

**Zwischen Himmel und Unterwelt –
der Mensch und sein gesellschaftliches
Umfeld in der Geschichtensammlung
Yuewei caotang biji von Ji Yun (1724–1805)**

Dissertation
zur Erlangung der Würde des Doktors der Philosophie
der Universität Hamburg

vorgelegt von

Clea Walford
aus Bad Krozingen

Hamburg 2006

Angenommen vom Fachbereich Orientalistik (Asien-Afrika-Institut)
der Universität Hamburg am: 05.07.2006 und 06.09.2006

Erster Gutachter: Prof. Dr. Friedrich A. Bischoff
Zweiter Gutachter: Prof. Dr. Klaus Briegleb-Weigel

Datum der Disputation: 30. April 2007

In memoriam
Prof. Dr. Dr. Jutta Rall-Niu

Inhaltsverzeichnis

Hinweise zur Arbeit	IV
Abkürzungsverzeichnis und Liste der Tabellen	V
I. Einleitung	1
A Zur Person Ji Yuns	8
1 Familie und Kindheit, 1724–1740	8
2 Familiengründung und Beamtenexamina, 1740–1754	12
3 Die Beamtenkarriere, 1754–1769	17
4 Die Verbannung, 1769–1771	20
5 Rehabilitation und Amt als Herausgeber des <i>Siku quanshu</i> , 1771–1787	22
6 Die Korrekturen am <i>Siku quanshu</i> und die Entstehung des <i>Yuewei caotang biji</i> , 1787–1798	27
7 Die letzten Lebens- und Beamtenjahre, 1799–1805	30
B Zum Werk	31
1 Der literarische Stil	31
2 Die Vorworte des Verfassers	34
3 Überblick zur Kritik und Rezeption seit Beginn des 20. Jahrhunderts	35
4 Neuere Interpretationen	38
II. Das Natürliche	41
A Interessen der Elite	41
1 Wundersame Begebenheiten und Gegenstände	41
2 Raritäten	42
3 Literatur und wissenschaftliche Themen	44
3.1 Literatur, Philosophie und Religion	44
3.2 Wissenschaftliche Themen	46
4 Zusammenfassung	49
B Die Protagonisten	51
1 Definition der sozialen Schichten zur Qing-Zeit (1644–1911)	51
2 Erzählungen zu den Verhaltensweisen von Menschen im <i>Yuewei caotang biji</i>	56
2.3 Die Elite	58
2.3.1 Die Beamten	58
2.3.1.1 Das gesellschaftliche Umfeld	61
2.3.1.2 Die Darstellung der Beamten	65
2.3.2 Die Gelehrten	66
2.3.2.1 Das gesellschaftliche Umfeld	66
2.3.2.2 Die Darstellung der Gelehrten	69

2.3.3 Die Personen der reichen Oberschicht	70
2.3.4 Biographische Erzählungen von Ji Yun	70
2.3.4.1 Das gesellschaftliche Umfeld	72
2.3.4.2 Die Darstellung der Familienangehörigen	73
2.4 Die Mittelschicht	73
2.4.1 Das gesellschaftliche Umfeld	75
2.4.2 Die Darstellung der Personen der Mittelschicht	76
2.5 Die Unterschicht	77
2.5.1 Das gesellschaftliche Umfeld	78
2.5.2 Die Darstellung der Protagonisten der Unterschicht	78
2.6 Menschen ohne Angabe der sozialen Schicht	79
2.7 Buddhistische Mönche und Nonnen	81
2.8 Daoisten	83
2.9 Die Frauen	84
2.9.1 Ehefrauen	85
2.9.2 Konkubinen	86
2.9.3 Mütter	87
2.9.4 Töchter	87
2.9.5 Witwen	88
2.9.6 Die Darstellung der Frauen insgesamt	88
3 Zusammenfassung und Thesen	89
III. Das Übernatürliche	95
A Die Vorbestimmung des Menschen und die Wahrsagung	95
1 Die Vorbestimmung (<i>ming</i> 命)	97
2 Die Wahrsagung (<i>kanming</i> 看命)	100
3 Zusammenfassung	104
B Himmel und Unterwelt	106
1 Der Himmel (<i>tian</i> 天)	106
1.1 Darstellung des Himmels im <i>Yuewei caotang biji</i>	107
1.2 Die Menschen und der Einfluss des Himmels	108
2 Die Götter (<i>shen</i> 神)	112
2.1 Der lokale Erdgott und der Stadtgott	114
2.2 Darstellung der Götter in der Geschichtensammlung	116
2.3 Der Umgang von Menschen und Göttern	117
3 Die Unterwelt (<i>ming</i> 冥)	121
3.1 Darstellung der Unterwelt im <i>Yuewei caotang biji</i>	122
3.2 Beweise für die Existenz der Unterwelt	123
3.3 Rechtsprechung	124
3.3.1 Moralische Bewertung von Menschen	127
3.3.2 Belohnung und Bestrafung	129
4 Zusammenfassung	133

C Die Geister (<i>gui</i> 鬼)	135
1 Beschwichtigung der Seelen <i>hun</i> (魂) und <i>po</i> (魄)	136
2 Geister in der <i>zhiguai</i> -Literatur	139
3 Die Geister in der Geschichtensammlung	141
3.1 Die unterschiedlichen Arten von Geistern	142
3.1.1 Einfluss der Todesart	143
3.1.2 Geschlechtsspezifische Unterschiede	144
3.2 Eigenschaften von Geistern	146
3.3 Schichtspezifische Erlebnisse	149
3.4 Die Unterlegenheit von Geistern	156
3.4.1 Das <i>qi</i> (气) und der Einfluss von <i>yin</i> (阴) und <i>yang</i> (阳)	156
3.4.2 Absichtliche Verstöße der Protagonisten gegen die Umgangsformen	160
4 Zusammenfassung	162
IV. Anderes Übernatürliches	165
A Besondere Geschöpfe und Phänomene	165
1 Übernatürliche Fähigkeiten von Menschen	166
2 Verschiedene Arten von Wesen	168
3 Phänomene und Gegenstände	175
4 Zusammenfassung	181
B Dämonische Wesen und Erscheinungen	182
1 Die Dämonen in der Geschichtensammlung (<i>mei</i> 魅, <i>mo</i> 魔, <i>yao</i> 妖)	183
2 Die sozialen Schichten und ihre dämonischen Erlebnisse	186
3 Zusammenfassung	193
C Die Füchse (<i>hu</i> 狐)	194
1 Die Füchse im <i>Yuwei caotang biji</i> als „eine Art zwischen den Arten“	196
1.1 Moralische Bewertung	198
1.2 Spezifische Verhaltensweisen	199
2 Das Verhältnis von Menschen und Füchsen	202
2.1 Das Liebesverhältnis	203
2.2 Das Zusammenwohnen	208
2.3 Die Freundschaft	212
3 Zusammenfassung	213
V. Schlussbetrachtung	216
Literaturverzeichnis	222
Index der Personennamen	234

Hinweise zur Arbeit

In dieser Arbeit erfolgt die Umschrift der chinesischen Schriftzeichen in Pinyin. Bei Wörtern, die sich in der Wade-Giles-Umschrift im allgemeinen Sprachgebrauch durchgesetzt haben, wird diese Umschrift beibehalten. Da die verwendeten Ausgaben des *Yuewei caotang biji*, der Verlage Zhongguo huaqiao von 1994 und Shanghai guji von 1980, in chinesischen Kurzzeichen gedruckt sind, werden diese beibehalten.

Die Kaiser der Qing-Dynastie werden unter ihrer häufig bekannteren Regierungsdevise und nicht unter ihrem persönlichen Namen oder Tempel-Namen erwähnt.

Bei den genannten Erzählern, Protagonisten und Kommentatoren erscheint zuerst der in der Geschichtensammlung verwendete Name (Alias) und danach der tatsächliche Name sowie die Lebensdaten in runden Klammern. Ihr Beitrag zur Geschichtensammlung wird in einem Index im Anhang dieser Arbeit aufgelistet.

Nach jedem übersetzten Textteil aus dem YWCT werden die Abkürzungen des Buches, die Kapitelnummer (*juan*) in römischer Ziffer und die Abschnittsnummer in arabischer Ziffer in runden Klammern wiedergegeben. Die zwei in dieser Arbeit verwendeten Ausgaben der Geschichtensammlung haben eine unterschiedliche Zählung der *biji*. Deshalb gibt die erste arabische Ziffer die Zählung der Ausgabe von 1994 und die zweite diejenige von 1980 wieder. Sind verschiedene Erzählungen in einem Abschnitt zusammengefasst, werden diese alphabetisch unterteilt.

Abkürzungsverzeichnis und Liste der Tabellen

Abkürzungen der Primärliteratur:

YWCT	<i>Yuewei caotang biji zhuyi</i> 《阅微草堂笔记》注译
YWCT (1980)	<i>Yuewei caotang biji</i> 阅微草堂笔记
GW	<i>Guwang tingzhi</i> 姑妄听之 (4 Kap.)
HX	<i>Huaixi zazhi</i> 槐西杂志 (4 Kap.)
LY	<i>Luanyang xiaoxialu</i> 滦阳消夏录 (6 Kap.)
LX	<i>Luanyang xulu</i> 滦阳续录 (6 Kap.)
RS	<i>Ru shi wo wen</i> 如是我闻 (4 Kap.)

Abkürzungen der Sekundärliteratur:

ECCP	<i>Eminent Chinese of the Ch'ing Period</i>
HJAS	<i>Harvard Journal of Asiatic Studies</i>
JXLNP	<i>Ji Xiaolan nianpu</i> 纪晓岚年谱
MQJS	<i>Ming Qing jinshi timing beilu suoyin</i> 明清进士题名碑录索引
QDQB	<i>Qingdai qibai mingren zhuan</i> 清代七百名人传
QDZG	<i>Qingdai zhiguan nianbiao</i> 清代职官年表
QRBJ	<i>Qingren bieji zongmu</i> 清人别集总目
QRSM	<i>Qingren shiming biecheng zi hao suoyin</i> 清人室名别称字号索引
QSLZ	<i>Qingshi liezhuan</i> 清史列传

Liste der Tabellen

1. Ji Yuns Lehrer, Mentoren, Prüfer und <i>tongnian</i>	14
2. Mitarbeiter des <i>Siku quanshu</i> , die im YWCT erwähnt werden	25
3. Darstellung der Protagonisten	57
4. Vorbestimmung und Wahrsagung	96
5. Der Himmel	109
6. Die Götter	117
7. Unterwelt und Wiedergeburt	130
8. Verhalten von Geistern gegenüber Personen der Elite und Nicht-Elite	150
9. Die Geister	151
10. Geschöpfe und Phänomene	165
11. Die Dämonen	187
12. Die Füchse	198

I. Einleitung

Der hochrangige Beamte Ji Yun (1724–1805) verfasste zwischen 1789 und 1798 fünf Sammlungen, mit insgesamt fast 1200 größtenteils kurzen Notizen (*biji* 笔记),¹ zu natürlichen und übernatürlichen Themen. Die einzelnen Bücher fanden sofort nach ihrem Erscheinen eine rasche Verbreitung und waren sehr beliebt.² 1800 wurden sie von Ji Yuns Protegé, Sheng Shiyan, unter dem Titel *Yuewei caotang biji* (YWCT)³ zusammen herausgegeben. Zum Zeitpunkt der Entstehung des YWCT war in China eine friedliche, politisch und sozial stabile Zeit. Die Folgen des dramatischen Bevölkerungswachstums konnten durch die territoriale und wirtschaftliche Expansion weitgehend aufgefangen werden.⁴ Durch die staatliche Förderung vermöglicher Kaufleute entwickelte sich jedoch auch eine zunehmend durch Reichtum definierte politische Macht, die später eine Krise der traditionellen Institutionen auslösen sollte.⁵ Ji Yun lebte somit in einer Umbruchszeit der zunehmenden Ökonomisierung.

Kaiser Hongli (1711–1799), besser bekannt unter seiner Regierungsdevisen Qianlong (1735–1796), war ein starker Herrscher. Als Literat und Künstler tätig, behauptete er von sich selbst, mehr als 42.000 Gedichte geschrieben zu haben. Zusätzlich war er ein großer Kunstsammler und Förderer der Künste.⁶ Das

¹ Aufgrund der Flexibilität dieses literarischen Genres können die *biji* des YWCT auch als Berichte, Erzählungen und Geschichten bezeichnet werden. Siehe hierzu auch Kapitel I. B 1.

² Vgl. Leo Chan, „To admonish and exhort: The didactics of the *zhiguai* tale in Ji Yun's *Yuewei caotang biji*“, Dissertation, Indiana University, 1991, S. 34, und Leo Chan, „Narrative as Argument: The *Yuewei caotang biji* and the Late Eighteenth-Century Elite Discourse on the Supernatural“. In: *HJAS* 53, (1993), 25–62, S. 25.

³ Der Titel *Yuewei caotang biji* (阅微草堂笔记) kann unter anderem mit „Zufällige Notizen aus der Hütte der genauen Betrachtung“ übersetzt werden.

⁴ Die Bevölkerung war von vermutlich 150 Millionen im frühen 17. Jahrhundert bis 1800 auf über 300 Millionen angewachsen. Vgl. William T. Rowe, „Social Stability and Social Change“. In: *The Ch'ing Dynasty to 1800: The Cambridge History of China, Bd. 9, Nr. 1*, hrsg. von Willard J. Peterson, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 473–562, S. 474 f. Bis 1760 wurde das Territorium Chinas durch den Anschluss der Mandschurei und heutigen Mongolei, die Einnahme Xinjiangs und Tibets sowie Taiwans mehr als verdoppelt. Vgl. Willard J. Peterson, „Introduction: New Order for the Old Order“. In: *The Ch'ing Dynasty to 1800*, a.a.O., 1–8, S. 7 f.

⁵ Vgl. Alexander Woodside, „The Ch'ien-lung Reign“. In: *The Ch'ing Dynasty to 1800*, a.a.O., 230–309, S. 231 und S. 286, und Benjamin Elman, „The Social Roles of Literati in Early to Mid-Ch'ing“, ebd., S. 426. Im Fall der Salzhändler von Yangzhou kann sogar von „Kapitalisten par excellence“ gesprochen werden. Vgl. Ping-ti Ho, „The Salt Merchants of Yang-chou: A Study of Commercial Capitalism in Eighteenth-Century China“. In: *HJAS* 17, (1954), 130–168, S. 130.

⁶ Vgl. Alexander Woodside, „The Ch'ien-lung Reign“, a.a.O., S. 232.

größte kulturelle Unternehmen aus dieser Zeit ist die Literatur-Enzyklopädie *Siku quanshu* (四库全书 *Vollständige Bibliothek der Vier Schätze*). Für diese Bibliothek wurden über 10.500 literarische Werke durchgesehen und über 3400 vollständig aufgenommen.⁷ Unter der Qing-Dynastie wurde weiterhin die konfuzianische Ideologie von Zhu Xi (1130–1200) staatlich gefördert. In den akademischen Zirkeln setzte sich währenddessen jedoch vermehrt die Hinwendung zu den praktischen Wissenschaften durch:

[...] a shift from Sung-Ming rationalism (*li-hsüeh*), typified by the moral philosophy of Chu Hsi, to a more skeptical and secular classical empiricism. By making precise scholarship, rather than reason, the source of acceptable knowledge, Ch'ing classicists contended that the legitimate reach of ancient ideals should be reevaluated through comparative delineation of the textual sources from which all such knowledge derived.⁸

Die Wissenschaft der philologischen, empirischen Nachforschung und beweisführenden Studien, der „Suche nach Wahrheit durch Fakten“ verbreitete sich erfolgreich.⁹ Auch am *Siku quanshu* arbeiteten vor allem Gelehrte mit, die dieser Lehre (*kaozheng* 考证) anhängen, so dass die Enzyklopädie letztlich als ein Produkt dieser Wissenschaft angesehen werden kann.¹⁰ Am bekanntesten ist Ji Yun als einer der drei Hauptherausgeber des *Siku quanshu* und als Verantwortlicher für die kommentierte Bibliographie der Enzyklopädie (*Siku quanshu zongmu tiyao*).¹¹ Zu dem Zeitpunkt, als diese endgültig fertiggestellt wurde, auf dem Höhepunkt seiner Beamtenkarriere, fing Ji Yun an, Erzählungen für das YWCT zu sammeln. Bei geselligen Zusammenkünften mit Freunden und Kollegen notierte Ji Yun alle Geschichten, die er hörte und für erwähnenswert hielt. Ebenso schrieb er eigene Gedanken zu verschiedenen Themen und

⁷ Robert Kent Guy, *The Emperor's Four Treasuries: Scholars and the State in the Late Ch'ien-lung Era*, Harvard: Harvard University Press, 1987, S. 107. Siehe hierzu auch Kapitel I. A 5.

⁸ Benjamin Elman, „The Social Roles of Literati in Early to Mid-Ch'ing“, a.a.O., S. 394.

⁹ Ebd.

¹⁰ Robert Kent Guy, *The Emperor's Four Treasuries*, a.a.O., S. 155 f., und Benjamin Elman, *From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China*, 2. Aufl. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990, S. 65 f.

¹¹ Vgl. Robert Kent Guy, *The Emperor's Four Treasuries*, a.a.O., S. 87 und S. 123, *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*, hrsg. von William H. Nienhauser Jr., zweite, überarbeitete Ausgabe, Taipei: SMC Publishing Inc., 1989, S. 248, und Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts: Ji Yun and Eighteenth-Century Literati Storytelling*, Hong Kong: Chinese University Press, 1998, S. 167 ff. Leo Chan bezeichnet Ji Yun als „sole compiler or the ultimate editor“ der kommentierten Bibliographie. Ebd., S. 168.

Familiengeschichten auf. Wie er selbst in den Vorworten der Sammlung betont, tat er dies zum Zeitvertreib, aber auch aus dem Wunsch heraus, moralisch und erbaulich zu wirken. Das YWCT gehört zum literarischen Genre der *biji* (zufällige Notizen) und *zhiguai* (志怪 dokumentierte Anomalien). Letztere sind Berichte über Vorkommnisse, die in einer einfachen stilistischen Form wiedergegeben werden.¹² Sie gehören zur didaktischen Erzählliteratur, durch die der Leser oder Zuhörer überzeugt oder belehrt werden soll.¹³ Die *zhiguai* wurden seit der Zeit der Sechs Dynastien (222–589) erstmals in größerem Umfang systematisch gesammelt und herausgegeben.¹⁴ Sie stehen von ihrer Herkunft und in ihrem Anspruch an Authentizität der Geschichtsschreibung sowie inhaltlich dem Volksglauben nahe.¹⁵ Speziell im 18. Jahrhundert wurden viele *zhiguai*-Sammlungen herausgegeben. Angefangen mit Yuan Meis (1716–1798) *Zi bu yu*, 1788, bis zum Erscheinen von Ji Yuns fünftem Buch, 1798, war dies eine Epoche, in der vermutlich mehr *zhiguai* als jemals zuvor publiziert wurden.¹⁶ Die heute bekannteste Sammlung ist das *Liaozhai zhiyi* von Pu Songling (1640–1715), welches 1766 erschien.¹⁷ Pu Songling schrieb die Erzählungen in einem unkonventionellen literarischen Stil, wodurch seine Geschichten und Charaktere lebendiger wirken als bis dahin üblich. Das *Liaozhai zhiyi* markiert hierdurch einen Wendepunkt in der klassischen Erzähltradition.¹⁸ Ji Yun kritisierte die Sammlung aus diesem Grund und entschied sich für die Aufrechterhaltung der traditionellen und schlichten Literaturform. Hierdurch werden die mündlich

¹² „Naturally occurring, unaestheticized narrative“. Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 247. Vgl. Auch Kenneth DeWoskin, „The Six Dynasties *Chih-kuai* and the Birth of Fiction“. In: *Chinese Narrative: Critical and Theoretical Essays*, hrsg. von Andrew H. Plaks, Princeton: Princeton University Press, 1977, S. 39.

¹³ Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 246. Leo Chan hat sich in seiner Dissertation „To admonish and exhort: The didactics of the *zhiguai* tale in Ji Yun's *Yuewei caotang biji*“ und in seinem Buch, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, ausführlich mit den *zhiguai* sowie mit der Bedeutung dieses literarischen Genres für die Interpretation des YWCT beschäftigt.

¹⁴ Vgl. Kenneth DeWoskin, „The Six Dynasties *Chih-kuai* and the Birth of Fiction“. In: *Chinese Narrative: Critical and Theoretical Essays*, a.a.O., S. 21 ff., S. 48, und *Classical Chinese Tales of the Supernatural and the Fantastic: Selections from the Third to the Tenth Century*, hrsg. von Karl S. Y. Kao, Bloomington, Indiana University Press, 1985, S. 16.

¹⁵ Vgl. Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 3 ff.

¹⁶ Ebd., S. 15, und für eine vollständige Liste aller zu dieser Zeit erschienenen *zhiguai*-Sammlungen vgl. Maeno Naoaki, *Chūgoku shōsetsushi kō*, a.a.O., S. 347.

¹⁷ Das *Liaozhai zhiyi* wurde zwischen 1675 und 1705 von Pu Songling geschrieben und war bereits länger in Manuskriptform in Umlauf.

¹⁸ Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 3 f.

überlieferten Berichte authentischer wiedergegeben und die Inhalte klarer vermittelt.¹⁹ Die Notizen des YWCT sind inhaltlich überaus vielschichtig und reichen von alltäglichen Beobachtungen und der Beschreibung menschlicher Verhaltensweisen bis hin zur Wirkungsweise des Himmels, zu den Göttern, Geistern, der Unterwelt, Füchsen und Dämonen.²⁰ Bezeichnend für das Genre ist, dass häufig Personen-, Orts- und Zeitangaben in den Erzählungen wiedergegeben werden. Hierdurch können viele Familienangehörige und Zeitgenossen von Ji Yun als Erzähler, Protagonisten und Kommentatoren der Geschichten identifiziert werden. Ebenso treten viele Diener, Bauern, Kaufleute, Mönche und Nonnen in der Sammlung auf. Die meisten Geschichten sind zeitlich in Ji Yuns Gegenwart und räumlich in seiner Heimat, dem Nordosten Chinas, angesiedelt. Auffallend ist, dass Ji Yun, als ein Anhänger der *kaozheng*-Lehre, wiederholt seine textkritische Vorgehensweise in den Erzählungen darlegt und dass er in den Kommentaren häufig die Neokonfuzianer als ungläubige und kleingeistige Pedanten kritisiert.²¹ Beides wird in dieser Untersuchung zwar beachtet, kann im Rahmen dieser Arbeit aber nicht weitergehend untersucht werden.

Während das YWCT in China sehr beliebt war, wurde es in der westlichen Sinologie als Gesamtwerk kaum beachtet. Eine Ausnahme bildet die russische Sinologin Olga Lazarevna Fisman, die 1974 alle Erzählungen der Geschichtensammlung einer genauen inhaltlichen und formalen Analyse unterzogen hat. Olga Fisman kommt zu dem Ergebnis, dass Ji Yun durch die Erziehung des Individuums die gesellschaftliche Moral verbessern wollte. Seine Moralvorstellung sei hierbei sowohl auf den Verstand als auch einen universellen Nutzen und weniger auf religiösen Glauben und Traditionen gestützt.²²

¹⁹ Vgl. *Yuewei caotang biji xuanyi*, hrsg. und mit Anm. von Huang Guosheng, Chengdu: Ba-Shu shushe, 1990, S.11, und siehe Kapitel I. B 1.

²⁰ Die hier verwendeten Begriffe werden in den jeweiligen Kapiteln definiert.

²¹ Die „Neokonfuzianer“ werden im YWCT zumeist *daoxuejia* (道学家) oder *songru* (宋儒) genannt und der „Neokonfuzianismus“ mit *lixue* (理学) oder *daoxue* (道学) bezeichnet. Gemeint ist hier der in der Tradition von Cheng Yi (1033–1107) und Zhu Xi (1130–1200) stehende Konfuzianismus.

²² *Czi Jun': Zametki iz chiziny „Velikoe v Malom“ (Juevei Caotan Biczi)*. Pervod s kitaiskogo, predislovie, komentarii i prilozenjia Olga Lazarevna Fisman, Moskau: Nauka, 1974. S. 583 ff.

Des Weiteren haben sich Leo Tak-Hung Chan und David Laurence Keenan mit der Sammlung beschäftigt.²³ David Keenan hat die unterschiedlichen Begegnungen des Menschen mit dem Jenseits untersucht und ist der Ansicht, dass in den Erzählungen eine starke Gesellschaftskritik in politisch gefährlichen und repressiven Zeiten stattfindet. Leo Chan geht hingegen davon aus, dass der Schlüssel zum Verständnis des YWCT allein in dem schwer zugänglichen literarischen Genre der *zhiguai* liegt. Seiner Meinung nach handelt es sich um ein Buch von und für die traditionelle Oberschicht, das die herrschende Gesellschaftsform stützt. Die Erzähler der Elite übernehmen in den Geschichten erfolgreich die herkömmliche Rolle der konfuzianischen Weisen, indem sie nicht nur das Übernatürliche erklären, sondern auch Anweisungen zum richtigen Umgang geben. Im Gegensatz hierzu wird in der vorliegenden Arbeit die Ansicht vertreten, dass im YWCT von Ji Yun und den anderen Erzählern der Elite die Ironie als Mittel der Kritik eingesetzt wird. Diese bezieht sich auf die sozialen Auswirkungen der Umbruchszeit für die Gesellschaft des 18. Jahrhunderts. An die unterschiedlichen Interpretationen von Olga Fisman, David Keenan und Leo Chan anknüpfend untersuche ich die Darstellung der sozialen Schichten im YWCT. Es handelt sich somit weniger um eine literaturwissenschaftliche als um eine inhaltliche Untersuchung, die sich an Wolfram Eberhards Studie zur chinesischen Novelle orientiert und die Herangehensweise vertieft, die bereits meiner Magisterarbeit zur Gelehrtenkritik von Ji Yun zugrunde liegt.²⁴ In der vorliegenden Arbeit wurden alle Geschichten der Sammlung berücksichtigt, thematisch zugeordnet und ausgewertet. Besonders interessant und faszinierend sind die von Ji Yun gegebenen Definitionen der übernatürlichen Wesen, die in verschiedene Gruppen eingeteilt wurden, um so ihr unterschiedliches Verhältnis zum Menschen aufzuzeigen. Es ist generell nicht einfach, eine klare

²³ Vgl. Leo Chan, „To admonish and exhort“, a.a.O., und, neben einigen Artikeln in Fachzeitschriften, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., David Keenan, „The Forms and Uses of the Ghost Story in Late Eighteenth Century China as Recorded in the *Yüeh Wei Ts'ao T'ang Pi-chi* of Chi Yün“, Dissertation, Harvard University, 1987, und *Shadows in a Chinese Landscape: The Notes of a Confucian Scholar; Chi Yün*, New York: M. E. Sharpe, 1999.

²⁴ „Ji Yun (1724–1805) und seine Gelehrtenkritik – dargestellt in ausgewählten Geschichten aus dem *Yuewei caotang biji*, fünftes Buch“. Magisterarbeit, Universität Hamburg, 1999.

Begriffsdefinition in der Sinologie vorzunehmen.²⁵ Es werden daher, soweit dies möglich ist, die Begriffe und der Sinnzusammenhang aus den Erzählungen und den Kommentaren zu den Erzählungen des YWCT übernommen. Hierdurch hat sich eine teilweise andere Klassifizierung von übernatürlichen Wesen und Phänomenen ergeben, als es allgemein üblich ist; so sind beispielsweise Götter, Geister und Dämonen im YWCT unterschiedliche Wesen.²⁶ Auch gibt es das „Böse“ und das „Teuflische“ nicht, womit Olga Fisman viele der übernatürlichen Wesen und Phänomene bezeichnet²⁷, und schließlich gibt es auch nicht das „Übernatürliche“. Stattdessen gibt es zwar seltsame und ungewöhnliche Wesen oder Vorkommnisse, diese werden jedoch als grundsätzlich natürlicher Art verstanden. Ji Yun ist oft um eine wissenschaftliche, moralische oder philosophische Darlegung bemüht, denn er geht davon aus, dass es für jedes Wesen, alle Erscheinungen und Ereignisse einen Grund gibt. Dieser sei für den Menschen aber infolge seines begrenzten Wissens nicht immer verständlich. Der Einfachheit halber wird in dieser Untersuchung der westliche Begriff des „Übernatürlichen“ übernommen. Hiermit werden Lebewesen, Gegenstände, Erscheinungen und Begebenheiten bezeichnet, die über anomale Fähigkeiten verfügen. Im Rahmen einer quantitativen Auswertung wurden die 1196 Erzählungen des YWCT in 1259 unterteilt. Neben der Methodik von Wolfram Eberhard wurde, in Bezug auf die thematische Einteilung der Geschichten, die von Olga Fisman übernommen.²⁸ Wolfram Eberhard hat rund zehn Prozent der Erzählungen untersucht und eine abweichende Definition der sozialen Schichten. Die Ergebnisse meiner Arbeit weichen nicht nur in den Definitionen, sondern auch in den Auszählungen und der Auswertung der Daten stark von denen der beiden Sinologen ab.

Die vorliegende Arbeit besteht aus fünf Teilen. Im ersten Teil wird das Leben von Ji Yun chronologisch wiedergegeben sowie die für das YWCT relevanten historischen Personen und ihre Beziehung zu dem Verfasser berücksichtigt. Der biographische und historische Rahmen entspricht dem vom Ji

²⁵ Vgl. Stephan Peter Bumbacher, „Zum Problem nichtreflektierter Begrifflichkeit in der Sinologie“. In: *Asiatische Studien* LVI, Nr. 1 (2002), 15–41.

²⁶ Siehe Kapitel III. C 1 und 3.

²⁷ Vgl. Olga Fisman, *Czi Jun'*, a.a.O., (Index der thematischen Abkürzungen) S. 551 ff.

²⁸ Wolfram Eberhard, *Die chinesische Novelle des 17.–19. Jahrhunderts: Eine soziologische Untersuchung*, Ascona: Artibus Asiae, 1948, und Olga Fisman, *Czi Jun'*, a.a.O.

Yun gewählten und um Authentizität bemühten literarischen Genre. In den folgenden drei Teilen untersuche ich die Darstellung des Menschen in Bezug auf seine soziale Schicht. Hierzu wird zuerst Ji Yuns Wissensvielfalt in den Erzählungen zu den Interessen der Elite sowie seine Auffassung von Literatur besprochen. Anschließend wird das Menschenbild in den Erzählungen von den natürlichen Vorkommnissen interpretiert und im letzten Kapitel dem der Geschichten von übernatürlichen Begebenheiten gegenübergestellt. Letztere werden in übliche und besondere Wesen und Phänomene unterteilt. Die üblichen Wesen sind häufig anzutreffen und für die Protagonisten klar definiert. Sie werden somit als ein Teil der natürlichen Ordnung angesehen. Die besonderen Wesen werden hingegen als selten anzutreffen beschrieben oder im YWCT kaum erwähnt. Sie sind entweder nicht erklärbar oder gehören einer als besonders bezeichneten Art an, wie beispielsweise die Füchse. Der zweite Teil der Arbeit umfasst 296 Erzählungen vom Natürlichen und hiervon behandeln 161 Geschichten Menschen. Der dritte Teil vom „alltäglichen“ Übernatürlichen macht fast die Hälfte aller Erzählungen der Sammlung aus. Im Gegensatz hierzu steht das besondere Übernatürliche, das im vierten Teil der Arbeit besprochen wird, in einem anderen Verhältnis zum Protagonisten. Es hat keinen direkten Nutzen für den Menschen und ist nicht mit seinem Schicksal verbunden. Folgende Graphik verdeutlicht dies:

Abb. 1: Thematische Zuordnung der 1259 Erzählungen

<i>Anderes Übernatürliches (386)</i>	<i>Das Natürliche (296)</i>	<i>Das Übernatürliche (577)</i>
		Himmel (61)
		Götter (59)
Merkwürdige und absonderliche Wesensarten und Erscheinungen (128)		Wahrsagung und Vorbestimmung (80)
	Füchse (197)	
	Der Mensch (161)	
	Menschliche Belange (135)	
Dämonen (61)		Unterwelt und Wiedergeburt (79)
		Geister (298)

Eigene Darstellung

Die Biographie von Ji Yun zeigt, dass er der traditionellen Elite angehört. Darüber hinaus wird in den meisten Kritiken festgestellt, dass im YWCT eine konservative Moral vertreten wird.²⁹ Daher kann davon ausgegangen werden, dass sich die moralische Belehrung bei der Beschreibung von Menschen in den Erzählungen von den natürlichen Begebenheiten im Vergleich zu denjenigen vom Übernatürlichen nicht verändert. Um was für ein Menschenbild es sich handelt, in welchem Bezug es zu der sozialen Schicht des Protagonisten steht und ob dieses gleichbleibend oder unterschiedlich wiedergegeben wird, ist Gegenstand der Arbeit.

Es gibt im YWCT keine Einheitlichkeit bei den Erklärungen des Übernatürlichen.³⁰ Die hieraus entstehenden Widersprüche können zwar befremdlich anmuten, machen aber auch gerade das Besondere der Erzählungen aus und entsprechen durchaus einer bis heute andauernden Tradition.³¹

A Zur Person Ji Yuns

Ji Yun wird am 3. August 1724 in Xianxian (獻县), Zhili, der heutigen Provinz Hebei geboren. Seine Erwachsenennamen (*zi*) sind Xiaolan (晓岚) und Chunfan (春帆), seine bekanntesten späteren Beinamen (*hao*) sind Shiyun (石云), Guanyi daoren (观奕道人) und Gushi laoren (孤石老人).³²

1 Familie und Kindheit, 1724–1740

Ji Yun stammt aus einer angesehenen Gelehrtenfamilie, die sich häufig sozial engagierte, wie zum Beispiel bei Hungersnöten.³³ Der Großvater Ji Tianshen

²⁹ Siehe zu den verschiedenen Kritiken auch Kapitel I. B 3.

³⁰ Vgl. auch Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 130.

³¹ Vgl. beispielsweise Roel Sterckx, *The Animal and the Daemon in Early China*, Albany: State University of New York Press, 2002, speziell das Kapitel „Problems of Definition“, 16–21, und David Jordan, *Gods, Ghosts, and Ancestors: The Folk Religion of a Taiwanese Village*, Berkeley: University of California Press, 1972, S. 38.

³² Vgl. JXLNP, S. 1, und Lai Fangling, *Yuewei caotang biji yanjiu*, Taipei: Taiwan University Publications, 1982, S. 1.

³³ Vgl. JXLNP, S. 191 f., und Maeno Naoaki, *Chūgoku shōsetsushi kō*, Tokyo: Akiyama shoten, 1975, S. 305.

(纪天申, 1665–1732)³⁴ hat drei Söhne, von denen Ji Rongshu (纪容舒, 1686–1764), der Vater von Ji Yun, der älteste ist.³⁵ Ji Rongshu nimmt 1713 erfolgreich an einer besonderen Hauptstadtprüfung (*wanshou enke*) teil und beginnt anschließend seine Beamtenlaufbahn.³⁶ Unter anderem ist er Präfekt von Yao'an in der Provinz Yunnan.³⁷ Aufgrund dieses Amtes nennt Ji Yun seinen Vater später im YWCT „Yao'an gong“ (姚安公 „ehrenwerter Herr Yao'an“).³⁸

Ji Yun hat einen älteren Bruder, Ji Zhuo (纪晔, 1706–1777), mit dem *zi* Qinghu (晴湖), welcher der Sohn der ersten Ehefrau von Ji Rongshu ist.³⁹ Sowohl diese als auch die zweite Ehefrau starben kurz nacheinander und Ji Yun ist das Kind der dritten Ehefrau, die aus der Familie Zhang (张) aus Cangzhou stammt. Die Familien Ji und Zhang waren seit Generationen durch Heirat miteinander verbunden.⁴⁰ Ji Yun äußert sich zur zweiten Ehefrau und zu seiner Mutter, die Schwestern sind, im YWCT und berichtet, wie die ältere Schwester seiner Mutter darunter gelitten hatte, keine Kinder bekommen zu haben. Eines Tages, nachdem zu ihrem Todestag die Opferzeremonien abgehalten worden waren, erschien sie seiner schlafenden Mutter im Traum, um sie zu warnen, dass ihr Kind sich gerade in Gefahr befände. Als seine Mutter daraufhin erschrocken aufwacht, sieht sie wie Ji Yun gerade mit dem Schwert seines Vaters spielt.⁴¹

Ji Rongshu betraut, neben seinem Vater und einigen Hauslehrern, seinen Bruder Ji Rongxun (1706–1752) mit der klassischen Bildung Ji Yuns, während er

³⁴ Ji Tianshen wird unter dem Namen Chongyu gong (宠予公) nur dreimal im YWCT erwähnt. Seine Söhne sind, neben Ji Yuns Vater, Ji Rongya (纪容雅, 1698–1758) und Ji Rongxun (纪容恂, 1706–1752). Vgl. JXLNP, S. 195.

