Nur zehn davon (20 Prozent) stammen aus dem *Diwang shiji*, der Rest (80 Prozent) wurde aus den „Wudi benji“ übernommen.<sup>74</sup> Der nächste Satz hat eine weitere Quelle:

屈軼草生庭，佞人入則指之。<sup>75</sup>

Das sich vor Nichtstuern beugende Gras wuchs in [Huangdis] Innenhof; traten [dort] hinterlistige Menschen ein, zeigte es in ihre Richtung.

Hier lautet das mutmaßliche Original:

黃帝時有草生於帝庭階。若佞臣入朝，則草指之。名曰「屈軼」。是以佞人不敢進也。

Zur Zeit des Huangdi gab es ein Gras, das auf den Stufen im Hof des Gott-Ahns wuchs. Wenn hinterlistige Untertanen zur Audienz eintraten, dann zeigte das Gras auf sie. Man nannte es „Nichtstuerbeugling“. Daher hatten hinterlistige Menschen nicht den Mut einzutreten.

Diese Zeile stammt aus dem *Tian Qiuzi* 田俵子, einem zur Zeit der Liang-Dynastie noch vorhandenen mohistischen Text, von dem in den Kommentaren zu Xiao Tongs *Wenxuan* 文選 zumindest einige Fragmente überliefert wurden.<sup>76</sup> Ein leicht abgeändertes Zitat, in dem das „Nichtstuerbeugling“ vorkommt, ist auch im „Furui“-Kapitel zu finden.<sup>77</sup>

Den nächsten Satz im „Xingwang“-Kapitel könnte man als eine Zusammenfassung der im „Furui“-Text viel ausführlicher beschriebenen Omina verstehen:

又有景星、麟鳳之瑞。

Außerdem offenbarten sich Omina des glückverheißenden Sterns sowie des „Einhorns“ und des *feng*-Vogels.

Darauf folgt ein Passus, der erneut mit einem Passus im *Diwang shiji* identisch ist.

乃以風后配上台，天老配中台，五聖配下台，謂之三公。<sup>78</sup>

Dann setzte [Huangdi] *Feng hou* (den Fürsten von Feng) auf die Obere Terrasse, Tian Lao (den Himmlischen Alten) auf die Mittlere Terrasse und Wu Sheng (den fünffach Weisen) auf die Untere Terrasse und machte sie zu den Drei Exzellenzen.

Von diesen drei Figuren wird nur *Feng hou* im „Wudi benji“ erwähnt. Das „Furui“-Kapitel nennt Tian Lao zusammen mit zwei anderen Personen – Li Mu 力牧 und Rongcheng –, bezeichnet sie aber nicht als „Exzellenzen“.

Der letzte Passus fügt Informationen aus den Quellen *Diwang shiji*, „Wudi benji“ und „Furui“ zusammen:

---

74 *Diwang shiji*, 15; *Shiji* 1.1.

75 Fragment aus *Tian Qiuzi* 田俵子, zitiert in Sun Yirang 1986, 706.

76 Zhao Jiancheng 2016, 154.

77 *Songshu* 27.760.

78 *Diwang shiji*, 16.

置左右大監以治人。得寶鼎，興封禪，帝座於元扈之上，太一下來，有大螻如羊。帝曰，土氣勝，故以土德王。在位一百年，有四妃，生二十五子。 [Huangdi] bestellte die Großen Aufseher zur Rechten und Linken, um die Menschen zu regieren. [Auch] beschaffte [er] den kostbaren Dreifuß [und] führte die *feng* und *shan* (Opferriten für Himmel und Erde) ein. Der Sitz des Gott-Ahns war auf [dem Berg] Yuanhu, das Große Eine kam [zu ihm] nieder, und es gab eine Maulwurfsgrippe groß wie ein Schaf. Der Gott-Ahn sprach: „Die Essenz der Erde hat gesiegt“. Deshalb herrschte er mit der Macht der Erde, regierte einhundert Jahre, hatte vier Gattinnen und zeugte fünfundzwanzig Söhne.

Hier heißt der Sitz von Huangdi irrtümlich Yuanhu 元扈, und nicht Xuanhu 玄扈 (wie im „Furui“-Kapitel des *Songsbu* und anderen Texten). Weder im „Furui“-Kapitel noch im *Diwang shiji* wird behauptet, Huangdi habe vier Frauen gehabt. Im „Wudi benji“ wird von einer Haupt- und einer Nebenfrau gesprochen. Fernerhin: Da mehrere Texte die Wendung „vier Gattinnen“ mit Di Ku verbinden, liegt der Gedanke nahe, die Verfasser des „Xingwang“ könnten dieses Element der falschen Person zugewiesen haben.

Das Obige deutet darauf hin, dass sich die Autoren unseres Textes zumindest hinsichtlich der „Urgeschichte“ auf mehrere Quellen stützten. Die entsprechenden Passagen kopierten sie nicht nur satzweise, vielmehr übernahmen sie auch einzelne Blöcke von vier bis fünf Schriftzeichen. Dabei konnten kürzere Versatzstücke aus einem Werk in längere Zitate aus einem zweiten Text eingefügt werden; damit erhielt das Endprodukt den Anschein von etwas Neuem.

Versuchen wir den Sachverhalt durch weitere Beispiele zu erhärten. Dafür mögen Stichproben aus zwei kurzen Abschnitten über Han Gaozu (172 Zeichen) und Jin Shizu (168 Zeichen) sowie ein längerer Abschnitt über den Song-Kaiser Wu (337 Zeichen) dienlich sein. Zunächst zum Abschnitt über Liu Bang, der mit zwei „Elementen“ beginnt: Dessen Mutter habe nach dem Bade in einem Teich eine rote Perle verschluckt und sei darauf schwanger geworden, so der Text. Und ferner: Konfuzius spricht eine Prophezeiung aus; hierbei erinnert er an eine rote Schlange im Fürstentum Peng, die sich in Jade verwandelt und die Schriftzeichen *mao* 卯, *jin* 金 und *dao* 刀 trägt, also die Bestandteile des Nachnamens Liu 劉. Diese Passagen stammen aus dem „Furui“-Kapitel des *Songsbu*, wo sie in abweicher Reihenfolge erscheinen und durch ergänzende Erzähleinschübe voneinander getrennt sind. Lediglich die Bemerkung „Das sind die glückverheißenden Omina“ (*ci qi rui yi* 此其瑞矣) und einige für den Inhalt wenig bedeutsame lexikalische Varianten (etwa „die Mutter hieß Hanshi“ statt „Mutters Name [war] Hanshi“, also *mu yue Hanshi* 母曰含始 und nicht *mu ming Hanshi* 母名含始), können den Verfassern des *Jinlouzi* zugeordnet werden. Die knappen Bemerkungen zu Liu Bangs Aussehen (schöner Backenbart und auffällige Nase) wurden dem „Furui“ entnommen, erneut in geänderter Reihenfolge. Insgesamt nehmen die Zitate aus letzterem (50 Schriftzeichen) 29 Prozent des betreffenden Ab-