³⁵ Vgl. JXLNP, S. 194.

³⁶ Vgl. YWCT, RS I: 31-32. Das *wanshou enke* ist ein spezielles Palastexamen, welches 1713 zu Ehren von Kaiser Kangxi (1662–1723) abgehalten wurde. Vgl. Adam Yuen-chung Lui, *The Hanlin Academy: Training Ground for the Ambitious; 1644–1850*, Hamden, Conn.: Archon Books, 1981, S. 67, S. 228, Fn. 9. Zu diesen kaiserlich angeordneten „Wohlvollenden Examina“ vgl. auch Benjamin Elman, *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*, Berkeley und Los Angeles, Cal.: University of California Press, 2000, S. 523 f.

³⁷ Vgl. Lai Fangling, *Yuwei caotang biji yanjiu*, a.a.O., S. 1, *Juemiao caizi: Ji Xiaolan*, hrsg. von Luo Zongyan, Taipei: Guojicun, 1996, S. 18, und Maeno Naoaki, *Chūgoku shōsetsushi kō*, a.a.O., S. 305.

³⁸ Vgl. Yang Tao, *Ji Xiaolan waizhuan*, Beijing: Xinhua shudian, 1986, S. 7.

³⁹ Ji Zhuo ist ein *jinshi* von 1730. Vgl. *Ji Xiaolan quanzhuan*, hrsg. von Yang Zichen, et al., Changchun: Changchun chubanshe, 1993, S. 6.

⁴⁰ Vgl. YWCT, S. 1118, JXLNP, S. 194 f., und Lu Jintang, „Ji Yun shengping jiqi Yuwei caotang biji“, Magisterarbeit, Taiwan: National Chengchi University, 1974, S. 4. Die zweite und dritte Ehefrau von Ji Rongshu sind Schwestern.

⁴¹ LY V: 223-30, und vgl. David Keenan, *Shadows in a Chinese Landscape*, a.a.O., S. 11.

seiner Tätigkeit als Beamter nachgeht.⁴² 1734 zieht Ji Yun zu seinem Vater nach Peking, der zu diesem Zeitpunkt Beamter im Steuer- und Einwohnerministerium (*hubu*) ist, und setzt seine Studien für die Beamtenprüfungen hier fort.⁴³ 1735 wird Ji Yun, zusammen mit seinem älteren Cousin Ji Zhao (纪昭, 1717–1770) und Ge Tao (戈涛, geb. 1706) ein Schüler von Bao Zi (鲍梓).⁴⁴ Ji Yun berichtet im YWCT, wie Ji Zhao 1736 am Provinzexamen teilnimmt. Der Prüfungskandidat, welcher neben ihm sitzt, gibt sich als äußerst zuversichtlich, bis er plötzlich während der Prüfung aufschreit und dann zusammenbricht. Es stellt sich heraus, dass er von dem Geist einer Dienerin, welcher er Unrecht angetan hatte, aus Rache während des Examens heimgesucht worden war.⁴⁵ Ji Zhao besteht die Prüfung nicht und setzt gemeinsam mit Ji Yun die Studien fort.⁴⁶ 1738 wird Dong Bangda (1699–1769) Ji Yuns Lehrer in Peking⁴⁷ und zwei Jahre später reist er nach Xianxian, um an den lokalen Prüfungen teilzunehmen. Auf seinem Weg, so schreibt Ji Yun im YWCT, übernachtet er in einem Gasthof und bewohnt ein Zimmer, aus welchem zuvor der spukende Geist einer jungen Frau vertrieben werden musste. Ji Yun rät dem Wirt nachzusehen, ob sich ihr Grab unterhalb des Zimmers befindet. In dem Fall könnten ihre Knochen exhumiert werden, damit ihr Geist seine Ruhe finden kann.⁴⁸ Kurz daraufhin besteht Ji Yun die lokale Vorprüfung (*fushi*) und qualifiziert sich zur Teilnahme an dem untersten der drei Beamtenexamina (*yuanshi* 院试).⁴⁹

Im YWCT sind nur wenige Erzählungen aus Ji Yuns Kindheit wiedergegeben. Es werden jedoch über 120 unterschiedliche Familienmitglieder und angeheiratete Verwandte als Erzähler oder Protagonisten genannt. Hierzu

⁴² Vgl. *Ji Xiaolan quanzhuan*, a.a.O., S. 9, und *Juemiao caizi: Ji Xiaolan*, a.a.O., S. 18.

⁴³ Vgl. Lu Jintang, „Ji Yun shengping jiqi *Yuewei caotang biji*“, a.a.O., S. 7.

⁴⁴ Vgl. JXLNP, S. 4 f. Siehe zu Bao Zi (Jingzhi), Ge Tao (Jiezhou) und seinem Bruder Ge Yuan (Xianzhou) den Index, S. 234 ff. Ge Yuans Sohn und Ji Yuns Tochter waren später verlobt. Allerdings stirbt Ji Yuns Tochter 1790 mit neun Jahren. Vgl. LY V: 230-38.

⁴⁵ HX I: 11. Ji Zhao ist im YWCT unter dem Namen Maoyuan 懋园 aufgeführt.

⁴⁶ Vgl. Lu Jintang, „Ji Yun shengping jiqi *Yuewei caotang biji*“, a.a.O., S. 4 f. und LY III: 138-43.

⁴⁷ Vgl. JXLNP, S. 7, und Lu Jintang, „Ji Yun shengping jiqi *Yuewei caotang biji*“, a.a.O., S. 8. Interessanterweise ist er später auch einer der Prüfer für die *huishi* 1754, wenn auch für die militärische Hauptstadtprüfung. Vgl. QDZG, S. 2811. Siehe zu Dong Bangda (Wenke) Tab. 1, den Index, S. 234 ff., und vgl. ECCP, S. 792, JXLNP, S. 9 und S. 202, und QDZG, S. 229.

⁴⁸ HX IV: 254-29, und vgl. David Keenan, *Shadows in a Chinese Landscape*, a.a.O., S. 11 f.

⁴⁹ Vgl. JXLNP, S. 8, *Juemiao caizi: Ji Xiaolan*, a.a.O., S. 26, und *Ji Xiaolan quanzhuan*, a.a.O., S. 55.

zählen mindestens elf Personen der Familie An der Mutter von Ji Yuns Halbbruder Ji Zhuo, von denen häufiger die Onkel An Jieran (安介然) und An Shizhai (安实斋) erwähnt werden, sowie 15 Personen der Familie Zhang, speziell der Vater von Ji Yuns Mutter, Zhang Fen (张夔, gest. 1750).⁵⁰ Es kommen über 50 Personen der Familie Ji vor – angefangen bei dem Ahnen, Jiaopo gong (椒坡公, um 1400),⁵¹ über den Ur-Urgroßvater von Ji Yun, Ji Kun (纪坤, 1570–1642),⁵² zum Urgroßonkel Ji Tongren (纪同仁, gest. um 1638). Letzterer, so wird im YWCT berichtet, war zu Lebzeiten einmal versehentlich, während er schlief, in der Unterwelt. Dort wurde ihm mitgeteilt, dass er sieben Jahre zu früh gekommen sei. Als er wieder aufwachte, nahm er das Erlebnis durchaus ernst und beschloss, auf Reisen zu gehen. Dabei traf er einen Daoisten, der ihm ein Buch über Magie schenkte. Ji Tongren lernte einige magische Tricks, die er auch manchmal vorführte. Als er später tatsächlich starb, wird er hierfür von der Unterwelt bestraft. Auch wird er nach seinem Tod für kurze Zeit erneut zum Leben erweckt, um der Familie mitzuteilen, dass sie jenes Buch verbrennen müssten, damit die Unterwelt es zurückerhält.⁵³ Neben Ji Tongren wird im YWCT auch sein Bruder, Ji Yu (纪钰, 1632–1716), sowie Ji Yuns Großvater Ji Tianshen genannt.⁵⁴ Unter anderem schildert Ji Yun in der Geschichtensammlung, wie der Geist der jung gestorbenen ersten Frau von Ji Tianshen am Hochzeitstag seiner zweiten Ehefrau erscheint, um ihr ausführliche familiäre Hinweise und Instruktionen zu

⁵⁰ Zu An Jieran und An Shizhai waren keine weiteren Angaben zu ermitteln. Vgl. Lu Jintang, „Ji Yun shengping jiqi *Yuewei caotang biji*“, a.a.O., S. 110. Zhang Fen wird unter dem Namen Zhang Xuefeng (张雪峰) 18-mal im YWCT erwähnt.

⁵¹ HX II: 87-11.

⁵² Vgl. David Keenan, *Shadows in a Chinese Landscape*, a.a.O., S. 30, Fn. 10, und JXLNP, S. 192. Ji Kun wird unter dem Namen Houzhai gong (厚斋公) siebenmal genannt sowie das vom ihm verfasste *Huawangge shenggao* (Reste der flüchtigen Niederschrift aus dem Huawang Pavillon), mit seinen Gedichten. Vgl. LY III: 108-13, LY III: 119-24, LY V: 244-52, LY VI: 274-28, LY VI: 279-33, LY VI: 280-34 und LX III: 67-13.

⁵³ LY VI: 274-28. Ji Tongren wird im YWCT unter dem Namen Aitang gong (爱堂公) mindestens sechsmal erwähnt. Vgl. auch Leo Chan, „To admonish and exhort“, a.a.O., S.102, Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 73, S. 98 und S. 268 f., und David Keenan, *Shadows in a Chinese Landscape*, a.a.O., S. 3 f. Siehe auch LY V: 206-14 für den Bericht eines weiteren Familienmitgliedes (An Tianshi) von Ji Yun über einen Besuch in der Unterwelt.

⁵⁴ Ji Yuns Urgroßvater Ji Yu wird unter dem Namen Runsheng gong (润生公) erwähnt und Ji Yuns Großvater Ji Tianshen unter dem Namen Chongyu gong (宠予公). Vgl. LY III: 114-19, LY VI: 273-27, LY VI: 274-28, RS II: 109-47, HX I: 18. Vgl. auch Lu Jintang, „Ji Yun shengping jiqi *Yuewei caotang biji*“, a.a.O., S. 3 f., und JXLNP, S. 193.

geben. Diese Einmischung der Toten wird im Kommentar als ein unpassendes Verhalten kritisiert.⁵⁵

Ji Yun erwähnt mit Abstand am häufigsten seinen Vater Ji Rongshu, welcher mindestens 31 Geschichten berichtet, 36 kommentiert und in 33 Erzählungen der Protagonist ist.⁵⁶ Ji Rongshu ist im YWCT eine moralische Instanz und Ji Yun vermerkt es auch, wenn sein Vater ihn ermahnt, belehrt oder verbessert.⁵⁷

2 Familiengründung und Beamtenexamina, 1740–1754

1740 heiratet Ji Yun Ma Yuefang (马月芳), die Tochter des Distriktmagistraten Ma Zhoulu aus Chengwu in der Provinz Shandong.⁵⁸ Nichtsdestotrotz, setzen Ji Yun und sein Cousin Ji Zhao ihre Studien gemeinsam fort. Sie werden weiterhin von Dong Bangda unterrichtet, der zu dieser Zeit Kompilator (编修 *bianxiu*) an der Hanlin-Akademie ist.⁵⁹ Bereits 1741, mit 17 Jahren, lernt Ji Yun seinen späteren Prüfer der Provinz- und Hauptstadtprüfung, Liu Tongxun (1699–1773),⁶⁰ durch dessen Sohn Liu Yong (1720–1805)⁶¹ kennen. Liu Tongxun, zu diesem Zeitpunkt Präsident des Zensorats, ist später eng mit Ji Yun befreundet und unterstützt ihn in der Folge häufiger bei seiner Beamtenkarriere.⁶² 1744 kehrt Ji Yun in seine Heimatprovinz zurück, um an der Hauptprüfung in der Präfektur teilzunehmen, die er als Bester besteht.⁶³ In diesem Jahr wird sein erster Sohn von Ma Yuefang,

⁵⁵ LY VI: 273-27. Vgl. auch David Keenan, *Shadows in a Chinese Landscape*, a.a.O., S. 6.

⁵⁶ Vgl. auch Leo Chan, der bei der Auszählung zu etwas anderen Ergebnissen kommt. *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 73, S. 207 und S. 212.

⁵⁷ Beispielsweise LY II: 51-4, LY II: 93-46, LY III: 100-5, RS III: 138-16 und HX IV: 254-29.

⁵⁸ JXLNP, S. 8, *Juemiao caizi: Ji Xiaolan*, a.a.O., S. 26, und *Ji Xiaolan quanzhuan*, a.a.O., S. 60. Ma Yuefang wird nur selten erwähnt; Ma Zhoulu hingegen siebenmal. Siehe zu Ma Zhoulu den Index, S. 234 ff., und vgl. Lu Jintang, „Ji Yun shengping jiqi Yuwei caotang biji“, a.a.O., S. 110.

⁵⁹ Vgl. ECCP, S. 792, Lu Jintang, „Ji Yun shengping jiqi Yuwei caotang biji“, a.a.O., S. 33, JXLNP, S. 9 und S. 202, und *Ji Xiaolan quanzhuan*, a.a.O., S. 94. Beide bestehen zwar im selben Jahr die Provinzprüfung, aber Ji Zhao wird erst 1757 *jinshi*, also drei Jahre nach Ji Yun. Vgl. JXLNP, S. 9 und S. 25. Ji Yun nennt sein Haus in Peking, wie schon sein Haus in Xianxian, „Yuwei caotang“ („Die Strohütte der genauen Betrachtung“). Vgl. *Ji Xiaolan quanzhuan*, a.a.O., S. 210.

⁶⁰ Siehe zu Liu Tongxun den Index, S. 234 ff., Tab. 1, und vgl. ECCP, S. 533 f., JXLNP, S. 203, und QDQB, S. 1481.

⁶¹ Siehe zu Liu Yong (Liu Shi'an) den Index, S. 234 ff., und vgl. ECCP, S. 536 f. und S. 715, JXLNP, S. 115 und S. 207, QSLZ, S. 26, und QDQB, S. 1855.

⁶² Vgl. JXLNP, S. 9, und *Ji Xiaolan quanzhuan*, a.a.O., S. 66, S. 76 und S. 94.

⁶³ Vgl. *Ji Xiaolan quanzhuan*, a.a.O., S. 68.

Ji Ruji (纪汝佶, 1744–1776), geboren⁶⁴ und drei Jahre später sein zweiter Sohn, Ji Ruzhuan (纪汝传).⁶⁵ Kurz daraufhin nimmt Ji Yun eine Konkubine mit Namen Guo Caifu in die Familie auf.⁶⁶ Bereits im nächsten Examensjahr, 1747, besteht Ji Yun, erneut als bester Teilnehmer, die Provinzprüfung (乡试 *xiangshi*).

Zwar gehörte Ji Yun schon zuvor durch seine Familie zur Elite und hatte gute Kontakte zu Beamten, aber die erfolgreiche Teilnahme an den Beamtenprüfungen stellt zusätzlich eine wichtige persönliche Verbindung mit Regierungsbeamten und der Elite im ganzen Land her. Kandidaten, die eines der Examina im selben Jahr bestehen, sind sich lebenslang in gegenseitigem Respekt verbunden und nennen sich *tongnian* (同年 „selbes Jahr“). Eine vergleichbare Verbindung gehen erfolgreiche Examenskandidaten mit ihren Prüfern ein, deren Protégés (门生 *mensheng*) sie unwillkürlich werden und die von ihnen häufig als „Lehrer“ (*laoshi*) tituiert werden. Die Verbundenheit durch die Prüfungen führt zu einem informellen politischen Netzwerk, welches ein wichtiger Teil der traditionellen Elite ist.⁶⁷ Auch im YWCT kommen viele Lehrer, Prüfer und *tongnian* von Ji Yun als Erzähler, Protagonisten und Kommentatoren vor und werden als solche dem Leser vorgestellt. Mindestens zwölf Lehrer und Mentoren, 15 Prüfer der Beamtenexamina und 31 *tongnian* werden genannt. Die folgende Tabelle gibt einen Überblick über die Namen der Personen, welche für die zitierten Erzählungen des YWCT relevant sind⁶⁸:

⁶⁴ Vgl. JXLNP, S. 9.

⁶⁵ Ebd., S. 10. Ji Yun schreibt im YWCT, dass Ji Ruzhuans erste Ehefrau zu dessen Bedauern sehr früh starb, Ji Ruzhuan aber zu seinem Glück eine Konkubine findet, die ihr überaus ähnlich sieht. Die Konkubine stirbt dann jedoch auch sehr früh. Vgl. HX III: 214-70.

⁶⁶ Vgl. JXLNP, S. 9.

⁶⁷ Vgl. Paul S. Ropp, *Dissent in Early Modern China: „Ju-lin wai-shih“ and Ch'ing Social Criticism*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981, S. 21.

⁶⁸ Siehe auch den Index, S. 234 ff. Leo Chan hat eine Auswahl von 33 bekannten Personen des 18. Jahrhunderts zusammengestellt, die als Protagonisten oder Erzähler im YWCT vorkommen. Vgl. *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 58 f.

Tab. 1: Ji Yuns Lehrer, Mentoren, Prüfer und *tongnian*

<i>Name</i>	<i>Name im YWCT</i>	<i>Beiträge</i>
<u><i>Lehrer/Mentoren</i></u>		
BAO ZI 鲍梓 (<i>jinshi</i> 1723)	Bao Jingzhi / Bao Jingting 鲍敬之 / 鲍敬亭	Erzähler (1) Kommentator (1) Erwähnung (1)
HE XIU 何锈 (<i>jinshi</i> 1733)	He Li'an 何励庵	Erzähler (3) Protagonist (1)
LI YOU DAN 李又聃 (<i>juren</i> 1735)	Li Ruolong 李若龙	Erzähler (8) Kommentator (2) Erwähnung (1)
ZHU CHENGXU (geb. 1675) 朱承煦	Zhu Tianmen 朱天门	Erzähler (3)
<u><i>Prüfer 1747</i></u>		
AKEDUN (1685–1756) 阿克敦 (<i>jinshi</i> 1709)	A Wenqin 阿文勤	Erzähler (1) Kommentator (1) Erwähnung (1)
LIU TONGXUN (1699–1773) 刘统勋 (<i>jinshi</i> 1724)	Liu Wenzheng 刘文正	Protagonist (1) Kommentator (3)
QIAN CHENQUN (1686–1774) 钱陈群 (<i>jinshi</i> 1721)	Qian Xiangshu / Zhenan xiansheng 钱香树 / 柘南先生	Erwähnung (2)
QIU YUEXIU (1712–1773) 裘日修 (<i>jinshi</i> 1739)	Qiu Wenda 裘文达	Erzähler (5) Protagonist (1) Kommentator (5) Erwähnung (2)
<u><i>tongnian 1747</i></u>		
DONG YUANDU (geb. 1709) 董元度 (<i>jinshi</i> 1752)	Dong Qujiang 董曲江	Erzähler (11) Protagonist (2) Kommentator (2) Erwähnung (3)
LI CHENGFANG 李承芳 (<i>jinshi</i> 1752)	Li Shuliu 李漱六	Erzähler (1) Protagonist (1)
Keine weiteren Angaben zu ermitteln	Liu Shanmo 刘善谟	Protagonist (1)
<u><i>Prüfer 1754</i></u>		
AKEDUN (1685–1756) 阿克敦	<i>siehe Prüfer von 1747</i>	
CAI XIN (1707–1799) 蔡新 (<i>jinshi</i> 1736)	Cai Geshan 蔡葛山	Erzähler (1)
DONG BANGDA (1699–1769) 董邦达 (<i>jinshi</i> 1733)	Dong Wenke 董文恪	Erzähler (3) Kommentator (2) Erwähnung (3)

LIU TONGXUN (1699–1773) 刘统勋	<i>siehe Prüfer von 1747</i>	
QIAN WEICHENG (1720–1772) 钱维城 (<i>jinshi</i> 1745)	Qian Wenming 钱文敏	Erzähler (1) Protagonist (1) Kommentator (1)
QIU YUEXIU (1712–1773) 裘日修	<i>siehe Prüfer von 1747</i>	
SHI YIZHI (1682–1763) 史贻直 (<i>jinshi</i> 1700)	Shi Wenjing 史文靖	Protagonist (1)
ZOU YIGUI (1685–1772) 邹一桂 (<i>jinshi</i> 1727)	Zou Xiaoshan 邹小山	Protagonist (1)

tongnian 1754

GE YUAN (1738–1799) 戈源	Ge Xianzhou 戈仙舟	Erzähler (2) Erwähnung (2)
HU SHAODING (1713–1776) 胡绍鼎	Hu Muting 胡牧亭	Erzähler (3) Protagonist (1) Erwähnung (1)
LIU TIANCHENG ^a 刘天成	Liu Yizhai 刘乙斋	Erzähler (1)
NI CHENGGUAN (1712–1783) 倪承宽	Ni Yujiang 倪余疆	Protagonist (1) Kommentator (3) Erwähnung (1)
QIAN DAXIN (1728–1804) 钱大昕	Qian Xinmei 钱辛楣	Erwähnung (1)
WANG CHANG (1725–1806) 王昶	Wang Lanquan 王兰泉	Erzähler (2)
ZHU YUN (1729–1781) 朱筠	Zhu Zhujun 朱竹君	Protagonist (1) Erwähnung (2)
ZHUANG PEIYIN (1723–1759) ^b 庄培因	Zhuang Benchun 庄本淳	Protagonist (1)

^a Zu Liu Tiancheng waren keine weiteren Angaben zu ermitteln. Vgl. QRSM, S. 1623, und MQJS, S. 1968.

^b Vgl. zu Zhuang Peiyin, seiner bekannten Familie sowie den Verwicklungen mit dem Prüfer Qian Weicheng auch Benjamin Elman, *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*, a.a.O., S. 255 und S. 317 f.

1750 stirbt die Mutter von Ji Yun und er kehrt zu der üblichen dreijährigen Trauerzeit von Peking nach Xianxian zurück.⁶⁹ Während dieser drei Jahre bereitet er sich auf die Hauptstadtprüfung (会试 *huishi*) vor, die er 1754 an siebter Stelle besteht.⁷⁰ Kurz zuvor hat Ji Yun, nachdem er an dem ersten Teil der Examina teilgenommen hatte, einen im Haus von Dong Bangda angetroffenen Wahrsager nach seiner Vorbestimmung für die Prüfung befragt. Dieser hatte ihm

⁶⁹ Vgl. JXLNP, S. 12 f.

⁷⁰ Vgl. *Ji Xiaolan quanzhuan*, a.a.O., S. 41, und MQJS, S. 2725.

sein endgültiges Ergebnis für die Hauptstadtexamina und seinen anschließenden Eintritt in die Hanlin-Akademie richtig vorausgesagt.⁷¹ Nach dem bestandenen höchsten Examen und seinem Prüfungsergebnis gemäß, wurde Ji Yun als Bakkalaureus (*shujishi*) für drei Jahre an die Hanlin-Akademie übernommen.⁷² Zu seinen engeren Freunden, mit denen er sich auch auf literarischem Gebiet austauscht, zählen zu dieser Zeit Wang Wusheng (1722–1797), Qian Daxin (1728–1804), Zhu Yun (1729–1781), Lu Wenzhao (1717–1793) und Wang Chang (1725–1806).⁷³ 1755 lädt Ji Yun seinen Freund Dai Zhen (1724–1777)⁷⁴ ein, als Gast und Tutor für seine beiden Söhne in seiner Familie in Peking zu leben.⁷⁵ Ji Yun war einer der ersten Gelehrten, die Dai Zhens philosophisches Talent zu schätzen wussten und ihn bei seinen wissenschaftlichen Publikationen unterstützten. Dai Zhen lebt nach 1760 noch einmal, diesmal für einige Jahre, in Ji Yuns Familie.⁷⁶ Neben ihrer Freundschaft verbindet beide das Interesse an der philologischen Wissenschaft des 18. Jahrhunderts (*kaozhengxue* 考证学), mit welcher Ji Yun sich, nach eigener Aussage, intensiv bis zu seinem 30. Lebensjahr beschäftigt.⁷⁷ Zusätzlich verbindet sie eine tiefe Ablehnung der als übertrieben empfundenen neokonfuzianischen Ethik, die Ji Yun später im YWCT häufig als eine Unterdrückung der natürlichen menschlichen Veranlagung durch das Diktat pedantischer Gelehrter kritisieren sollte.⁷⁸ Ji Yun und Dai Zhen

⁷¹ RS I: 15, und vgl. Benjamin Elman, *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*, a.a.O., S. 322 ff.

⁷² Vgl. *Qingshi liezhuan*, Neudruck, Taipei: Guofang chubanshe, 1963 [Shanghai: Zhonghua chubanshe, 1928], Bd. 1, *juan* 28, S. 11, und Maeno Naoaki, *Chūgoku shōsetsushi kō*, a.a.O., S. 306.

⁷³ Vgl. Zhou Jiming, *Ji Yun pingzhuan*, a.a.O., S. 27 und den Index, S. 234 ff.

⁷⁴ Siehe zu Dai Zhen den Index, S. 234 ff., und vgl. ECCP, S. 695 ff.

⁷⁵ Vgl. JXLNP, S. 19, ECCP, S. 695, und *Juemiao caizi: Ji Xiaolan*, a.a.O., S. 73.

⁷⁶ Vgl. ECCP, S. 122 f.

⁷⁷ YWCT, Vorwort zum GW, S. 839, und vgl. JXLNP, S. 15. Die *kaozhengxue* kann auch mit „Lehre der beweisführenden Forschung“ übersetzt werden, durch welche die konfuzianischen Klassiker neu belebt werden sollten. Mithilfe von Linguistik, Astronomie, Mathematik, Geographie und Epigraphik wurden durch genaue und kritische Textstudien wichtige Elemente des literarischen konfuzianischen Erbes bestätigt oder als spätere Zufügungen widerlegt. Wie Marc Winter schreibt, ist *kaozhengxue* eine methodische Grundüberzeugung, welche die Herangehensweise an die klassischen Texte determiniert. Vgl. Marc Winter, „Hanxue-Kaozhengxue-Qingxue: Eine Begriffsabklärung“. In: *Asiatische Studien* LV, Nr. 4 (2001), 1077–1089, S. 1082.

⁷⁸ Vgl. Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 115, und *Qingshi gao*, hrsg. von Zhao Erxun et al. Beijing: Zhonghua shuju, 1977, Bd. 36, *juan* 320, S. 10770. Die Neokonfuzianer beriefen sich auf die Kommentare zu den klassischen Werken aus der Song-Zeit (960–1279) und legten großen Wert auf das Ideal der Selbstkultivierung. Die Song-zeitliche Interpretation der konfuzianischen Klassiker war als dominierende Ideologie von der Qing-Dynastie übernommen worden und ein wichtiger Teil der

nehmen später eine distanziertere Haltung gegenüber der *kaozhengxue* an, und Ji Yun sieht diese zunehmend nur noch als eine wissenschaftliche Methode, um die Inhalte der konfuzianischen Klassiker klarer und akkurater erschließen und vermitteln zu können.⁷⁹ Die praktische Anwendbarkeit dieser textkritischen Methode zeigt Ji Yun in einigen der Erzählungen des YWCT, wie auch sein Protegé Sheng Shiyan im Nachwort des vierten Buches hervorhebt.⁸⁰

3 Die Beamtenkarriere, 1754–1769

Nachdem Ji Yun drei Jahre als *shujishi* an der Hanlin-Akademie gearbeitet und studiert hat, besteht er 1757 das Abschlussexamen (*sanguan*) und wird als Kompilator (*bianxiu*) an die Akademie übernommen.⁸¹ Neben diesem relativ niedrigen Amt werden ihm zu diesem Zeitpunkt bereits Ehrenämter vom Kaiser verliehen.⁸² Ebenfalls erhält Ji Yun den kaiserlichen Auftrag, zusammen mit seinem *tongnian* Qian Daxin (1728–1804) eine Kompilation der lokalen Geschichte von Rehe zu schreiben. Beiden wird es daher gestattet, im kaiserlichen Gefolge zur Sommerresidenz nach Rehe mitzureisen, um Informationen sammeln zu können.⁸³ Im selben Jahr beendet Ji Yun auch die Niederschrift seines Buches *Shenshi sisheng kao* (沈氏四声考) in zwei Kapiteln, in

Beamtenprüfungen. Siehe auch S. 2, und vgl. Benjamin Elman, *From Philosophy to Philology*, a.a.O., S. 3, S. 27 und S. 53.

⁷⁹ Vgl. Robert Kent Guy, *The Emperor's Four Treasuries*, a.a.O., S. 144 f., und Benjamin Elman, *From Philosophy to Philology*, a.a.O., S. 168.

⁸⁰ YWCT, S. 1100 f. Vgl. Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 114, und LY VI: 277-31, HX I: 5, HX II: 90-14, HX II: 116-40, HX II: 142-66, LX II: 42-12 und LX II: 54-23.

⁸¹ Vgl. *Qingshi liezhuan*, a.a.O., S. 11, und Lu Jintang, „Ji Yun shengping jiqi *Yuewei caotang biji*“, a.a.O., S. 10.

⁸² Zu Ji Yuns Ehrenämtern gehört beispielsweise die Mitgliedschaft im Südlichen Studierzimmer (*nan shufang*). Vgl. *Juemiao caizi: Ji Xiaolan*, a.a.O., S. 63. Die meisten Beamten des *nan shufang* waren Mitglieder der Hanlin-Akademie, die der Kaiser aufgrund ihrer hohen Bildung schätzte und mit denen er sich hier inoffiziell treffen und beraten konnte. Vgl. auch Robert Kent Guy, *The Emperor's Four Treasuries*, a.a.O., S. 20, und Adam Yuen-chung Lui, *The Hanlin Academy: Training Ground for the Ambitious*, a.a.O., S. 166. Zusätzlich erhält Ji Yun 1757 das Amt des Mentors (*shuzi*) in der Haushaltsadministration des Thronfolgers (*zhanshi fu*) und wird Beamter im Thronfolgersekretariat (*chunfang*). Vgl. *Qingshi liezhuan*, a.a.O., S. 11.

⁸³ Das *Rehe zhi* wird 1781 in 80 *juan* fertig gestellt. Vgl. *Ji Xiaolan quanzhuan*, a.a.O., S. 117, und Peter Zarrow, „The imperial word in stone: Stele inscriptions at Chengde“. In: *New Qing Imperial History: The making of Inner Asian empire at Qing Chengde*, hrsg. von James A. Millward, et al., London und New York: Routledge Curzon, 2004, S. 146. Rehe ist der Name einer Provinz und Stadt (von den Jesuiten Jehol genannt). Die Stadt Rehe ist heute unter dem Namen Chengde bekannt, liegt 250 km nordöstlich von Peking und war von 1703 bis 1820 die Sommerresidenz der Kaiser.

welchem er die phonologischen Forschungen von Shen Yue (441–513) untersucht.⁸⁴ Bereits ab 1759 ist Ji Yun häufig Prüfungsbeamter, sowohl für die Provinzprüfung als auch für die Hauptstadtprüfung.⁸⁵ Da er später allein achtmal ein leitender Prüfungsbeamter für die Hauptstadtprüfung sein wird, ist es nicht verwunderlich, dass im YWCT mindestens 26 Protegés (*mensheng*) von ihm als Erzähler oder Protagonisten erwähnt werden. 1763 wird Ji Yun zum Leser (*shidu xueshi*) der Hanlin-Akademie⁸⁶ und zum Provinz-Erziehungsdirektor (*tidu xuesheng*) in Fujian befördert.⁸⁷ Die Anstellung ist, wie alle regulären Beamtenposten, für drei Jahre festgelegt und das dritthöchste Amt in der Provinz.⁸⁸ Aus dieser Zeit berichtet Ji Yun später im YWCT, dass ein Dämon in seinem Amtsbüro sein Unwesen treibt. Zwar kann er ihn nicht sehen, dafür aber häufiger nachts hören. Ji Yun schreibt daraufhin ein Gedicht zur Besänftigung des Dämons und tatsächlich kommt auch niemand zu Schaden.⁸⁹ Jedoch legt er bereits 1764 das Amt nieder da sein Vater stirbt und kehrt nach Xianxian zurück.

1765 besteht Ji Yuns ältester Sohn Ji Ruji (1744–1776) die Provinzprüfung⁹⁰ und ein Jahr später wird sein dritter Sohn Ji Rusi (纪汝似), der älteste Sohn seiner Konkubine Qian Mei geboren. 1767, nachdem die drei Trauerjahre vorbei sind, kehrt Ji Yun mit seiner Familie nach Peking zurück und nimmt seine Tätigkeit in der Hanlin-Akademie wieder auf.⁹¹ Zuerst wohnt er im Haus seines Prüfers, in welchem, wie er schreibt, auch übernatürliche Füchse leben:

⁸⁴ Vgl. JXLNP, S. 25.

⁸⁵ 1759 ist Ji Yun vorsitzender Prüfer für die Provinzprüfung in Shanxi, 1762 Prüfungsbeamter in Shuntian und 1768 wieder vorsitzender Prüfer der Provinzprüfung in Jiangnan. Vgl. YWCT, S. 79, *Ji Xiaolan quanzhuan*, a.a.O., S.128, JXLNP, S. 29, S. 35 und S. 47. 1780, 1784, 1787, 1789, 1793, 1795, 1796, 1799 und 1802 ist Ji Yun Prüfer für die Hauptstadtprüfung und teilweise auch für die militärischen Examina. Vgl. QDZG, S. 2822 ff., JXLNP, S. 82 ff., und Lu Jintang, „Ji Yun shengping jiqi *Yuewei caotang biji*“, a.a.O., S. 17 ff.

⁸⁶ Vgl. *Qingshi liezhuan*, a.a.O., S. 11. *Shidu xueshi* waren bedeutende, reguläre Mitglieder der Akademie.

⁸⁷ Vgl. *Juemiao caizi: Ji Xiaolan*, a.a.O., S. 76.

⁸⁸ Vgl. Benjamin Elman, *From Philosophy to Philology*, a.a.O., S. 105 f. Der *tidu xuesheng* ist der oberste Prüfer für die Provinzexamina sowie Vorsitzender aller Prüfungen, die während seiner Amtszeit in der Provinz stattfinden. Hierdurch hat er einen erheblichen politischen und intellektuellen Einfluss.

⁸⁹ Vgl. LY VI: 270-24.

⁹⁰ Vgl. JXLNP, S. 42.

⁹¹ Ebd., S. 44 f., und *Juemiao caizi: Ji Xiaolan*, a.a.O., S. 132.

Im Frühling des 32. Jahres der Regierungsperiode Qianlong [1767] zogen meine Familie und ich nach Peking. Da unser altes Haus in der Hufangqiao noch nicht wieder zu beziehen war, wohnten wir vorerst in dem leerstehenden Haus von Qian Xiangshu [Qian Chenqun, 1686–1774].⁹² Es wurde behauptet, dass im oberen Stockwerk Füchse seien, aber ich sah dort nur einen von außen abgeschlossenen Stauraum. Normalerweise ging niemand dort hoch, deshalb klebte ich spaßeshalber ein Gedicht an die Wand:

„Kurzfristig ziehe ich hierher und treffe Sie.
Sie oben, ich unten, dies ist vorerst eine gerechte Aufteilung.
Besessen bin ich vom Gedichteschreiben,
Die ganze Nacht lang rezitiere ich – bitte ärgern Sie sich nicht.“

Eines Tages öffnete eine Dienerin die Tür, um etwas aus dem Zimmer zu holen und rief plötzlich nach mir, dass etwas Merkwürdiges geschehen sei. Als ich hinging, um nachzusehen, fand ich auf dem Fußboden einige in den Staub gemalte Lotusblumen. Die Stiele und Blätter waren rank und schlank und alles sah sowohl fein als auch exquisit gezeichnet aus. Daraufhin legte ich Pinsel und Papier auf den Tisch und klebte wieder ein Gedicht an die Wand:

„Edles höheres Wesen, erwartungsgemäß seid ihr ein guter Mitbewohner,
Euer Talent ist so hervorragend, dass ich nicht an Euch heranreichen könnte.
Hier sind 30 Bögen neuen Schreibpapiers aus Wu,
Benutzt zum Malen von Lotusblumen so viel Ihr möchtet.“

Nach einigen Tagen öffnete ich neugierig die Tür, um nachzusehen, aber unerwarteterweise war der Pinsel noch unbenutzt.