schnitts ein. Zum Charakter des Liu Bang heißt es: „Leicht nahm er direkte Worte hin, mochte strategische Pläne und beehrte viel“ (*rong shou zhi yan, hao mou duo yu* 容受直言, 好謀多欲). Der erste Ausdruck findet sich in einigen Texten der frühen Kaiserzeit, allerdings ohne Bezug zu Liu Bang. Die zweite Aussage ist vermutlich von einer ähnlichen Wendung im „Gaozu benji“ 高祖本紀 des *Hanshu* herzuleiten, nämlich „[er] mochte strategische Pläne und konnte zuhören“ (*hao mou neng ting* 好謀能聽). Doch zurück zu unserem Text: Es folgt die Feststellung, Liu Bang „beendete das [von] Qin und Chu [verursachte] Desaster [und] verwandelte Chaos in Ordnung“ (*ping Qin Chu zhi nan, bo luan fan zheng* 平秦楚之難, 撥亂反正). Die zweite Vierergruppe ist häufig in anderen Werken anzutreffen, die sie auf unterschiedliche Herrscher beziehen. Hingegen scheint die Kombination „das [von] Qin und Chu [verursachte] Desaster“ vom *Jinlouzi*-Team erfunden worden zu sein. Damit war dessen Eigenleistung im hier analysierten Abschnitt freilich schon erschöpft, denn die abschließenden Passagen im Umfang von fünf- undachtzig Zeichen (49 Prozent des Abschnitts) – über Liu Bangs Beamte und ihre Errungenschaften sowie über den Schwurbund mit seinen Vasallen – wurde dem „Gaozu Benji“ in voller Länge entnommen. Zusammenfassend kann man also sagen: Obwohl etwa 22 Prozent des Abschnitts keine direkte Abschriften aus bekannten Quellen darstellen, bestehen diese Teile – mit Ausnahme der oben genannte Fragmente – meist aus Verbindungswörtern und Floskeln wie „früher“ (*xi* 昔), „obwohl“ (*sui* 雖) usw., welche die Zitate einführen.

Neunundvierzig Schriftzeichen, d.h. 29 Prozent des Abschnitts über Jin Shizu, stimmen mit dem „Shizu Wudi benji“ 氏族武帝本紀-Kapitel des *Jinshu* 晉書 überein.<sup>79</sup> Nur wenige lexikalische oder phonetische Varianten sind vorhanden. Deshalb kann man vermuten, dass Xiao Yis Team eine Vorlage der erst später fertiggestellten Jin-Annalen sichten konnte. Der letzte Passus zitiert ein Kinderlied mit der Prophezeiung „Überqueren fünf Pferde den Jiang-Fluss, wird sich ein Pferd in einen Drachen verwandeln“; sie ist auf Kaiser Zhongzongs 中宗 (Sima Rui 司馬睿, reg. 317–322) Restauration der Jin-Dynastie in Jiangkang zu beziehen. Obwohl diese Geschichte im „Zhongzong Yuandi“ 中宗元帝-Kapitel des *Jinshu* erzählt wird, ähnelt der Wortlaut im „Xingwang“-Text dem des „Furu“-Kapitels im *Songshu* und wurde wahrscheinlich von dort übernommen.<sup>80</sup> Einige weitere Textstellen im „Xingwang“-Abschnitt über Jin Shizu können auf keine bekannte Quelle zurückgeführt werden und geben möglicherweise Xiao Yis Meinung bzw. die seines Teams wieder.

Rund 54 Prozent des Abschnitts über den Song-Kaiser Wu, seine Bescheidenheit und seinen Verzicht auf überflüssigen Luxus stammen aus den entsprechenden *benji*-Teilen des *Songshu*, wobei abermals phonetische oder lexikalische Ab-

79 *Jinshu* 3.68, 80.

80 Vgl. *Jinshu* 6.155, 163; vgl. *Songshu* 27.782.

weichungen festzustellen sind.<sup>81</sup> Zwei weitere Anekdoten – die erste zum gleichen Thema, die zweite zu einem Gedicht aus der Hand des Kaisers – finden sich in dem sehr viel später entstandenen *Tongzhi* 通志 (Alles umfassende Darstellung) des Zheng Qiao 鄭樵 (1104–1062) aus der späteren Song-Dynastie (960–1279).<sup>82</sup> Ob dieser das *Jinlouzi* als Quelle benutzte oder ob sich die beiden Bücher auf eine frühere Vorlage stützten, entzieht sich unserer Kenntnis.

## Der Nachruf an Liang-Kaiser Wu

Der letzte und längste Teil des „Xingwang“ umfasst mehr als 1.600 Schriftzeichen und ist Xiao Yis Vater Xiao Yan gewidmet. Er kann in zehn inhaltliche Abschnitte aufgeteilt werden. Da bislang keine Übersetzung in eine westliche Sprache vorliegt, werden die Hauptinhalte im Folgenden kurz zusammengefasst.

Der erste Abschnitt bezieht sich auf Xiao Yans Kindheit. Bereits nach der Geburt ist anhand angeborener, physiognomisch relevanter Merkmale sowie der Zeichen auf seiner Hand zu erkennen, dass er zum Herrscher prädestiniert ist (ähnlich wie bei anderen „zu Königen Erhobenen“). Als kleines Kind liebt er *qin*-Musik und Bücher, kann mit Leichtigkeit „anhalten, zurücktreten und weitergehen“, d.h. er war ausgeglichen und folgte auf natürliche Weise den vorgeschriebenen Ritualen (始在髻髮，便愛琴書，容止進退，自然合禮). Außerdem (hier in etwas freier Übertragung):

讀書不待溫故，一閱皆能成誦憶。所以馳聘古今，備該內外，辨解聯環，論精堅白。

[...] las er Bücher, musste er das Gelesene niemals nachschlagen; einmal gelesen – schon konnte er es aus dem Gedächtnis rezitieren. Daher wollte er Vergangenheit und Gegenwart miteinander verbinden – im Inneren wie im Äußeren, beim Auseinanderhalten und Zusammenführen waren [seine] Urteile ausgereift und scharfsinnig.

Der zweite Abschnitt geht auf Personen ein, die Xiao Yan in jungen Jahren intellektuell herausforderten. Dieser Kreis bestand aus älteren Zeitgenossen, welche am Hofe des Qi-Kaisers Wu, Xiao Ze 齊武帝蕭蹟 (geb. 440, reg. 482–493), gedient hatten. Zu den leitenden Personen zählten die folgenden: Liu Huan 劉瓛 (434–489), ein Konfuzianer, den das *Jinlouzi* zum „Ma [Rong und] Zheng [Xuan] der damaligen Zeit“ (*dang shi* Ma Zheng 當時馬鄭) erhob; Wang Jian 王儉 (452–489), als „*aheng* des Qi-Reichs“ 齊國阿衡 bezeichnet;<sup>83</sup> und der König von Jingling 竟陵王, also Xiao Zes Sohn Xiao Ziliang 蕭子良 (464–490). Letzterer,

81 *Songschu* 3.60.

82 *Tongzhi* 11.218 und 132.2086.

83 Der Name Aheng 阿衡 erscheint in Teil 1 des Kapitels „Tai jia“ 太甲 im *Guwen Shangshu*, das nach Ansicht der meisten Spezialisten erst aus der Han-Zeit stammt. Er bezeichnet Cheng Tangs (Gründer der Shang-Dynastie) Hauptberater Yi Yin 伊尹.

so heißt es, empfange Xiao Yan „entsprechend dem Ritus für Gäste und Freunde“ (*dai shang* 待上賓友之禮).<sup>84</sup> Eine Anekdote über Xiao Yans respektvollen Umgang mit Fan Yun 范雲 (464–499), einem Mitglied des Jingling- Freundeskreises, belegt zudem, dass er ein guter Menschenkenner war (*zhe yu zhi ren* 哲於知人).

Eine weitere Anekdote ist auf das Jahr 482 datiert, also auf das 9. Jahr der Yongming-Periode (483–493): Xiao Yan habe, nachdem er von nicht näher beschriebenen schwerwiegenden Gerüchten erfahren hatte, die Hauptstadt Richtung Westen verlassen. Als er am Niuzhu 牛渚 vorbeigekommen sei, habe ein heftiger Wind das Wasser „wie Drachen“ aufgewühlt.<sup>85</sup> Sein Schiff habe deshalb anlegen müssen, was auch reibungslos gelungen sei. Dann „blickte er in alle Richtungen, sah die Liang-Berge und betrachtete aus der Ferne umgestürzte Ruinen“ (*siwang Liangshan, zhantiao xuluo* 四望梁山，瞻眺墟落).<sup>86</sup> Kurz darauf sei plötzlich ein alter Mann zu sehen gewesen, gekleidet wie ein konfuzianischer Gelehrter, der sich höflich verbeugte und sprach:

君龍顏虎步，相不可言。天下方亂，四海未一，安蒼生者其在君乎？  
„Ihr, Herr, habt das Gesicht eines Drachens und schreitet [wie] ein Tiger; dies sind [physiognomische] Merkmale, über die man [eigentlich] nicht sprechen darf. Unter dem Himmel verbreitet sich Chaos, die vier Meere sind nicht geeint. Seid Ihr es, Herr, der das gemeine Volk befrieden könnte?“

Vorsichtig zustimmend habe Xiao Yan entgegnet:

觀公長者，不容見戲。  
„Herr, ich sehe, dass Ihr alt seid und es für Euch nicht leicht ist, dem Schauspiel zuzusehen.“

Dann habe sich der Wind beruhigt.<sup>87</sup>

---

84 Zu den von Xiao Ziliang versammelten „Acht Freunden aus Jingling“ (Jingling *bayou* 竟陵八友) gehörte neben Xiao Yan auch der Historiker und Poet Shen Yue sowie die berühmten Dichter Wang Rong 王融 (467–493) und Xie Tiao 謝朓 (464–499).

85 Der Ortsname Niuzhu bezieht sich sowohl auf einen Berg als auch auf eine Furt, die nahe der heutigen Stadt Ma'anshan 馬鞍山 (im Kreis Dangtu 當塗 der Provinz Anhui, ca. 40 km südwestlich von Nanjing) über den Yangzi führte. Dazu Dai Junliang 2005, 485; Wu Guibing 2007.

86 Es handelt sich um die sogenannten Westlichen und Östlichen Liang-Berge (82 und 84 Hm) am nördlichen und südlichen Ufer des Yangzi in den heutigen Kreisen Hexian 和縣 und Dangtu der Provinz Anhui. Zusammen bilden sie eine Art Tor, das nach Nanjing bzw. Jiangkang führte. Dazu Dai Junliang 2005, 1095 und 824. Mit den umgestürzten Ruinen könnten die von Kaiser Xiaowu (reg. 456–464) der Liu-Song-Dynastie auf den Liang-Bergen errichteten *que* 闕-Säulen gemeint sein (vgl. Steinhardt 2014, 142).

87 Diese Erzählung liefert einen Hinweis darauf, dass der Name der Liang-Dynastie von den zwei Liang-Bergen bei der Niuzhu-Furt am Yangzi abgeleitet wurde.

Der nächste, etwas längere Abschnitt beschreibt Xiao Yans Trauer und Verzweiflung nach dem Tode seines Vaters (493): Er habe, so lesen wir, die Hauptstadt mit einem Schiff verlassen und sei in einen heftigen Sturm geraten. Dass das Schiff unbeschädigt geblieben sei, hätten alle Mitreisenden als Wunder empfunden (und sicher auch als weiteren Hinweis auf das Wohlwollen der Götter gegenüber Xiao Yan). Vier Tage nach Beerdigung des Kaisers habe Xiao Yan Blut gespuckt und nicht mehr getrunken; dann habe er beschlossen, auf Reis zu verzichten und sich stattdessen von grobem Weizen zu ernähren. Er habe sich zurückgezogen und als Einsiedler in den Bergen gelebt. Erst als „Xuanwu, der Große Mentor“ (wörtlich „Allumfassender und Kriegerischer König“ 太傅宣武王) – gemeint ist sein älterer Bruder Xiao Yi 蕭懿 (gest. 500) –, ihn „ernsthaft ermahnte“ (*ku jian* 苦諫), habe er seinen Lebenswandel geändert.<sup>88</sup> Zudem habe er Besuch von einem unbekanntem buddhistischen Mönch erhalten, der ihn mit folgender Aussage überraschte:

檀越頂有伏龍，此非人臣之相。貧道所未見也。若封泰山，願能見覓。上笑而不答。

„Auf dem Almosengipfel gibt es einen liegenden Drachen, seine Physiognomie entspricht nicht der eines Dieners; ich, der Arme, habe ihn noch nicht gesehen.<sup>89</sup> Falls er am Berg Tai Himmelsopfer darbringen sollte, wünsche ich mir, ihn sehen [zu dürfen].“<sup>90</sup> Der Höchste lachte und antwortete nichts.

Die anschließende Anekdote berichtet, Xiao Yan sei durch kaiserlichen Erlass aufgefordert worden, eine Armee für die Verteidigung Jiangkangs in die Stellung zu bringen. Als die Armee Pukou 浦口 am nördlichen Ufer des Yangzi – gegenüber von Jiangkang – erreichte, seien abermals Wind und Wellen aufgezogen, die eine Überquerung des Stromes nahezu unmöglich machten. Dann sagte Xiao Yi:

周公瑾何無忌。在昔勤王，如我今日，亦復何異？爾若有靈，當令風靜。

„Der Herzog von Zhou glänzte, weil er nie aufgab. Einstmals rettete [er seinen] König, so wie ich es heute [tun muss]; warum soll es beim Wiederholen anders werden? – Gibt es [da draußen] eine [unsichtbare] Macht, [dann] sei dem Winde befohlen, sich zu beruhigen!“

88 Der posthume Titel Xuanwu wurde ihm von Xiao Yan nach der Thronbesteigung verliehen.

89 *Dangyue* 檀越 ist die Transkription des Buddhistischen Begriffs *dāna/danapati* – Gabe, Spende, Geschenk, Almosen. Die Bezeichnung „Almosengipfel“ bezieht sich auf keinen bekannten Ort und ist wahrscheinlich figurativ zu verstehen.

90 Die *feng* 封 und *shan* 禪 genannten Opferriten für Himmel und Erde waren ein Prärogativ des Kaisers. Allerdings schafften es wohl nur wenige Kaiser, darunter Qin Shi Huangdi (reg. 246/221–210 v.u.Z.) und Kaiser Wu der Han-Dynastie (reg. 141–87 v.u.Z.), diese aufwendigen Riten tatsächlich zu vollziehen.

Die Beschwörung der Naturkräfte hatte offenbar Erfolg: Sobald Xiao Yan die große Trommel geschlagen und den Abmarsch befohlen habe, hätten sich Wind und Wellen gelegt.

Eine weitere Episode beschreibt, wie Xiao Yan den Armen während einer Hungersnot geholfen habe. Die Götter hätten seine Barmherzigkeit wahrgenommen und ein Zeichen gesetzt, indem bei Sturm und aufkommendem Nebel über seinem Standort der Himmel klargeblieben sei und purpurne Wolken emporgestiegen seien.