Als ich dies einmal Qiu Wenda [Qiu Yuexiu, 1712–1773]⁹³ erzählte, sagte dieser lachend: „Natürlich ist ein Fuchs, der im Haus von Qian Xiangshu wohnt, auch überaus kultiviert“ (LY III: 102-7).⁹⁴

Neben seiner Tätigkeit in der Hanlin-Akademie beendet Ji Yun in diesem Jahr das als Lehrbuch gedachte *Shitong xuefan* (史通削繁).⁹⁵ 1768 wird er Präfekt von Duyun in Guizhou, verbleibt jedoch auf Wunsch des Kaisers in Peking, da seine

⁹² Siehe zu Qian Chenqun (Xiangshu) den Index, S. 234 ff., Tab. 1, und vgl. ECCP, S. 146, JXLNP, S. 21, S. 71, S. 201, QDQB, S. 2920, S. 1780, und Lu Jintang, „Ji Yun shengping jiqi *Yuwei caotang biji*“, S. 37 f.

⁹³ Siehe zu Qiu Wenda (Yuexiu) den Index, S. 234 ff., Tab. 1, und vgl. ECCP, S. 172 f., JXLNP, S. 204, und QDQB, S. 1472.

⁹⁴ Vgl. auch Rania Huntington, *Alien Kind: Foxes and Late Imperial Chinese Narrative*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003, S. 87 f.

⁹⁵ Vgl. JXLNP, S. 46. Das *Shitong xuefan* ist eine Zusammenfassung von Liu Zhijis (661–721) Buch *Shitong* (Zur Geschichtsschreibung überhaupt). Vgl. JXLNP, S. 46, *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*, a.a.O., S. 249, und Helwig Schmidt-Glintzer, *Geschichte der chinesischen Literatur*, Bern: Scherz, 1990, S. 134, S. 209 und S. 291.

Gelehrsamkeit der Regierung hier besser dienen könne.⁹⁶ Im selben Jahr wird Ji Yun jedoch, statt Kaiser Qianlong in der Hauptstadt weiterhin zu dienen, in die Verbannung geschickt.

4 Die Verbannung, 1769–1771

Lu Jianzeng (1690–1768),⁹⁷ dessen Enkel mit Ji Yuns Tochter verheiratet ist,⁹⁸ war bis zu seiner Pensionierung 1762 Salz-Hauptkommissionar (*yanyun shi*) in Lianghuai, mit Hauptquartier in Yangzhou.⁹⁹ 1768 wird er, zusammen mit weiteren Beamten, der Steuerhinterziehung verdächtigt. Ji Yun, Wang Chang (1725–1806)¹⁰⁰ und andere Freunde, die hiervon durch ihre Tätigkeit in der Hanlin-Akademie informiert waren, warnen ihn. Hierdurch kann Lu Jianzeng Teile seines Vermögens in Sicherheit bringen, welches konfisziert werden soll. Dies, zusammen mit dem Nachweis, dass er während seiner Amtszeit wertvolle Bestechungsgeschenke angenommen hat, führt dazu, dass Lu Jianzeng in Yangzhou zum Tod verurteilt wird. Allerdings stirbt er im Gefängnis, bevor die Todesstrafe vollstreckt werden kann.¹⁰¹ Ji Yun wird von denjenigen, die Lu Jianzeng vorgewarnt hatten, am strengsten bestraft und in die Verbannung nach Urumqi, in der heutigen Provinz Xinjiang, geschickt.¹⁰² Auch wenn dies, aufgrund der Entfernung zur Heimat, als die härteste Strafe, gleich nach der Todesstrafe, angesehen wird, so wurden Beamte im Vergleich zu anderen Straftätern

⁹⁶ Vgl. *Qingshigao*, a.a.O., S. 10770, *Qingshi liezhuan*, a.a.O., S. 11, und Lu Jintang, „Ji Yun shengping jiqi *Yuewei caotang biji*“, a.a.O., S. 12.

⁹⁷ Lu Jianzeng ist ein *jinshi* von 1721. Vgl. ECCP, S. 541 f.

⁹⁸ Ji Yuns älteste Tochter und einziges Kind von ihm und Guo Caifu, Ji Yunhua, heiratete 1763 Lu Yinwen. Vgl. *Juemiao caizi: Ji Xiaolan*, a.a.O., S. 142, wobei der Freund und *tongnian* Wang Chang als Ehevermittler diente. Vgl. JXLNP, S. 41. Siehe zu Lu Yinwen den Index, S. 234 ff.

⁹⁹ Die Relevanz dieses Amtes erklärt sich daraus, dass die Salzhändler von Yangzhou das Salz-Monopol für ganz China hatten und hierdurch das größte kommerzielle private Kapital im 18. Jahrhundert. Vgl. Ping-ti Ho, „The Salt Merchants of Yang-chou“, a.a.O., S. 130 und S. 153 ff. Lu Jianzeng war 1737 für ein Jahr *yanyun shi* und von 1738 bis 1744 aus heute unklaren Gründen in der Verbannung. Anschließend war er von 1753 bis zu seiner Pensionierung 1762 wieder *yanyun shi* in Lianghuai. Vgl. ECCP, S. 541 f.

¹⁰⁰ Siehe zu Wang Chang (Lanquan) den Index, S. 234 ff., und Tab. 1.

¹⁰¹ Zwei weitere Beamtenkollegen von Lu Jianzeng, die in den Fall verwickelt sind, werden ebenfalls zum Tod verurteilt. Vgl. ECCP, S. 541 f. und S. 560, und David Keenan, „The Forms and Uses of the Ghost Story“, a.a.O., S. 6.

¹⁰² Vgl. ECCP, S. 806. Urumqi liegt ungefähr 4830 km nordwestlich von Peking. Kaiser Qianlong hatte das unter dem Namen Xinjiang bekannte Gebiet endgültig 1759 erobert und Verbannungen von Straftätern nach Xinjiang gab es bereits ab 1758. Vgl. Joanna Waley-Cohen, *Exile in Mid-Qing China: Banishment to Xinjiang, 1758–1820*, New Haven und London: Yale University Press, 1991, S. 12 und S. 63.

bevorzugt behandelt und durften beispielsweise in Begleitung ihrer Bediensteten in die Verbannung reisen.¹⁰³ Nach über einem Jahr Reiseweg kommt Ji Yun 1770 in Urumqi an. Während der ersten Zeit lebt er im Amtsbüro (*yamen*) des stellvertretenden Gouverneurs Wenfu (gest. 1773)¹⁰⁴ und bis dieser versetzt wird, kann er somit gleich zu Beginn seines Aufenthalts gute soziale Kontakte herstellen.¹⁰⁵ Ji Yun ist hauptsächlich mit der Bearbeitung chinesischsprachiger Dokumente beschäftigt. Er dient später dem stellvertretenden Gouverneur Bayanbi,¹⁰⁶ dem Militärgouverneur in Ili, und ist unter anderem als Sekretär einer militärischen Einheit für die Armee in Urumqi tätig.¹⁰⁷ Zu Ji Yuns Tätigkeit als Beamter gehört es auch, die Reisedokumente für in Xinjiang Gestorbene zu überprüfen, deren Leichen in die Heimat zurückgeschickt werden. Diese Dokumente sind sowohl für die irdischen Grenzbeamten als auch für die Beamten der Unterwelt bestimmt, vor denen der Geist der Toten sich anscheinend ausreichend ausweisen muss. Eines Tages, so schreibt Ji Yun im YWCT, bittet ihn der Militärgouverneur von Urumqi um seine Meinung zu einigen Dokumenten dieser Art. Da Ji Yun diese von der Qualität und vom Inhalt her äußerst mangelhaft findet, beschließt er, sie ganz abzuschaffen. Daraufhin hört man jedoch mehrere Nächte hindurch in Urumqi die Geräusche von Geistern. Dies wird nicht nur allgemein bemerkt, sondern zudem nähern sich die Geräusche auch beständig Ji Yuns Unterkunft. Da davon ausgegangen wird, dass die Geister sich wegen der fehlenden Dokumente aufregen, wird ihm nahegelegt, diese wieder auszustellen. Dies tut Ji Yun schließlich unwillig, woraufhin die Geister nachts still bleiben (LY I: 41).¹⁰⁸

¹⁰³ Vgl. Joanna Waley-Cohen, *Exile in Mid-Qing China*, a.a.O., S. 7, S. 34, S. 53 und S. 56. Auch werden Beamten nicht, wie andere Straftäter, tätowiert, in Ketten gelegt oder nachts eingesperrt. Ebd., S.111 f. und S. 114 f.

¹⁰⁴ Vgl. JXLNP, S. 51 ff., und Joanna Waley-Cohen, *Exile in Mid-Qing China*, a.a.O., S. 150.

¹⁰⁵ Vgl. LY IV: 164-22 und HX II: 83-7. Siehe zu Wenfu, von Ji Yun auch Wen gong genannt, den Index, S. 234 ff., und vgl. JXLNP, S. 214, und QSLZ, S. 24.

¹⁰⁶ Zu Bayanbi waren keine weiteren Angaben zu ermitteln. Siehe den Index, S. 234 ff., und vgl. QDZG, S. 3132, Zhou Jiming, *Ji Yun pingzhuan*, a.a.O., S. 35.

¹⁰⁷ Vgl. Joanna Waley-Cohen, *Exile in Mid-Qing China*, a.a.O., S. 50 und S. 141 ff.

¹⁰⁸ Vgl. auch *Yuwei caotang biji yuanzhu*, hrsg. und mit Anm. von Liu Zhaoyun, Xinjiang: Xinjiang renmin chubanshe, 1985, S. 11 ff., und Jacques Dars, *Passe-temps d'un été à Luanyang: par Ji Yun*, Paris: Édition Gallimard, 1998, S. 85 ff. Dieser Bericht ist in den Gedichten von Ji Yun anders wiedergegeben. Vgl. Silvia Freiin Ebner von Eschenbach, „Die Gedichte des Chi Yün (1724–1805) als Quelle für die Landeskunde in Ostturkestan im 18. Jahrhundert“. In: *Oriens* 33 (1992), 363–436, S. 419.

Ji Yun interessiert sich für alles, was er in Xinjiang beobachten kann, von der Kultur der verschiedenen Ethnien bis zur Geographie, Geschichte und Tierkunde.¹⁰⁹ Neben seiner Arbeit hat er außerdem die Möglichkeit und auch die Zeit, sich kulturell zu betätigen. Ji Yun besucht nicht nur verschiedene Theatertruppen, sondern stellt auch selbst eine zusammen.¹¹⁰ Zusätzlich hat er eine Hundezucht und beschäftigt sich mit den verschiedenen Pflanzenarten.¹¹¹ Bereits 1771 wird Ji Yun begnadigt, nach nur einem Jahr Aufenthalt in Xinjiang.¹¹² Seine frühe Rehabilitation ist ungewöhnlich und bestätigt seinen politischen Einfluss und den seiner Freunde.¹¹³

5 Rehabilitation und Amt als Herausgeber des *Siku quanshu*, 1771–1787

Während der beschwerlichen Rückreise nach Peking¹¹⁴ schreibt Ji Yun in Gedichtform Beobachtungen auf, die er in Urumqi gemacht hat.¹¹⁵ Die später unter dem Titel *Vermischte Gedichte aus Urumqi* (*Urumqi zashi* 乌鲁木齐杂诗) herausgegebene Gedichtsammlung besteht aus 160 siebensilbigen Kurzgedichten. Im Vorwort schreibt Ji Yun, dass die Gedichte in erster Linie informierend sein sollen und dass er wünsche durch sie Vorurteile der kulturell fremden Provinz gegenüber zu beseitigen.¹¹⁶ Auch im YWCT finden sich viele Notizen aus der Zeit von Ji Yuns Verbannung wieder. Hierzu gehören Geschichten, die ihm in Xinjiang erzählt wurden, sowie eigene Erlebnisse und

¹⁰⁹ Vgl. LY III: 98-3, LY III: 121-26, RS II: 79-17 a, RS II: 116-54, HX II: 113-37, HX III: 212-68, und HX III: 213-69.

¹¹⁰ Vgl. Silvia Freiin Ebner von Eschenbach, „Die Gedichte des Chi Yün (1724–1805)“, a.a.O., S. 416 ff.

¹¹¹ LY V: 232-40, und vgl. Joanna Waley-Cohen, *Exile in Mid-Qing China*, a.a.O., S. 152 f.

¹¹² Vgl. JXLNP, S. 55 f.

¹¹³ Vgl. Joanna Waley-Cohen, *Exile in Mid-Qing China*, a.a.O., S. 206.

¹¹⁴ Siehe hierzu auch die Erzählung LY VI: 287-41 von Ji Yuns Diener. Dieser kam während der Rückreise nach Peking vom Weg ab und wäre fast verhungert, wenn er nicht einen toten Verbannten gefunden hätte, dessen tiefgefrorene Verpflegung er sich aneignen konnte.

¹¹⁵ Da zu dieser Zeit der Schnee taut, ist es Ji Yun und seinem Gefolge nur nachts möglich zu reisen, wenn der Boden gefroren ist. Ji Yun schreibt im Vorwort der Sammlung, dass er die Gedichte tagsüber notierte, wenn die Reise unterbrochen werden musste. Silvia Freiin Ebner von Eschenbach „Die Gedichte des Chi Yün (1724–1805)“, a.a.O., S. 367.

¹¹⁶ Ebd., S. 365.

Beobachtungen.¹¹⁷ Sowohl die Gedichte als auch die Erzählungen von Ji Yun dienen später einer Reihe von Gelehrten als historische Quelle und wecken Interesse an dieser Region.¹¹⁸ Bemerkenswerterweise äußert Ji Yun an keiner Stelle Reue über seine vorangegangene Straftat. Hingegen notiert er später im YWCT, dass seine Verbannung vorbestimmt gewesen sei.¹¹⁹

Im Sommer 1771 kommt Ji Yun in Peking an und mietet sich ein Haus neben dem Beamten Long Chengzu (gest. um 1779).¹²⁰ Unglücklicherweise spukt es jedoch sowohl in dessen als auch in Ji Yuns Haus. Schließlich zieht er unwillig und seinen Kindern zuliebe mit der Familie wieder in das Haus seines Prüfers Qian Chenqun (1686–1774).¹²¹ Tatsächlich, so schreibt er, sollten die später in den zuvor erwähnten Häusern Wohnenden Unglück haben.¹²² Kurz nach seiner Ankunft in Peking reist Ji Yun zudem Kaiser Qianlong entgegen, welcher gerade aus Rehe zurückkehrt. Ji Yun trifft ihn in Miyun, nordöstlich von Peking, und widmet ihm auf Wunsch ein Gedicht über die Rückkehr der Tungusen nach China („Tuerhute quanbu guishun“).¹²³ Dieses gefällt dem Kaiser angeblich so gut, dass er Ji Yun sofort wieder als *bianxiu* an der Hanlin-Akademie einsetzt.¹²⁴ Ende desselben Jahres stirbt Ji Yuns Konkubine Guo Caifu,

¹¹⁷ Mindestens 57 Erzählungen des YWCT sind in Xinjiang angesiedelt. Hierzu zählen beispielsweise LY II: 74-27, LY III: 97-2, LY III: 121-26, LY III: 123-28, LY VI: 264-18, LY VI: 287-41, RS II: 79-17, HX III: 212-68, GW I: 16, GW III: 122-11, GW III: 149-38 und LX IV: 79-2.

¹¹⁸ Joanna Waley-Cohen, *Exile in Mid-Qing China*, a.a.O., S. 32 und S. 156. Die Berichte von Gelehrten über Xinjiang waren durchaus im Sinn von Kaiser Qianlong, da das Interesse an der Region zur Sinisierung beitrug. Silvia Freiin Ebner von Eschenbach, „Die Gedichte des Chi Yün (1724–1805)“, a.a.O., S. 365.

¹¹⁹ LY I: 35 und GW II: 95-38. Vgl. auch Joanna Waley-Cohen, *Exile in Mid-Qing China*, a.a.O., S. 214.

¹²⁰ Zu Long Chengzu waren keine weiteren Angaben zu ermitteln. Vgl. QDZG, S. 3274, und JXLNP, S. 56.

¹²¹ Siehe zu Qian Xiangshu S. 19, Fn. 92.

¹²² RS III: 141-19. Vgl. auch Leo Chan, „To admonish and exhort“, a.a.O., S. 297, und Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 127.

¹²³ *Juemiao caizi: Ji Xiaolan*, a.a.O., S. 57, und ECCP, S. 120.

¹²⁴ Vgl. *Qingshigao*, a.a.O., S. 10770, und JXLNP, S. 57. Diese wanderten 1616 nach Sibirien aus. Aufgrund der schwierigen Verhältnisse kehrten sie jedoch Ende 1770 nach China zurück und unterwarfen sich Kaiser Qianlong, der ihnen Weideland in Xinjiang zuwies und sie in Banner unterteilte. Kaiser Qianlong empfing ihre Anführer erfreut im Oktober 1771 in Chengde und schrieb in Prosa und Versform über die Auswanderung und Unterwerfung der Tungusen. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass er wünschte Ji Yun möge ihm zu diesem Thema ein Gedicht schreiben. Die Rückkehr der Tungusen wurde später in das von Ji Yun verfasste *Rehe zhi* und andere offiziellen Quellen aufgenommen. Vgl. ECCP, S. 660 und S. 785 f., und James A. Millward, „Qing Inner Asian empire and the return of the Torghuts“. In: *New Qing Imperial History*, a.a.O.,

die während seiner Verbannung eine Bittschrift bei Kaiser Qianlong für ihn eingereicht hatte.¹²⁵ Ji Yun schreibt später, dass der Sohn von Lu Jianzeng (1690–1768), Lu Jian (1713–1785), sich auf die Astrologie verstanden habe und Guo Caifu richtig geweissagt hatte, dass sie vor ihrem 40. Lebensjahr sterben würde. Ji Yun nimmt später zwei ihr zu Ehren geschriebene Gedichte in das YWCT auf.¹²⁶ Nach der Verbannung kann Ji Yun seine erfolgreiche Beamtenkarriere schnell wieder aufnehmen. 1772 wird er zusätzlich zu seinem Amt als *bianxiu* Lehrer an der Hanlin-Akademie (*jiaoxi shujishi*).¹²⁷ Bereits 1771 hatte der Kaiser angeordnet, dass mehr als 350 namhafte Gelehrte eine vollständige Büchersammlung für den kaiserlichen Gebrauch zusammenstellen sollten.¹²⁸ Als 1773 das Büro für die *Vollständige Bibliothek in Vier Schätzen* (*Siku quanshu*) in Peking eingerichtet wird, werden Ji Yun und Lu Xixiong (1734–1792) auf Vorschlag des Großsekretärs Liu Tongxun (1699–1773) vom Kaiser als Haupteditoren (*zongzuan*) benannt.¹²⁹ Das Amt ist überaus prestigeträchtig und es gab kaum einen Gelehrten, der sich nicht gewünscht hätte, am *Siku quanshu* mitwirken zu dürfen. So schreibt beispielsweise Yuan Mei (1716–1798) 1773 an seinen Freund Cheng Jinfang (1718–1784),¹³⁰ welcher einer der zahlreichen Mitarbeiter ist, wie betrübt er sei, nicht an dem Projekt

91–105, S. 91 f. und S. 101 f. Vgl. auch Peter Zarrow, „The imperial word in stone“, ebd., 146–163, S. 158 ff.

¹²⁵ Vgl. JXLNP, S. 200.

¹²⁶ HX II: 141-65. Dies ist im YWCT die einzige Textstelle, in der Lu Jianzeng erwähnt wird. Vgl. auch David Keenan, *Shadows in a Chinese Landscape*, a.a.O., S. 15 f., und Lu Jintang, „Ji Yun shengping jiqi *Yuewei caotang biji*“, a.a.O., S. 5 f. Ji Yun äußert sich auch zum frühen Tod seiner Konkubine Minggan (um 1761–1791) und gibt hierzu drei sentimentale Gedichte wieder. Vgl. HX II: 88-12 und LX I: 28.

¹²⁷ Vgl. JXLNP, S. 63.

¹²⁸ Im Verlauf dieser Arbeit werden unzählige Bücher und Manuskripte der kaiserlichen Bibliothek sowie die Ming-zeitliche Enzyklopädie *Yongle dadian* aus offiziellen und privaten Sammlungen ganz Chinas durchgesehen und kommentiert. Gleich zu Anfang ist Ji Yun einer von insgesamt dreizehn Bibliophilen, die für den Verleih seltener Bücher für das *Siku quanshu* ein kaiserliches Präsent erhalten; er bekommt eine Kopie des Reim-Wörterbuches *Peiwen yunfu*. Vgl. JXLNP, S. 68. Nach Abzug der als dynastiefeindlich angesehenen Schriften bleiben über 10.500 Titel übrig, von denen 3.461 für die kaiserliche Bibliothek ausgewählt und kopiert werden sollen. Aufgrund der traditionellen Einteilung in klassische Werke, Geschichte, Philosophie und Belletristik wird diese größte Sammlung, die jemals für einen Kaiser zusammengestellt wurde, *Siku quanshu* (*Vollständige Sammlung der Vier Schätze*) genannt. Um die 2.3 Millionen Seiten abzuschreiben, werden im Verlauf des Projekts über 3.800 Abschreiber beschäftigt. Vgl. auch William Hung, „Preface to an Index to Ssu-k'ü ch'üan-shu Tsung-mu and Wei-shu shu-mu“. In: HJAS 4 (1939), 47–58.

¹²⁹ Vgl. *Qingshigao*, a.a.O., S. 10771.

¹³⁰ Siehe zu Cheng Jinfang (Yumen) Tab. 2, den Index, S. 234 ff., und vgl. ECCP, S. 114, JXLNP, S. 207, und QRB, S. 2232.

mitarbeiten zu können und sei es auch nur als der Sekretär seines Freundes.¹³¹ Neben diesem sind auch Dai Zhen (1724–1777) und Ji Yuns *tongnian* Zhu Yun (1729–1781) ab 1773 in das Projekt involviert.¹³² Die folgende Tabelle zeigt weitere Mitarbeiter des *Siku quanshu*:

Tab. 2: Mitarbeiter des *Siku quanshu*, die im YWCT erwähnt werden

<i>Name</i>	<i>Name im YWCT</i>
Cheng Jinfang (1718–1784) 程晋芳 (<i>jinshi</i> 1771)	Cheng Yumen 程鱼门
Cheng Jingyi (gest. 1780) 程景伊 (<i>jinshi</i> 1739)	Cheng Wengong 程文恭
Lu Xixiong (1734–1792) 陆锡熊 (<i>jinshi</i> 1761)	Lu Ershan 陆耳山
Ren Dachun (1738–1789) 任大椿 (<i>jinshi</i> 1769)	Ren Zitian 任子田
Shao Jinhan (1743–1796) 邵晋涵 (<i>jinshi</i> 1771)	Shao Eryun 邵二云
Shen Chu (geb. 1735) 沈初 (<i>jinshi</i> 1763)	Shen Yunjiao 沈云椒
Suhede (1711–1777) 舒赫德	Shumulu 舒穆噜
Wu Shizhen (um 1773) 吴世珍	Wu Piaoyuan 吴朴园
Yu Xiaoke (1732–1778) 余萧客	Yu Xiaoke 余萧客
Dong Gao (1740–1818) 董诰 (<i>jinshi</i> 1763)	Zhe Lin 柘林
Zhou Yongnian (1730–1791) 周永年 (<i>jinshi</i> 1771)	Zhou Shuchang 周书昌
Zhu Wenzhen 朱文震	Zhu Qinglei 朱青雷

Ende des Jahres 1773 bekommt Ji Yun zum zweiten Mal innerhalb seiner Beamtenlaufbahn Schwierigkeiten, als bekannt wird, dass sein Sohn, Ji Ruji

¹³¹ Vgl. Arthur Waley, *Yuan Mei: Eighteenth Century Chinese Poet*, London: George Allen and Unwin Ltd., 1956, S. 107 f.

¹³² Ji Yun war einer derjenigen, die Dai Zhen als Mitarbeiter vorschlugen. JXLNP, S. 65 f. Zhu Yun wurde Kompilator für das Projekt (*zuanxiu guan*). Vgl. JXLNP, S. 167. Siehe zu Zhu Yun (Zhujun) auch den Index, S. 234 ff.

(1744–1776), Steuern hinterzogen hat.¹³³ Er darf jedoch im Amt bleiben und wird offiziell um drei Ränge herabgesetzt.¹³⁴ In den nächsten Jahren ist Ji Yun fast nur noch mit der Arbeit am *Siku quanshu* beschäftigt. Sowohl er als auch andere wichtige Mitarbeiter werden häufig von Kaiser Qianlong durch Geschenke und Beamtentitel für ihre Arbeit belohnt.¹³⁵ 1780 werden Ji Yun und Lu Xixiong (1734–1792) zudem auf Wunsch des Kaisers beauftragt, gemeinsam einige Bücher zu kompilieren, unter ihnen das *Lidai zhiguan biao* in 72 *juan*.¹³⁶ Ein Jahr später wird der kommentierte Katalog, das *Siku quanshu zongmu tiyao* (四库全书总目提要), dem Thron präsentiert.¹³⁷ Für diesen Katalog, mit Informationen zu allen über 10.000 für das *Siku quanshu* durchgesehenen Büchern, trägt Ji Yun die editorische Verantwortung. 1782 sind die erste der insgesamt sieben *Siku quanshu*-Sammlungen, mit über 3.400 handschriftlich kopierten Büchern, sowie das *Siku quanshu zongmu tiyao* fertig.¹³⁸ Im selben Jahr wird Ji Yun zum Vizepräsidenten des Kriegsministeriums (*bingbu shilang*) ernannt¹³⁹ und Anfang 1785 zum Präsidenten des Zensorats (*du yushi*) befördert.¹⁴⁰ Aufgrund der

¹³³ In den offiziellen Geschichtsbüchern wird fälschlicherweise Ji Yuns Sohn Ji Ruzhuan genannt. Vgl. David Keenan „The Forms and Uses of the Ghost Story“, a.a.O., S. 7, Lu Jintang, „Ji Yun shengping jiqi *Yuewei caotang biji*“, a.a.O., S. 16, und LX VI: 143-18.

¹³⁴ Vgl. JXLNP, S. 72.

¹³⁵ 1779 erhält Ji Yun beispielsweise das Ehrenamt als Leiter der Haushaltsadministration des Thronfolgers (*zhanshifu zuanshi*). Vgl. *Qingshi liezhuan*, a.a.O., S. 11. 1787 ist Ji Yun Mitglied des Klassischen Kolloquiums (*jingyan*), das sich aus wichtigen Regierungsbeamten zusammensetzt, die regelmäßig mit dem Kaiser sowohl klassische als auch historische Texte lesen und besprechen. Vgl. Lu Xun, *Zhongguo xiaoshuo shilüe*, a.a.O., S. 224.

¹³⁶ Vgl. JXLNP, S. 83, und ECCP, S. 544.

¹³⁷ Vgl. *Qingshi liezhuan*, a.a.O., S. 11 f., und Robert Kent Guy, *The Emperor's Four Treasuries*, a.a.O., S. 123. Die endgültige Fassung des *Siku quanshu zongmu tiyao* wird allerdings erst 1798 beendet.

¹³⁸ Vgl. JXLNP, S. 88 und S. 92. Nachdem die vier *Siku quanshu*-Sammlungen für den kaiserlichen Gebrauch in Nordchina fertig gestellt sind, werden noch drei weitere zum öffentlichen Gebrauch in Südchina in Auftrag gegeben, die 1787 beendet werden. Ebd., S. 102. Ji Yun berichtet von der Arbeit am *Siku quanshu* auch im YWCT. Er erzählt sowohl von einem seltenen Song-zeitlichen Gedichtfund (HX II: 85-9) als auch von einem altertümlichen Rezept, welches dem Enkel seines Prüfers der Hauptstadtprüfung, Cai Xin (1707–1799), der einen Eisennagel verschluckt hatte, das Leben rettet (HX II: 106-30).

¹³⁹ Vgl. JXLNP, S. 90, und *Qingshi liezhuan*, a.a.O., S. 12. Ende 1784 wird Ji Yuns vierter Sohn Ji Ruyi (纪汝亿) geboren, welcher der zweite Sohn seiner Konkubine Qian Mei ist. Vgl. Lu Jintang, „Ji Yun shengping jiqi *Yuewei caotang biji*“, a.a.O., S. 6 f., und JXLNP, S. 198.

¹⁴⁰ Vgl. JXLNP, S. 98, und *Qingshi liezhuan*, a.a.O., S. 12.

üblichen kurzen Amtszeiten wechselt Ji Yun in den folgenden Jahren häufig zwischen dem Zensurat, dem Ritenministerium und dem Kriegsministerium.¹⁴¹

6 Die Korrekturen am *Siku quanshu* und die Entstehung des *Yuewei caotang biji*, 1787–1798

Die Entdeckung von Fehlern im *Siku quanshu* beginnt zeitgleich mit der Herstellung der Sammlung und ist aufgrund von ungünstigen Arbeitsbedingungen auch nicht weiter verwunderlich.¹⁴² Als einer der beiden Haupteditoren wird Ji Yun auch als einer der Hauptschuldigen angesehen, als der Kaiser 1787 während seines Aufenthalts in der Sommerresidenz in Luanyang zu seinem Missvergnügen zufällig weitere Fehler und Auslassungen in seiner Sammlung findet. So wird unter anderem das als regierungsfeindlich angesehene Buch *Ershiyi shi tongyi* von Li Qing (1602–1682) im *Siku quanshu* entdeckt.¹⁴³ Kaiser Qianlong verfügt, dass dieses Buch sofort aus allen Sammlungen entfernt werden soll und sich alle Verantwortlichen für das *Siku quanshu*-Projekt vor dem Justizministerium verantworten müssten.¹⁴⁴ Ji Yun schreibt zur Entschuldigung eine Gedenkschrift an den Kaiser und bietet an, auf eigene Kosten die Sammlung in Luanyang zu verbessern.¹⁴⁵ Kaiser Qianlong, welcher in den folgenden Wochen noch weitere Hinweise auf Li Qing und andere als regierungsfeindlich angesehene, verbotene Autoren findet, nimmt die Entschuldigung an.¹⁴⁶ Bereits im November desselben Jahres reist Ji Yun nach Luanyang. Der Aufenthalt ist zu dieser Jahreszeit aufgrund der Kälte äußerst

¹⁴¹ 1787 ist Ji Yun Präsident (*shangshu*) des Ritenministeriums (ebd., und JXLNP, S. 102) und 1791 Präsident des Zensorats (Vgl. JXLNP, S. 115). 1794 ist Ji Yun wieder Präsident des Ritenministeriums und ein Jahr später zusätzlich Präsident des Zensorats. (Vgl. JXLNP, S. 128 und S. 137). 1796 ist Ji Yun Präsident des Kriegsministeriums und 1797 wieder Präsident des Ritenministeriums. (Vgl. *Qingshi liezhuan*, a.a.O., S. 12 f., und JXLNP, S. 150). Vgl. auch Yang Tao, *Ji Xiaolan waizhuan*, a.a.O., S. 156 f.

¹⁴² Vgl. Robert Kent Guy, *The Emperor's Four Treasuries*, a.a.O., S. 98 ff. 1787 findet Kaiser Qianlong so viele und gravierende Fehler im *Siku quanshu*, dass er ein Komitee zur Fehlerüberprüfung gründet, welchem sein Günstling Heshen (1750–1799) vorgesetzt ist. Ebd., S. 102.

¹⁴³ In diesem Buch, auch unter dem Titel *Zhushi tongyi lu* bekannt, werden Parallelen zwischen dem letzten Kaiser der Ming-Dynastie und dem ersten Kaiser der Qing-Dynastie gezogen. Vgl. David Laurence Keenan, „The Forms and Uses of the Ghost Story“, a.a.O., S. 20, und JXLNP, S. 104.

¹⁴⁴ Vgl. ECCP, S. 454.

¹⁴⁵ Das heutige Chengde (Rehe). Siehe auch S. 17, Fn. 83, und vgl. *Yuewei caotang biji xuanzhu*, a.a.O., S. 1, Anm. 2.

¹⁴⁶ Vgl. Robert Kent Guy, *The Emperor's Four Treasuries*, a.a.O., S. 102, und David Keenan, „The Forms and Uses of the Ghost Story“, a.a.O., S. 22.

unangenehm, da der Palast nur als Sommerresidenz gedacht ist. Ein weiterer Teil der Bestrafung von verantwortlichen Beamten und ihren Mitarbeitern war es vermutlich, dass sie die Verbesserungen in den Wintermonaten vornehmen mussten.¹⁴⁷ Trotz dieser Widrigkeiten ist es Ji Yun jedoch möglich, die Verbesserungen am *Siku quanshu* in drei Monaten zum Abschluss zu bringen und Anfang 1788 kann er nach Peking zurückkehren.¹⁴⁸ In den nächsten zwei Jahren ist er wiederholt mit der Arbeit an der Sammlung beschäftigt und reist immer wieder zur Sommerresidenz, um weitere Korrekturen vorzunehmen. Während dieser Zeit entsteht das YWCT, in welchem Ji Yun sich nur beiläufig zu dem eigentlichen Grund seiner häufigen Reisen nach Luanyang äußert. Stattdessen beschreibt er die Schönheit der Landschaft und das späte Blühen der Lotosblumen im Sommerpalast der Mandschurei.¹⁴⁹ Nachdem Ji Yun 1789 die wichtigsten Korrekturen am *Siku quanshu* vorgenommen hat, besteht seine Aufgabe, so schreibt er, nur noch in der Überprüfung der formalen Arbeiten. Die Tage sind lang und so notiert er eigene Erlebnisse und Geschichten, die ihm berichtet wurden. Die 297 Erzählungen in sechs Kapiteln (*juan*) nennt er *Notizen vom sommerlichen Zeitvertreib in Luanyang (Luanyang xiaoxialu 溱阳消夏录)*, wodurch sich der Eindruck eines vergnüglichen Sommerurlaubs vermittelt.¹⁵⁰ Mitte des Jahres 1791 hat Ji Yun weitere 245 Erzählungen in vier *juan* notiert und betitelt sie, in Anspielung auf den Anfang buddhistischer Sutren, *Wie ich es hörte (Ru shi wo wen 如是我闻)*.¹⁵¹ Im Vorwort schreibt Ji Yun, dass die erste Sammlung ohne seine Einwilligung bereits gedruckt wurde. Entgegen seiner Erwartung wird sie von seiner Ansicht nach gebildeten Gelehrten gelobt. Diese haben ihm nun weitere Geschichten berichtet, und zusammen mit eigenen

¹⁴⁷ Angeblich stirbt ein Mitarbeiter von Ji Yun an einer Grippe und im Winter 1791 stirbt der zweite Haupteditor der Sammlung, Lu Xixiong, 58-jährig, kurz nach seiner Ankunft in Mukden (Shenyang). Vgl. JXLNP, S. 120. Lu Xixiong sollte bis 1790 seinem Beamtendienst in Fujian nachgehen und erst anschließend die Verbesserungen am *Siku quanshu* vornehmen. Ji Yun hatte in der Zwischenzeit die zwei Sammlungen in Peking und die Sammlung in Rehe korrigiert. Lu Xixiong musste die Sammlung in der Mandschurei verbessern und starb, als er zum zweiten Mal im Winter 1791 nach Mukden reiste. Vgl. ECCP, S. 544.

¹⁴⁸ Vgl. Robert Kent Guy, *The Emperor's Four Treasuries*, a.a.O., S. 102 f.

¹⁴⁹ Vgl. HX II: 91-15 und LX I:11.

¹⁵⁰ YWCT, S. 1. Die hier genannte Anzahl der Erzählungen entspricht den für diese Arbeit benutzten Ausgaben des YWCT.

¹⁵¹ „如是我闻“ ist eine standardisierte chinesische Übersetzung des „Wie ich es [von Buddha] hörte“ aus dem Sanskrit und der klassische Anfang einer Sutra. Vgl. *Religions of China in Practice*, hrsg. von Donald S. Lopez, Jr. Princeton: Princeton University Pr., 1996, S. 16, und David Keenan, *Shadows in a Chinese Landscape*, a.a.O., S. XVI.