Wichtig für den Kontext ist auch die Phase unmittelbar vor Xiao Yans Machtübernahme. Hier wird ein Ereignis aus früherer Zeit eingestreut: Kaiser Gao 高 der Qi-Dynastie (reg. 479–482) habe in seinem Gemach davon geträumt, er besteige die Halle des Großen Extremen (Taiji *dian* 太極殿), wobei ihm drei Männer gefolgt seien.<sup>91</sup>

一從齊武，一人齊明，一人張天地圖而不識。

Der erste war ausgewogen und kriegerisch,<sup>92</sup> der zweite ausgewogen und erleuchtet.<sup>93</sup> Der dritte breitete die Karte des Himmels und der Erde aus,<sup>94</sup> hatte aber keinen Verstand.<sup>95</sup>

Offenbar erkannte der Kaiser recht bald, dass es sich bei Letzteren um seinen Enkelsohn handelte, der zum Tyrannen wird und sein hart erkämpftes Reich verlieren würde.

嘗與太祖密謀，謂太祖曰：「我辛苦得天下，而祚不傳孫。我死，龍子當得。龍子死，當屬阿度。此後當還鄉。」

[So beschloss] er, sich heimlich mit Taizu<sup>96</sup> zu verabreden und sagte diesem: „Ich habe mit großer Mühe das Land unter dem Himmel erlangt, aber der Segen wird

---

91 Taiji *dian*: Empfangshalle für kaiserliche Audienzen, im Zentrum der Palastanlage von Jiangkang. Siehe Steinhardt 2014, 142.

92 Gemeint ist Qi Wu, sein Sohn, Kaiser Wu der Qi-Dynastie.

93 Qi Ming, sein Neffe, Kaiser Ming 明, geb. 452, reg. 494–498.

94 Eine „Karte des Himmels und der Erde“ (*tiandi tu* 天地圖) ist sonst unbekannt. Möglicherweise ist hier *tianxia zhi tu* 天下之圖 gemeint, d.h. eine Karte „von allem“ unter dem Himmel. Dieser Ausdruck kommt im *Zhouli* vor. Dort wird auch das Amt des *zhifangshi* erwähnt, also desjenigen, der eine solche Karte zu verwalten hatte, um das Land besser regieren zu können (*zhifangshi zhang tianxia zhi tu, yi zhang tianxia zhi di* 職方氏掌天下之圖。以掌天下之地). Siehe Sun Yirang 1987, 2636. Auf den gleichen Text spielt möglicherweise der Titel der von Xiao Yi konzipierten, bereits erwähnten „Zhigong tu“ an (die letztere Überlegung kommt von Dr. Vera-Dorofeeva-Lichtmann, persönliche Kommunikation am 15.02.2020).

95 Gemeint ist hier Xiao Baojuan 蕭寶卷 (geb. 483, reg. 499–501), der vorletzte Qi-Kaiser, der aufgrund seiner Grausamkeit und Dummheit auch als Dong Hunhou 東混侯 (Vernebelter Fürst im Osten) in Erinnerung blieb.

96 Xiao Shunzhi 蕭順之 (430–490), Xiao Yans Vater. Letzterer verlieh ihm den posthumen Ehrentitel Taizu 太祖 (Erhabener Ahn).

nicht auf meine Enkelkinder übertragen werden. Nach meinem Tode werden ihn die Söhne des Drachen bekommen.<sup>97</sup> Wenn die Söhne des Drachen sterben, wird er Ihrer Linie gehören. Deren Nachfolger werden in die Heimat zurückkehren.<sup>98</sup>

Aus dem nächsten Abschnitt erfahren wir, dass auch der Große Mentor (der bereits erwähnte Bruder Xiao Yans, nämlich Xiao Yi) einen Traum hatte. Ihm sei ein stattlicher Mann in purpurnen Kleidern erschienen, der drei Pferde geführt habe. Xiao Yi habe eines der Tiere bestiegen; dieses sei himmelwärts gezogen, habe ihn aber auf halber Strecke fallen gelassen. Das zweite Pferd habe der König von Hengyang (d.h. Xiao Jun 蕭鈞, 473–494, der jüngste Sohn von Kaiser Gao) genommen; es sei beim Sprung aus dem Raum gestürzt. Das dritte Pferd, auf dem Xiao Yan geritten sei, habe sich in einen Drachen verwandelt und sei zum Firmament geflogen. Dies wurde als zustimmende Anerkennung durch die Götter und glückverheißende Prophezeiung (*you zan shen ming, ji zhi xian jian* 幽贊神明，吉之先見) gedeutet.

Ferner hören wir von Xiao Yans Verehrung seines verstorbenen Vaters. Bereits zum Kaiser der Liang aufgestiegen, ließ er in der Hauptstadt eine Gedenkhalle (*jingdian* 敬殿) bauen, die einem Ahnentempel glich (*mou yu zongmiao* 侑於宗廟) und zahlreiche Kostbarkeiten bot. An den jeweils ersten und letzten Tagen eines Monats fastete Xiao Yan, besuchte die Halle und verhielt sich so, „als sei er ein Nachfolger von König Wen [der Zhou]“ (*ruo Wen wang zhi wei shizi ye* 若文王之為世子也). Außerdem verlieh er seinem Vater den Titel Taizu und ließ ein buddhistisches Kloster für ihn errichten. Auch die Mutter erhielt einen Titel: Xianhou 獻后 (Verehrte Kaiserin). Zudem stiftete er in ihrem Namen ein weiteres Kloster.

Der letzte Abschnitt präsentiert eine Art Fazit, das Xiao Yans Leben und Werk zusammenfassend würdigt:

即位五十年，至於安上治民，移風易俗，度越終古，無得而稱焉。

Er regierte fünfzig Jahren und konnte die Oberschicht befrieden und das Volk regieren, die Bräuche verändern und die Sitten [zum Besseren] wandeln, das Altertum übertreffen, ohne es erreichen [zu wollen, und dennoch] berühmt zu werden.<sup>99</sup>

---

97 D.h. seine Söhne, die Kaiser Wu und Ming.

98 Gemeint ist die Rückkehr Xiao Yans aus seinem Außendienst in die Hauptstadt als neuer Kaiser.

99 Der erste Satzteil stammt aus einem dem Konfuzius zugeschrieben Spruch in *Liji* 禮記 (Aufzeichnungen über das Ritual), Kapitel „Jingjie“ 經解 (Wang Wenjin 2001, 727): *an shang zhi min, mo shan yu li* 安上治民，莫善於禮。„Um die Oberschicht zu befrieden und das Volk zu regieren, eignet sich nichts besser als die Riten. Siehe. Der zweite Teil findet sich im Kapitel „Yueji“ 樂記 (Wang Wenjin 2001, 539) und bezieht sich auf die Musik. Der vierte Ausdruck ist in *Lunyu* 論語, Kapitel 8 („Taibo“ 泰伯, Yang Bojun 1980, 78) überliefert und wird wiederum in *Shiji* 31.1476 („Wu Tai-

Letztlich noch: Xiao Yi bereut es, seinem Vater zu Lebzeiten nicht genug Pietät erwiesen zu haben, zudem bringt er seine tiefe Trauer über dessen Tod zum Ausdruck. Im abschließenden Satz vergleicht er Xiao Yan dann mit den Großen des Altertums:

蓋虞舜夏禹，周文梁帝，萬載之中，四人而已。

[König] Shun von Yu, [König] Yu von Xia, [König] Wen von Zhou und Kaiser [Wu] der Liang-Dynastie: Über alle Zeiten hinweg [zählen] nur diese vier.

## Schlussbetrachtung

Xiao Yis Buch *Jinlouzi* ist ein komplexes Werk, das eine ausführliche Untersuchung verdient; hier sind nur wenige Aspekte zur Sprache gekommen. Bereits der Titel streut mehrere Signale aus, die vor dem gesamthistorischen und kulturellen Hintergrund des 6. Jhs. sowie im Lichte biografischer Umstände rund um die Xiao-Familie zu entschlüsseln sind. So verweist er auf eine ebenso enge wie widersprüchliche Vater-Sohn-Beziehung zwischen Xiao Yan und Xiao Yi und das sehr unterschiedliche Verhältnis beider zum Buddhismus. Weiterhin erinnert er an die zeitgenössische Ästhetik, die Xiao Yan und Xiao Yi nicht fremd gewesen sein dürfte, jedoch zugleich in einem gewissen Kontrast zu ihrer Sparsamkeit stand. Man könnte sogar meinen, der Titel spiele geradezu mit ernststen Inhalten und drücke obendrein die Selbstironie des Verfassers aus.

Innerhalb des *Jinlouzi* bildet das Kapitel „Xingwang“ eine abgeschlossene inhaltliche Einheit, die sich sehr wohl als selbstständiger Text lesen lässt. Sein Konzept, seine Komposition und die Auswahl der Figuren wurden sehr wahrscheinlich von Xiao Yi festgelegt. Die konkrete Ausführung des Ganzen – dazu gehörte ein aus Sicht der Zeitgenossen fundierter Überblick zu einzelnen Herrschern der Vergangenheit – ging ganz offensichtlich aus der systematischen Bearbeitung mehrerer Quellen hervor. Vermutlich hat Xiao Yi diese Aufgabe einem Team höfischer Gelehrter übertragen, und vielleicht handelte es sich dabei um jene Personen, die zugleich Bücher für die kaiserliche Bibliothek kopierten und Kommentare zu den „Klassikern“ und Texten historischen Inhaltes verfassten, wiederum in Xiao Yis Namen. Stichproben ermöglichen es, ältere Werke, die nachweislich zum Bestand der Bibliothek in Jiangling zählten, als Quellen zu identifizieren, zumal das *Jinlouzi* diese Titel an anderer Stelle erwähnt. Eine wichtige

---

bo shijia“ 吳太伯世家) zitiert. Taibo 太伯 war der älteste Sohn des Gründers der königlichen Linie von Zhou, Danfu 豷父. Er verzichtete auf den Thron, da er vorhersah, dass der noch nicht geborene Sohn seines jüngeren Bruders die Chance hatte, zum König aufzusteigen (dies war nämlich der künftige König Wen). So erlangte Taibo, aus Sicht von Konfuzius, seinen Ruhm durch Verzicht. In Bezug auf Kaiser Wu der Liang-Dynastie könnte der Ausdruck *wu de er cheng* 無得而稱 auf seinen Rückzug in die Berge und seine Loyalität gegenüber dem Kaiserhaus von Qi anspielen.

Quelle des „Xingwang“-Kapitels, das *Songschu*, bleibt im *Jinlouzi* allerdings ungenannt. Ob die Übernahme langer Textpassagen aus diesem Annalenwerk als Plagiat gegolten hätte, lässt sich leider nicht ermitteln.

In konzeptueller Hinsicht steht das „Xingwang“-Kapitel der Tradition kurzer Schriften über ideale Herrscher früherer Zeiten sehr nahe; diese Tradition ist seit der Zhanguo-Periode durch das *Rongchengshi* nachgewiesen. Die Verfasser selbigen Manuskriptes beginnen ihre Darstellung mit den Ursprüngen der legendären Geschichte und beenden sie mit den ersten Zhou-Königen Wen und Wu. Wie auch anderen Autoren des 4. bis 3. Jhs. v. u. Z. war es ihnen offenbar unmöglich, weitere Herrscher zu identifizieren, denen ein vergleichbares Charisma hätte attestiert werden können. Das fast tausend Jahre später verfasste „Xingwang“ zeigt den Versuch, Vergangenheit und Gegenwart mit Hilfe einiger „Eckpunkte“ aus der Geschichte zu verknüpfen. Hierbei finden nur drei Figuren aus der vier Jahrhunderte währenden Han-Dynastie sowie vier weitere aus den folgenden drei Jahrhunderten Berücksichtigung; just dies lässt die Rolle des erst zwei Jahre vor Fertigstellung unseres Textes verstorbenen Liang-Kaisers Wu umso wichtiger erscheinen.

Auch wenn sich die Verfasser des „Xingwang“-Kapitels durch das „Furui“-Kapitel im *Songschu* inspirieren ließen und diesem Informationen entnahmen, dienten beide Texte unterschiedlichen Zwecken. Das „Furui“-Kapitel *des Songschu* lenkt die Aufmerksamkeit des Lesers auf Formen und Symbole, die, gleichsam von übernatürlichen Kräften gelenkt, künftige Herrscher markieren und ihre Unterstützung oder auch Missbilligung ankündigen: Physiognomie, Zeichen auf der Hand, magische Objekte und Wesen sowie besondere Naturphänomene gehören hierher. Die im Text genannten Herrscher dienen als Beispiele für das Auftreten solcher Zeichen. Verständlicherweise wird im Rahmen einer offiziellen Dynastiegeschichte die Vergangenheit nur bis zum Ende der Song-Zeit behandelt, Omina mit aktuellem Bezug werden also nicht erwähnt.

Wichtig ist noch die Einordnung des Kapitels im *Songschu*: Es erscheint zwischen den Traktaten über Astronomie und die fünf Elemente, womit es in den naturkosmologischen Bereich fällt. Im Gesamtkonzept spielt dieser Text jedoch keine zentrale Rolle. Das *Jinlouzi* ist dagegen ganz anders strukturiert. Dort steht das Kapitel „Xingwang“ am Anfang der Sammlung und hat allein schon dadurch einen besonderen Stellenwert. Zudem lässt der Titel erkennen, dass es hier in erster Linie um exemplarische Herrscher geht, die keineswegs zufällig ausgewählt wurden. Glückverheißende Omina belegen ihre besondere Eignung dazu, zu Königen erhoben zu werden, aber ihre weltlichen Tugenden sind nicht weniger wichtig. Die langen Ausführungen zum Kaiser Wu der Liang-Dynastie, in denen erneut besondere Merkmale, Omina und Tugenden Erwähnung finden, machen unmissverständlich klar, dass auch er zum Kreis der „Auserwählten“ zählte. Das Ziel der Verfasser ist nicht zu übersehen: Sie wollten dem Gründer der Liang-

Dynastie ein Denkmal setzen und vielleicht eine Vorlage für künftige Werke der offiziellen Geschichte schaffen.<sup>100</sup>

Neben dem *Songsbu* konsultierte Xiao Yis Team noch weitere zeitgenössische Quellen. Eventuell bezieht sich der Titel „Xingwang“ sogar auf einen Reimspruch von Gan Bao 千寶 (282–351):

*diwang zhi xing* 帝王之興 Um zu Kaisern und Königen erhoben zu werden,  
*bi yi tianming* 必俟天命 muss man auf das Himmelsmandat warten

Dieser Spruch erscheint am Anfang von Gan Baos „*Jinji zong lun*“ 晉紀總論 (Zusammenfassender Diskurs zur „Chronik der Jin“, Gan Baos *Jinji*), das im *Wenxuan* 文選 enthalten ist, mithin für Xiao Yi und sein Team sicher zugänglich und gut bekannt war. Gan Bao berichtet über den Zeitraum seit Gründung der Jin bis zur Herrschaft von Kaiser Zhongzong, wobei er wiederholt auf historische Vorbilder – Yu, Tang, die Könige Wen und Wu usw. – zurückgreift. Zwischendurch bemerkt er,

今晉之興也，功烈於百王，事捷於三代，蓋有為以為之矣。<sup>101</sup>

Gegenwärtig [erlebt] die Jin-Dynastie ihren Aufstieg, ihre Errungenschaften [sind wie die der] hundert Könige [in vordynastischer Zeit], ihre Taten und Siege [wie die] der Drei Dynastien (Xia, Shang und Zhou), zumal [die Jin], [wenn] es zu handeln gilt, [den alten Vorbildern entsprechend] vorzugehen [pflegt].