Berichten ist das zweite Buch entstanden. Ji Yun kündigt des Weiteren an, dass er nun so besessen davon sei, Geschichten zu notieren, dass er nicht mehr aufhören könne.¹⁵² Bereits ein Jahr später ist das dritte Buch, *Vermischte Notizen westlich des Huai-Baumes aufgezeichnet* (*Huaxi zazhi* 槐西杂志),¹⁵³ mit 283 Geschichten in vier *juan* fertiggestellt. Im Vorwort vermerkt Ji Yun, dass seine arbeitsfreien Tage lang und ruhig sind. Die beiden vorherigen Sammlungen seien schon gedruckt und jedesmal, wenn seine Freunde sich trafen, würden sie ihm nun Geschichten über merkwürdige Vorkommnisse erzählen, die sie gehört hätten. Auf diese Weise sei die Sammlung fertig gewesen, bevor es ihm bewusst geworden sei.¹⁵⁴ 1793 beendet Ji Yun das nächste Buch mit 215 Erzählungen in vier *juan* und dem aus dem *Chuangzi* entlehnten Titel *Nimm es nicht ernst* (*Guwang tingzhi* 姑妄听之).¹⁵⁵ Ji Yun begründet die Wahl des Titels damit, dass ihm die meisten notierten Erzählungen berichtet worden seien und nicht von ihm selbst stammten. Wieder betont er, die Geschichten seien aus Zeitvertreib heraus entstanden.¹⁵⁶ Anfang 1798 begleitet Ji Yun Kaiser Jiaqing nach Luanyang und bleibt dort bis zum Herbst.¹⁵⁷ Im Sommer dieses Jahres schreibt er das fünfte und letzte Buch *Fortsetzung zu den Notizen aus Luanyang* (*Luanyang xulu* 滦阳续录).¹⁵⁸ Die 143 Erzählungen in sechs *juan* haben einen Anhang mit sechs Geschichten zum Andenken an seinen 1776 gestorbenen Sohn Ji Ruji.¹⁵⁹ Wieder sei der Zeitvertreib ausschlaggebend dafür gewesen, dass er Ungewöhnliches gelegentlich notiert und Ergänzungen zu dem bisher

¹⁵² Vgl. YWCT, S. 293.

¹⁵³ Auch 1792 ist Ji Yun noch mit den Verbesserungen am *Siku quanshu* beschäftigt, wobei ihm unter anderem der Sohn seines Cousins Ji Zhao behilflich ist (HX I: 58). Der Buchtitel, so schreibt Ji Yun, bezieht sich darauf, dass er zu diesem Zeitpunkt Präsident des Zensorats ist und daher häufig zum Gericht geht. Da sein eigenes Haus zu weit entfernt liegt, habe er sich in einigen Räumen in dem Haus seines Schwiegersohns einquartiert, welches näher an seinem Arbeitsplatz sei. Über dem Eingang des Hauses befindet sich ein Holzschild mit der Aufschrift „Altes Haus, westlich des Huai-Baumes“. Vgl. YWCT, S. 531 f.

¹⁵⁴ Ebd.

¹⁵⁵ David Keenan weist darauf hin, dass der Kontext des Zitats im Original alles andere als unernst sei, es vielmehr darum geht, sein Leben zu retten, indem man sich bewusst aus politischen Angelegenheiten heraushält. David Keenan, *Shadows in a Chinese Landscape*, a.a.O., S. XVII.

¹⁵⁶ Vgl. YWCT, S. 839 f.

¹⁵⁷ Vgl. JXLNP, S. 153 f.

¹⁵⁸ Ebd., S. 154.

¹⁵⁹ Ji Yun äußert sich im Vorwort des Anhangs zu den Erzählungen seines Sohnes im YWCT, dass Ji Ruji dem *Liaozhai zhiyi* bis zu seinem frühen Tod verfallen war und dies zu seiner geistigen Verwirrung beigetragen habe. YWCT, S. 1300. Zu Ji Rujis Tod siehe auch LY V: 214-22 und LX VI: 143-18.

Geschriebenen vorgenommen habe. Ji Yun kündigt an aus Bequemlichkeit keine weiteren Geschichten mehr aufschreiben zu wollen. Aus diesem Grund habe die Fertigstellung des Buches diesmal auch länger gedauert.¹⁶⁰

7 Die letzten Lebens- und Beamtenjahre, 1799–1805

Als Kaiser Qianlong 1799 stirbt und Kaiser Jiaqing nicht nur formal, sondern tatsächlich die Regierung übernimmt, ändert sich Ji Yuns Ansehen am Hof nicht und er ist auch weiterhin als leitender Prüfungsbeamter tätig.¹⁶¹

1800 werden alle fünf von Ji Yun verfassten Bücher in 24 Kapiteln, unter dem Namen *Zufällige Notizen aus dem Yuwei-Studierzimmer* (*Yuwei caotang biji* 阅微草堂笔记) von Ji Yuns Protegé Sheng Shiyan herausgegeben. Ein Jahr später erhält Ji Yun zu seinem achtzigsten Geburtstag von Kaiser Jiaqing wertvolle Geschenke, einen Ehrentitel, und es wird ihm erlaubt, fortan durch die Verbotene Stadt zu reiten.¹⁶² 1805, kurz vor seinem Tod, wird er zum Assistenz-Großsekretär (*xieban da xueshi*) befördert und bekommt weitere Ehrentitel verliehen.¹⁶³ Als Ji Yun im selben Jahr stirbt, verfasst Kaiser Jiaqing ihm zu Ehren die Inschrift der Gedenktafel und verleiht ihm den posthumen Namen Wenda (文达 „Der literarisch Erfolgreiche“).¹⁶⁴ Ji Yun hatte während seiner Beamtenkarriere zwar sehr hohe Ämter inne, erhielt aber keinen der höchsten politischen Beamtenposten, was daran lag, dass seine literarische Bildung vom Kaiser mehr geschätzt wurde als seine politische. Als Ji Yun 1796 neben zwei anderen Herausgebern des *Siku quanshu* für ein Amt im Staatsrat (*junji chu* 军机处) vorgeschlagen wurde, lehnte Kaiser Qianlong alle drei Männer ab. In Ji Yuns Fall lautete die Begründung, er sei zwar sehr belesen, würde aber die Prinzipien

¹⁶⁰ Vgl. YWCT, S. 1103.

¹⁶¹ Vgl. JXLNP, S. 157. 1799 ist Ji Yun sowohl für das Palastexamen als auch für die militärischen Examina Prüfungsbeamter und 1802 für die Hauptstadtprüfung. Ebd., S. 159 und S. 168. Siehe auch S. 18, Fn. 85.

¹⁶² Es handelt sich hier um die chinesische Zählung der Lebensjahre. Vgl. JXLNP, S. 174, *Qingshi liezhuan*, a.a.O., S. 13, und ECCP, S. 288. Siehe zu dem Privileg für Beamte, zu Pferd an den Kaiserhof zu kommen auch Shu-Jyuan Deiwiks, „Zum *Xiaoting zalu* des ZHAOLIAN (1776–1830), einem Werk der historischen *biji*-Literatur der Qing-Dynastie“, Dissertation der Universität Köln, 1999, S. 335. In den offiziellen Biographien wird auch erwähnt, dass Ji Yun während der Hungersnot von 1802 von Kaiser Jiaqing zur Überwachung der Beamten eingesetzt wurde, die Getreide an die hungernde Bevölkerung verkauften und verteilten. Vgl. *Qingshigao*, a.a.O., S. 10771.

¹⁶³ Ji Yun erhält den Ehrentitel „Junior-Mentor des Thronfolgers“ (*taizi shaobao*) und „Direktor für Erziehung“ (*guozhi jian*). Vgl. *Qingshigao*, a.a.O., S. 10771, und *Qingshi liezhuan*, a.a.O., S. 13.

¹⁶⁴ Vgl. JXLNP, S. 184, und Maeno Naoaki, *Chūgoku shōsetsushi kō*, a.a.O., S. 306.

(li 理) nicht richtig verstehen.¹⁶⁵ Diese Bemerkung kann sich durchaus auch auf das YWCT beziehen, zumal es nicht üblich war, dass ein hochrangiger Beamter Geschichten zum Übernatürlichen verfasste.¹⁶⁶ Neben dem YWCT und seinem literarischen Schaffen für das *Siku quanshu* veröffentlichte Ji Yun nur kleinere Werke. Hierzu zählen, neben den bereits erwähnten *Shitong xuefan*, *Shenshi sisheng kao* und *Urumqi zazhi*, das *Ping Wenxin Diaolong* (评文心雕龙) und das *Jingyan tang shizhong* (镜烟堂十种). Nach seinem Tod erschien eine Sammlung von Ji Yuns Essays und Gedichte unter dem Titel *Ji Wenda gong yiji* (纪文达公遗集) und das *Yuewei caotang yanpu* (阅微草堂砚谱), zu seiner Sammlung von Tuschesteinen und deren Inschriften.¹⁶⁷ Ji Yun ist für die Arbeit am *Siku quanshu* und für das *Siku quanshu zongmu tiyao* mit Abstand am berühmtesten. Aber auch als Autor des *Yuewei caotang biji* ist er in China heute noch so bekannt und beliebt wie Yuan Mei (1716–1798) und Pu Songling (1640–1715).¹⁶⁸

B Zum Werk

Zur besseren Beurteilung des YWCT wird im Folgenden kurz auf den literarischen Stil, die Vorworte des Verfassers sowie die gängige Kritik an der Sammlung eingegangen.

1 Der literarische Stil

Dem Titel des YWCT kann entnommen werden, dass es zu dem literarischen Genre der „zufälligen Notizen“ (*biji* 笔记)¹⁶⁹ gehört. Diese sind aufgrund ihrer inhaltlichen und stilistischen Heterogenität nur schwer bestimmbar. *Biji* sind

¹⁶⁵ „纪昀读书多不明理, [...]“. JXLNP, S. 146, und vgl. Robert Kent Guy, *The Emperor's Four Treasuries*, a.a.O., S. 72 f.

¹⁶⁶ Ji Yun ist hier am ehesten mit Hong Mai (1123–1202) zu vergleichen, dessen *Yijian zhi* er im Vorwort des HX auch selbst nennt. Vgl. YWCT, S. 531.

¹⁶⁷ Im *Ping Wenxin Diaolong* setzt Ji Yun sich mit dem *Wenxin Diaolong* von Liu Xie (um 462–522) auseinander und das *Jingyan tang shizhong* ist eine Sammlung von zehn Arbeiten zur Phonologie. Ferner verfasste Ji Yun das *Kangzheng ji*, eine Anthologie mit Hofgedichten von ihm und Mitgliedern der Hanlin-Akademie. Vgl. auch Konrad Herrmann, *Ji Yun: Pinselnotizen aus der Strohütte der Betrachtung des Großen im Kleinen; Kurzgeschichten und Anekdoten*, Leipzig und Weimar: Gustav Kiepenheuer, 1983, S. 447, ECCP, S. 123, *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*, a.a.O., S. 249, JXLNP, S. 3, und Lu Jintang, „Ji Yun shengping jiqi Yuewei caotang biji“, a.a.O., S. 59 f.

¹⁶⁸ Dies lässt sich auch an den verbreiteten Aussprüchen „南袁北纪“ (im Süden Yuan [Mei], im Norden Ji [Yun]) und „南蒲北纪“ (im Süden Pu [Songling] und im Norden Ji [Yun]) ablesen. Vgl. JXLNP, S. 2 f.

¹⁶⁹ *Biji* werden gemeinhin als „Pinselnotizen“ in das Deutsche übersetzt.

zumeist in Sammlungen zusammengestellt, in Abschnitte unterteilt und haben eine komprimierte und bewusst beiläufig wirkende Form. Diese aus Notizen und Skizzen bestehende Kurzprosaform hat sowohl phantastische als auch reale Inhalte. Aufgrund der Flexibilität hinsichtlich Inhalt, Umfang und Form der *biji* kann auch, wie Igor A. Alimov es ausdrückt, davon ausgegangen werden, dass diese Gelegenheitsaufzeichnungen weniger ein Genre darstellen, als vielmehr dem Ausdruck der literarischen Intention des Autors dienen. Demnach wird durch den Titel einer *biji*-Sammlung bereits angekündigt, dass eigenes und fremdes literarisches Material in beliebiger Reihenfolge und unter Verwendung verschiedener literarischer Genre frei zusammengestellt wurde.¹⁷⁰ Ji Yun selbst sieht seine Erzählungen zudem in der literarischen Tradition der „Beschreibungen von Anomalien“ (*zhiguai* 志怪) und des „kleinen Geredes“ (*xiaoshuo* 小说) aus der Zeit der Sechs Dynastien (222–589).¹⁷¹ So schreibt er im ersten Vorwort:

Sowie ich mich an etwas erinnerte, schrieb ich es auf, ohne mich um die literarische Form zu kümmern. Es handelt sich lediglich um nichtiges Gerede niederer Beamter [*xiaoshuo baiguan* 小说稗官] und hat nichts mit dem wahrhaftigen Schreiben zu tun. Möglicherweise hat dieses Gerede von der Straße jedoch einen lehrhaften Sinn, indem es zum Guten ermutigt und vom Schlechten abhält.¹⁷²

Ji Yun bezieht sich hier auf Ban Gu (32–92) und das *Hanshu*, in dem die *xiaoshuo* als „Klatsch und Tratsch von der Straße“ bezeichnet werden, welche die *baiguan* für den Kaiser sammelten, um ihn über die Belange des Volkes zu informieren. Dieser bibliographischen Standarddefinition nach sind die *xiaoshuo* der Art der niederen Beamten nachempfunden, gehörte Geschichten vergleichsweise historiographisch zu sammeln und wiederzugeben.¹⁷³ Die

¹⁷⁰ Prof. Alimov weist auch darauf hin, dass diese Definition nicht sehr populär ist. Igor A. Alimov, persönliches Email an die Verfasserin vom 29.11.1998.

¹⁷¹ *Xiaoshuo* wird allgemein als „Epik“ oder „erzählende Prosa“ übersetzt. Vgl. zu den *zhiguai xiaoshuo* auch Monika Lützow, „Liu Jingshu und sein „Yi Yuan“: Eine Sammlung von Wunderberichten aus dem 5. Jahrhundert“, Dissertation der Universität Hamburg, 1986, S. 1 ff. Ji Yun äußert sich zu dem für ihn vorbildlichen literarischen Schreibstil von Liu Jingshu auch im Vorwort des GW. Vgl. YWCT, S. 839.

¹⁷² Ebd., S. 1.

¹⁷³ Vgl. *The Columbia Anthology of Traditional Chinese Literature*, a.a.O., S. 806, und Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 6 f. Tatsächlich zeigen die *xiaoshuo* der Han-Zeit in ihrer diskursiven Art aber auch Ähnlichkeit mit den argumentativen Schriften der Philosophen. Ebd., S. 7.

xiaoshuo sind eine übergeordnete Gattung der *zhiguai*, welche ihren Ursprung in den Abhandlungen und den offiziellen Biographien der traditionellen Dynastiegeschichten haben. Dem literarischen Genre entspricht es, sich um die Nachprüfbarkeit des Berichteten zu bemühen, welches zumeist ein Aspekt des Ungewöhnlichen ist. Die *zhiguai xiaoshuo* sind in einem klaren Stil und in einer einfachen Erzähltechnik verfasst.¹⁷⁴ Ji Yun äußert sich im YWCT auch zu Pu Songlings (1640–1715) unkonventionellem literarischem Stil und weist auf die Wichtigkeit der Einhaltung von Genredefinitionen hin. Hierzu gehört für ihn, die *zhiguai* betreffend, auch die Vermittlung didaktischer Inhalte. Sheng Shiyuan zitiert Ji Yun mit den Worten: „Das *Liaozhai zhiyi* ist weit verbreitet, wurde aber von einem Genie geschrieben und nicht von einem Schriftsteller. [...] Wie man in einem Buch zwei Genre so miteinander vermischen kann, ist mir nicht verständlich.“¹⁷⁵ Ji Yun sieht im *Liaozhai zhiyi* den Inhalt der Form untergeordnet, wodurch die Historizität und somit die Glaubwürdigkeit des Berichteten verloren geht.¹⁷⁶

Die Erzählungen des YWCT sind häufig mit Kommentaren von Ji Yun, seinen Familienmitgliedern, Freunden und Kollegen wiedergegeben. Das spätere Hinzufügen von Kommentaren entspricht einem seit dem 17. Jahrhundert zunehmend üblicher werdenden Stil der *xiaoshuo*. Hierdurch wurde dem Leser mitgeteilt wie er einen Text zu interpretieren hatte, die verborgene Bedeutung der Erzählung oder die Intention des Autors näher gebracht, beziehungsweise überhaupt erst zugänglich.¹⁷⁷

¹⁷⁴ Kenneth DeWoskin, „The Six Dynasties *Chih-kuai* and the Birth of Fiction“. In: *Chinese Narrative*, a.a.O., S. 23 ff. und 39 f. Leo Chan ist am ausführlichsten auf dieses literarische Genre in Bezug auf Ji Yun und das YWCT eingegangen. Sowohl in seiner Dissertation „To admonish and exhort“, a.a.O., als auch in seinem Buch *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O. Siehe insbesondere Kapitel 1, „Ji Yun and the Eighteenth-Century *Zhiguai*“, 1–37.

¹⁷⁵ „聊斋志异盛行一时，然才子之笔，非著书者笔也.“ YWCT (1980), S. 472. Gemeint sind hier die *zhiguai* und *chuanqi*. Vgl. zu dieser bekannten Kritik von Ji Yun am *Liaozhai zhiyi* auch Lu Xun, *A Brief History of Chinese Fiction*, Peking: Foreign Language Press, 1976, S. 262, Judith Zeitlin, *Historian of the Strange: Pu Songling and the Chinese Classical Tale*, Stanford, Cal.: Stanford University Press, 1993, S. 39 f., Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 163 f., und Rania Huntington, *Alien Kind*, a.a.O., S. 284 ff.

¹⁷⁶ Das *Liaozhai zhiyi* war im 18. Jh. aufgrund des innovativen Literaturstils von Pu Songling durchaus nicht unumstritten und Ji Yuns Kritik in dieser Hinsicht nicht weiter bemerkenswert. Vgl. Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 160 f.

¹⁷⁷ Vgl. Martin W. Huang, „Author(ity) and Reader in Traditional Chinese *Xiaoshuo* Commentary“. In: *Chinese Literature, Essays, Articles, Reviews* 16 (1994), 41–67, S. 54 und S. 61 ff.

2 Die Vorworte des Verfassers

Die fünf Vorworte des YWCT wurden bereits mehrfach übersetzt, kommentiert und auf die Intention des Autors hin untersucht.¹⁷⁸ Aus ihnen gehen bestimmte traditionelle Elemente hervor, wie die mehrfache Betonung, Geschichten nur wie zufällig, aus Zeitvertreib heraus und zur Unterhaltung zu notieren.¹⁷⁹ Ebenso die übertrieben anmutende Bescheidenheit im Hinblick auf das eigene literarische Können, was Ji Yun jedoch durch die Erwähnung bekannter literarischer Vorbilder relativiert.¹⁸⁰ Des Weiteren ist die Äußerung moralischen Einfluss ausüben und zur Wissenserweiterung beitragen zu wollen, ein häufiges Argument von Autoren zur Legitimation für die Beschäftigung mit dem Genre der *zhiguai*.¹⁸¹ Üblich ist ferner die Erwähnung, dass Freunde und andere Menschen von der Vorliebe des Autors für Geschichten wussten und ihm daher viele weitere berichteten, so dass diese sich „ganz von allein ansammelten“. Neben Ji Yun betonen dies unter anderem Hong Mai (1123–1202) und Pu Songling in ihren Vorworten und bringen so zugleich ihre Sammelleidenschaft zum Ausdruck.¹⁸² Ji Yun zitiert auch den bekannten Satz von Ouyang Xiu (1007–1072), dass „die Dinge zu demjenigen kommen, der sie liebt“.¹⁸³ Hierdurch wird die Leichtigkeit des Schreibens von Erzählungen sowie die Natürlichkeit des literarischen Schaffens hervorgehoben. Schließlich ist auch die humoreske

¹⁷⁸ Eine vollständige Übersetzung der Vorworte findet sich bei Konrad Herrmann, *Ji Yun*, a.a.O., S. 6, S. 120, S. 170 f., S. 268 f., und S. 362 f., David Keenan, „The Forms and Uses of the Ghost Story“, a.a.O., S. 169 ff., David Keenan, *Shadows in a Chinese Landscape*, a.a.O., S. 149 ff., und *The Columbia Anthology of Traditional Chinese Literature*, a.a.O., S. 805 ff. David Keenan interpretiert die Vorworte dahingehend, dass Ji Yun dem Leser mitteilen wollte, aus Gründen des Überlebens nur ein Beobachter des politischen Geschehens zu sein. Vgl. *Shadows in a Chinese Landscape*, a.a.O., S. XVII. Für eine Übersetzung von Teilen der Vorworte siehe Leo Chan, „To admonish and exhort“, a.a.O., S. 37 ff. und *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 33 ff.

¹⁷⁹ Siehe die Vorworte der Bücher LY, HX, GW und LX, und vgl. Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 25, und Wolfram Eberhard, *Die chinesische Novelle des 17.–19. Jahrhunderts*, a.a.O., S. 78.

¹⁸⁰ Ji Yun nennt im Vorwort des HX das *Huichen lu* von Wang Mingqing (1127– um 1215) und das *Yijian zhi* von Hong Mai (1123–1202). Im Vorwort des GW werden Wang Chong (27–91), Ying Shao (gest. um 204), Tao Qian (365–427), Liu Jingshu (um 386–468) und Liu Yiqing (403–444) erwähnt. Vgl. auch Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 34. Als Beispiele für einen zu emotionalen, subjektiven und somit schlechten Schreibstil nennt Ji Yun noch Wei Tai (um 1050–1110) und Chen Shan (gest. um 1160).

¹⁸¹ Vgl. Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 19, S. 29 f. und S. 35.

¹⁸² Vgl. Judith Zeitlin, *Historian of the Strange*, a.a.O., S. 44 ff.

¹⁸³ „欧阳公曰物尝聚于所好.“ YWCT, S. 293. (Vgl. *Ouyang Wenzhong quanji*. Erster Satz im Vorwort des Kapitels zum Katalog der altertümlichen Inschriften, „Jigu lu mu xu“, Bd. 1). Vgl. zu diesem Ausspruch auch Judith Zeitlin, *Historian of the Strange*, a.a.O., S. 47, S. 61 und S. 69 ff.

Abwandlung des Konfuzius-Zitats aus dem *Lunyu* (2.4) im Vorwort des GW unter anderem von dem Verfasser der *Räuber vom Liangshan-Moor* (*Shuihu zhuan*) bekannt.¹⁸⁴ Es ist somit festzustellen, dass Ji Yun in den Vorworten traditionelle Floskeln verwendet. Sollte er beim Verfassen der Sammlung eine andere Intention gehabt haben, als die von ihm selbst genannten, dann erschließt diese sich nicht aus den Vorworten.

3 Überblick zur Kritik und Rezeption seit Beginn des 20. Jahrhunderts

Während das YWCT im 18. Jahrhundert sehr beliebt und die einflussreichste Sammlung dieser Art in China war, wurde es seit Beginn des 20. Jahrhunderts teilweise stark kritisiert.¹⁸⁵ Die Beurteilung der Sammlung und ihres Verfassers kann in folgende fünf gängige und sich widersprechende Thesen unterteilt werden:

1 a) Ji Yun hat den Glauben an das Übernatürliche vorgegeben, damit er einen größeren Leserkreis ansprechen konnte.¹⁸⁶

1 b) Ji Yun und sein soziales Umfeld glaubten an das Übernatürliche und hatten ein Interesse an den Berichten zur Anomalie (*zhiguai*).¹⁸⁷

2 a) Ji Yun ist ein konservativer Moralist und seine Kritik an den Neokonfuzianern entspricht dem Geschmack der damaligen Zeit. Das YWCT sollte zur Stärkung der bestehenden sozialen und politischen Verhältnisse beitragen.¹⁸⁸

¹⁸⁴ „Wenn man mit dreißig noch unbeweibt ist, dann sollte man es auch weiter bleiben lassen. Wenn man es mit vierzig noch zu keinem Amt gebracht hat, dann soll man es überhaupt aufgeben. Mit fünfzig wechselt man nicht mehr Scholle und Beruf, mit sechzig greift man nicht mehr zum Wanderstab. Warum? Man hat die Zeit verpasst!“ *Die Räuber vom Liang Shan Moor*, aus dem Chinesischen übersetzt von Franz Kuhn, 3. Aufl. Baden-Baden: Insel Taschenbuch, 1980, S. 5.

¹⁸⁵ Vgl. Leo Chan, „To admonish and exhort“, a.a.O., S. 34, Leo Chan, „Narrative as Argument“, a.a.O., S. 25 ff., Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 4 f. und S. 159 ff., und Judith Zeitlin, *Historian of the Strange*, a.a.O., S. 15 ff.

¹⁸⁶ Vgl. Shao Haiqing, „On ‚Notes of the Yuewei Hermitage‘“, übersetzt von Gladys Yang. In: *Chinese Literature 4* (1982), 122–127, S. 122, ECCP, S. 123, *Ki-Jun: Le Lama Rouge et Autres Contes*, hrsg. und übers. von M. Tchong-Loh und Lucie Paul-Margueritte, Paris: Éditions de l’Abeille d’Or (o.J.), S. 7 ff., Wolfram Eberhard, *Die chinesische Novelle des 17.–19. Jahrhunderts*, a.a.O., S. 60, und Konrad Herrmann, *Ji Yun*, a.a.O., S. 448.

¹⁸⁷ Vgl. Leo Chan, „Narrative as Argument“, a.a.O., S. 60 f., Lu Jintang, „Ji Yun shengping jiqi Yuewei caotang biji“, a.a.O., S. 2 f., und Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 77 ff.

¹⁸⁸ Vgl. Shao Haiqing, „On ‚Notes of the Yuewei Hermitage‘“, a.a.O., S. 125 f., Wang Xiandu, *Yuewei caotang biji*, a.a.O., S. 3, Wolfram Eberhard, *Die chinesische Novelle des 17.–19. Jahrhunderts*, a.a.O., S. 60 f., und Ylva Monschein, *Der Zauber der Fuchsfée: Entstehung und Wandel eines „Femme-fatale“-Motivs in der chinesischen Literatur*,

2 b) Im YWCT werden herrschende soziale Ungerechtigkeiten aufgezeigt und eine mutige politische Gesellschaftskritik geäußert.¹⁸⁹

3 a) Die Erzählungen sollen der Erziehung des Volkes dienen.¹⁹⁰

3 b) Die Erzählungen sollen zur individuellen Selbstkultivierung des Lesers beitragen.¹⁹¹

4 a) Die Geschichten sind stilistisch und inhaltlich langweilig und haben eine platte Moral.¹⁹²

4 b) Die Geschichten sind interessant, witzig, ironisch, eine unerschöpfliche Wissensansammlung und aus soziologisch-historischer Sicht sehr aufschlussreich.¹⁹³

5 a) Die Sammlung ist von der Elite und für diese geschrieben.¹⁹⁴

5 b) Die Sammlung verdeutlicht, dass die verschiedenen sozialen Schichten die gleichen Interessen am Übernatürlichen haben.¹⁹⁵

Die meisten Kritiken berufen sich auf Lu Xuns Beurteilung der Sammlung im *Zhongguo xiaoshuo shilüe* von 1925. Lu Xun bezeichnet Ji Yun hier als einen intellektuellen, aufgeklärten, liberalen und humorvollen Gelehrten.¹⁹⁶ Allerdings seien die meisten Erzählungen des YWCT erfunden und Ji Yun habe selbst nicht an das Übernatürliche geglaubt. Vielmehr habe er das literarische Genre der *zhiguai* zur Gesellschaftskritik und zur besseren Durchsetzung seiner didaktischen Ziele benutzt. Es sei überaus mutig gewesen, in einer, durch die Herrschaft von Kaiser Qianlong so repressiven Zeit, auf diese Weise Kritik an der

Frankfurt: Haag und Herchen Verlag, 1988 (Zugl. Dissertation, Universität Heidelberg, 1987), S. 303 f.

¹⁸⁹ Vgl. Olga Fisman, *Czi Jun'*, a.a.O., S. 587, Konrad Herrmann, *Ji Yun*, a.a.O., S. 436, S. 438 f., S. 446, S. 448, David Keenan, „The Forms and Uses of the Ghost Story“, a.a.O., S. 165 ff., und David Keenan, *Shadows in a Chinese Landscape*, a.a.O., S. XVII f.

¹⁹⁰ Vgl. Wolfram Eberhard, *Die chinesische Novelle des 17.–19. Jahrhunderts*, a.a.O., S. 60.

¹⁹¹ Vgl. Olga Fisman, *Czi Jun'*, a.a.O., S. 587, Konrad Herrmann, *Ji Yun*, a.a.O., S. 452, und Rania Huntington, *Alien Kind*, a.a.O., S. 290 f.

¹⁹² Vgl. Wolfram Eberhard, *Die chinesische Novelle des 17.–19. Jahrhunderts*, a.a.O., S. 60, Ylva Monschein, *Der Zauber der Fuchsfée*, a.a.O., S. 303 f.

¹⁹³ Vgl. Olga Fisman, *Czi Jun'*, a.a.O., u.a. S. 579 f., David Keenan, „The Forms and Uses of the Ghost Story“, a.a.O., S. 160 ff., Jacques Dars, „Ji Yun et son *Yuewei caotang biji*: Les notes de la chaumière de la subtile perception“. In: *Études Chinoises* 13, Nr. 1–2, (1994), 361–377, S. 377, David Keenan, *Shadows in a Chinese Landscape*, a.a.O., S. XII, und Rania Huntington, *Alien Kind*, a.a.O., S. 27.

¹⁹⁴ Vgl. Wolfram Eberhard, *Die chinesische Novelle des 17.–19. Jahrhunderts*, a.a.O., S. 60, Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 1.

¹⁹⁵ Vgl. Olga Fisman, *Czi Jun'*, a.a.O., S. 121.

¹⁹⁶ Lu Xun, *Zhongguo xiaoshuo shilüe*, a.a.O., S. 224 ff., und vgl. Lu Xun, *A Brief History*, a.a.O., S. 264.

Regierung zu üben.¹⁹⁷ Nach den 1950er Jahren wurden Geschichten zum Übernatürlichen in China generell abgelehnt und mit einem politisch unerwünschten Aberglauben gleichgesetzt.¹⁹⁸ In den 1980er Jahren gab es dann wieder ein vermehrtes Interesse an dieser Art von Literatur und es erschienen viele Neuauflagen des YWCT.¹⁹⁹ Jedoch wird der Leser im Vorwort des Herausgebers oft gewarnt, dass die Erzählungen in Bezug auf den gesellschaftlichen Status des Verfassers und des daher propagierten zweckdienlichen Aberglaubens nicht unkritisch gelesen werden sollten.²⁰⁰ Oft werden in diesem Zusammenhang Lu Xuns Äußerungen zum YWCT zitiert.²⁰¹

Als die einander am stärksten entgegengesetzten westlichen Ansichten zum YWCT können, wie bereits erwähnt, diejenigen von Wolfram Eberhard und Olga Fisman gesehen werden. Wolfram Eberhard schreibt, Ji Yun habe den Glauben an das Übernatürliche vorgegeben, um als typischer erfolgreicher Gentry-Angehöriger das Volk ruhig zu halten und einzuschüchtern. Er urteilt, dass Ji Yun eine platte Moral vertritt und bemerkt, es sei erstaunlich dass diese

¹⁹⁷ Lu Xun, *A Brief History*, a.a.O., S. 411.

¹⁹⁸ Vgl. *Stories About Not Being Afraid of Ghosts*, 2. Aufl. Peking: Institute of Literature of the Chinese Academy of Social Sciences, 1979 [1. Ausgabe 1961]. Das Übernatürliche wird hier mit dem internationalen Imperialismus, modernen Revisionismus, Umweltkatastrophen und noch nicht umerzogenen, aber unrechtmäßig herrschenden Grundbesitzern und der Bourgeoisie gleichgesetzt. Ebd., S. 4. In diesem Buch sind auch sieben Erzählungen aus dem YWCT wiedergegeben. Vgl. zum schlechten Ansehen dieser Art von Literatur in den 1950er Jahren auch C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*, Berkeley und Los Angeles: University of California Press, 1961, S. 17 f. Auch C. K. Yang schreibt, es sei offensichtlich, dass Ji Yun viele der Erzählungen des YWCT selbst erfunden habe. Ebd., S. 277.

¹⁹⁹ Vgl. die Liste der Publikationen des YWCT bei Zhou Jiming, *Ji Yun pingzhuan*, Nanjing: Nanjing daxue chubanshe, 1994, S. 458 f.

²⁰⁰ Ein Beispiel hierfür ist das Vorwort von Wang Xiandu im YWCT (1980), 1–5. Die Sammlung wird als durchaus lesenswert dargestellt, so Wang Xiandu, wenn der Leser sich die Mühe macht, die besseren Erzählungen herauszusuchen. Hierzu zählen diejenigen, in denen die Geschicklichkeit und Klugheit der Landsleute sowie die schrecklichen Auswirkungen von Hungersnöten für das Volk beschrieben werden. Ebd., S. 3 f. Mehrfach betont Wang Xiandu, dass die Sammlung eine feudale Moral verbreite und, zur Ablenkung des Volkes von wirklichen Problemen, den Aberglauben unterstützt. Auch habe Ji Yun selbst nicht an das Übernatürliche geglaubt, es vielmehr vorgegeben, um die Interessen der herrschenden Klasse nachhaltiger zu vertreten. Ebd., S. 1 f.

²⁰¹ YWCT (1980), Vorwort von Wang Xiandu, S. 3. Auf diese vorurteilsbehaftete Kritik geht Huang Guosheng in seinem Vorwort zum YWCT ein. Vgl. *Yuwei caotang biji xuanyi*, a.a.O., S. 3. Huang Guosheng zitiert Lu Xuns bekannte Äußerungen zum YWCT und schließt sich der Auffassung an, der Glaube an das Übernatürliche sei von dem Verfasser vorgegeben und Mittel zum Zweck. Ebd., S. 10 f. Zur generellen Kritik am YWCT vgl. auch Gao Qihua, „*Yuwei caotang biji yanjiu zongshu*“. In: *Yuwen daobao* 8 (1985), 10–12, S. 10, Leo Chan, „Narrative as Argument“, a.a.O., S. 60, und Olga Fisman, *Czi Jun*, a.a.O., S. 26 f.

Sammlung unter der Gelehrtschaft so beliebt war und erst Ende des 19. Jahrhunderts kritisiert wurde. Zumal im Vergleich zu den Erzählungen des *Liaozhai zhiyi* auch keine Gesellschaftskritik vorgenommen würde, vielmehr ein „kleines Kritisieren von Einzelheiten, die innerhalb der Interessen der Gentry liegen.“²⁰² Olga Fisman schreibt hingegen, dass die von Ji Yun gewollte Bildung des Lesers auf Vernunft und Verstand gegründet sei.²⁰³ Ji Yun sehe den Menschen als ein Produkt seiner Umwelt, der zu dem, was er ist, erst gemacht werde. Diese Ansicht liege auch der Gesellschaftskritik zugrunde, die in den Erzählungen geäußert werde.²⁰⁴ Konrad Herrmann, der 1983 eine deutsche Übersetzung von 256 Geschichten des YWCT herausgegeben hat, schließt sich der Bewertung von Olga Fisman an.²⁰⁵

4 Neuere Interpretationen

1995 erschien das Buch *Notes de la chaumière des observations subtiles* von Jacques Pimpaneau, in dem er 125 Erzählungen des YWCT übersetzt hat.²⁰⁶ Im Vorwort bezeichnet der Autor Ji Yun als einen scharfen Satiriker und humanistischen Rationalisten.²⁰⁷ Dieser lässt zwar Geister und Füchse das sagen, was ihm selbst auf dem Herzen lag, es handelt sich bei den Erzählungen jedoch nicht um Fabeln; schließlich würden zahlreiche Chinesen bis heute nicht riskieren die Existenz des Übernatürlichen zu leugnen.²⁰⁸

In seinem Buch *The Discourse on Foxes and Ghosts* von 1998 hat Leo Chan seine Dissertation von 1991 und zwischenzeitlich veröffentlichte

²⁰² Wolfram Eberhard, *Die chinesische Novelle des 17.–19. Jahrhunderts*, a.a.O., S. 60 f.

²⁰³ Vgl. Olga Fisman, *Czi Jun'*, a.a.O., S. 587.

²⁰⁴ Ebd., S. 583 ff. Neben einer literaturhistorischen Studie hat Olga Fisman in ihrem Buch 300 Geschichten des YWCT vollständig übersetzt und für alle weiteren Erzählungen Anmerkungen geschrieben. Hierbei benutzt sie einen thematischen Schlüssel nach der Methode, die Vladimir Propp 1928 für das Volksmärchen entwickelt hat. Vgl. auch die Besprechung von Herbert Franke in *Monumenta Serica; Journal of Oriental Studies* 32 (1976), 431–435.