Die Darstellung des Liang-Kaisers im „Xingwang“-Kapitel deutet auf ein ähnliches Verständnis der Geschichte. Dafür spricht neben der Struktur des Textes, dass er als eine Person erscheint, der es darum ging, Vergangenheit und Gegenwart zu verbinden. Zitate seiner Sprüche, in denen er sich mit dem Herzog von Zhou oder dem Enkel von König Wen vergleicht, verstärken diesen Eindruck.

Schließlich offenbart die Biografie von Kaiser Wu, milde ausgedrückt, Xiao Yis Zurückhaltung gegenüber dem Buddhismus. Dass Xiao Yan nach dem Tod seines Vaters die Einsamkeit der Berge sucht, wird fast schon als lebensbedrohlicher Zwischenfall dargestellt. Erinnern wir uns: An dieser Stelle – und allein an dieser – tritt ein buddhistischer Mönch auf, der nicht nur eine Vorhersage liefert: Vielmehr ermahnt er Xiao Yan, doch endlich seiner Bestimmung nachzukommen und sich auf das Himmelsopfer am Taishan vorzubereiten, statt als frommer Mann der Welt zu entfliehen. Die von Xiao Yan innerhalb der kaiserlichen Palastanlage errichtete Buddha-Halle wird als „eine Art Ahnentempel“ gesehen, und von den vielen Klöstern, die Xiao Yan bauen ließ, werden nur zwei erwähnt: eines, das dem Vater, und ein weiteres, das der Mutter gewidmet war. Auch die Auswahl der „zu Königen Erhobenen“ berücksichtigt keine Förderer des Buddhismus. Alle

---

100 Dies widerspricht Tian Xiaofei's (2007, 94) Interpretation des *Jinlouzi* als „the work of a private individual“, welches „no room [...] for imperial discourse itself“ lasse.

101 *Wenxuan* 49.2175.

diese Details spiegeln wohl Xiao Yis Bemühungen wider, die Erinnerung an seinen Vater als „lebenden Boddhisatwa“ auszulöschen und ihn in den Schoß der traditionellen chinesischen Kultur zurückzuführen.

## Literatur

- Allan, Sarah. *Buried Ideas: Legends of Abdication and Ideal Government in Early Chinese Bamboo-Slip Manuscripts*. New York: Suny, 2016.
- Anderl, Christoph. „Studies in the Language of Zūtáng jí 祖堂集“. Diss. Oslo: University of Oslo, 2004.
- Ball, Warwick. *Archaeological Gazetteer of Afghanistan: Revised Edition*. Oxford: Oxford University, 2019.
- Becker, Janet (Hg.). *Flowering of a Foreign Faith: New Studies in Chinese Buddhist Art*. Mumbai: Marg, 1998.
- Bielenstein, Hans. „The Six Dynasties“, *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 69 (1997), 11–246.
- Bruneau, Laurianne. „L’architecture bouddhique dans la vallée du Haut Indus: un essai de typologie des représentations rupestres de stūpa“, *Arts Asiatiques* 62 (2007), 63–75.
- Bunker, Emma Cadwalader. „Gold in the Ancient Chinese World: A Cultural Puzzle“, *Artibus Asiae* 53.1–2 (1993), 27–50.
- . „The Metallurgy of Personal Adornment“, in: White 1994, 31–54.
- Chinese Text Project, hg. von Donald Sturgeon. <https://ctext.org>.
- Dai Junliang 戴均良 (Hg.). *Zhongguo gujin diming dacidian* 中國古今地名大詞典. Shanghai: Shanghai cishu, 2005.
- Datong shi kaogu yanjiusuo 大同市考古研究所 (Hg.). „Shanxi Datong Yunpolu Bei Wei mu (M10) fajue jianbao“ 山西大同云波路北魏墓 (M10) 发掘简报, *Wenwu* 文物 2017.11, 4–20.
- Di Giacinto, Licia. *The Chenwei Riddle: Time, Stars, and Heroes in the Apocrypha*. Gossenberg: Ostasien, 2013.
- Dien, Albert Eugene, und Keith Nathaniel Knapp (Hg.). *The Cambridge History of China*, Bd. 2: *The Six Dynasties, 220–589*. Cambridge: Cambridge University, 2019.
- Diwang shiji* 帝王世紀, von Huangfu Mi 皇甫謐. Siehe Xu Zongyuan 1964.
- Dorofeeva-Lichtmann, Vera. „The Rong Cheng shi Version of the ‘Nine Provinces’: Some Parallels with Transmitted Texts“, *East Asian Science, Technology, and Medicine* 32 (2010), 13–58.
- Erkes, Eduard. „Eine chinesische Bronze der Liang-Zeit“, *Artibus Asiae* 5.1 (1935), 32–38.
- Gan Bao 干寶. Siehe „*Jinji zonglun*“.

- Guangxi-Zhuang ziyou zhiqu wenwu kaogu xiezuo xiaozu 广西壮文物考古写作小组 (Hg.). „Guangxi Hepu Xi Han muguo mu“ 广西合浦西汉木椁墓, *Kaogu* 考古 1972.5, 20–30.
- Guo, Qinghua [國慶華]. *Chinese Architecture and Planning Ideas, Methods, Techniques*. Stuttgart: Menges, 2005.
- Guo Qingfan 郭慶藩 (Hg.). *Zhuangzi jishi* 莊子集釋. Taipei: Yiwen, 1974.
- Guoyu 國語. Siehe Xu Yuangao et al. 2002.
- Hanji dianzi wenxian ziliaoku 漢籍電子文獻資料庫, hg. von Zhongyang yanjiuyuan, Lishi yuyan yanjiusuo 中央研究院歷史語言研究所 (Academia Sinica). <http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw/ihp/hanji.htm>.
- He Yun'ao 贺云翱. „Liuchao ducheng Fosi he Fota de chubu yanjiu“ 六朝都城佛寺和佛塔的初步研究, *Dongnan wenhua* 东南文化 2010.3, 101–113 [He Yun'ao 2013a].
- . „Nanjing Dulunfu dong chutu Nanchaoshita goujian de chubu yanjiu“ 南京独龙阜东出土南朝石塔构件的初步研究, *Huaxia kaogu* 华夏考古 2010.4, 132–135 [He Yun'ao 2013a].
- Holcombe, Charles. „Foreign Relations“, in: Dien und Knapp 2019, 296–308.
- Hunyuan shengji* 混元聖記, von Xie Shouhao 謝守灝. Zhengtong Daozang 正統道藏 (Taipei: Xinwenfeng, 1977) 30, 1–160.
- „Jinji zonglun“ 晉紀總論, von Gan Bao 干寶, in: *Wenxuan* 49.2175–2191.
- Jinlouzi* 金樓子, von Xiao Yi 蕭繹. Zhibuzuzhai congshu 知不足齋叢書; inter-pungierte textkritische Fassung in: Xu Yimin 2011.
- Jinshu* 晉書, von Fang Xuanling 房玄齡. Beijing: Zhonghua, 1974.
- Kieschnick, John. „Buddhismus“, in: Dien und Knapp 2019, 531–552.
- Kieser, Annette. „Von Duftsäckchen und Schweinekoben: Toilettenmodelle aus Gräbern der Sechs Dynastien in Südchina“, in: Selbitschka und Müller 2017, 161–76.
- . „Southern Material Culture“, in: Dien und Knapp 2019, 418–442.
- Knapp, Keith Nathaniel. „Confucian Learning and Influence“, in: Dien und Knapp 2019, 483–510.
- Knechtges, David Richard, und Taiping Chang [Zhang Taiping 張泰平] (Hg.). *Ancient and Early Medieval Chinese Literature: A Reference Guide*. 4 Teile in 3 Bänden. Leiden: Brill, 2010 [1], 2014 [2, 3–4].
- Koch, Alexander. „Ein Hort aus Chinas Goldenem Zeitalter“, *Archäologie in Deutschland* 1998.1, 12–17.
- Lagerwey, John, und Marc Kalinowski (Hg.). *Early Chinese Religion, Part One: Shang through Han (1250 BC to 220 AD)*. Leiden: Brill, 2009.
- Liao Mingde 廖铭德. „Jiangling fenshu' yu Jinlouzi jige wenti de yanjiu“ “江陵焚书”与《金樓子》几个问题的研究, *Tushu qingbao gongzuo* 图书情报工作 2010.6, 140–143, 148.
- Liji* 禮記. See Wang Wenjin 2001.

- Lin Meicun 林梅村. „Tangdai wenren de zhuiqiu yu mengxiang: Tangdai wenren tingyuan jianzhu yiji diaocha“ 唐代文人的追求與夢想—唐代文人庭院建築遺跡調查 [Pursuit and Dreams of Chinese Scholars in the Tang Dynasty: A Survey on Scholars' Courtyards of Tang Times based on Archaeological Finds and Written Sources], in: Selbitschka und Müller 2017, 201–220.
- Lippiello, Tiziana. *Auspicious Omens and Miracles in Ancient China: Han, Three Kingdoms and Six Dynasties*. Nettetal: Steyler, 2001.
- Lunyu 論語. Siehe Yang Bojun 1980.
- Martin, François. „Les joutes poétiques dans la Chine médiévale“, *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 20 (1998) [Themenheft: Du divertissement, dans la Chine et le Japon anciens « Humo Ludens Extrême-Orientalis »], 87–109.
- . „Les anthologies dans la Chine antique et médiévale: de la genèse au déploiement“, *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 25 (2003), 13–38.
- Mozi 墨子. Siehe Sun Yirang 1986.
- Müller, Shing. „Zelte der Tuoba-Xianbei im 5. Jh.: Eine vorläufige Untersuchung“, in: Selbitschka und Müller 2017, 177–200.
- . „Northern Material Culture“, in: Dien und Knapp 2019, 384–417.
- Münsterberg, Hugo. „Buddhist Bronzes of the Six Dynasties Period“, *Artibus Asiae* 9.4 (1946), 275–315.
- . „Buddhist Bronzes of the Six Dynasties Period (1st Continuation)“, *Artibus Asiae* 10.1 (1947), 21–33.
- Neelis, Jason. „La Vieille Route Reconsidered: Alternative Paths for Early Transmission of Buddhism Beyond the Borderlands of South Asia“, *Bulletin of the Asia Institute*, New Series 16 (2002), 143–164.
- Neimenggu zizhiqiu wenwu kaogu yanjiusuo et al. 內蒙古自治區文物考古研究所 (Hg.). *Xiaobeishigou: Xiajiadian shangceng wenhua yizhi fajue baogao* 小黑石溝—夏家店上層文化遺址發掘報告. Beijing: Kexue, 2009.
- Niu Zhiyuan 牛志远. „Wu Jin Foxiang kongjian shuxing ji qi yu jianzhu guanxi kao: yi Changjiang xiayou chutu hunping ziliao wei zhongxin“ 吴晋佛像空间属性及其与建筑关系考—以长江下游出土魂瓶资料为中心, *Taoci kexue yu yishu* 陶瓷科学与艺术 2019.2, 82–85.
- Pelliot, Paul. „Autour d'une traduction sanscrite du Tao tō king“, *T'oung Pao* 13 (1912.3), 351–430.
- Pines, Yuri. „Political Mythology and Dynastic Legitimacy in the Rong Cheng Shi Manuscript“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 73.3 (2010), 503–529.
- Pirazzoli-t'Serstevens, Michèle. „Death and the Dead: Practices and Images in the Qin and Han“, in: Lagerwey und Kalinowski 2009, 949–1026.
- Rawson, Jessica. „The Eternal Palaces of the Western Han: A New View of the Universe“, *Artibus Asiae* 59.1–2 (1999), 5–58.

- Richter, Antje. „The World of Prose Literature“, in: Dien und Knapp 2019, 597–622.
- Ruan Rongchun 阮荣春 und Kida Tomoo 木田知生. „Zao qi Fojiao zaoxiang nanyhuan xitong’ diaocha ziliao“ “早期佛教造像南传系统”调查资料, *Dongnan wenhua* 东南文化 (1990.1), 49–54.
- Schmidt-Glintzer, Helwig. *Geschichte der chinesischen Literatur: von den Anfängen bis zur Gegenwart*. München: Beck, 1999.
- Selbitschka, Armin. „Quotidian Afterlife: Grain, Granary Models, and the Notion of Continuing Nourishment in Late Pre-Imperial and Early Imperial Tombs“, in: Selbitschka und Müller 2017, 89–106.
- und Shing Müller (Hg.). *Über den Alltag hinaus: Festschrift für Thomas O. Höllmann zum 65. Geburtstag*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2017.
- Shaanxi sheng kaogu yanjiuyuan 陕西省考古研究院 (Hg.). *Famensi kaogu fajue baogao* 法门寺考古发掘报告. Beijing: Wenwu, 2007.
- Shaanxi Zhouyuan kaogudui 陕西周原考古队 (Hg.). „Shaanxi Fufeng Zhuang-bai yi-hao Xi Zhou qingtongqi jiaocang fajue jianbao“ 陕西扶风庄白一号西周青铜器窖藏发掘简报, *Wenwu* 1978.3, 1–8.
- Shao Lei 邵磊, und Huo Qiang 霍强. „Xi Zhenjiang Xiao Liang zhuqian yizhi chutu de taxing Fo shi“ 析镇江萧梁铸钱遗址出土的塔形佛饰, *Dunhuang yanjiu* 敦煌研究 2003.3, 23–26.
- Shiji* 史記, von Sima Qian 司馬遷, mit Kommentaren von Pei Yin 裴駟 (*Jijie* 集解), Sima Zhen 司馬貞 (*Suoyin* 索隱) und Zhang Shoujie 張守節 (*Zhengyi* 正義). Beijing: Zhonghua, 1959.
- Skilton, Andrew. „The Gilgit Manuscript of the Samādhirāja Sūtra“, *Central Asiatic Journal* 44 (2000.1), 67–86.
- Songsbu* 宋書, von Shen Yue 沈約. Beijing: Zhonghua, 1974.
- Soper, Alexander C. „A ‘Wei Style’ Bronze from Chekiang“, *Artibus Asiae* 23.3–4 (1960), 213–19.
- Steinhardt, Nancy Shatzman. „Early Chinese Buddhist Architecture and its Indian Origins“, in: Becker 1998, 38–53.
- . *Chinese Architecture in an Age of Turmoil, 200–600*. Honolulu: University of Hawai‘i, 2014.
- Sun Hongbo 孙鸿博. *Xiao Yi “Jinlouzi” ji qi sixiang* 萧绎《金楼子》及其思想. Beijing: Zhonghua, 2018.
- Sun Yirang 孫詒讓 (Hg.). *Zhouli zhengyi* 周禮正義. Beijing: Zhonghua, 1987.
- . *Mozi jiangou* 墨子閒詁. Beijing: Zhonghua, 1986.
- Teng Xuehui 滕雪慧. „Cong gucang moxing kan Wei Jin Nanbeichao Jiangdong diqu de liangchu yu jingji fazhan“ 从谷仓模型看魏晋南朝江东地区的粮储与经济发展, *Nongye kaogu* 农业考古 2010.1, 230–235, 270.