²⁰⁵ Vgl. Konrad Herrmann, *Ji Yun*, a.a.O., S. 448 und S. 452.

²⁰⁶ Jacques Pimpaneau (Übers.), *Notes de la chaumière des observations subtiles: Ji Yun*, Paris: Éditions Kwok On, 1995

²⁰⁷ „[...] un homme qui s'insurgeait contre les idées reçues, qui pourfendait l'étroitesse d'esprit de son époque, un satiriste mordant qui n'hésitait pas à se moquer, à attaquer le moralisme ambiant, un humaniste rationaliste qui se méfiait de la raison et de la logique autant que des superstitions, [...]“ Jacques Pimpaneau (Übers.), *Notes de la chaumière des observations subtiles*, a.a.O., S. 12.

²⁰⁸ Ebd., S. 8.

Zeitschriftenartikel aufbereitet.²⁰⁹ Er untersucht das literarische Genre der *zhiguai* zur Qing-Zeit im Bezug auf das YWCT und bekräftigt seine schon zuvor geäußerte Meinung, dass diese dem Glauben und den Interessen der Elite um Ji Yun entsprechen.²¹⁰ Leo Chan merkt an, dass die Kritik an der Sammlung eng mit den *zhiguai* verbunden ist, welche aufgrund ihrer didaktischen Natur generell von den westlichen Kritikern abgelehnt werden.²¹¹ Ji Yuns Didaktik zeigt sich in den Erzählungen überwiegend als konservative Moral, wobei er in der Rolle des orthodoxen Konfuzianers auftritt.²¹² Generell, so Leo Chan, äußern sich die Personen der Elite durch die *zhiguai* als Schutzherrn der öffentlichen Moral, wodurch sie ihre höhere soziale Position auf traditionelle Weise legitimieren: „Holding the keys to the interpretation of the supernatural and dispensing instructions for what needed to be done for one to be “saved”, the eighteenth-century members of the elite had successfully appropriated the role of the ancient sages.“²¹³ Ebenfalls 1998 brachte der französische Sinologe Jacques Dars eine vollständige und kommentierte Übersetzung des *Luanyang xiao xialu* heraus. Im Vorwort beschreibt er Ji Yun als einen grundlegend toleranten Mann, der in seinen Erzählungen nicht urteilt, aber skeptisch ist, sich gegen Vorurteile richtet und Konventionen verspottet. Ji Yun zeigt im YWCT die Widersprüche einer zu allgemeingültigen Moral auf, spricht sich für eine zweckmäßigere aus und hat unkonventionelle Ideen.²¹⁴ Bereits ein Jahr später erschien das Buch *Shadows in a Chinese Landscape* von David Keenan.²¹⁵ Im Vorwort hebt David Keenan den Informationsreichtum der Sammlung von Ji Yun hervor, sowohl aus biographischer als auch aus historischer Sicht. So lässt sich feststellen, dass die

²⁰⁹ Vgl. Leo Chan, „To admonish and exhort“, a.a.O., „Narrative as Argument“, a.a.O., „Random Jottings from the Cottage of Close Scrutiny: excerpts; By Ji Yun“. In: *Renditions* 40 (1993), 95–103, und „In Dalliance with Ghosts: Humor and the Fantastic in Luo Pin’s Guiqu Tu“. In: *Journal of Oriental Studies* 345, Nr. 1 (1996), 34–50.

²¹⁰ Vgl. Leo Chan, „Question of Belief and Disbelief“, und *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 77–110.

²¹¹ Ebd., S. 1, S. 4 und S. 246. Leo Chan kommt zu der Schlussfolgerung, dass bisher kein richtiger interpretativer Zugang gefunden wurde, weil die *zhiguai* nicht als eigenständiges literarisches Genre gesehen werden. Hierbei sollte jedoch, so Leo Chan, berücksichtigt werden, dass sie eine mündliche Tradition haben und eng an die Berichte von Gehörtem angelehnt sind. Somit geben die *zhiguai* Aufschluss über die soziale und religiöse Realität der Zeit. Ebd. S. 247 f.

²¹² Vgl. Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 231.

²¹³ Ebd., S. 243 und vgl. S. 187 f.

²¹⁴ Vgl. Jacques Dars, *Passe-temps d’un été à Luanyang*, a.a.O., S. XII f.

²¹⁵ David Keenan hat 112 Erzählungen aus YWCT übersetzt und mit Anmerkungen versehen.

Interessen und Ängste der Elite um das Thema Tod kreisen, was vermutlich durchaus dem damaligen Zeitgeist entspricht. Die strenge Erzähltradition, innerhalb derer eine klare Moral vertreten wird, sei jedoch nicht dogmatisch und tendenziös umgesetzt, da Ji Yun sich großzügig bei Selbsttadel zeige. David Keenan wiederholt die Schlussfolgerung seiner Dissertation, indem er darauf hinweist, dass Ji Yun eine versteckte, aber mutige Regierungskritik äußert.²¹⁶

2003 wurde das Buch *Alien Kind* von Rania Huntington publiziert, in welchem sie das Fuchsmotiv in der chinesischen Literatur untersucht. Hierbei geht es ihr um die unterschiedliche Darstellung des Fremden als ein gesellschaftliches Konzept. Die von ihr gewählte „führende Stimme“ des ganzen Buches ist Ji Yun, dessen Betrachtung zu den Füchsen sie als unübertroffen, in ihrer Art einzigartig und einfallsreich sieht.²¹⁷ Ji Yuns Stil sei zwar konservativ, aber seine Interpretationen und Theorien über das Fremde durchaus innovativ.²¹⁸ Es gehe ihm in erster Linie um die individuelle Selbstkultivierung des Menschen, was in der Tradition den Geschichten vom Übernatürlichen entspreche.²¹⁹

Im Mittelpunkt der verschiedenen Kritiken steht, was für eine Moral und was für ein Menschenbild im YWCT wie vermittelt wird. Um diesen Fragen nachzugehen, wird im Folgenden die Darstellung des Menschen in Bezug auf sein gesellschaftliches Umfeld untersucht. Wie werden die Protagonisten und die sozialen Schichten in den Erzählungen vom Natürlichen beschrieben und harmoniert die Beschreibung mit derjenigen in den Geschichten vom Übernatürlichen? Ist Letzteres tatsächlich, wie Leo Chan schreibt, vom Menschen abhängig und sogar kontrollierbar? Werden durch die Erklärungen des Übernatürlichen moralische Ziele unterstützt, oder hat es auch einen eigenen Stellenwert?

²¹⁶ Vgl. David Keenan, *Shadows in a Chinese Landscape*, a.a.O., S. XII ff.

²¹⁷ Vgl. Rania Huntington, *Alien Kind*, a.a.O., S. 32 f.

²¹⁸ Ebd., S. 27 ff.

²¹⁹ Ebd., S. 290 ff. Seit einiger Zeit sind Geschichten vom Übernatürlichen zur Unterhaltung wieder sehr beliebt, was sich auch daran zeigt, dass es zu Ji Yun und dem YWCT mehrere Fernsehserien sowie DVDs in China gibt. Unter anderem hat mich Prof. Charles Laughlin auf die Unterhaltungssendung „Tiechi tongya Ji Xiaolan“ (铁齿铜牙 纪晓岚) hingewiesen, in welcher Ji Yun schlagfertig und geistreich gegen He Shen (1750–1799) als seinen Widersacher agiert: „In it, Ji is described as having the nickname Big Tobacco Bag (Ji Dayandai), and his weakness for tobacco (and He Shen's intolerance of his smoke) is often used as material for comedy.“ Charles Laughlin, persönliches Email an die Verfasserin vom 1.3.2005.

II. Das Natürliche

In diesen 296 Geschichten von den natürlichen Begebenheiten werden sowohl die Verhaltensweisen von Menschen in bestimmten Situationen geschildert als auch die verschiedenen Interessen von Ji Yun, seinen Freunden und Kollegen wiedergegeben.

A Interessen der Elite

In den 135 Erzählungen werden wundersame Begebenheiten und außergewöhnliche Gegenstände wie Raritäten und Sammlungen beschrieben. Ebenso äußert Ji Yun sich zu wissenschaftlichen Themen wie Naturkunde, klassische und moderne Literatur, Philosophie und Religion. In diesen Geschichten zeigen sich die Interessenvielfalt sowie der Geschmack von Ji Yun, seinen Freunden und Kollegen besonders deutlich. Auch äußert Ji Yun sich zu seiner eigenen Auffassung von Literatur, die wiederum Rückschlüsse auf das YWCT zulässt.

1 Wundersame Begebenheiten und Gegenstände

In diesen Inhalten zugeordneten 40 Erzählungen werden verschiedene ungewöhnliche Vorkommnisse geschildert, die als natürlich angesehen und, wenn es möglich ist, erklärt werden. Hierzu zählt beispielsweise, dass Li Shuliu (Li Chengfang, um 1750)²²⁰ eine außergewöhnliche Ähnlichkeit mit einem Bildnis von Tao Qian (365–427) aufweist, welches Ji Yun in seinem Amtsbüro hängen hat.²²¹ Berichtenswert sind ferner wundersame Träume, die einen Bezug zur Realität haben, jedoch nicht prophetisch sind, sowie ein merkwürdiger Steinkasten in der Verbotenen Stadt, dessen Sinn Ji Yun mithilfe einer Erklärung von Tu Yuzhai herausfindet.²²² Ebenso ist die merkwürdige Erscheinung zu erklären, dass Liu Yunfang (Liu Quanzhi, 1738–1818)²²³ einen Brunnen hat, dessen Wasser jeden Mittag seinen Geschmack verändert (RS I: 5). Es gibt jedoch auch mysteriöse Vorkommnisse, die berichtet werden, weil sie sich nicht erklären lassen, wie beispielsweise, dass ein anscheinend glückliches Brautpaar am Morgen nach seiner Hochzeit überraschend erhängt aufgefunden wird und

²²⁰ Siehe zu Li Shuliu den Index, S. 234 ff. und Tab. 1. Vgl. MQJS, S. 1227.

²²¹ LY II: 65-18 b. Vgl. auch HX III: 214-70.

²²² Vermutlich handelt es sich um Tu Min (gest. um 1791). Siehe den Index, S. 234 ff., und vgl. LX IV: 86-9, und QDZG, S. 1003, und S. 3251.

²²³ Siehe zu Liu Yunfang den Index, S. 234 ff., und vgl. QDZG, S. 3262.

keine Fremdeinwirkung festzustellen ist (RS II: 96-34). Auch sind Schilderungen von Menschen und Tieren mit Missbildungen von Interesse, deren Ursache natürlich erklärt und ausdrücklich als nicht dämonisch bezeichnet wird.²²⁴ Ferner wird das ungewöhnliche Verhalten von Tieren geschildert und mit dem von Menschen verglichen. Das Tier wird entweder als so dumm wie der Mensch, als sich unerklärlich benehmend, als menschliche Gefühle besitzend, als sensibler oder sogar als dem Menschen moralisch überlegen geschildert.²²⁵ Ein wiederkehrendes Thema im YWCT ist der schlechte Umgang von Menschen mit Tieren. Dies wird hier nicht religiös buddhistisch, also mit der Wiedergeburt, begründet, sondern mit der dem Menschen ähnlichen Wesensart von Tieren.

2 Raritäten

Die entsprechenden 20 Geschichten handeln zumeist von Gegenständen, die von Ji Yun als besonders kunstvoll bezeichnet werden. Hierzu zählt zum Beispiel ein Schachspiel aus mühevoll zusammengesuchten gleichförmigen Kieselsteinen, welches Ji Yun von einem koreanischen Gesandten überreicht bekam und später weiterverschenkt (LX II: 41-11). Zu den Gegenständen, die gesammelt werden, zählen mehrere seltene Tuschesteine und Bilder mit Gedichten. Auch seltene Jade und Jadeschnitzereien sowie Korallen (GW III: 126-15) und besonders geformte Steine (GW I: 23) werden beschrieben. Ebenso Schnitzereien aus Nashorn und ein Papierbeschwerer aus Marmor, der von Ji Yun jedoch als nicht seinem Geschmack entsprechend bezeichnet wird (GW III: 136-25). Es werden zudem kulinarische Spezialitäten erwähnt, wie ein besonders kompliziert zubereiteter Schnaps aus Cangzhou. Dieser wird ortsfremden Beamten, mit der Begründung, er sei zu schlecht, grundsätzlich nicht angeboten. Einzig der

²²⁴ HX I: 27 und HX III: 161-17.

²²⁵ LY III: 98-3, RS IV: 199-6, HX I: 17, GW III: 140-29, LX VI: 129-4, LX VI: 130-5. Ein Beispiel für das merkwürdige Verhalten von Tieren, welches anfänglich unerklärlich scheint, ist die Erzählung eines Beamten, der einmal im Studierzimmer eines Freundes übernachtet. Mitten in der Nacht sieht er zwei Mäuse, die ununterbrochen wild herumspringen und sich gegenseitig nachjagen. Er wundert sich sehr, bis er erfährt, dass die Mäuse das Potenzmittel des Freundes gefressen haben und sich deshalb so merkwürdig benehmen. Als die Mäuse jedoch kurz darauf tot sind, findet der Freund das Vorkommnis nur noch bedingt komisch. Ji Yun merkt beschwichtigend an, dass schließlich auch Han Yu (768–824) im Alter Potenzmittel eingenommen habe. Vgl. RS IV: 227-34.

Beamte Dong Siren²²⁶ kann diesen einmal probieren, nachdem er im Ruhestand ist. Er befindet den Schnaps daraufhin für so gut, dass er es bedauert sein Amt nicht schon früher niedergelegt zu haben (LX V: 103-4). Schließlich erzählt Li Yudan (Li Chengrui, um 1751)²²⁷ von einem Beamten namens Bi in Guizhou, der zur Erkundung der Minorität der Miao an die Landesgrenze geschickt wird. Dort bekommt er als eine besondere kulinarische Spezialität einen Wurm zum Essen angeboten:

[...] Der Stammesfürst gab ein feierliches Bankett zum Empfang von Herrn Bi. Sowohl vor dem Gast als auch vor dem Gastgeber stand auf dem Tisch eine zugedeckte Porzellanschale. Als der Stammesfürst den Deckel der Schale hochhob, wurde ein Wurm sichtbar. Der Wurm sah aus wie ein tropischer Tausendfüßler und bewegte sich langsam kreisend. Herr Bi wurde von dem Dolmetscher erklärt, dass dieser Wurm nur lebt, solange die Orchideen Blüten haben und stirbt, wenn sie wieder verwelken. Nur solange die Orchideenblüte noch eine Knospe ist, kann man ihn essen, was nicht leicht zu bewerkstelligen ist. Zur allgemeinen großen Freude sei jetzt gerade die richtige Zeit. Deshalb habe man jeden Winkel und jede Felsspalte durchsucht und zwei Würmer fangen können. Der Stammesfürst habe sie unbedingt lebend zeigen wollen, um so seinen Respekt für den Gast zum Ausdruck zu bringen.

Der Wurm wird mit einer Prise Salz und etwas Alkohol in eine Schüssel gegeben und zugedeckt. Nach einem kurzen Augenblick hat der Wurm sich aufgelöst. Die Flüssigkeit ist nun klar, hat die Farbe von hellem Grün und duftet sehr stark nach Orchidee. Das Wurmwasser eignet sich anstelle von Essig zum Essen und hinterlässt einen Wohlgeschmack im Mund, den man noch einen halben Tag lang bemerkt. [...] (GW I: 15).

Das Besondere hier ist der Seltenheitswert der Speisen oder die Schwierigkeit ihrer Beschaffung. Ji Yun berichtet auch davon, wie er von Min Shaoyi (Min Eyuan, 1720–1797)²²⁸ eine Affenschmaltz, die zu den Acht Köstlichkeiten zählt, geschenkt bekommt. Da jedoch niemand weiß, wie diese zubereitet wird, verschenkt er sie schließlich weiter (GW I: 14). Auch zögert Ji Yun nicht, wertvolle Gegenstände als nicht seinem Geschmack entsprechend zu bezeichnen und es wird häufiger davon berichtet, dass diese weiterverschenkt werden oder verloren gegangen sind. Das Weiterverschenken kann durchaus als eine Ehrung angesehen werden. Die Anmerkung, dass ein wertvoller

²²⁶ Zu Dong Siren waren keine weiteren Angaben zu ermitteln. Siehe auch den Index, S. 234 ff.

²²⁷ Siehe zu Li Chengrui (Yudian) den Index, S. 234 ff., und vgl. QDZG, S. 3167.

²²⁸ Siehe zu Min Shaoyi den Index, S. 234 ff., und vgl. ECCP, S. 100.

Gegenstand verloren ging, ist hingegen ein Hinweis darauf, dass man nicht zu sehr an Besitztümern hängen sollte, was auch an anderer Stelle betont wird.²²⁹

3 Literatur und wissenschaftliche Themen

In den 74 Erzählungen zur Literatur sowie zu den geistes- und naturwissenschaftlichen Themen gibt es viele Überschneidungen. Beispielsweise wenn Ji Yun textkritische Methoden (*kaozheng* 考证) zur Untersuchung und Beurteilung von Literatur erläutert und eine falsche Ortsangabe in einem Geschichtsbuch nachweist (HX II: 90-14).

3.1 Literatur, Philosophie und Religion

Die größte Anzahl der 33 Erzählungen thematisiert Gedichte und literarische Werke. Auch äußert Ji Yun seine Gedanken zu verschiedenen philosophischen und religiösen Theorien und Themen. In 16 Erzählungen wird ein Gedicht zitiert oder eine Geschichte zu einem Gedicht erzählt.²³⁰ Hierbei überprüft Ji Yun das Gedicht häufig sowohl formal als auch inhaltlich und lässt den Leser an seinen kritischen Gedanken teilhaben. So berichtet er davon, wie er ein anonymes Gedicht auf einem Zettel in einem Buch findet. Dieses ist mit einem Synonym unterschrieben, welches auf einen Unsterblichen schließen lassen könnte. Ji Yun äußert jedoch Zweifel und befindet es sei wohl eher von einem Geist, der bei einer Planchette (*fujī*) erschienen sei, als von einem Unsterblichen geschrieben.²³¹ Ähnlich kritisch geht Ji Yun vor, als Tian Baiyan (Tian Zhongyi, gest. 1761)²³² von einer berühmten Prostituierten berichtet, welche häufig bei Yuyang shanren (Wang Shizhen, 1634–1711)²³³ zu Besuch war. Su Dounan (um

²²⁹ Vgl. beispielsweise RS I: 25.

²³⁰ Hierbei ist ein beliebtes Erzählmuster, dass der Protagonist ein anonymes Gedicht findet, welches zum Beispiel an eine Häuserwand oder die Zimmerwand eines Gasthofes geschrieben steht, und er sich Gedanken zu dem Verfasser macht. Durch die besonderen Umstände, unter denen das Gedicht gefunden wird, wird dieses aufgewertet und häufig die Hoffnung geäußert, es könnte wundersamer, wenn nicht sogar übernatürlicher Herkunft sein.

²³¹ LY II: 64-17. Siehe zu der *fujī*-Wahrsagung Kapitel III. A 2.

²³² Vgl. JXLNP, S. 15 und S. 213. Tian Baiyan ist ein Freund von Ji Yun und Teilnehmer an dem literarischen Zirkel, der ab 1752 regelmäßig bei Song Bi stattfand. Vgl. Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 72. Siehe zu Tian Baiyan den Index, S. 234 ff., und JXLNP, S. 15 und S. 213.

²³³ Siehe zu Yuyang shanren den Index, S. 234 ff. und vgl. ECCP, S. 788 und S. 831, QDZG, S. 88–92, QDQB, S. 1744, und *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*, a.a.O., S. 876 f.

1733)²³⁴ erzählt daraufhin, einmal eine Prostituierte getroffen zu haben, die behauptete, deren Enkelin zu sein und noch einen Fächer mit einem Bild und Gedicht zu haben, den Yuyang shanren ihrer Großmutter geschenkt hätte, was sowohl Su Dounan als auch Ji Yun anzweifeln. Ji Yun analysiert abschließend sowohl den Inhalt als auch die Wortwahl des Gedichts und urteilt, dass es kaum authentisch sein könne.²³⁵ Ein kurioses Beispiel dafür, wie es zur Überbewertung eines anonymen Gedichts kommen kann, ist die Erzählung, in welcher Yang Fengyuan,²³⁶ ein Gedicht von Ji Yun an die Wand eines Tempels in Xinjiang schreibt. Ein vorbeireisender Daoist behauptet daraufhin, das Gedicht sei von einem Unsterblichen und so wird es zur Attraktion des Tempels. Als Ji Yun dann später die wahre Herkunft des Gedichts bekannt gibt, sind alle enttäuscht über die natürliche Erklärung.²³⁷ Neben den Erzählungen zu Gedichten geht Ji Yun auf Literatur zu unterschiedlichen Themen ein und zitiert mehrere Erzählungen aus Büchern, die seinem Geschmack entsprechen, wie beispielsweise denen seiner Protégés (*mensheng*) Wu Zhongqiao (gest. um 1800)²³⁸ und Wang Huizhu (1731–1807)²³⁹ sowie eine Geschichte aus dem *Sisong tangji* von Jingting (Dun Cheng, 1734–1791).²⁴⁰ An anderer Stelle kritisiert Ji Yun die Unglaubwürdigkeit bestimmter Berichte. Er stellt zwei Geschichten über seine Familie richtig, die Yuan Mei im *Zi buyu* falsch wiedergibt (GW IV: 185-21) und kritisiert Schriftsteller, die das Genre der *xiaoshuo* (小说) zu beliebigen literarischen Ausschmückungen missbrauchen (HX I: 73). Im Vergleich mit diesen lobt er die *xiaoshuo* der Kreisannalen von Xianxian (Hebei), des Freundes und Beamten Ge Jiezhou (Ge Tao, geb. um 1706).²⁴¹

²³⁴ Es waren keine weiteren Angaben zu ermitteln. Siehe zu Su Dounan den Index, S. 234 ff.

²³⁵ HX III: 219-75.

²³⁶ Zu Yang Fengyuan waren keine weiteren Angaben zu ermitteln. Siehe den Index, S. 234 ff., und vgl. Lu Jintang, „Ji Yun shengping jiqi *Yuewei caotang biji*“, a.a.O., S. 57, und Joanna Waley-Cohen, *Exile in Mid-Qing China*, a.a.O., S. 144.

²³⁷ GW II: 106-49, und vgl. Konrad Herrmann, *Ji Yun*, a.a.O., S. 310.

²³⁸ Siehe zu Wu Zhongqiao den Index, S. 234 ff., und vgl. JXLNP, S. 215, und Lu Jintang, „Ji Yun shengping jiqi *Yuewei caotang biji*“, a.a.O., S. 57.

²³⁹ Siehe zu Wang Huizhu den Index, S. 234 ff., und vgl. ECCP, S. 824 ff., und JXLNP, S. 218.

²⁴⁰ LX II: 47-18. Siehe zu Jingting den Index, S. 234 ff., und vgl. QRBJ, S. 2262, und ECCP, S. 962.

²⁴¹ RS I: 61-62. Siehe zu Yuan Mei (Zicai) und Ge Jiezhou den Index, S. 234 ff., und vgl. zu Ge Jiezhou JXLNP, S. 206, QRBJ, S. 201, QDZG, S. 3134, QSLZ, S. 72, Lu Jintang, „Ji Yun shengping jiqi *Yuewei caotang biji*“, a.a.O., S. 38, und Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 163.

Ji Yun äußert sich auch zu verschiedenen Religionen und in einer langen Abhandlung widerlegt er die These aus dem *Xixue (Wissenschaften des Westens)* des italienischen Missionars Giulio Alegni (1582–1649), dass die westliche Religion erst zur Tang-Zeit (618–905) nach China gelangt sei. Hätten sich die Gelehrten zum Ende der Ming-Dynastie (1368–1644) mehr mit textkritischen Wissenschaften statt mit achtgliedrigen Essays und der Lehre von Wang Yangming (1472–1529) beschäftigt, so bemerkt Ji Yun spöttisch, wäre diese falsche Behauptung gar nicht erst aufgekommen.²⁴²

3.2 Wissenschaftliche Themen

In diesen 42 Erzählungen stellt Ji Yun literarische Nachforschungen an, gibt eigene Beobachtungen oder auch nur seine Gedanken zu einer Vielzahl von Themen wieder. Am häufigsten kommen die Naturkunde und die Beschreibung verschiedener Arzneien vor, aber auch archäologische und ethnologische Berichte sowie technische Themen. Ji Yun äußert sich sowohl zu den Beamtenprüfungen als auch zu seinen Nachforschungen zur Namenskunde verschiedener Tempel.²⁴³ Es werden mythologische Vorstellungen überprüft, wie die der Insel der Unsterblichen (LX II: 42-12), aber auch über die alternative Herstellung von Schießpulver berichtet (LX V: 107-8) sowie über verschiedene Kristalle (GW I: 5), unterschiedliche Windarten (LY III: 123-28) und die Entstehung von Regenbögen (GW IV: 201-37). Es gibt eine Erzählung zu der strategischen Klugheit des Militärkommandanten Bayanbi (um 1773)²⁴⁴ und einem ungewöhnlichen Wasservorkommen in Ili (RS II: 79-17). Auch äußert Ji Yun sich zur Wirtschaft, indem er auf die Entwicklung von Angebot und Nachfrage verschiedener seltener Waren eingeht (GW I: 13). In den Berichten zur Naturkunde werden seltene Pflanzen und ungewöhnliche Tiere beschrieben. Zu Letzteren gehört die Erzählung von einem Löwen, den der Kaiser 1675 als Tributgeschenk erhielt. Dies sorgte für einiges Aufsehen und der Beamte Alibai²⁴⁵ malte ein Bild von dem Löwen. Ji Yun kann dieses Bild später seinem Kollegen Bo Xizhai (Bo Ming, gest. um 1786)²⁴⁶ abkaufen.²⁴⁷ Ebenso wird von

²⁴² HX II: 116-40. Vgl. auch Konrad Herrmann, *Ji Yun*, a.a.O., S. 205 ff.

²⁴³ HX I: 5, LX II: 49-20, LX II: 50-21 und LX II: 54-23.

²⁴⁴ Siehe zu Bayanbi S. 21, Fn. 106.

²⁴⁵ Zu Alibai waren keine weiteren Angaben zu ermitteln. Siehe Index, S. 234 ff.

²⁴⁶ Siehe zu Bo Xizhai den Index, S. 234 ff., und vgl. QDZG, S. 3229, und QRBJ, S. 2164.

medizinischen Rezepten, archäologischen Themen, ethnographischen Beobachtungen und der Herstellung von Waffen berichtet. Die medizinischen Hinweise reichen vom umstrittenen Schlucken von Asche gegen Verdauungsstörungen, zur Hilfe bei Knochenbrüchen oder dem Schlucken von Gips gegen Seuchenkrankheiten.²⁴⁸ In einer Erzählung berichtet Wen gong (Wenfu, gest. um 1773)²⁴⁹ davon, wie er Zeuge einer ungewöhnlichen Methode wurde, Wunden, die zu groß zum Nähen sind, mit der frisch abgezogenen Haut eines anderen Menschen zu bedecken und so zum Heilen zu bringen (GW III: 149-38). Auch wird von einem Rezept aus einem für das *Siku quanshu* als zweitrangig beurteilten Buch berichtet, welches dem Enkel von Cai Geshan (Cai Xin, 1707–1799),²⁵⁰ der einen Nagel verschluckt hat, das Leben rettet. Hierdurch, so Ji Yuns ironischer Kommentar, werde deutlich, dass auch zweitrangige Bücher ihren Wert haben können.²⁵¹

Es gibt Erzählungen zu alten Höhlenmalereien, Ausgrabungen oder zu einem antiken Spiegel, der in Xinjiang gefunden wurde und im Besitz eines Verwandten von Ji Yun war (LX III: 65-11). Ji Yun äußert sich zum Volksglauben, wie beispielsweise den an bestimmte Omina und einen Drachen, der kaltes Wetter auslösen kann oder auch zu einer raffinierten Art, Wölfe zu jagen.²⁵² Ferner berichtet er, wie Dai Suitangs (Dai Heng, 1690–1760)²⁵³ Vater einmal ein mehrfach ladbares Gewehr hergestellt hat. Neben der ausführlichen Beschreibung der Funktionsweise des Gewehrs werden auch die besonderen Umstände dieser Erfindung erläutert:

[...] Dai Suitangs Vater kam ursprünglich aus der Provinz Zhejiang. Er war handwerklich sehr geschickt und wetteiferte gern mit Westlern.²⁵⁴ Aber während seiner Zeit im Ministerium für Astronomie verstand er sich mit Nan

²⁴⁷ RS IV: 241-48, und vgl. David Keenan, *Shadows in a Chinese Landscape*, a.a.O., S. 4 f.

²⁴⁸ HX III: 222-78, GW I: 56-56 und GW IV: 188-24.

²⁴⁹ Siehe zu Wen gong die Biographie von Ji Yun, S. 21, Fn. 105.

²⁵⁰ Siehe zu Cai Geshan den Index, S. 234 ff., und vgl. ECCP, S. 734, JXLNP, S. 212, und QDZG, S. 2811.

²⁵¹ HX II: 106-30. Vgl. auch Konrad Herrmann, *Ji Yun*, a.a.O., S. 200.

²⁵² RS I: 40-41, RS II: 116-54 und HX IV: 260-35.

²⁵³ Siehe zu Dai Suitang den Index, S. 234 ff., und vgl. YWCT, S. 1114, QRBJ, S. 2430, und Lu Jintang, „Ji Yun shengping jiqi *Yuewei caotang biji*“, a.a.O., S. 55.

²⁵⁴ Mit „Westlern“ sind im YWCT die Menschen des heutigen Europas gemeint.

Huairan [Ferdinand Verbiest, 1623–1688]²⁵⁵ nicht und wurde daher nach Tieling [Liaoning] verbannt (LX I: 12 a).

Nachdem der Vater von Dai Suitang das Gewehr hergestellt hat, will er es dem Militär zur Verfügung stellen. In der Nacht zuvor hat er jedoch einen Traum, in dem er davor gewarnt wird, eine so gefährliche Waffe zu verbreiten, die nicht im Sinn der Vorbestimmung des Menschen sei. Ji Yun fragt Dai Suitang, ob er das Gewehr sehen könnte:

Dai Suitang war gerade bei seinem Neffen [Dai] Bingying, einem *jinshi* von 1745 und Magistrat in Gaotai in Gansu zu Besuch und fragte diesen: „Ist das Gewehr immer noch in deinem Haus? Könnte man es holen, damit wir es uns mal kurz ansehen?“ Der Neffe sagte: „Als ich im Steuer- und Einwohnerministerium arbeitete, verkaufte der Sohn des jüngeren Bruders heimlich das Gewehr. Jetzt kann es niemand mehr untersuchen.“ Man wird also nicht mehr erfahren, wie es sich wirklich verhält. Vielleicht wollte er die Waffe auch einfach nur nicht zeigen, denn das Gewehr ist wirklich sehr ungewöhnlich (LX I: 12 a).²⁵⁶

Ji Yun berichtet auch, wie Agui (1717–1797)²⁵⁷ und Mingrui (gest. 1768)²⁵⁸ nach der Schlacht in Zhengwushen²⁵⁹ zwei Gewehre erbeuten konnten:

[...] Die ehrenwerten Herren Yingyong [Mingrui] und Wencheng [Agui] bekamen [nach der Schlacht] je eine der beiden Waffen. Nach dem Tod von Yingyong in Burma [1768] war seine Flinte verschwunden, und Wencheng gong hielt seine zu Hause versteckt. Deshalb konnte man auch nicht untersuchen, wie sie hergestellt wurden (LX I: 12 b).

²⁵⁵ Vgl. Samuel Couling, *The Encyclopaedia Sinica*, 2. Aufl. Hong Kong: Oxford University Press, 1991, S. 588.

²⁵⁶ Vgl. auch David Keenan, *Shadows in a Chinese Landscape*, a.a.O., S. 35 f. Zur Wiedergabe der gleichen Geschichte im *Xiaoting zalu*, vgl. Shu-Jyuan Deiwiks, „Zum *Xiaoting zalu* des ZHAOLIAN (1776–1830)“, a.a.O., S. 93 f.

²⁵⁷ Siehe zu Agui den Index, S. 234 ff., und vgl. ECCP, S. 6 ff., und JXLNP, S. 204. Agui wird unter dem Namen A gong, A Wencheng gong und Chengmou Yingyong gong im YWCT erwähnt.

²⁵⁸ Siehe zu Mingrui, im YWCT Yiyong gong Ming gong genannt, den Index, S. 234 ff., und vgl. ECCP, S. 578 f. Zu Mingruis militärischer Niederlage in Burma, die ihn 1768 zum Suizid brachte, vgl. Shu-Jyuan Deiwiks, „Zum *Xiaoting zalu* des ZHAOLIAN (1776–1830)“, a.a.O., S. 188 f.

²⁵⁹ Hier ist vermutlich die Rebellion der Mohammedaner in Turkestan von 1765 gemeint, zu der Agui geschickt wurde um Mingrui, zu dieser Zeit Militärgouverneur von Ili, zu helfen. Der Kaiser war mit dem Können und Kampfeinsatz beider Männer äußerst unzufrieden. Vgl. ECCP, S. 7 und S. 578.

Ähnlich erfolglos verhält es sich mit dem Versuch von Ji Yun und einem Kollegen, anhand alter Aufzeichnungen eine Armbrust (*shen bi gong* 神臂弓) aus der Song-Zeit (960–1279) nachzubauen:

[...] Im *Yongle dadian* gibt es eine genaue Beschreibung und ein Bild [der Armbrust], wenn es auch für den Mechanismus keine Abbildung gibt. Zwar sind die genauen Längenmaße sowie Form und Gestalt der Anschlüsse und Verbindungen angegeben, aber es gibt kein Gesamtbild. Ich und der Vizeminister Zou Nianqiao [Zou Yixiao, gest. 1793]²⁶⁰ taten, was in unserer Macht stand [um sie nachzubauen]. Wir prüften und probierten alles ganz genau aus, bis wir schließlich nach einigen Tagen nicht mehr weiter kamen. Daraufhin wollte ich die Armbrust abzeichnen, um die Westler zu bitten, dies zu überprüfen. Mein Lehrer, der verehrte Herr Liu Wenzheng [Liu Tongxun, 1699–1773],²⁶¹ sagte jedoch: „Die Westler sind raffiniert. Die Quadratwurzelrechnung kommt aus China und verbreitete sich bis in den Westen. Jeder weiß, dass dieses mathematische Gesetz aus dem Osten kommt. Wenn wir aber heute von ihrer Mathematik lernen wollten, würden sie sicher etwas geheim halten und uns nicht alles erzählen. Diese Armbrust ist eine überaus wirkungsvolle Waffe, die von unseren Vorfahren stammt. Wie könnten wir es verhindern, dass die Westler die Technik begreifen? Durch die Abbildung könnten sie alles erfahren und dabei behaupten, sie hätten nichts verstanden. Das *Yongle dadian* wird in der Hanlin-Akademie aufbewahrt. Vielleicht wird es in der Zukunft jemanden geben, der hinter das Geheimnis kommt. Warum sollten wir jetzt nach Hilfe aus dem Ausland fragen?“ Ich und Nianqiao gaben die Idee daraufhin auf. Mein Lehrer ist aufgrund seiner Erfahrungen weitsichtig und denkt tiefgreifender als wir (LX I: 13).²⁶²

Neben der Faszination und der gleichzeitigen Furcht vor der Verbreitung von bestimmten Waffen zeigen sich in den Erzählungen auch das tiefe Misstrauen und die ablehnende Haltung westlichen Missionaren gegenüber. Hierbei wird von Ji Yun weniger ihre Religion oder Wissenschaft kritisiert als vielmehr ihr westlich geprägter Charakter, zu dem Intrigenbereitschaft und Arroganz sowie Ideenklau und Geheimnistuerei zählen.

4 Zusammenfassung

In den Erzählungen, in welchen wundersame Begebenheiten wiedergegeben und besprochen werden, sind die Protagonisten häufig aus der Oberschicht. Diejenigen der anderen sozialen Schichten sind hingegen eher in den Geschichten mit einem größeren und dramatischeren Handlungsreichtum

²⁶⁰ Siehe zu Zou Nianqiao den Index, S. 234 ff., und vgl. QDZG, S. 3250.

²⁶¹ Siehe zu Liu Tongxun S. 12, Fn. 60.

²⁶² Vgl. auch David Keenan, *Shadows in a Chinese Landscape*, a.a.O., S. 53 f.

vertreten. So sind die Menschen in den Berichten zum wundersamen Verhalten von Nutztieren oft aus der Unterschicht und werden durch die Darstellung der Tiere zu einem besseren Umgang mit diesen ermahnt.

Ji Yun zeigt in den Berichten über Raritäten und Sammlungen eine gewisse Bescheidenheit und stellt im YWCT keinen dekadenten oder extravaganten Geschmack zur Schau, wie er beispielsweise von Ji Yuns *tongnian* Liu Tiancheng an der Oberschicht des 18. Jahrhunderts kritisiert wird.²⁶³

Aus den Erzählungen zur Literatur, speziell in Bezug auf das Genre der *xiaoshuo*, geht hervor, dass ein Autor nach bestem Gewissen wahrheitsgemäß berichten, und nichts frei erfinden oder ausschmücken sollte. Die Thematik ist daher der Überprüfbarkeit untergeordnet, die im Mittelpunkt der Beurteilung steht. Ji Yun betont die Wertschätzung alter Texte, zu der für ihn auch eine erwünschte kritische Haltung des Lesers gehört. Daher zählt zu den vielen nützlichen Hinweisen für den zeitgenössischen Leser, dass Ji Yun die praktische Anwendbarkeit der philologischen Lehre (*kaozheng*) demonstriert. Dies betrifft auch die Berichte zu wissenschaftlichen Themen, in denen vorurteilslos auf das Wissen und den Glauben aller sozialen Schichten eingegangen wird. Hier zeigt sich, wie sich auch in den Geschichten von dem Übernatürlichen bestätigt, dass es im YWCT keine Unterscheidung zwischen dem Volksglauben und demjenigen der Elite gibt.²⁶⁴ Häufiger als in den anderen Themenbereichen teilt Ji Yun Ergebnisse eigener Nachforschungen mit sowie seine Ansicht und Beurteilung. Er äußert den Wunsch nach Bewahrung und Richtigstellung nicht nur alter Quellen, sondern auch falsch wiedergegebener zeitgenössischer Berichte. Ji Yun zeigt sich in diesen Erzählungen als ein äußerst gebildeter, vielseitig interessierter und kritischer Gelehrter.

²⁶³ Vgl. Susan Naquin und Evelyn S. Rawski, *Chinese Society in the Eighteenth Century*, New Haven und London: Yale University Press, 1987, S. 63. Siehe zu Liu Tiancheng Tab. 1 und den Index, S. 234 ff. Vgl. QRSM, S. 1623, und MQJS, S. 1968. Ji Yun äußert sich über Liu Tiancheng als ein Mensch mit sowohl lebhaftem als auch ernstem Charakter, der immer sehr moralisch war. Vgl. YWCT, S. 267 f.

²⁶⁴ Vgl. auch Richard J. Smith, „Ritual in Ch'ing Culture“. In: *Orthodoxy in Late Imperial China*, hrsg. von Kwang-Ching Liu, Berkeley, University of California Press, 1990. 281–310. S. 307: „I would argue that the various social classes and cultural groups in traditional China had more in common than has often been assumed and that their cultural common denominators outweighed by far their cultural differences.“

B Die Protagonisten

In den hier untersuchten 161 Erzählungen über natürliche Begebenheiten werden ausschließlich die Verhaltensweisen von Menschen thematisiert und moralisch beurteilt. Olga Fisman stellt fest, dass Ji Yun sich nicht für die psychologische Darstellung, Individualität oder Entwicklung eines Protagonisten interessiert, sondern für seine moralisch guten oder schlechten Verhaltensweisen in einer bestimmten Situation. In den Erzählungen werden daher Charakterzüge bestimmter Menschentypen verdeutlicht, die durch ihr gesellschaftliches Ansehen und die hiermit verbundenen Denkmuster definiert werden können. Die auf diese Weise entstehenden stereotypen menschlichen Charaktere können demnach auch als die Beschreibung von einzelnen Charaktereigenschaften bezeichnet werden.²⁶⁵ Im Folgenden wird untersucht, welche familiär und gesellschaftlich relevanten Verhaltensweisen von Menschen unterschiedlicher sozialer Schichten aufgezeigt werden. Die moralische Bewertung der Protagonisten erschließt sich hierbei sowohl aus der Art ihrer Darstellung als auch der Bestrafung und Belohnung in den Erzählungen. Ebenso aus den häufig vorhandenen abschließenden Kommentaren, die zeigen, was aus der Sicht von Ji Yun, seinen Familienmitgliedern, Freunden und Kollegen als gut, schlecht, interessant oder alltäglich angesehen wird. Ferner wird untersucht, ob die Protagonisten in der Beurteilung als für ihr Handeln selbst verantwortlich dargestellt werden und inwieweit die individuellen Umstände, die soziale Schicht und das gesellschaftliche Ansehen berücksichtigt werden. Hieran anknüpfend kann abschließend festgestellt werden, was für ein Gesellschaftsbild im YWCT wiedergegeben wird und ob sich Rückschlüsse auf den historischen Kontext ziehen lassen. Die meisten Erzählungen der Geschichtensammlung sind im 18. Jahrhundert angesiedelt. Daher werden die sozialen Schichten der Protagonisten nach den Kriterien dieser Zeit definiert sowie unter Berücksichtigung ihrer Darstellung und Bewertung im YWCT.

1 Definition der sozialen Schichten zur Qing-Zeit (1644–1911)

Die einfachste Möglichkeit einer Klassifizierung ist, die Gesellschaft in die traditionellen drei sozialen Schichten einzuteilen. Demnach besteht die Elite aus Beamten, Gelehrten und Großgrundbesitzern. Die Mittelschicht setzt sich aus

²⁶⁵ Vgl. Olga Fisman, *Czi Jun'*, a.a.O., S. 97 f.

Kaufleuten, Handwerkern, Künstlern, Volksärzten, Geomantikern, Priestern und Nonnen zusammen und die Unterschicht aus Bauern, der Landbevölkerung, Dienern, Sklaven, Bettlern und Armen aus der Stadt.²⁶⁶ Nach William T. Rowe war die Gesellschaft zur Qing-Zeit dem Statut nach in relativ geschlossene Klassen unterteilt, „of which in most general terms there were five: the comparatively miniscule aristocracy (*kuei-tsu*), officials (*kuan-li*), the degree-holding literati (*shen-shih*), free commoners (*liang-min*), and mean or debased persons (*chien-min*)“.²⁶⁷ Evelyn S. Rawski und Susan Naquin weisen darauf hin, dass für die mandschurische Qing-Dynastie die Unterteilung in Mandschus, Mongolen und weitere ethnische Gruppen wichtig ist.²⁶⁸ Dies ist jedoch nur in einigen Geschichten des YWCT aufgrund des Namens eines Protagonisten möglich und hat sich für die Beurteilung der sozialen Schichten als nicht relevant herausgestellt. Abgesehen von den Mandschus und ihren Verbündeten werden die wenigen Protagonisten von Minoritäten infolge ihres zumeist geringen sozialen Ansehens und der Art ihrer Darstellung in den Erzählungen der Unterschicht hinzugerechnet. Eine weitere Veränderung im Gesellschaftsbild der Qing-Zeit ergab sich dadurch, dass reiche Kaufleute und der materielle Wohlstand kulturell und politisch einflussreicher als je zuvor war und somit auch sozial höher angesehen wurde.²⁶⁹ Wie Paul S. Ropp es ausdrückt:

If wealth was a prerequisite for the acquisition of elite status and if wealth could procure the status symbols of scholarship through education, patronage, and connoisseurship, then wealth was likely to begin to carry its own status and its own rewards in the eyes of many, much to the horror, no doubt, of Confucian conservatives.²⁷⁰

²⁶⁶ Vgl. Wolfram Eberhard, *Guilt and Sin in Traditional China*, Berkeley: University of California Press, 1967, S. 84 f. Wolfram Eberhard hat eine von der vorliegenden Arbeit abweichende Definition der sozialen Schichten für die Protagonisten des YWCT gegeben. Ebd. Vgl. auch Wolfram Eberhard, *Die chinesische Novelle des 17.-19. Jahrhunderts*, a.a.O., S. 56.

²⁶⁷ William T. Rowe, „Social Stability and Social Change“. In: *The Ch'ing Dynasty to 1800*, a.a.O., S. 485.

²⁶⁸ Vgl. Evelyn S. Rawski, *The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions*, Berkeley: University of California Press, 1998, S. 2 ff., und Susan Naquin, *Peking: Temples and City Life, 1400-1900*, Berkeley: University of California Press, 2000, S. 371 ff. und S. 381 ff.

²⁶⁹ Vgl. William T. Rowe, „Social Stability and Social Change“. In: *The Ch'ing Dynasty to 1800*, a.a.O., S. 486, und Paul S. Ropp, *Dissent in Early Modern China*, a.a.O., S. 14 f., S. 24 f. und S. 28. Vgl. auch Ho Ping-ti, „The Salt Merchants of Yang-chou“, a.a.O., S. 130 ff.

²⁷⁰ Paul S. Ropp, *Dissent in Early Modern China*, a.a.O., S. 29.

Diese Entwicklung ist damit verknüpft, dass aufgrund der drastischen Bevölkerungszunahme die Anzahl der Gebildeten, die an den Beamtenprüfungen teilnahmen, konstant anstieg. Bis 1800 waren dies ungefähr drei Millionen Gelehrte, d.h. ein Prozent der Gesamtbevölkerung.²⁷¹ Da die Anzahl der verfügbaren Beamtenposten jedoch relativ konstant blieb, waren respektable Regierungsämter und der hiermit verbundene soziale Status nur noch für Gelehrte sicher, welche die Hauptstadtprüfung (*huishi*) bestanden.²⁷² Die Diskrepanz zwischen dem traditionellen Gesellschaftsbild und der sozialen Realität führte zu kulturellen und sozialen Spannungen.²⁷³ Es gab immer mehr Gelehrte, die auf Alternativen zu der Beamtenlaufbahn angewiesen waren, als auch wohlhabende Beamte und Privatiers, die arbeitslose Gelehrte beschäftigten. Eine Möglichkeit war die, als Privatsekretär (*muyou* 幕友) für Beamte zu arbeiten. Wie Leo Chan feststellt, gab es zur Qing-Zeit so viele Privatsekretäre, dass allein diese schon als eine gesonderte soziale Schicht gezählt werden können. Vergleichbar mit den Dorfschullehrern gehören sie zur Schicht der Gelehrten, die in den Großstädten nicht zur Oberschicht gezählt werden, sondern vielmehr zwischen der traditionellen Elite und der Mittelschicht stehen.²⁷⁴ Auch im YWCT gibt Ji Yun einige Erzählungen von Privatsekretären wieder, von denen fünf seine eigenen Angestellten sind:

1. Li Wencao (李文藻, 1730–1778)²⁷⁵
2. Peng Yuanrui (彭元瑞, 1731–1803)²⁷⁶
3. Yu Jun[qi] (俞君[祺])²⁷⁷
4. Zhao You (赵佑, 1727–1800)²⁷⁸
5. Zhong Xihu (钟忻湖)²⁷⁹

²⁷¹ Vgl. Benjamin Elman, „The Social Roles of Literati in Early to Mid-Ch’ing“. In: *The Ch’ing Dynasty to 1800*, a.a.O., S. 370.

²⁷² Ebd., S. 366, und Paul S. Ropp, *Dissent in Early Modern China*, a.a.O., S. 23.

²⁷³ Ebd., S. 30 f.

²⁷⁴ Vgl. Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 65, und Benjamin Elman, *From Philosophy to Philology*, a.a.O., S. 133 ff.

²⁷⁵ Vgl. zu Li Wencao (Nanjian) den Index, S. 234 ff., JXLNP, S. 219, ECCP, S.175, und QRB, S. 771.

²⁷⁶ Vgl. zu Peng Yuanrui (Yunmei) den Index, S. 234 ff., ECCP, S. 141, JXLNP, S. 90 und S. 220, und QDQB, S. 1631.

²⁷⁷ Zu Yu Junqi waren keine weiteren Angaben zu ermitteln. Vgl. den Index, S. 234 ff., und JXLNP, S. 38.

²⁷⁸ Vgl. zu Zhao You (Luquan) den Index, S. 234 ff., und JXLNP, S. 217, QRSM, S. 1607, und QDZG, S. 252.

²⁷⁹ Zu Zhong Xihu waren keine weiteren Angaben zu ermitteln.

Neben dem Unterrichten in Familien und an Akademien bot sich für Gelehrte eine weitere Alternative zur Beamtenlaufbahn durch die Zunahme der privaten und öffentlichen Förderungen verschiedener literarischer Projekte.²⁸⁰ Hierzu gehörte sowohl das großzügige Mäzenatentum reicher Kaufleute als auch die Möglichkeit, für die Zusammenstellung von Geschichtsbüchern angestellt zu werden, die von der jeweiligen lokalen Oberschicht finanziert wurden.²⁸¹ Ebenso konnten Gelehrte bei einem der vielen kaiserlich in Auftrag gegebenen Buchprojekte mitarbeiten.²⁸² Zudem gab es Gelehrte, welche die Examina zwar bestanden hatten, aber anstelle einer Beamtenlaufbahn lieber unterrichteten und ihren eigenen Forschungen nachgingen, wie beispielsweise auch Ji Yuns *tongnian* Qian Daxin (1728–1804).²⁸³ Die zunehmende Komplexität der Gesellschaft im 18. Jahrhundert zeigt sich auch an der Schwierigkeit einer klaren Definition der Elite, wobei die traditionelle klassische Bildung immer noch wichtig und angesehen war:

Classical literacy was a vital element for kinship strategies. Coming from a family with a strong tradition of classical scholarship provided boys, and indirectly girls, with local advantages for future social and political advancement. Within a broader society of illiterates and those only literate in vernacular Chinese, control over the written word in classical texts had political and social advantages.²⁸⁴

David Johnson beschreibt überzeugend, warum die Unterteilung der sozialen Schichten gemäß der literarischen Qualifikation auch zur Qing-Zeit weiterhin wichtig ist. Je nach Bildungsgrad unterscheidet er mindestens neun Gruppen, deren Status wiederum davon abhängt, ob sie auf dem Land oder in der Stadt leben:

²⁸⁰ Vgl. Benjamin Elman, *From Philosophy to Philology*, a.a.O., S. 131 ff., und Paul S. Ropp, *Dissent in Early Modern China*, a.a.O., S. 46.

²⁸¹ Vgl. Ping-ti Ho, „The Salt Merchants of Yang-chou“. a.a.O., S. 156 ff., und Benjamin Elman, *From Philosophy to Philology*, a.a.O., S. 134 f.

²⁸² Vgl. Robert Kent Guy, *The Emperor's Four Treasuries*, a.a.O., u.a. S. 31, S. 80, und S. 202, und Benjamin Elman, *From Philosophy to Philology*, a.a.O., S. 100 f.

²⁸³ Vgl. Benjamin Elman, „The Social Roles of Literati in Early to Mid-Ch'ing“, a.a.O., S. 421. Siehe zu Qian Daxin Tab. 1, den Index, S. 234 ff., und vgl. ECCP, S. 828. Ein weiteres bekanntes Beispiel hierfür ist Yuan Mei (1716–1798), welcher sich bereits nach wenigen Jahren als Beamter krank meldete und in den Ruhestand ging, auch wenn er aus finanziellen Gründen gezwungen war, später noch einmal für kurze Zeit als Beamter zu arbeiten. Vgl. Arthur Waley, *Yuan Mei*, a.a.O., S. 46 f. und S. 63.

²⁸⁴ Benjamin Elman, „The Social Roles of Literati in Early to Mid-Ch'ing“, a.a.O., S. 364.

The three most important strata in the hierarchy of dominance and subordination were the dependent, the legally privileged, and, lying between those two extremes, the self-sufficient commoners; the three most significant subdivisions in the realm of communications – leaving aside the dialect groupings – were the illiterates, the classically educated, and those who were literate in varying degrees but not classically educated. [...] Ideally, a third axis, perpendicular to the other two, would be included, on which the different linguistic regions would be arranged, further subdivided into rural and urban elements.²⁸⁵

Als unterste und somit zehnte Klasse werden die Frauen genannt, da diese grundsätzlich ihrem Mann und ihren Schwiegereltern unterstanden.²⁸⁶ Eine gesonderte Unterteilung der Protagonistinnen hat sich für die Auswertung als sinnvoll herausgestellt. Insbesondere da diese, unabhängig von ihrer sozialen Herkunft, mit anderen Charaktereigenschaften als Männer beschrieben werden.²⁸⁷

Die Personen des YWCT werden, von David Johnsons Definition ausgehend, und so wie sie in den Erzählungen dargestellt werden, in neun relevante soziale Schichten unterteilt: Die Elite wird in vier Gruppen aufgeteilt, wobei die erste aus zivilen und militärischen Beamten mit Rang besteht. Zur zweiten zählt die heterogene Schicht der klassisch gebildeten Gelehrten und zur dritten die wirtschaftliche Elite der Großgrundbesitzer und reichen Kaufleute. Ferner werden die Adligen zu dieser Gruppe hinzugezählt und nicht gesondert behandelt, da sie nur einen sehr geringen Anteil der Protagonisten in den Erzählungen ausmachen. Alle autobiographischen und biographischen Geschichten von Ji Yun werden zusammengefasst. Diese Unterteilung hat sich als sinnvoll herausgestellt, um die subjektive Darstellung und selektive Wiedergabe bestimmter Berichte aus dem Leben von Ji Yun und seiner Familie zu untersuchen, die zur traditionell gebildeten Elite gehören. Handelt es sich bei

²⁸⁵ David Johnson, „Communication, Class, and Consciousness“. In: *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley: University of California Press, 1985, S. 56.

²⁸⁶ Wie David Johnson es ausdrückt: „Finally, there were the women, almost always subordinate to their husbands and parents-in-law, and barred from participation in nondomestic life“. „Communication, Class, and Consciousness“, a.a.O., S. 55. Vgl. zur sozialen Position der Frauen auch Wolfram Eberhard, *Guilt and Sin in Traditional China*, a.a.O., S. 85, und Paul S. Ropp, *Dissent in Early Modern China*, a.a.O., S. 16.

²⁸⁷ Wenn Kang-i Sun Chang auch darauf hinweist, dass es immerhin 3.500 publizierende Dichterinnen während der Ming- und Qing-Zeit gab. Vgl. „Ming-Qing Women Poets and the Notions of ‚Talent‘ and ‚Morality‘“. In: *Culture and State in Chinese History: Conventions, Accommodations, and Critiques*, hrsg. von Theodore Hutners, R. Bin Wong und Pauline Yu, Stanford: Stanford University Press, 1997, S. 236.

den Protagonisten um Diener, werden sie dann zur Elite hinzugezählt, wenn der richtige oder falsche Umgang der Oberschicht mit ihren Bediensteten im Mittelpunkt der Geschichte steht. Dies betrifft Erzählungen, in denen beispielsweise die Familienmoral der Arbeitgeber als ein Spiegel des Charakters der Diener dargestellt wird. Zur Mittelschicht gehören Selbstversorger, wie Kaufleute, Schlachter, Fischer und andere Selbstständige, des Weiteren niedere Beamte, die jedoch zum Teil ein sehr geringes Einkommen hatten. Wenn aus den Geschichten nicht hervorgeht, um welche soziale Schicht es sich bei einer Person handelt oder allgemeine Aussagen zur Gesellschaft getroffen werden, sind diese unter „keine Angabe“ vermerkt. Die Unterschicht setzt sich in den Erzählungen des YWCT aus der verarmten Land- und Stadtbevölkerung zusammen sowie aus Dienern, Leibeigenen, Dieben und Einbrechern. Schließlich werden buddhistische Mönche und Nonnen²⁸⁸ sowie Daoisten als gesellschaftliche Randgruppe zusammengefasst und als Letztes folgen die Protagonistinnen.²⁸⁹

2 Erzählungen zu den Verhaltensweisen von Menschen im *Yuewei caotang biji*

Die Auszählung der Protagonisten und die moralische Beurteilung ihres Verhaltens ergibt einen ersten Gesamtüberblick zur quantitativen Gewichtung und Darstellung der sozialen Schichten. In den 161 Geschichten werden 183 relevante Personen beschrieben, die zu 33 % gute und zu 40 % schlechte Eigenschaften verkörpern. Zu 26 % wird keine Bewertung geäußert, wie beispielsweise in den wenigen Geschichten, in denen bemerkenswerte individuelle Charaktereigenschaften beschrieben werden. Ebenso zählen hierzu diejenigen, welche allein der komischen, dramatischen oder informativen Unterhaltung des Lesers dienen, wie einige Liebes- und Kriegsgeschichten sowie die Berichte über schwer zu entscheidende Rechtsfälle. Die folgende Tabelle zeigt die moralische Bewertung der 183 maßgeblichen Personen:

²⁸⁸ In der Folge sind mit Mönchen und Nonnen diejenigen gemeint, die der buddhistischen Religion angehören, während daoistische Mönche als Daoisten bezeichnet werden.

²⁸⁹ Wenn auch eine differenziertere Unterscheidung der sozialen Schichten interessant gewesen wäre, so ließ sich dies aufgrund der nicht immer vorhandenen relevanten Informationen zu einem Protagonisten in den Erzählungen des YWCT nicht realisieren.

Tab. 3: Darstellung der Protagonisten

	<i>Insg.</i> (183)	<i>gut</i> (61)	<i>unbewertet</i> (48)	<i>schlecht</i> (74)
<i>BEAMTE</i>	32	12	11	09
<i>GELEHRTE</i>	26	01	09	16
<i>REICHE PERSONEN</i>	04	01	01	02
<i>BIOGRAPHISCHE PERSONEN</i>	17	08	04	05
<i>MITTELSCHICHT</i>	17	03	02	12
<i>UNTERSCHICHT</i>	23	06	04	13
<i>KEINE ANGABE</i>	12	-	05	07
<i>MÖNCHE, NONNEN</i>				
<i>DAOISTEN</i>	20	08	06	06
<i>FRAUEN</i>	32	22	06	04

Fast ein Drittel aller Protagonisten sind Beamte und Gelehrte, wobei das Verhalten der Beamten in den Erzählungen bedeutend besser beurteilt wird als das der Gelehrten. Sowohl die Beamten als auch die Personen der biographischen Erzählungen sind, was ihre moralische Bewertung betrifft, ausgewogen dargestellt. Die Gelehrten, welche zu 62 % mit ungunstigen Verhaltensweisen in Erscheinung treten, werden durch die Beurteilung der Vertreter der Mittelschicht noch übertroffen, die zu 71 % als schlecht dargestellt werden. Hingegen wirkt die gesellschaftliche Randgruppe der Mönche, Nonnen und Daoisten, die in diesen Erzählungen verhältnismäßig häufig vorkommen, ausgeglichen bewertet. Es fällt auf, dass eine erstaunlich hohe Anzahl von Frauen erwähnt werden, welche überdies mit fast 70 % als gut bewerteten Verhaltensweisen geschildert werden. Sie liegen somit in der moralischen Beurteilung weit über dem Gesamtdurchschnitt. Die Bewertung der sozialen Schichten zeigt sich natürlich auch daran, mit welchen Charaktereigenschaften sie jeweils dargestellt werden. Ebenso an den gesellschaftlichen oder familiären Auswirkungen ihres Verhaltens und der aus heutiger Sicht teilweise überraschenden moralischen Beurteilungen in den Kommentaren. 92 Erzählungen (57 %) thematisieren die Gesellschaft und 56 die Familie betreffende Verhaltensweisen. In 13 Geschichten werden individuelle Charaktereigenschaften beschrieben, wie beispielsweise die von Exzentrikern. Diese werden gesondert gezählt, da das Verhalten der Protagonisten als nur für

sie selbst relevant geschildert wird und keine Auswirkung auf die Umwelt hat. Die Auswertung der 183 maßgeblichen Personen in den 161 Erzählungen bestätigt dieses Verhältnis weitgehend. Es kann somit davon ausgegangen werden, dass in erster Linie Charaktereigenschaften, welche die Gesellschaft betreffen, von Interesse sind. In diesen Erzählungen sind die Protagonisten größtenteils Beamte, Gelehrte, Menschen aus der Unterschicht sowie Mönche und Nonnen. Es wird somit ihre gesellschaftliche Funktion und Relevanz hervorgehoben, während die Frauen erwartungsgemäß hauptsächlich im familiären Umfeld in Erscheinung treten.

2.3 Die Elite

Die Protagonisten der Elite setzten sich aus Beamten, Gelehrten, Personen der reichen Oberschicht und den biographischen Personen zusammen.

2.3.1 Die Beamten

Es werden lediglich vier Beamte im familiären Kontext beschrieben und von diesen kommen drei aus Ji Yuns persönlichem Umfeld. Hierzu zählt Chen Gengyan (Chen Guisen, um 1728–1790),²⁹⁰ der befürchtet seit einiger Zeit von einem Spuk heimgesucht zu werden:

Zu der Zeit, als der Vizekanzler der Juristischen Vollstreckungsbehörde, Chen Gengyan, in der Hanlin-Akademie war, wurde er von einem Dämon belästigt. Er versuchte, ihn durch Umzug loszuwerden, aber der Dämon folgte ihm. Häufig fand er kleine Notizen, die intime Details aus seinem Leben enthielten und die Außenstehende nicht wissen konnten. Gengyan, der zunehmend entsetzter und ängstlicher wurde, betete ständig und veranstaltete Opferzeremonien. Eines Tages stand in vorwurfsvollem Ton auf einem Zettel, dass er seinen Neffen nicht gut genug behandeln würde. Auch sei er wenig großzügig mit seiner finanziellen Unterstützung und deswegen werde es ein Unglück geben.

Einige Leute verdächtigten daraufhin Gengyans Neffen. Sie verabredeten sich heimlich und warteten auf ihn. Als dann eines Nachts das Zerbrechen von Gegenständen und schlagende Geräusche aus einem Zimmer zu hören waren, stürzten sie hinein und packten zu. Da sahen sie, dass es sich tatsächlich um den Neffen handelte. Gengyan, der von Natur aus großmütig und besonders treu in Bezug auf seine Familienmitglieder war, sagte zu seinem Neffen: „Wenn du Geld brauchst, hättest du es mir doch sagen können. Wozu machst du so etwas?“ Daraufhin ging er lachend zurück ins Bett und in der Folge blieb es friedlich (RS III: 150-28 a).

²⁹⁰ Siehe zu Chen Guisen den Index, S. 234 ff., und vgl. QRSM, S. 1423, QDZG, S. 3224, und MQJS, S. 2147.

Des Weiteren wird die weltfremde Gutmütigkeit des Zensors Hu Muting (Hu Shaoding, 1713–1776)²⁹¹ beschrieben. Dieser verhält sich trotz der Warnung durch Ji Yun und andere Beamtenkollegen seinen betrügerischen Dienern gegenüber so passiv, dass er schließlich in Armut stirbt (LX VI: 134-9 a). Auch wird von einem Mann berichtet, der seinen Diener und seine Magd wegen eines Vergehens totprügelt. Er wird hierfür von einem anderen Beamten und Freund von Ji Yuns Vater gerügt, er sei doch selbst korrupt und die Bestrafung zu hart gewesen. Der Beamte bekommt daraufhin einen Wutanfall und stirbt später einen qualvollen Tod, was als im Zusammenhang mit der Tat stehend gesehen wird (LY III: 104-9). Eine gefährliche Charaktereigenschaft kann auch die Leichtgläubigkeit sein, wie die Erzählung über den Tod von Ji Yuns Prüfer, Qian Wenming (Qian Weicheng, 1720–1772),²⁹² zeigt:

Es gibt einen alten Mann namens Li, von dem niemand weiß, woher er kommt. Er behauptet einige 100 Jahre alt zu sein, was nicht zu überprüfen ist. Seine Redeweise ist so unzusammenhängend, dass man denken könnte, er sei ein Sektenmitglied der Ming-Zeit gewesen. Als ich [Ji Yun] früher einmal zu Gast bei meinem Lehrer Qian Wenming war, traf ich ihn. Er benutzte magische Zeichen (*fu*) und Texte zur Vertreibung von Krankheiten. Manchmal half dies und manchmal nicht.

Der zweite Sohn von Wenming wohnte im Kloster Shuiyue. Eines Nachts kam er betrunken nach Hause, als ihm einige zehn feindliche Geister (*li gui*) den Weg versperrten. Daraufhin wurde er irre und stieß sich sein Schwert in den Bauch. Als ich [Ji Yun], Chen Yuzhai [Chen Shiliang]²⁹³ und Ni Yujiang [Ni Chengkuan, 1712–1783]²⁹⁴ ihn besuchten, waren seine Wunden blutverschmiert. Er sah aus wie jemand, der den letzten Atemzug tut und dem nicht mehr geholfen werden kann. Da kam der alte Li plötzlich vorbei und nahm ihn mit zu sich nach Hause. Einen halben Monat lang pflegte er ihn, und tatsächlich heilten seine Wunden. Alle fanden dies außerordentlich überraschend.

Der ehrwürdige Herr Wenming hatte von einer Warze eine lästige Wunde am Finger und versuchte später auch einen magischen Spruch zur Heilung zu verwenden. Die Wunde entzündete sich jedoch wieder, und Wenming wurde krank und starb. Die Behandlungsmethode von Li brachte unerwarteterweise keine Heilung. Das ist so wie die Magie der daoistischen Unsterblichkeitspillen. Manchmal ist sie wirkungsvoll und manchmal nicht.

²⁹¹ Siehe zu Ji Yuns *tongnian* Hu Muting Tab. 1, den Index, S. 234 ff., und vgl. Lu Jintang, „Ji Yun shengping jiqi *Yuewei caotang biji*“, a.a.O., S. 56.

²⁹² Siehe zu Qian Weicheng Tab. 1, den Index, S. 234 ff., und vgl. ECCP, S. 158, und JXLNP, S. 208.

²⁹³ Zu Chen Yuzhai waren keine weiteren Angaben zu ermitteln. Siehe den Index, S. 234 ff., und vgl. QRSM, S. 1405.

²⁹⁴ Siehe zu Ji Yuns *tongnian* Ni Chengkuan Tab. 1, den Index, S. 234 ff., und vgl. Lu Jintang, „Ji Yun shengping jiqi *Yuewei caotang biji*“, a.a.O., S. 56, und QDZG, S. 619.

Mein Lehrer Liu Wenzheng [Liu Tongxun, 1699–1773]²⁹⁵ sagte hierzu: „Natürlich gibt es Götter und Unsterbliche. Dies sind aber nicht unbedingt diejenigen Daoisten, welche heute Medizin verkaufen. Natürlich gibt es Buddhas und Bodhisattvas. Dies sind aber nicht unbedingt diejenigen Mönche, die heute buddhistische Texte erklären.“ Dies ist wahrlich eine für alle Zeiten geltende Regel! (RS II: 117-55)

An dem Nachteil, der den Protagonisten aufgrund ihrer Gutgläubigkeit erwächst, tragen sie selbst die Verantwortung, wenn dies aus Gründen des Respekts auch nicht deutlich formuliert wird. Während Chen Gengyans gutmütige Reaktion gegenüber einem betrügerischen Familienmitglied das Problem löst und die Familienharmonie wiederherstellt, wird Hu Muting durch das Verhalten seinen Dienern gegenüber in die Armut getrieben. Trotzdem wird er von Ji Yun im Kommentar als ein wahrer Weiser gepriesen. In allen vier Fällen findet keine Bestrafung durch die Familie oder die Gesellschaft statt. Allenfalls wird der qualvolle Tod des Beamten, der seine Diener umbringt, auf den Mord zurückgeführt. Die einzige tatsächliche Einmischung besteht in der Kritik durch den Beamten Shi Songtao (Shi Mao, um 1724).²⁹⁶ Dieser merkt hierzu jedoch selbst an, dass man es zwar nicht so weit kommen lassen sollte, einen Diener totzuschlagen, seine Argumentation jedoch letztlich falsch gewesen wäre. Insofern ist seine Einmischung moralisch weder als gut noch als schlecht zu beurteilen (LY III: 104-9). Schließlich werden als individuelle Charaktereigenschaften besondere Kunstfertigkeiten erwähnt. So konnte Shi Sibiao,²⁹⁷ ein Kollege von Ji Yun, im Dunkeln genauso gut schreiben wie mit Licht. Li Wenke (Li Dune, 1628–1703)²⁹⁸ konnte unzählige Schriftzeichen in exakt der gleichen Art schreiben. Dies, so bemerkt Ji Yun lakonisch, sei alles eine Frage der Übung und nichts Besonderes (HX I: 56 b).²⁹⁹

²⁹⁵ Siehe zu Liu Tongxun S. 12, Fn. 60.

²⁹⁶ Siehe zu Shi Mao den Index, S. 234 ff., und vgl. Lu Jintang, „Ji Yun shengping jiqi *Yuewei caotang biji*“, a.a.O., S. 55, und MQJS, S. 1806.

²⁹⁷ Zu Shi Sibiao waren keine weiteren Angaben zu ermitteln.

²⁹⁸ Siehe zu Li Wenke den Index, S. 234 ff., und vgl. ECCP, S. 491.

²⁹⁹ Vgl. auch David Keenan, *Shadows in a Chinese Landscape*, a.a.O., S. 34 f.

2.3.1.1 Das gesellschaftliche Umfeld

Das gesellschaftlich relevante Verhalten von Beamten wird in 27 Erzählungen sehr ausgeglichen wiedergegeben.³⁰⁰ Als gut und für einen Beamten angemessen wird das Verzeihen von respektloser Behandlung durch opportunistische Menschen bewertet. Sowohl einem Protegé von Ji Yun als auch dem Beamten Sun Qishan (Sun Weiqi, um 1700) gegenüber benahm die Umwelt sich schlecht, da vermutet wurde, dass beide einen niedrigen sozialen Status hätten. Anschließend befürchtete man die Rache der Beamten.³⁰¹ Ein Gegenbeispiel hierzu ist die Erzählung, wie ein Blinder einen Mann davon abhält, sich das Leben zu nehmen. Später wird der Mann Beamter und spendet aus Dankbarkeit für die Rettung ein Blindenheim. Das Verhalten beider Männer wird von Ji Yun abschließend, unabhängig von ihrer sozialen Schicht, als gleichrangig gut beurteilt (HX I: 46).

Beamte werden häufig bei der Ausübung ihres Amtes dargestellt. So wird beschrieben, wie Yong gong (Yongning, gest. um 1769)³⁰² als Magistrat in einer Ausnahmesituation umsichtig und klug handelt. Er stellt sich gegen die herrschende Meinung im Volk und kann hierdurch Menschenleben retten (RS II: 122-60). Ebenso wird geschildert, wie der Präfekt Ming Sheng (um 1730)³⁰³ durch geschickte eigene Nachforschungen einen komplizierten Mordfall aufklärt (LY IV: 151-9), aber auch, wie der Magistrat Ming Shuzhai³⁰⁴ ungeschickt Nachforschungen anstellt und sich eines Besseren belehren lassen muss. Ming Shuzhai hat einen komplizierten Rechtsfall zu entscheiden und verkleidet sich als einfacher Mann, um so, wie er meint, unauffällig selbst Informationen sammeln zu können. Als er sich in einem Kloster ausruhen möchte, ist er zutiefst erstaunt, von einem alten Mönch bereits erwartet zu werden. Auf seine Frage, woher

³⁰⁰ Eher zur Unterhaltung dienen drei Kriegsgeschichten, in denen Loyalität, Schläue und Mut von Offizieren geschildert werden, sowie der heimtückische Verrat eines guten Kommandeurs. Vgl. LX II: 35-5 a, LX II: 37-7 und LX V: 115-16 b.

³⁰¹ LX III: 70-16, und vgl. Konrad Herrmann, *Ji Yun*, a.a.O., S. 388, David Keenan, *Shadows in a Chinese Landscape*, a.a.O., S. 57 f., und LX IV: 83-6 a. Siehe zu Sun Qishan den Index, S. 234 ff., und vgl. MQJS, S. 556.

³⁰² Siehe zu Yongning den Index, S. 234 ff., und vgl. YWCT, S. 82, *Yuwei caotang biji xuanzhu*, a.a.O., S. 121, QRBJ, S. 363, und QDZG, S. 3144.

³⁰³ Vgl. Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 58, S. 107 f., und Leo Chan, „To admonish and exhort“, a.a.O., S. 110. Siehe zu Ming Sheng den Index, S. 234 ff.