- Tian, Xiaofei [田晓菲]. „Illusion and Illumination: A New Poetics of Seeing in Liang Dynasty Court Literature“, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 65.1 (2005), 7–56.
- . *Beacon Fire and Shooting Star: The Literary Culture of the Liang*, 502–557. Cambridge, MA: Harvard University, 2007.
- TLS: „Thesaurus Linguae Sericae: An Historical and Comparative Encyclopaedia of Chinese Conceptual Schemes“, hg. von Christoph Harbsmeier und Jiang Shaoyu 蔣紹愚. <https://hxwd.org> (zuletzt 21.08.2020).
- Tongzhi* 通志, von Zheng Qiao 鄭樵. Shitong-Ausgabe. Shanghai: Shangwu, 1935.
- Wang Wenjin 王文錦 (Hg.). *Liji yijie* 禮記譯解. Beijing: Zhonghua, 2001.
- Wenxian tongkao* 文獻通考, von Ma Duanlin 馬端臨. Taibei: Shangwu, 1987.
- White Julia M. et al. (Hg.). *Adornment for Eternity: Status and Rank in Chinese Ornament*. Denver: Denver Art Museum, 1994
- Whitfield, Roderick. „Early Buddha Images from Hebei“, *Artibus Asiae* 65.1 (2005), 87–98.
- Wu Guibing 吴桂兵. „Han Jin bianqian kaoguxue yanjiu de diyu yiyi: yi Anhui Ma’anshan diqu Wu Jin muzang wei cailiao“ 汉晋变迁考古学研究的地域意义—以安徽马鞍山地区吴晋墓葬为材料, *Jiang Han kaogu* 江汉考古 2007.4, 60–66.
- Xiangfan shi wenwu kaogu yanjiusuo 襄樊市文物考古研究所 (Hg.). „Hubei Xiangfan Fancheng Caiyue Sanguo mu fajue jianbao“ 湖北襄樊樊城菜越三国墓发掘简报, *Wenwu* 文物 2010.9, 4–20.
- Xiao Yi 蕭繹 [Kaiser Yuan von Liang 梁元帝]. Siehe *Jinlouzi* 金樓子.
- Xu Yimin 許逸民 (Hg.). *Jinlouzi jiaojian* 金樓子校箋. Beijing: Zhonghua, 2011.
- Xu Yuangao 徐元誥, Wang Shumin 王樹民 und Shen Changyun 沈長雲 (Hg.). *Guoyu jijie* 國語集解. Beijing: Zhonghua, 2002.
- Xu Zongyuan 徐宗元 (Hg.). *Diwang shiji jicun* 帝王世紀輯存. Beijing: Zhonghua, 1964.
- Xie Shouhao 謝守灝. Siehe *Hunyuan shengji*.
- Xu Dongliang 徐棟梁 und Cao Chenggao 曹胜高. „Chunqiu wei cheng shu kao“ 《春秋纬》成书考, *Jinan daxue xuebao* 济南大学学报 19.4 (2009), 53–57.
- Yan Shiming 颜世明. „Song Yun, Hui Sheng xingji yanjiu“ 宋云、惠生行记研究, *Qinghai minzu daxue xuebao* (*Shehui kexue ban*) 青海民族大学学报 (社会科学版) 2016.4, 105–131.
- Yang Bojun 楊伯峻 (ed.). *Lunyu yizhu* 論語譯注. Beijing: Zhonghua, 1980.
- Zhao Jiancheng 赵建成. „Tian Qiuzi xiaokao“ 《田儉子》小考, *Gudian wenxue zhishi* 古典文学知识 2016.3, 154–160.
- Zhejiang sheng wenwu guanli weiyuanhui, Zhejiang sheng wenwu kaogusuo et al. 浙江省文物管理委员会 (Hg.). „Shaoxing 306-hao Zhanguo mu fajue jianbao“ 绍兴 306 号战国墓发掘简报, *Wenwu* 1984.1, 10–25.

*Zhigong tu* 職貢圖, von Xiao Yi 蕭繹. Fragment in der Chinesischen Staatsbibliothek: [http://www.nlc.cn/newgtkj/shjs/201204/t20120409\\_61037.htm](http://www.nlc.cn/newgtkj/shjs/201204/t20120409_61037.htm).  
*Zhong Shilun* 鍾仕倫. *"Jinlouzi" yan jiu* 《金樓子》研究. Beijing: Zhonghua, 2004.  
*Zhouli* 周禮. Siehe Sun Yirang 1987.  
*Zhuangzi* 莊子. Siehe Guo Qingfan 1974.



Das wissenschaftliche Oeuvre von Dr. Shing Müller, der dieser Band als Geburtstagsgabe gewidmet ist, befasst sich mit dem alten China. Vor allem archäologische und kulturwissenschaftliche Themen, welche die nördlichen Dynastien und ihre Nachbarn während der sog. Nanbeichao-Periode betreffen, interessieren die Jubilarin.

Auch in der vorliegenden Sammlung von Aufsätzen geht es um diese Epoche, um die Zeit der „Reichsteilung“, mithin um ein Segment der Geschichte, das viele literarische und materielle Schätze kennt. Auf dem Prüfstand stehen einzelne Termini und Textpassagen, Ausgrabungen und Objekte, überlieferte Ereignisse und die Inhalte ausgewählter, gleichsam weltanschaulich geprägter Traktate – nebst der Wahrnehmung des Vergangenen, die schon damals für die Zeitgenossen wichtig war. Schließlich: Gedichte rahmen das Gebotene ein.

Verfasst wurden die Beiträge von einigen Münchner Kollegen und Kolleginnen der Jubilarin: Chiara Bocci, Sebastian Eicher, Thomas O. Höllmann, Maria Khayutina, Clara Luhn, Marc Nürnberger, Roderich Ptak, Armin Selbitschka und Hans van Ess.

ISBN 978-3-946114-70-3



ISSN 1868-3665



OSTASIEN Verlag  
[www.ostasien-verlag.de](http://www.ostasien-verlag.de)