³⁰⁴ Den Angaben im YWCT nach handelt es sich bei Ming Shuzhai vermutlich ebenfalls um Ming Sheng.

dieser denn wisse, wer er wirklich sei, antwortet der Mönch, jeder im Distrikt würde Herrn Ming schließlich kennen. Hingegen könne Herr Ming natürlich nicht jeden aus dem Distrikt kennen. Es sei allgemein bekannt, dass er wegen eines Rechtsfalls inkognito unterwegs sei. Die streitenden Parteien hätten bereits ihre eigenen Leute losgeschickt, um am Weg auf ihn zu warten und ihn zu beeinflussen. Herr Ming ist fassungslos, während der Mönch fortfährt, das Volk würde ihn achten, denn er habe viel Gutes getan. Trotzdem würde man es doch kritisieren, dass er sich verkleide um selbst Nachforschungen anzustellen, denn dies könne leicht von schlechten Menschen ausgenutzt werden. Um zur Klärung des Rechtsfalls beizutragen habe er ihm dies sagen müssen. Herr Ming möge es doch bitte überdenken.

[...] Nachdem Herr Ming dies vernommen hatte, hörte er mit den heimlichen Untersuchungen auf. Am nächsten Tag schickte er Beamte mit Geld und Essen zum Tempel. Diese kehrten jedoch zurück und berichteten ihm, dass der Mönch gestern, nachdem Herr Ming gegangen war, zu seinen Schülern gesagt hätte, er habe getan, was er schon lange hätte tun sollen. Daraufhin sei er friedlich gestorben.

Diese Geschichte hatte uns Herr Yang Wenchuan [Yang Kejing, 18. Jh.]³⁰⁵ erzählt. Yao'an gong sagte hierzu: „Wenn man einen Rechtsfall zu beurteilen hat und sowohl bei seinen Beobachtungen als auch in den Nachforschungen sehr sorgfältig ist, merkt man schnell, was wahr und was falsch ist. Es ist nicht richtig, zu viel Selbstvertrauen zu haben oder anderen zu sehr zu glauben, denn dann sind die Nachteile so, wie es der alte Mönch gesagt hat. Verlässt man sich zu sehr auf sich selbst, ist es auch schlecht, wie zahllose Beispiele belegen. Wäre es nicht gut, so einen alten Mönch zur Seite zu haben, der einen weise berät?“ (HX IV: 242-17)

Neben der Annahme von berechtigter Kritik an der Amtsausführung wird auch das Verantwortungsbewusstsein von Beamten beschrieben, wie in der Erzählung über einen Kollegen von Yao'an gong im Justizministerium. Der Beamte berichtet von einem Alptraum, der von seinen Kollegen so interpretiert wird, dass er Angst vor der Verantwortung eines Fehlurteils hat. Dies wird als verständlich und der Traum als geeignete Warnung zur kritischen Selbstprüfung bewertet.³⁰⁶ Ein weiterer Beamter durchschaut eine Intrige und lässt sich nicht bestechen. Sein Verhalten wird zwar als gut, aber selbstverständlich beurteilt und daher nicht

³⁰⁵ Zu Yang Wenchuan waren keine weiteren Angaben zu ermitteln. Vgl. den Index, S. 234 ff.

³⁰⁶ RS II: 95-33. Vgl. zur traditionellen Wichtigkeit der Traumdeutung auch Fang Jing Pei und Zhang Juwen, *The Interpretation of Dreams in Chinese Culture*, Trumbull, CT: Weatherhill, 2000.

besonders gelobt (LY III: 117-22). Die Korruption von Beamten wird hingegen häufiger thematisiert. So versucht ein Magistrat Geld zu unterschlagen und löst hierdurch eine Kettenreaktion an Betrug aus. Der letzte Betrüger wird schließlich von Räubern ermordet, was Ji Yuns Onkel, An Shizhai,³⁰⁷ entgegen der Meinung des Erzählers, als das Wirken von Geistern und Göttern bezeichnet (LY VI: 268-22). Ein Anderer hat eine hässliche und unsittliche Ehefrau, die sein ganzes Geld ausgibt (LY VI: 290-44). Ein weiterer Beamter, der durch eine Intrige versucht, die Frau eines unschuldigen Häftlings zu verführen, wird von ihr geschickt hereingelegt. Am Ende kommt die versuchte Erpressung durch einen Zufall heraus und er wird von einem Vorgesetzten streng bestraft (GW IV: 173-9). In den ersten beiden Beispielen werden die Beamten nicht von der Gesellschaft bestraft, sondern, wie es scheint, durch Zufall. Im Kommentar zu den Erzählungen wird erklärt, dass es sich um die logische Konsequenz für das beschriebene Verhalten handelt. Die Strafen sind jedoch nicht besonders hart, da das, was durch die Korruption gewonnen schien, wieder verloren wird und die Folgen der Bloßstellung vor der Gesellschaft nicht thematisiert werden. In einem anderen Bericht wird auf humorvolle Weise ein Beamter kritisiert, der zu emotional ist und seinen Hass auf den Buddhismus einem Mönch gegenüber allzu deutlich zeigt. Hierdurch bringt er den Mönch auf die Idee, wie er gewinnbringend unlautere Werbung für den Buddhismus machen kann.³⁰⁸ Als Bestrafung trifft folglich das Gegenteil des Erwünschten ein, das durch das falsche Verhalten des Beamten eigentlich erst möglich gemacht wurde. Ferner werden Respektlosigkeit und Streitlust erwähnt (GW III: 139-28 a) sowie ein Beamtenanwärter, der meint, ein heimliches Verhältnis mit einem jungen Mädchen einzugehen, tatsächlich aber von seiner alten Wirtsfrau hereingelegt wird (RS I: 45-46). Es gibt eine Geschichte, in welcher Gutgläubigkeit dazu führt, dass zwei Beamtenanwärter erst sehr spät bemerken, dass sie betrogen wurden und sich dieselbe Konkubine teilen (GW II: 108-51). Aus den Kommentaren und den Erzählungen geht hervor, dass die beschriebenen Verhaltensweisen der Beamten von der Umwelt ignoriert werden sollten. Im ersten Fall, da es sinnlos sei, auf respektlose Personen überhaupt einzugehen, und im zweiten Fall da der Beamtenanwärter ohnehin hereingelegt wird.

³⁰⁷ Siehe zu An Shizhai die Biographie von Ji Yun, S. 11, Fn. 50.

³⁰⁸ HX IV: 247-22 b. Vgl. auch Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 233.

Zu den moralisch unbewerteten Erzählungen gehört diejenige, in welcher Ji Yun von der Loyalität von Beamten und Gelehrten untereinander berichtet und von den verschiedenen Sichtweisen bei Problemen mit betrügerischen Dienern und Verwandten (GW III: 138-27 b). Es werden gesellige Treffen beschrieben, bei denen besonders viel Alkohol getrunken wurde. Ji Yun kann sich noch als alter Mann sehr gut daran erinnern, welcher seiner Kollegen wann am meisten trinken konnte und zeigt sich sowohl amüsiert als auch beeindruckt (LX VI: 128-3). Des Weiteren wird von einem reichen Beamten im Ruhestand erzählt, der eine wundersame Vielweiberei betreibt, die ihn jung zu erhalten scheint. Dies wird gesellschaftlich akzeptiert, da die Frauen später angemessen verheiratet werden. Im Kommentar wird aber vermutet, dass dieses Einverständnis erkaufte wurde (LX IV: 96-19). Ebenso gibt es Berichte zu schwierigen Rechtsprechungen, in denen es weniger um die streitenden Parteien als um das Problem der Aufklärung und guten Amtsausführung geht. So muss der Beamte Wu Lintang (Wu Zhishen)³⁰⁹ einen Fall untersuchen, in dem ein Mädchen sich tot gestellt hatte, um mit ihrem Liebhaber vor ihrem Verlobten fliehen zu können. Die vorhandene Gesetzgebung macht einen Urteilspruch und eine angemessene Bestrafung schwierig (GW III: 135-24). Ji Yuns Protegé Wu Guanxian³¹⁰ hingegen muss einen Rechtsfall entscheiden, in dem ein Junge behauptet, mit einem Mädchen verlobt zu sein. Das Mädchen hingegen gibt an, seine Schwester zu sein. Beide sind verwaist und niemand kennt sie (RS IV: 234-41 a). Ein weiterer Protegé, Zhe Yulan (um 1760),³¹¹ ist ein gewissenhafter Distriktmagistrat in Anding. Dort gibt es zwei starrsinnige Familien, die sich seit Generationen um eine Grabstätte streiten (GW III: 142-31). Ferner wird ein mysteriöser Mordfall erwähnt, der nie aufgeklärt werden konnte (RS IV: 234-41 b) und wie der Generalgouverneur Tang Zhiyu (um 1668–1733)³¹² einen Mörder festnehmen lässt. Kurz danach wird Herr Tang jedoch von dem Geist des Ermordeten besucht, der ihn davon überzeugt, den falschen Mann festgenommen zu haben. Obwohl die daraufhin erneut stattfindende Untersuchung sehr aufwendig durchgeführt wird, stagniert der Fall.

³⁰⁹ Zu Wu Lintang waren keine weiteren Angaben zu ermitteln. Siehe auch Index, S. 234 ff., David Keenan, *Shadows in a Chinese Landscape*, a.a.O., S. 110, und QRSM, S. 959.

³¹⁰ Zu Wu Guanxian waren keine weiteren Angaben zu ermitteln. Siehe auch den Index, S. 234 ff., und vgl. Lu Jintang, „Ji Yun shengping jiqi *Yuewei caotang biji*“, a.a.O., S. 58.

³¹¹ Siehe zu Zhe Yulan den Index, S. 234 ff., und vgl. QRSM, S. 998, und QSLZ, S. 72.

³¹² Siehe zu Tang Zhiyu den Index, S. 234 ff., und vgl. QDZG, S. 3193, und QRSM, S. 1206.

Schließlich kommt der Privatsekretär von Tang Zhiyu dahinter, dass es sich bei dem Geist um einen bezahlten Mann gehandelt haben muss, da dieser, als er ging, über die Mauer geklettert war, anstatt durch diese hindurchzugehen. Tang Zhiyu kehrt daraufhin zu seinem alten Schuldspruch zurück und vermeidet es, den Fall noch einmal zu thematisieren (LY III: 107-12).³¹³

2.3.1.2 Die Darstellung der Beamten

Die wenigen Protagonisten, die im familiären Umfeld geschildert werden, sind, bis auf eine Ausnahme, leichtgläubig und gutmütig gegenüber Familienangehörigen und Dienern. Vorrangig treten Beamte in den Erzählungen als Regierungspersonen bei ihrer Amtsausführung in Erscheinung. Sie werden als selbstkritisch, rational, klug und vorbildlich handelnd aber auch als arrogant, streitlustig und korrupt dargestellt. Zu den als gut bewerteten Verhaltensweisen gehören die Unbestechlichkeit und die Klugheit sowie sich gegen die herrschende Meinung durchzusetzen. Ebenso selbstkritisch und offen dafür zu sein, sich von der richtigen Person auf ein falsches und schädliches Verhalten aufmerksam machen zu lassen. Ferner ist es richtig, wenn Beamte schlechtes und opportunistisches Benehmen von sozial Niedrigstehenden ignorieren und verzeihen. Nicht nur, da es sinnlos ist, hierauf einzugehen, sondern auch, um sich mit solchen Menschen nicht auf eine Stufe zu stellen. Das gute Verhalten von Beamten wird in den Erzählungen nicht belohnt, sondern sollte aufgrund ihrer Vorbildfunktion selbstverständlich sein. Hierdurch gewinnen sie an Respekt, was wiederum ihre soziale Position rechtfertigt. Zu den schlechten Eigenschaften von Beamten zählt die Korruption, welche häufiger erwähnt und als nichts Besonderes angesehen wird. In nur einem der angeführten Beispiele, in welchem zusätzlich von Erpressung und einem versuchten sexuellen Vergehen die Rede ist, wird von einer Bestrafung durch die Gesellschaft berichtet. Ansonsten wird auf das Schicksal oder auch die Naturgesetze (*tiandao* 天道) hingewiesen, die dafür sorgen würden, dass schlechte Charaktereigenschaften angemessen bestraft werden.³¹⁴ Sowohl das leichtgläubige als auch das unsittliche Verhalten kann dazu führen, dass Beamte von den unteren sozialen Schichten geärgert

³¹³ Vgl. Konrad Herrmann, *Ji Yun*, a.a.O., S. 73 ff.

³¹⁴ LY VI: 290-44. Vgl. auch GW IV: 173-9 und siehe zur Einmischung des Himmels in das menschliche Leben Kapitel III. B 1.

und hereingelegt werden. Hierdurch schädigen sie sich nicht nur selbst, sondern erleiden auch den Verlust ihres gesellschaftlichen Ansehens.

2.3.2 Die Gelehrten

Die überwiegend als schlecht beschriebenen Verhaltensweisen der Gelehrten beziehen sich sechsmal auf das familiäre, und 17-mal, d.h. zu 65 %, auf das gesellschaftliche Umfeld. In drei Erzählungen werden individuelle Charaktereigenschaften beschrieben. Es wird ein Gelehrter angeführt, der aus Geiz seiner Schwester nicht helfen will, dies aber später bereut (RS IV: 216-23), sowie ein Pedant, der seine jungen Bediensteten in den Tod treibt (GW I: 7). Unbewertet sind hingegen die Erzählungen von zwei Gelehrten, die ihren Konkubinen glauben, dass sie Füchsinnen seien, und sie deshalb gehen lassen,³¹⁵ sowie eine dramatische und eine eher amüsante Liebesgeschichte zur Unterhaltung.³¹⁶ Der Gelehrte, welcher aus Geiz seiner Schwester nicht hilft, wird dadurch bestraft, dass sein Verhalten herauskommt und ihn vor der Gesellschaft blamiert. In der Erzählung wird jedoch darauf hingewiesen, dass er bereut und somit kein wirklich schlechter Mensch ist, sich vielmehr noch zum Guten wandeln könne. Dem Gelehrten, der seine Bediensteten in den Tod treibt, wird im Kommentar unterstellt, er habe tatsächlich nicht aus Pedanterie, sondern aus Eigeninteresse gehandelt, was den Fall moralisch noch schwerwiegender macht. Es erfolgt keine Bestrafung und stattdessen wird die Hoffnung geäußert, dass die Unterwelt ihn später richten wird. Die Leichtgläubigkeit der beiden Gelehrten hingegen wird im jeweiligen Kommentar als verständlich betrachtet, da so ein raffiniertes Verhalten, wie die beiden Konkubinen es zeigen, dem einer Füchsinn schon sehr nahe komme.

2.3.2.1 Das gesellschaftliche Umfeld

In den Geschichten von den überwiegend schlechten Eigenschaften von Gelehrten werden erneut die Themen Respektlosigkeit und Streitlust aufgegriffen. In zwei aufeinander folgenden Beispielen wird unter anderem von Studenten berichtet, die in einem Kloster übernachten und sich streiten. Als ein Mönch schlichten will, endet der Versuch damit, dass die Studenten ihn gemeinsam

³¹⁵ RS IV: 221-28 und HX III: 190-46. Siehe zu den Füchsinnen auch das Kapitel IV. C 2.1.

³¹⁶ GW I: 39-41 und GW II: 109-52.

verprügeln. Im Kommentar bemerkt Tian Baiyan (Tian Zhongyi, gest. 1761),³¹⁷ dass es kleingeistigen Menschen nun einmal eigen ist, sich Gelegenheiten zum Streiten zu suchen und ein wahrhafter Gelehrter so ein Verhalten nur ignorieren kann (GW III: 139-28 d). Ein anderer Mann ist prozesswütig und vernachlässigt deshalb seine Ehefrau. Diese fängt ein Verhältnis mit dem Nachbarn an, was nach dem Tod des Ehemannes herauskommt und seinem Ansehen posthum schadet (RS IV: 233-40). In einer weiteren Erzählung wird der Hass von zwei Männern bis in den Tod beschrieben. Die Geschichte wird von dem Beamten und *Siku quanshu*-Mitarbeiter Cheng Yumen (Cheng Jinfang, 1718–1784)³¹⁸ berichtet, der dies selbst miterlebt hatte (LY III: 116-21). Schließlich treffen zwei Gelehrte einen Bettler, der erstaunlich gebildet ist. Die Begegnung führt dazu, dass sie sich Gedanken über das gesellschaftliche Verhalten mancher Gelehrter machen, das so schlecht ist, dass diese von der Gesellschaft ausgestoßen werden und als Bettler enden können (RS I: 52-53). Eine weitere häufig erwähnte Eigenschaft von Gelehrten ist die Pedanterie. So wird von einem Lehrer berichtet, der sich mit seinem falschen Wissen hervortut und von einem einfachen Mann mit Lebenserfahrung bloßgestellt wird (GW II: 71-14). Ein pedantischer Dorfschullehrer wird von seinen Schülern geärgert, welche ihm eine Prostituierte schicken, die behauptet, eine Füchsin zu sein. Als sie sich am nächsten Tag jedoch nicht, wie angekündigt, in Luft auflöst, sondern von allen gesehen wird, fühlt der Lehrer sich so blamiert, dass er seine Stellung aufgibt und fortzieht (GW II: 92-35). Ferner wird von einem Mann erzählt, der sich anderen Gelehrten gegenüber so arrogant und gehässig benimmt, dass sein Verhalten schließlich zu Armut und Niedergang der eigenen Familie führt (LX III: 63-9 b). Ebenso sind Betrügereien nicht selten und es wird berichtet, wie Gelehrte entlarvt werden, die sich heimtückisch bereichern wollen. Hierbei hatte ein Mann den Glauben an das Übernatürliche ausgenutzt und für einen Spuk gesorgt, um ein Haus billiger kaufen zu können.³¹⁹ Aber auch ein reicher Gelehrter wird, da er opportunistisch und geizig ist, geärgert und so blamiert (RS I: 39-40). Eine weitere Eigenschaft von Gelehrten ist die Leichtgläubigkeit und fehlende Reflexion. Ein Mann wird von Dienern betrogen, die seine Angst vor dem Übernatürlichen ausnutzen und ihn so bequem ausrauben können. Der Betrug kommt zwar später heraus, von

³¹⁷ Siehe zu Tian Baiyan S. 44, Fn. 232.

³¹⁸ Siehe zu Cheng Yumen S. 24, Fn. 130.

³¹⁹ LY III: 99-4 und GW III: 145-34.

einer Bestrafung wird jedoch nicht berichtet (RS I: 36-37). In einer weiteren Erzählung berichtet Ji Yun, wie der Freund seines Urgroßvaters Houzhai gong (Ji Kun, 1570–1642),³²⁰ Liu Yuchong³²¹ aus Cangzhou, zu sehr an die Weisheit alter Bücher glaubt. Herr Liu versucht, die in den Büchern enthaltenen Ratschläge vorbehaltlos in die Praxis umzusetzen und scheitert katastrophal. So misslingt der Versuch, eine lokale Militäreinheit zur Banditenbekämpfung zu organisieren und endet beinahe mit seinem Tod. Anschließend kann er den Gouverneur dafür gewinnen, einen Kanal umleiten zu dürfen, was in einer verhängnisvollen Überschwemmung endet. Hiernach gibt er enttäuscht auf und fühlt sich von den Männern des Altertums betrogen. Neben der Schädigung der Umwelt durch das unreflektierte Handeln des Gelehrten ist auch er selbst tief enttäuscht, erkennt jedoch bis zu seinem Tod kein eigenes Verschulden. Ji Yun zitiert am Ende der Erzählung seinen ehemaligen Prüfer Akedun (1685–1756),³²² der zu bedenken gibt, dass Gelehrte für die sinnvolle Anwendbarkeit ihres theoretischen Wissens individuell selbst verantwortlich sind. Nur Bücher im Kopf zu haben sei genauso gefährlich, wie gar nichts im Kopf zu haben.³²³

Zu den moralisch unbewerteten Geschichten gehört diejenige von der rechtzeitigen Reue eines Mannes nach einer unangemessenen Tat und seiner anschließenden Wiedergutmachung (LY VI: 283-37); während die vom öffentlichen Streit um die richtige Respektbezeugung zwischen Pan Ban (geb. um 1645)³²⁴ und einem bekannten Einsiedler als eher skurril gesehen wird (GW IV: 190-26).³²⁵ Als einziges gutes Verhalten kann die Klugheit des Privatsekretärs

³²⁰ Siehe zu Ji Kun die Biographie von Ji Yun, S. 11, Fn. 52, und JXLNP, S. 192.

³²¹ Zu Liu Yuchong waren keine weiteren Angaben zu ermitteln.

³²² Siehe zu Akedun Tab. 1, den Index, S. 234 ff., und vgl. ECCP, S. 5 f., und JXLNP, S. 213.

³²³ LY III: 119-24. Vgl. auch David Keenan, *Shadows in a Chinese Landscape*, a.a.O., S. 31.

³²⁴ Pan Ban wird hier unter dem Namen Huangye Daoren (黃叶道人) erwähnt. Siehe zu Pan Ban den Index, S. 234 ff., und vgl. QRSM, S. 1657.

³²⁵ In einer weiteren Geschichte wird von einem Studenten namens Yu berichtet, der auf seinem Esel in die Hauptstadt reitet. Unterwegs ruht er sich aus und glaubt plötzlich, dass sein Esel mit ihm gesprochen habe. Yu regt sich so darüber auf, dass dieser trotz seiner Bitte nicht noch einmal mit ihm spricht, dass er den Esel verprügelt und dieser sich ein Bein bricht. Daraufhin verkauft er ihn an einen Schlachter und kehrt zu Fuß nach Hause zurück. Ji Yun bemerkt hierzu, die Geschichte sei äußerst lachhaft: „Es könnte doch sein, dass Yu sich dies im Schlaf nur eingebildet hat? Oder dass der Esel sich aufgrund eines vorherigen Lebens rächen wollte. Ebenso gibt es andere Wesen, die aus dem Esel hätten sprechen können. Dies hat Yu so wütend gemacht, dass er ihn letztlich getötet hat?“ (LY V: 220-28). Einen sprechenden Esel zu haben, ist demnach nichts

bewertet werden, der sich, wie schon berichtet wurde, nicht scheut dem Generalgouverneur zu sagen, dass er auf einen Betrüger hereingefallen ist. Durch sein Engagement konnte die aufwendige Untersuchung eines Mordfalls erfolgreich zum Abschluss gebracht werden (LY III: 107-12).

2.3.2.2 Die Darstellung der Gelehrten

Das familiäre Verhalten der Protagonisten wird, abgesehen von demjenigen, der seine Bediensteten in den Tod treibt, zwar nicht als gut, aber als verständlich bewertet. Es findet keine Bestrafung statt und einzig der Gelehrte, welcher aus Geiz seiner Schwester nicht helfen will, wird öffentlich blamiert. Die Personen werden im gesellschaftlichen Kontext besonders schlecht beurteilt. Zu ihren Charaktereigenschaften gehören Streitlust und Pedanterie sowie Geiz und Betrügereien. Aber auch die Angst vor dem Übernatürlichen und die Leichtgläubigkeit werden kritisiert. Des Weiteren wird eine spezielle Form der Dummheit, infolge fehlender Reflexion und praktischer Anwendbarkeit des angeeigneten literarischen Wissens, von Gelehrten geschildert. Die hierdurch entstehende Realitätsferne führt in den Erzählungen nicht nur zur persönlichen Enttäuschung, sondern schädigt vor allem auch die Gesellschaft. Es findet wieder keine direkte gesellschaftliche Einmischung statt und das Schicksal, als logische Schlussfolgerung aus dem Verhalten, bestraft stattdessen die Protagonisten. Die leichteste Bestrafung ist hierbei, dass Gelehrte, die opportunistisch oder geizig sind, geärgert werden. Betrüger blamieren sich, nach Aufdeckung des Betrugs, und ein prozesswütiger Gelehrter wird nach seinem Tod durch seine Ehefrau blamiert. In diesem Fall hat das schlechte gesellschaftliche Verhalten eine familiäre Reaktion hervorgerufen, die wiederum zur Bloßstellung vor der Gesellschaft führt. Eine häufige Strafe für Gelehrte ist folglich, dass ihr Fehlverhalten bekannt wird, sie öffentlich kompromittiert werden und ihr Ansehen sowie ihre Familie Schaden nehmen. Hierbei können sie durch ihr Verhalten sogar den sozialen Status verlieren und von der Gesellschaft ausgestoßen werden.

Besonderes, während es aber als überaus dumm angesehen wird, sich hierüber aufzuregen und gewaltsam zu reagieren.

2.3.3 Die Personen der reichen Oberschicht

Die Protagonisten der wirtschaftlichen Elite bilden die kleinste Gruppe in den Erzählungen von den menschlichen Verhaltensweisen. Es wird von einer sexuellen Verfehlung und einer Intrige berichtet (HX I: 42 b) sowie von dem übertriebenen Hass eines Mannes auf Räuber, die ihn geschädigt hatten (GW I: 37-39). Der Intrigant wird gestraft, indem sein Plan misslingt und er sich blamiert. Der übertriebene Hass auf die Räuber führt letztlich dazu, dass die eigene Familie Schaden nimmt. Eher zur Unterhaltung wird von dem Sohn eines Beamten berichtet, welcher von einer Prostituierten hereingelegt und blamiert wird. Anschließend behauptet er, dass er von Geistern geärgert wurde (HX III: 181-37 b). Hingegen wird das Verhalten eines reichen Mannes als gut beurteilt, der seine Magd, welche die Familie geschickt vor Räubern gerettet hat, sofort mit seinem Sohn verheiratet und ihren niedrigen sozialen Status in Anbetracht ihres Charakters ignoriert (GW III: 158-47). Aus der Anzahl und dem Inhalt der Geschichten geht hervor, dass die Vertreter der reichen Oberschicht, die nicht zu den Beamten oder Gelehrten zählen, für Ji Yun und die anderen Erzähler nicht besonders relevant sind.

2.3.4 Biographische Erzählungen von Ji Yun

Von diesen Geschichten haben elf eine familiäre und sechs eine gesellschaftliche Relevanz. Die Erzählungen bilden aufgrund ihrer Themenvielfalt und häufig sehr persönlichen Familienerinnerungen eine besondere Gruppe. So beschreibt Ji Yun nicht nur die Geisteskrankheit des von ihm am meisten geschätzten Neffen Ji Rulai (1740–1791),³²⁶ sondern auch den Tod von Familienmitgliedern sowie den Glauben seiner Familie an die Geomantik für die richtige Grabwahl (HX II: 114-38). Neben der Bitte eines Protégés um eine Grabinschrift für seine Stiefmutter, für deren gerechte Erziehung er sich dankbar zeigen möchte (RS I: 24 b), wird auch das selbstlose und loyale Verhalten von Dienern gelobt.³²⁷ Allerdings erwähnt Ji Yun auch seinen Ärger über unzuverlässige Diener (LX I: 29) und es wird berichtet, wie der Vater von Ji Yun von einem Bediensteten finanziell betrogen wird. Die Frau des Betrügers läuft daraufhin mit dem gestohlenen Geld und einem Liebhaber davon. Da beide

³²⁶ Vgl. Lu Jintang, „Ji Yun shengping jiqi *Yuewei caotang biji*“, a.a.O., S. 5, und JXLNP, S. 198.

³²⁷ HX I: 47 und LX IV: 81-4.

gefasst werden, kommt die Tat heraus, wobei in der Erzählung nicht von einer Strafe die Rede ist. Im Gegenteil, warnt der Vater von Ji Yun davor, Schadenfreude zu empfinden (LY II: 93-46). So wie die Genugtuung über die schicksalhafte Bestrafung schlechter Verhaltensweisen vermieden werden sollte, wird es hingegen als wichtig angesehen, sich für eine gute Tat erkenntlich zu zeigen. Es wird daher auch berichtet, wie Ji Yun als Kind von seinem Vater zur Dankbarkeit erzogen wurde (LY II: 51-4 a). Auch wird die Missgunst einer Ehefrau erwähnt, die jedoch durch ihre alte Amme eines Besseren belehrt wird und ihr Verhalten daraufhin bereut (GW III: 164-53). Ein satirisches Beispiel für die häufig thematisierte Realitätsferne und Pedanterie von Gelehrten wird Ji Yun wie folgt von seinem Vater berichtet:

[...] Im 50. Jahr der Regierungsepoche Chongzhen [1642] wollte Houzhai gong [Ji Kun, 1570–1642]³²⁸ mit der gesamten Familie nach Hejian ziehen, um sich vor den Räufern von Mengcun in Sicherheit zu bringen. Nach dem Tod von Houzhai gong [1642] wurde bekannt, dass das Große Heer [der späteren Qing-Dynastie] vorhabe nach Hejian zu ziehen und so wurde vereinbart, sich auf dem Land zu verstecken. Kurz vor der Flucht bekam dies ein alter Nachbar mit und sprach seufzend an die Türgötter gewandt: „Hätten wir doch heute noch Menschen wie Weichi Jingde und Qin Qiong, so wären wir nicht in eine so missliche Lage gekommen.“³²⁹ Deine [Ji Yuns] beiden Urgroßonkel, von denen einer Jingxing und der andere Jingchen heißt, waren beide als Gelehrte bekannt. Sie befanden sich gerade draußen, um ihr Reisegepäck vorzubereiten. Als sie dies hörten, antworteten sie streitbar: „Diese beiden sind nicht Weichi Jingde und Qin Qiong, sondern Shen Tu und Yu Lei.“³³⁰ Der alte Mann ließ sich nicht überzeugen und holte zum Beweis das Buch *Xiyou ji* (西游记) von Qiu Chuji hervor.³³¹ Die beiden Großonkel sagten jedoch, dies sei nichts als „Klatsch und Tratsch von der Straße“ (*xiaoshuo*) und reiche als Beweis nicht aus. Daraufhin holte der Alte das *Shenyijing* (神异经) von Dongfang Shuo [-154 bis -93] herbei. Obwohl die Abenddämmerung bereits nahte, wurde

³²⁸ Siehe zu Ji Kun S. 11, Fn. 52.

³²⁹ Weichi Jingde und Qin Shubao sind bekannte Tang-zeitliche Generäle, die unter Kaiser Taizong gedient haben. Vgl. YWCT, S. 1189, Fn. 1.

³³⁰ Shen Tu und Yu Lei sind heldenhafte Generäle, welche zur Zeit des legendären Kaisers Huangdi gelebt haben sollen und gegen 10.000 Dämonen kämpften. Nachdem sie diese erfolgreich vernichtet hatten, ließ Huangdi sie an sein Palasttor malen, damit ihr Antlitz bössartige Geister fernhalte. Vgl. Keith Stevens, *Chinese Gods: The Unseen World of Spirits and Demons*, London: Collins and Brown, 1997, S. 177, und Jacques Pimpaneau, *Chine: Mythes et Dieux; de la religion populaire*, Paris: Éditions Philippe Picquier, 1999, S. 37 ff. Vgl. zu den unterschiedlichen Namen und Mythen der Türgötter, ebd., S. 39–46.

³³¹ Qiu Chuji ist angeblich der Autor der ersten Fassung der *Xiyou ji* aus dem 13.–14. Jahrhundert.

weiterhin viel Zeit damit vergeudet, in Büchern nachzuschlagen und sich zu streiten. Schließlich wurden die Stadttore geschlossen.

Als man dann am nächsten Tag aufbrechen wollte, war die Stadt bereits von der Großen Armee umzingelt. Nachdem die Stadt eingenommen war, kam die ganze Familie ums Leben und nur dein [Ji Yuns] Urgroßvater, Guanglu gong, Urgroßonkel Zhenfan gong sowie der Großonkel Yuntai gong, konnten überleben. Wer, außer Gelehrten, kann in einem Moment, in dem es um Leben und Tod geht, Textkritik üben und sich über die Authentizität alter Bücher streiten? Ist es nicht nur bei Gelehrten möglich, dass sie dann von nichts anderem mehr etwas mitbekommen? [...] (LX III: 68-14).

Ji Yun merkt vorsichtshalber an, dass er sich nur nach reiflicher Überlegung entschließen konnte, diese biographische Erzählung in die Sammlung aufzunehmen. Immerhin würde so ein Verhalten bei Gelehrten häufiger vorkommen und nicht nur innerhalb seiner Familie.

2.3.4.1 Das gesellschaftliche Umfeld

Als gutes Verhalten kann das von Ji Yuns Urgroßonkel Guangji gong (Ji Tianzhi, um 1663)³³² gewertet werden. Dieser setzt sich für die Begnadigung eines Räubers ein, von dessen Erscheinung er tief beeindruckt ist. Er nimmt den Räuber in seinen Dienst, ist überaus zufrieden mit ihm und verheiratet ihn später (LX V: 111-12). Hingegen sind auch die biographischen Personen nicht frei davon, dass Betrüger ihre Leichtgläubigkeit auszunutzen versuchen. So glauben entfernte Familienmitglieder von Ji Yun einem Wahrsager, der die Rückkehr einer Gestorbenen für einen bestimmten Tag voraussagt und verlassen an diesem Tag fluchtartig das Haus. Dies wird von zwei als Geistern verkleideten Einbrechern ausgenutzt. Da diese aber nicht vom jeweils anderen wissen, erschrecken sie sich gegenseitig, fallen in Ohnmacht und können so gefasst werden.³³³ Als gutes Verhalten wird das von Ji Yuns Vater wiedergegeben, der kritisch gegenüber einem Mönch ist, der sich als Unsterblicher ausgibt. Als er seinen Unglauben äußert, ist der Mönch beleidigt und geht. Ji Yun bemerkt abschließend, sein Vater habe ihm diese Geschichte zur Warnung berichtet, denn „Gelehrte und Beamte sind neugierig, daher werden sie häufig von diesen Menschen betrogen. Selbst wenn es sich um einen wahren Unsterblichen oder

³³² Vgl. JXLNP, S. 194.

³³³ LY V: 224-31. Vgl. auch RS II: 103-41 a.

Buddha gehandelt hätte, so würde ich es doch vorziehen, die Gelegenheit verpasst zu haben.³³⁴

2.3.4.2 Die Darstellung der Familienangehörigen

In den Erzählungen werden, neben persönlichen Erinnerungen, hauptsächlich vorbildliche Verhaltensweisen aufgezeigt, wie die Dankbarkeit und die Menschlichkeit, sowie moralische Ratschläge erteilt. Hierzu gehört die Ermahnung von Ji Yuns Vater, keine Schadenfreude zu empfinden, wenn ein Betrüger ebenfalls betrogen und bloßgestellt wird, sondern vielmehr besorgt zu sein. Ebenso warnt er vor der naiven Gutgläubigkeit und ermahnt zur Selbstverantwortung gegenüber Betrügern. Jedoch wird auch davon berichtet, wie Familienangehörige selbst auf Betrüger hereinfließen. Zwar beziehen sich die beschriebenen schlechten Charaktereigenschaften oft auf die Diener der Familie, allerdings sind auch die Familienmitglieder nicht frei von Pedanterie, was sich in der zitierten Erzählung besonders verhängnisvoll auswirkt.

2.4 Die Mittelschicht

Die Personen der Mittelschicht treten neunmal im familiären und achtmal im gesellschaftlichen Umfeld auf. In den sechs Erzählungen zu den schlechten Verhaltensweisen wird von einem Mann berichtet, dessen durch Glücksspiel geschickt angehäuften Geld von seinem Sohn in einer Nacht wieder ausgegeben wird (RS III: 153-31). Viermal werden das schlechte eheliche Verhalten oder sexuelle Verfehlungen beschrieben. Ein Mann lügt seine Ehefrau an und betrügt sie mit der Nachbarin (GW I: 29). In einer anderen Erzählung wird der Tod der Tochter vorgespielt, damit diese einen anderen Mann als ihren ursprünglichen Verlobten heiraten kann. Hierdurch wird ein größerer finanzieller Gewinn erhofft. Der Betrug wird aufgedeckt und die Tochter wird schließlich nur Nebenfrau des ursprünglichen Verlobten (LX II: 45-16). Ein Mann vergewaltigt seine Schwägerin, was von Tagelöhnern dazu ausgenutzt wird wiederum seine Frau zu vergewaltigen. Dies kann jedoch nur passieren, da die erste Tat durch einen Zufall herauskommt. Im anschließenden Kommentar wird von den Menschen, die dies mitbekamen, der Verdacht geäußert, dass dieser Zufall vermutlich auf

³³⁴ LY III: 100-5.

Anweisung von Göttern geschah.³³⁵ Ein anderer Mann will eine Schauspielerin bei sich zu Hause vor den Augen seiner Frau verführen. Hierbei stellt sich aber heraus, dass es sich bei der Schauspielerin um einen als Frau verkleideten Mann handelt. In dem anschließenden Tumult bekommen die Nachbarn alles mit und amüsieren sich (GW II: 86-29). Des Weiteren gibt es eine Erzählung zu einer Erbschaftsklage, bei welcher ein Mann seinem älteren Bruder unterstellt, einen unehelichen Sohn zu haben. Der Magistrat klärt die Vaterschaft durch einen umstrittenen Blutttest, der die Verwandtschaft von Vater und Sohn belegt.³³⁶ Der jüngere Bruder ist mit dem Ergebnis unzufrieden und macht daher selbst einen Test, um zu beweisen, dass dieser nicht glaubwürdig ist. Stattdessen kommt jedoch heraus, dass sein eigener Sohn unehelich ist. Er lässt sich daraufhin scheiden, verstößt seinen Sohn und zieht fort, was von allen, die dies mitbekommen haben, mit Genugtuung wahrgenommen wird.³³⁷

Als gute Charaktereigenschaft wird die Pietät erwähnt. Ein Sohn bringt den Liebhaber seiner verwitweten Mutter um, nachdem dies das letzte Mittel zu sein scheint, um die Reputation seines toten Vater zu retten. Anschließend stellt er sich den Behörden und behauptet, den Liebhaber seiner Mutter kaltblütig aus finanziellen Gründen ermordet zu haben, um so die Todesstrafe zu bekommen. Sogar die Beamten, welche hinter seine wahren Beweggründe kommen, können ihn nicht umstimmen. Die Tat wird von allen, die hiervon hören, für gut befunden und Ji Yun merkt an:

Dieser Junge hatte sein Leben aufgegeben, um seinen Vater zu rächen und das Fehlverhalten seiner Mutter herunterzuspielen. Er hatte geglaubt, durch die Tat den Ruf seines Vaters retten zu können. Der Junge verstand sich auf den Umgang mit komplizierten menschlichen Angelegenheiten und Situationen. [...] (LX V: 114-15).

Ausschlaggebend dafür, dass der Mord nicht nur legitimiert, sondern als eine gute Tat beurteilt wird, ist demnach die selbstlose moralische Intention des

³³⁵ HX III: 168-24. Vgl. auch Konrad Herrmann, *Ji Yun*, a.a.O., S. 224.

³³⁶ Ji Yuns Diener erläutert im Kommentar der Erzählung, wie der Beweis der Verwandtschaft, durch sich in einem Gefäß mit Wasser vermischende Blutstropfen, leicht manipuliert werden kann. Die gleiche Warnung findet sich bei Djang Chu (Hrsg. und Übers.), *A Complete Book Concerning Happiness and Benevolence: Fu-hui ch'üan-shu; A Manual for Local Magistrates in Seventeenth-Century China*; Huang Liu-Hung, Tucson, Arizona: The University of Arizona Press, 1984, „Dripping Blood Method“ (Ti-hsüeh), S. 375.

³³⁷ HX I: 12. Vgl. auch Konrad Herrmann, *Ji Yun*, a.a.O., S. 174 ff.

Täters und die Selbstaufopferung für das Ansehen der Eltern. In einem weiteren Beispiel für pietätvolles Verhalten erfüllt ein Sohn den letzten Wunsch des spielsüchtigen Vaters und gibt ihm seine Spielwürfel mit in den Sarg.³³⁸

2.4.1 Das gesellschaftliche Umfeld

Eine Ausnahme, zu den überwiegend schlechten Verhaltensweisen der Protagonisten, ist die Geschichte von Ji Yuns Cousin Zhonghan.³³⁹ Dieser ist Magistrat in Jingde und lädt einen bekannten Jäger zu sich ein, da es in der Umgebung Probleme mit einem gefährlichen Tiger gibt. Daraufhin erscheinen ein kränklicher alter Mann und ein schwacher Junge, die sich zu jedermanns Verblüffung als überaus geschickte und unerschrockene Tigerjäger herausstellen. Auch hier stellt Ji Yun nüchtern fest, dass letztlich alles nur eine Frage der Übung sei (HX I: 56 a).³⁴⁰ Als überaus merkwürdig wird hingegen ein Kaufmann bezeichnet, der Sodomie mit seinen Schweinen betreibt. Als dies herauskommt, begeht er aus Scham Suizid (HX II: 82-6). Es wird das respektlose Verhalten sozial Höherstehenden gegenüber erwähnt (GW III: 139-28 b) sowie das offensichtliche Lügen eines Kaufmanns. Daran, dass er Erfolg hat, so wird bemerkt, sei der Käufer letztlich selbst schuld (RS II: 115-53). Ein anderer Mann betrügt die arme Witwe eines Freundes, indem er sich auf ihre Kosten bereichert. Nach seinem Tod passiert seiner Witwe das Gleiche (LY IV: 183-41). Ein Räuber behandelt seinen Nachbarn schlecht, woraufhin dessen Tochter ihn später, als die Möglichkeit sich zufällig ergibt, an die Behörden verrät (LY VI: 282-36). Des Weiteren gibt es zwei Beispiele von Männern, die sich zwar strafbar verhalten, dabei jedoch ihrer eigenen Moralvorstellung folgen (HX II: 83-7). Ihre Bestrafung fällt daher relativ glimpflich aus. Die beiden Geschichten werden aus Anlass eines Festessens für den Großsekretär Wen (Wenfu, gest. um 1773)³⁴¹ in Urumqi erzählt. Einer der anwesenden Beamten bemerkt, auch wenn es sich um einfache Menschen handeln würde, so hätten sie doch auf traditionelle Weise gehandelt (*gudao ke feng* 古道可风) und ihr Beispiel könne anderen Menschen zur Lehre dienen. Zuerst ist der Großsekretär anderer Ansicht, dann versinkt er

³³⁸ HX IV: 255-30 b. Des Weiteren gibt es zur Unterhaltung eine Liebesgeschichte von einem Ehepaar, welches nach langer Trennung unwissentlich zum zweiten Mal heiratet (LX V: 102-3).

³³⁹ Zu Ji Yuns Cousin waren keine weiteren Angaben zu ermitteln.

³⁴⁰ Vgl. auch David Keenan, *Shadows in a Chinese Landscape*, a.a.O., S. 34 f.

³⁴¹ Siehe zu Wenfu S. 21, Fn. 105.

in tiefes Nachdenken und sagt schließlich: „Beide haben sich nicht an das Recht gehalten, doch schon seit langem ist das Gewissen der Menschen schwach. Wenn die zuständigen Beamten meinen [durch die geringe Bestrafung] richtig gehandelt zu haben, kann man auch das Tun dieser Leute gutheißen.“³⁴² Erstaunlich ist, dass hier ein Betrüger, der seine Frau ermordet hat, und ein Mann, der sich mit dem heimlichen Liebhaber seiner Frau geprügelt hat, auf eine Stufe gestellt werden. Zusätzlich werden sie aufgrund ihrer persönlichen moralischen Beweggründe gelobt. Der Schlusskommentar des Großsekretärs schränkt diese Sichtweise jedoch ein, indem er zu bedenken gibt, die allgemeine Moral sei eben so schlecht, dass man diese beiden schon wieder loben könne.

Ein weiteres Vorkommen sexueller Verfehlung wird bekannt, als ein Junge einem Mädchen öffentlich zu nahe tritt und es zu einem Rechtsfall kommt. Dieser kann jedoch nicht gelöst werden, da, wie vermutet wird, die Anwesenden bestochen wurden, denn die Familien behaupten plötzlich einhellig, die beiden Jugendlichen wären verlobt. Im Kommentar wird, in Bezug auf schwerere Vergehen, auf die Rechtsprechung in der Unterwelt verwiesen (HX II: 135-59).

2.4.2 Die Darstellung der Personen der Mittelschicht

Wie Wolfram Eberhard feststellt, werden den Vertreter der Mittelschicht in der Literatur generell mehr sexuelle Verfehlungen zugeschrieben als den anderen Schichten.³⁴³ Dies bestätigt sich für die untersuchten Erzählungen, wobei Betrügereien zur persönlichen Bereicherung ebenso häufig erwähnt werden. Hierbei schrecken die Personen auch vor dem gewinnbringenderen Verkauf der eigenen, bereits verlobten, Tochter, dem finanziellen Betrug an der armen Witwe eines Freundes oder einem öffentlichen Erbschaftsstreit nicht zurück. Die dargestellten schlechten Charaktereigenschaften beziehen sich häufiger als bei den anderen sozialen Schichten auch auf die eigene Familie. Dies wird in den Erzählungen moralisch strenger verurteilt, als das schlechte Verhalten anderen Menschen gegenüber. Die Tat des Sohnes, der den Liebhaber seiner Mutter umbringt, wird gelobt, da er hierdurch das Ansehen der Familie wiederhergestellt hat. Mord aus Rache für den toten Vater wird somit als über dem gesellschaftlichen Gesetz stehende Handlung angesehen. Da der Junge in der

³⁴² Vgl. Konrad Herrmann, *Ji Yun*, a.a.O., S. 194.

³⁴³ Vgl. Wolfram Eberhard, *Guilt and Sin in Traditional China*, a.a.O., S. 84.

Erzählung keine andere Einflussnahme auf seine Mutter hat, welche als besonders hemmungslos geschildert wird, wird der Mord als eine Art von konfuzianisch begründeter moralischer Notwehr gerechtfertigt. Die Bestrafung für das schlechte Verhalten der Protagonisten findet wieder hauptsächlich durch das naturgegebene Schicksal statt, indem die Familie blamiert wird oder durch eine Intrige gerade das eintrifft, was vermieden werden sollte. Ist dies nicht der Fall, wird auf die höhere Rechtsprechung und Strafe in der Unterwelt hingewiesen. Eine Reaktion der Umwelt wird höchstens in den Kommentaren zu den Geschichten erwähnt, wenn es beispielsweise heißt, dass alle, die dies hörten, sich über die schicksalhafte Bestrafung eines Übeltäters freuten oder das Verhalten eines Protagonisten lobten.³⁴⁴

2.5 Die Unterschicht

Bei den Personen der Unterschicht haben drei Verhaltensweisen eine familiäre, 17 eine gesellschaftliche Auswirkung und in drei Geschichten werden individuelle Charaktereigenschaften beschrieben. Zu den lobenswerten Verhaltensweisen zählt die Reue eines jungen Mannes angesichts seines Schicksals als männliche Konkubine und seine anschließende Flucht (HX II: 79-3 a). Ebenso das pietätvolle Verhalten eines mittellosen Sohnes, der es schafft, trickreich und mühsam die Leiche seines Vaters nach Hause zu bringen, welcher in der Fremde gestorben ist. Hierdurch wird ihm die Achtung seiner Umwelt zuteil und er bekehrt sogar einen Räuber (GW II: 62-5). Hingegen wird ein Diener als schlechter Ehemann und Vater beschrieben, durch dessen Schuld seine Ehefrau starb. Er wird später krank und stirbt schließlich in großer Angst vor der Rache seiner toten Frau.³⁴⁵ Zu den individuellen Charaktereigenschaften der Protagonisten gehören verschiedene Ausprägungen von Dummheit, zu der Gewalttätigkeit, Ängstlichkeit und Selbstüberschätzung zählen. Beispielsweise wird die naive und übertriebene Angst vor Geistern erwähnt sowie die sportliche Selbstüberschätzung, die zu einem tödlichen Unfall führt.³⁴⁶ Schließlich wird von einem Mann berichtet, der klug und mutig einen gefährlichen Tiger in eine Falle lockt (GW I: 22).

³⁴⁴ HX I: 12 und LX V: 114-15.

³⁴⁵ HX III: 146-2. Tatsächlich handelt es sich hier um zwei Erzählungen über Diener, die schlechte Ehemänner sind. Aber nur im ersten Beispiel stirbt die Ehefrau durch die Schuld des Mannes.

³⁴⁶ Vgl. GW II: 96-39 und LX IV: 97-20.

2.5.1 Das gesellschaftliche Umfeld

In acht Erzählungen wird von Männern berichtet, die andere betrügen oder fremdes Eigentum stehlen wollen. Zumeist handelt es sich um Einbrecher und Diebe, welche oftmals die Angst vor Geistern ausnutzen, um besser einbrechen zu können.³⁴⁷ Neben dem erneuten Hinweis auf die schädlichen Folgen von Leichtgläubigkeit und Ängstlichkeit sind die Einbrecher selbst jedoch auch nicht frei von der Angst vor Geistern.³⁴⁸ Der Unterhaltung dient beispielsweise die Geschichte von einem Einbrecher, der in eine Falle gerät und sich so davor fürchtet, zu verhungern und als unruhiger Geist zu enden, dass er laut um Hilfe ruft (RS I: 20 b).³⁴⁹ Ebenfalls nicht moralisch bewertet wird der Bericht über einen Häftling, der sehr geschickt aus der Verbannung flieht (GW II: 89-32 a). Eine Warnung ist die Erzählung, in welcher ein Mann einem angehenden Mörder hilft und ihm Gift beschafft, um dann von ihm mit ebendiesem Gift selbst umgebracht zu werden, sowie zwei Geschichten zum Thema Feindschaft. Einmal endet eine Intrige mit dem Tod des Intriganten und das andere Mal prügeln sich zwei Männer aus unbekanntem Grund gegenseitig tot.³⁵⁰ Wieder wird auch die Rache durch Familienangehörige für ihre Verwandten erwähnt, die als Diener ermordet oder misshandelt wurden. Beispielsweise werden die Frauen der Familie eines Mannes aus Rache umgebracht, der eine Dienerin ermordet, oder die Frau einer Familie entführt, die eine Dienerin misshandelt hatte (GW III: 133-22). In den Erzählungen von den guten Charaktereigenschaften wird die Lebenserfahrung erwähnt sowie ein Mörder, der seine Tat bereut und sich anschließend wohlwärtig um die Familie des Opfers kümmert (RS II: 63-1).

2.5.2 Die Darstellung der Protagonisten der Unterschicht

Bei den beschriebenen schlechten Verhaltensweisen der Personen handelt es sich, bis auf wenige Ausnahmen, um grundlegende Straftaten, wie Mord, Feindschaft, Rache und Einbruch. Diese werden in den Erzählungen moralisch nicht so streng beurteilt wie beispielsweise Intrigen, Erpressung und sexuelle Vergehen, die in den Geschichten von den anderen sozialen Schichten häufiger auftreten. Ebenso werden schlechte Umgangsformen nicht thematisiert,

³⁴⁷ Vgl. LY V: 224-31, HX IV: 247-22 a, RS I: 36-37 und RS II: 103-41 b.

³⁴⁸ Beispielsweise wenn sich zwei als Geister verkleidete Einbrecher gegenseitig erschrecken und so gefasst werden können (LY V: 224-31).

³⁴⁹ Siehe zu den unruhigen Geistern auch Kapitel III. C 3.1.

³⁵⁰ Vgl. HX I: 42 a, RS IV: 249-56 und GW IV: 181-17.

hingegen wird auf die Dummheit eines Protagonisten hingewiesen, aber auch auf das mutige Verhalten und die Lebensklugheit. Wieder wird erwähnt, dass es für Reue und gute Taten nie zu spät ist. Allerdings im Fall des bereuenden Mörders mit dem Hinweis, dass die Unterwelt dies später gegenrechnen wird, da die Tat nicht herauskam und der Täter von der Gesellschaft nicht bestraft wurde. Erneut werden auch die Misshandlung und der Mord an Dienern thematisiert. Es kann daher davon ausgegangen werden, dass es sich hierbei um ein häufig auftretendes soziales Problem gehandelt hat. Abermals wird die Rache an Personen der Oberschicht durch Familienangehörige des Opfers in der Erzählung moralisch akzeptiert. Feindschaft, Betrug und Mord werden auch hier nicht von der Umwelt bestraft und im Gegensatz zu den Vertretern der anderen sozialen Schichten wird keine Bloßstellung des Protagonisten oder seiner Familie vor der Gesellschaft erwähnt. Allerdings führt das schlechte und strafbare Verhalten in den Erzählungen häufiger zum Tod des Protagonisten.

2.6 Menschen ohne Angabe der sozialen Schicht

Es kommen zwölf Erzählungen von Personen vor, die keiner sozialen Schicht zugeordnet werden können oder in denen Ji Yun sich Gedanken zur allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklung macht. Die beschriebenen Verhaltensweisen beziehen sich zweimal auf den familiären und fünfmal auf den gesellschaftlichen Bereich, während in fünf Geschichten individuelle Charaktereigenschaften beschrieben werden. Zu den schlechten Verhaltensweisen innerhalb der Familie zählt die eines jungen Mannes, der heimlich Frauen beobachtet, woraufhin ihm zeitweilig die Augen zukleben, so dass er nichts sehen kann (HX III: 202-58 c). Nach dem Tod eines Mannes gibt es einen Erbschaftsstreit zwischen seinem Sohn und seiner Witwe, die ihren noch lebenden ersten Ehemann ins Haus holt. Durch das habgierige Verhalten des Sohnes und der Witwe wird hier wieder das Ansehen der Familie geschädigt. Allerdings wird die Schuld im Kommentar dem gestorbenen Hausherrn gegeben, da er eine Frau geheiratet hatte, deren erster Ehemann noch am Leben war. Die Folgen, so merkt Ji Yun trocken an, seien somit für den Hausherrn absehbar gewesen (LX IV: 99-22).

Eher der Unterhaltung dient die Erzählungen von einem Protagonisten, der im Wald zwei merkwürdige alte homosexuelle Männer trifft (LX VI: 132-7) sowie die über exzentrische Männer, die eine erstaunliche Art der Unsterblichkeitssuche betreiben. Einer von ihnen sitzt reglos in der Natur und

macht einen lächerlichen und bereits scheinbaren Eindruck. Zwei andere Männer benehmen sich zwar sehr absonderlich, aber im Kommentar gibt Ji Yun zu bedenken, er könne nicht sagen, ob ihre Methode falsch oder richtig sei.³⁵¹ In einer weiteren Geschichte erklärt ein berühmter Opersänger seinem Geliebten, warum er so erfolgreich darin ist, auf der Bühne eine Frau zu verkörpern. Die Wahrhaftigkeit seiner Gefühle mache es ihm möglich, sich perfekt in unterschiedliche Frauenrollen einfinden zu können und so das Publikum zu überzeugen.³⁵² Als eine schlechte Eigenschaft wird zudem, wie schon bei den Protagonisten der Unterschicht, die Selbstüberschätzung erwähnt (HX III: 195-51). Während die exzentrischen Personen in diesen Erzählungen als Außenseiter akzeptiert werden, wird der Opersänger von Ji Yun aufgrund seines Berufs abgelehnt, wenn auch das, was er sagt, als wahr und wichtig angesehen wird. In einer anderen Erzählung des YWCT zeigt Ji Yun seine ablehnende Haltung gegenüber Opersängern noch deutlicher, wenn er einen solchen als „degenerierten und heruntergekommen Dreck“ bezeichnet.³⁵³ Des Weiteren berichtet Ji Yun von dem moralischen Niedergang der Gesellschaft im Allgemeinen und den zunehmenden Betrügereien in Peking insbesondere.³⁵⁴ Allerdings gibt er auch Beispiele zur generellen Schwierigkeit einer moralischen Beurteilung von Menschen ohne das richtige Hintergrundwissen (GW III: 152-41). Eindeutig verwerflich wird das Verhalten von Menschen bezeichnet, die über einen unliebsamen Beamten schlecht reden, nachdem dieser gestorben ist (GW I: 45-55). Ferner wird von einem unsittlichen Intriganten berichtet, dessen Verhalten damit gestraft wird, dass seine Familie in Armut zugrunde geht (LY III: 131-36). In den Erzählungen wird, neben der Kritik an den bereits bekannten Charaktereigenschaften, wie der Unsittlichkeit, auch betont, dass man bei der Beurteilung anderer grundsätzlich vorsichtig sein soll, wenn die individuellen Lebensumstände der Personen nicht bekannt sind.

Die pessimistischen Betrachtungen und die Feststellung, dass die Gesellschaft sich generell moralisch zum Schlechten entwickelt, muss nicht

³⁵¹ HX III: 148-4 und LX III: 58-4.

³⁵² HX II: 111-35 b. Vgl. auch Rania Huntington, *Alien Kind*, a.a.O., S. 303 ff.

³⁵³ RS III: 128-6. Vgl. Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 103, S. 266, und Leo Chan, „To admonish and exhort“, a.a.O., S. 103.

³⁵⁴ HX III: 223-79 und GW III: 161-50.

unbedingt mit den realen Gegebenheiten zusammenhängen. Wie Wolfram Eberhard feststellt:

As there seems to be some correlation between a youth-centered culture and belief in moral progress, as against an age-centered society and belief in moral deterioration, we should expect the latter belief to be dominant in a society which from its beginnings was extremely age-centered.³⁵⁵

Das von Ji Yun geäußerte gesellschaftspessimistische Bild ist somit auch im Konfuzianismus selbst begründet, der auf klassischen Idealen und der Besinnung auf die Vergangenheit basiert.

2.7 Buddhistische Mönche und Nonnen

Die elf Mönche und drei Nonnen treten als Protagonisten in den Geschichten, bis auf die Beschreibung von zwei individuellen Charaktereigenschaften, alle im gesellschaftlichen Kontext auf. Die Nonnen werden als regeltreu und vorbildlich handelnd beschrieben. Sie mischen sich in den Erzählungen schlichtend in familiäre Angelegenheiten von Frauen ein, wodurch sie zur Familienharmonie beitragen.³⁵⁶ Die Mönche werden hingegen unterschiedlicher beurteilt. Zum guten Verhalten von Mönchen zählt es, einen Mann vor einem Tiger zu retten, einen anderen von seinem Liebeskummer zu kurieren, oder, wie schon erwähnt, einem Beamten einen wichtigen politischen Ratschlag zu geben. Als Begründung gibt der Mönch an, allein aus seiner religiösen Überzeugung heraus zu handeln, was ihm von dem Beamten geglaubt wird.³⁵⁷ In der moralisch unbewerteten Erzählung wird ein Mönch aufgrund des schlechten Verhaltens eines Beamten, der ihm Hilfe verweigert, da er den Buddhismus hasst, zu einem raffinierten Lügner.³⁵⁸

Die schlechten Verhaltensweisen beziehen sich auf Betrügereien zur persönlichen Bereicherung (GW III: 145-34) und einen Mönch, der sich, wie schon erwähnt, als übernatürliches Wesen ausgibt (LY III: 100-5). Ferner gibt es die Erzählung von einem Mönch, der einen Beamten im Tempel respektlos dafür

³⁵⁵ Wolfram Eberhard, *Guilt and Sin in Traditional China*, a.a.O., S. 23.

³⁵⁶ HX III: 176-32 und HX III: 200-56. Zhou Yiqun schreibt, dass Nonnen als Trostspenderinnen bei Frauen zu dieser Zeit sehr beliebt waren und ihr Anblick im Haus daher nicht ungewöhnlich war. Vgl. „The Hearth and the Temple: Mapping Female Religiosity in Late Imperial China, 1550–1900“. In: *Late Imperial China* 24, Nr. 2 (2003), 109–147, S. 113.

³⁵⁷ Siehe S. 61 f., und vgl. LY III: 109-14 und LX II: 32-3.

³⁵⁸ HX IV: 247-22 b. Vgl. auch Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 233.

kritisiert, dass er nicht wirklich religiös sei, da er nur zu Feiertagen und nicht das ganze Jahr hindurch einer buddhistischen Lebensweise folgen würde. Hierfür wird er wiederum von dem Tempelvorsteher beschimpft und auch im Kommentar zu der Geschichte heißt es, er sei zu weit gegangen (RS IV: 223-30). Des Weiteren gibt es noch das historische Beispiel eines Mönches, der besonders gut in der Kampftechnik ist und Koxinga (1624–1662) auf Taiwan dienen will. Als er schließlich zu mächtig wird, kann er problemlos ermordet werden, da er seine Kraft und Fähigkeiten selbst überschätzt (LY VI: 253-7). Zu den beschriebenen individuellen Charaktereigenschaften gehört das Beispiel eines Protagonisten, der Selbstzweifel und Albträume von der Hölle hat. Mithilfe eines alten Mannes schafft er es aber schließlich, einen Neuanfang als Mönch zu schaffen (LY IV: 190-48). Ein anderer Mönch wird als überaus verschlossen und schweigsam geschildert. Eines Tages stirbt er unerwartet, nachdem er ein Gedicht geschrieben hat:

Die Haare scheren und die Familie verlassen, um den sechs weltlichen Dingen (*liuchen* 六尘) zu entsagen.

Sich nach eigenen Regeln um seine Angelegenheiten zu kümmern.

Alle Menschen und Wesen zu lieben ist endlos.
Nur Zhou gong [Herzog Zhou] und der weise Kong [Konfuzius] konnten dies. [...] (LY I: 12).

Der Mönch gibt zwar zu sein Leben verfehlt zu haben, sieht dies aber nicht als sein eigenes Verschulden da die verlangten religiösen Anforderungen für einen sterblichen Menschen gar nicht zu erfüllen seien. Während die Nonnen als Vertraute von Frauen zur Wiederherstellung der Familienharmonie sorgen, werden die Mönche als hilfreich für Menschen in unterschiedlichen Notsituationen dargestellt und in der Lage, wichtige politische Ratschläge zu erteilen. Allerdings kommen auch hier wieder, wie in allen sozialen Schichten, Betrüger und Lügner vor sowie sich selbst überschätzende und respektlose Personen. Auch in diesen Erzählungen wird keine direkte Bestrafung des Verhaltens beschrieben, vielmehr werden Betrüger überführt und die Aufdeckung schadet ihrer Reputation. Hingegen tun diejenigen, die Gutes tun, dies aus religiöser Überzeugung und ihre Belohnung ist somit ebenso religiöser Natur. Das gute Verhalten führt zu gesellschaftlicher Akzeptanz, Integration und Achtung, wenn die Personen auch teilweise als sehr exzentrisch geschildert

werden. Dies ist auch in dem Beispiel des Mönchs, der dem Magistrat einen politischen Ratschlag gibt, der Fall. Aufgrund seiner gesellschaftlichen Außenseiterposition konnte er so offen mit dem Beamten reden und dieser glaubte ihm selbstlos moralisch zu handeln. Interessanterweise sind Mönche und Nonnen in den Erzählungen oft als therapeutisch hilfreich dargestellt, unterstützen hierdurch die soziale Ordnung und haben einen vorteilhaften Einfluss auf die Gesellschaft.³⁵⁹ Die charakterliche Darstellung der Mönche ist insgesamt erstaunlich ausgeglichen und ihr Verhalten wird vergleichsweise als überdurchschnittlich gut bewertet.³⁶⁰

2.8 Daoisten

Von den sechs als Protagonisten vorkommenden Daoisten werden drei im gesellschaftlichen Kontext beschrieben und drei mit individuellen Charaktereigenschaften geschildert. Zweimal handelt es sich um Lügner: ein Daoist behauptet, medizinische Wunder vollbringen zu können und ein anderer wahrsagt im Tempel. Ihr Betrug wird aufgedeckt und sie ziehen fort.³⁶¹ Ein weiterer Daoist benimmt sich unverständlich und rätselhaft, da er aus unbekanntem Gründen einen kranken Beamten umbringen will, was ihm nicht gelingt. Später stellt sich heraus, dass der Beamte ein Verbrechen begangen hat, weshalb er zum Tod verurteilt wird. Das Vorkommnis bleibt jedoch unverständlich (HX IV: 238-13). Es werden ferner drei streitbare Exzentriker beschrieben, von denen zwei leidenschaftliche Schachspieler sind und ein anderer überaus

³⁵⁹ Vgl. zu dem verbreiteten schlechten Ansehen von Mönchen auch Stephen Sharot, *A Comparative Sociology of World Religions: Virtuosos, Priests, and Popular Religion*, New York und London: New York University Press, 2001, S. 81.

³⁶⁰ Philip A. Kuhn weist darauf hin, dass diese Darstellung im 18. Jahrhundert keineswegs als selbstverständlich angesehen werden kann: „In view of the prominent place of Buddhist monks among sorcery suspects in the 1768 scare, it is somewhat surprising that the two major eighteenth-century collections of supernatural tales [by P'u Sung-ling and Yuan Mei] picture the Buddhist clergy as relatively benign.“ Philip A. Kuhn, *Soulstealers: The Chinese Sorcery Scare of 1768*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990, S. 111. Auch Wolfram Eberhard betont, dass Mönche und Nonnen in alten Texten häufiger als die Opfer schlechten Verhaltens anderer dargestellt werden, während sie in moderneren Texten eher selbst die Betrüger sind. Vgl. *Guilt and Sin in Traditional China*, a.a.O., S. 75. Ein hierzu passendes Beispiel ist auch, dass Yuan Mei (1716–1798) auf der Gedenktafel für die Mutter von Ji Yuns *tongnian* Qian Daxin (1728–1804) hervorhebt, sie habe die buddhistischen Sutras immer heftig kritisiert. Während Qian Daxin selbst auf der Gedenktafel für eine andere Frau betont, dass sie aus moralischen Gründen ihr Leben lang um Almosen bittenden Mönchen nichts gespendet habe. Vgl. Zhou Yiqun, „The Hearth and the Temple“, a.a.O., S. 120 f.

³⁶¹ RS III: 176-54 b und LX II: 33-3.

gebildet ist.³⁶² Letzterer hält zwei Gelehrten, die den Sonnenaufgang beim Taishan bewundern wollen, einen langen und belehrenden naturwissenschaftlichen Vortrag. Insgesamt werden die Daoisten als exzentrische gesellschaftliche Außenseiter dargestellt, die als solche akzeptiert werden, wenn sie für die Gesellschaft auch nicht von Vorteil sind.

2.9 Die Frauen

Die Protagonistinnen werden mit Abstand als moralisch am besten bewertet. 26 Frauen werden im familiären Umfeld dargestellt und ihre Verhaltensweisen 17-mal als gut beurteilt, während das der sechs im gesellschaftlichen Kontext auftretenden Frauen fünfmal als gut bewertet wird. Da Letztere Ausnahmen sind,³⁶³ werden die Protagonistinnen in der Folge zur besseren Beurteilung ihrem familiären Stand nach in folgende fünf Gruppen unterteilt: Ehefrauen, Konkubinen, Mütter, Töchter und Witwen. Neun Protagonistinnen können hier nicht zugeordnet werden, deren Beschreibung die Darstellung der Frauen unterstützen.³⁶⁴

³⁶² HX II: 115-39, LX VI: 127-2 und GW III: 148-37.

³⁶³ Protagonistinnen, die im gesellschaftlichen Kontext geschildert werden, stammen aus der Unterschicht, befinden sich in einer Notsituation oder sind Prostituierte. Vgl. auch Susan Mann, *Precious Records: Women in China's Long Eighteenth Century*, Stanford, California: Stanford University Press, 1997, S. 1, S. 13, S. 53, S. 121 ff., und S. 143.

³⁶⁴ Das Verhalten dieser Frauen wird siebenmal als gut beschrieben während zwei Erzählungen individuelle Verhaltensweisen schildern. In zwei Beispielen werden Frauen von ihren Schwiegermüttern misshandelt. Ein Mädchen flieht vor seiner grausamen Schwiegermutter, was als richtiges Verhalten bezeichnet wird (GW II: 58-1). Eine Bettlerin erhängt sich in einem Tempel, weil sie von ihrer Schwiegermutter misshandelt wird. Ein Mann, der die Erhängte bewachen soll bis der zuständige Beamte eingetroffen ist, vergewaltigt sie heimlich. Hierdurch wird die Tote wieder lebendig, woraufhin beide zusammen fliehen. Das Paar wird zwar später entdeckt, aber es wird von keiner Bestrafung berichtet (GW IV: 178-14 b). Es wird jedoch auch berichtet, dass eine Frau sich während einer Hungersnot lieber lebendig schlachten lässt, als dass der Mann, der sie retten will, ihr zu nahe tritt (RS II: 92-30 b). Ferner gibt es die Erzählung einer Frau aus der Unterschicht, die allein nachts im Wald unterwegs ist. Als ein Mann sich ihr nähert, verstellt sie sich so, als sei sie der Geist einer Erhängten. Der Mann wird daraufhin wahnsinnig (LY III: 106-11). Es wird von Bräuten berichtet, die in Notsituationen gegen die Etikette verstoßen, damit ihre jeweilige Eheschließung zustande kommen kann. Unter dem Hinweis, dass sie aus der Unterschicht stammen, wird ihr Verstoß gegen die Umgangsformen gelobt (HX III: 147-3). Neben zwei Prostituierten, die sowohl moralisch und selbstlos als auch wohlätig handeln (HX I: 68, GW IV: 169-5), sind in zwei Geschichten Mägde die Protagonistinnen. Eine Magd rettet die Familie vor Räubern und wird von dem Hausherrn als Belohnung mit seinem Sohn verheiratet (GW III: 158-47). Eine andere Magd wird vom Hausherrn sexuell genötigt, wenn auch nicht mit Gewalt gezwungen. Sie lässt sich hierauf ein, damit der Hausherr nach ihrem verschwundenen Ehemann suchen lässt und bricht das Verhältnis sofort wieder ab, nachdem dieser zurückgekehrt ist (LX I: 8). Während das mutige Verhalten der einen Protagonistin mit

2.9.1 Ehefrauen

Vier der sechs Ehefrauen opfern sich in den Erzählungen für ihren Mann oder ihre Schwiegereltern auf. Eine Ehefrau lässt sich von Räubern ermorden, damit ihr Mann fliehen kann (RS II: 092-30 a), und zwei andere lassen sich aus finanzieller Not heraus und gegen ihren Willen neu verheiraten. Als ihre Ehemänner trotzdem verhungern, begehen sie Suizid.³⁶⁵ Eine andere Ehefrau prostituiert sich für ihre Schwiegermutter, während ihr Mann auf der Suche nach Arbeit ist. Als er zurückkehrt, nimmt sie sich aus Scham das Leben (LY III: 114-19). Während das Verhalten der Frau, die für ihren Mann stirbt, als mutig angesehen wird, wird das Schicksal der Ehefrauen, die sich neu verheiraten, als verständlich und tragisch betrachtet. Bei der sich prostituierenden Ehefrau wird ein moralisches Urteil als nicht möglich angegeben. Schließlich gibt es die Erzählung von einer Ehefrau, deren Mann unschuldig im Gefängnis sitzt. Ein korrupter und arglistiger Beamter will sie zum Geschlechtsverkehr mit ihm nötigen. Dieser Situation kann sie sich jedoch entziehen, da der Beamte nicht weiß, wie sie aussieht und sie ihm so eine Prostituierte schicken kann. Auf diese Weise wahrt sie ihre Integrität und kann ihrem Mann das Leben retten (GW IV: 173-9). Ihr Erfolg mit dieser Idee wird jedoch damit begründet, dass der Beamte selbst einen so schlechten Charakter hat, dass es einfach war, ihn hereinzulegen.³⁶⁶ Die einzige Ehefrau, die ohne in einer Notsituation zu sein, im gesellschaftlichen Kontext vorkommt, ist auch diejenige, welche als unsittlich dargestellt wird. Während ihr Mann abwesend ist, gibt sie sein Geld aus, um sich Liebhaber zu kaufen, benimmt sich hemmungslos und steckt sich zudem mit Syphilis an. Ihr Verhalten wird damit begründet, dass ihr Mann ein korrupter Beamter ist und wenn er nicht so viel Geld angehäuft hätte, wäre seine Frau auch nicht so tief gesunken. Dies sind die Naturgesetze (LY VI: 290-44).³⁶⁷ Insgesamt werden die Ehefrauen in erster Linie als treu sorgende und sich aufopfernde Personen dargestellt, die sich, um ihren Mann oder die Schwiegereltern vor dem Verhungern zu retten, verkaufen lassen. Dies wird in

dem sozialen Aufstieg belohnt wird, wird das der anderen als moralisch nicht zu bewerten bezeichnet.

³⁶⁵ HX II: 93-17 und LX V: 121-22.

³⁶⁶ Vgl. auch Konrad Herrmann, *Ji Yun*, a.a.O., S. 341 ff.

³⁶⁷ Ebd., S. 117, und vgl. David Keenan, *Shadows in a Chinese Landscape*, a.a.O., S. 139 f.

den Erzählungen kaum belohnt und stattdessen nehmen sie sich das Leben, wenn der Plan misslingt oder ihr gesellschaftliches Ansehen geschädigt ist.

2.9.2 Konkubinen

Im Vergleich zu den Ehefrauen zeigen die acht Konkubinen unterschiedlichere Charaktereigenschaften. Ein Mann lässt sein Dienerehepaar ermorden, um ihre Tochter als Konkubine zu nehmen. Diese rächt die Ermordung der Eltern später, indem sie ihren Einfluss auf den Mann so zu nutzen weiß, dass er schließlich die Todesstrafe bekommt und seine Familie zugrunde geht. Im Kommentar zu der Erzählung wird die geplante Rache für den Mord an den Eltern für gut befunden: „Man kann ihre Tat nicht ablehnen, vergleicht man sie mit der Gewichtung, die der Rache für Elternmord in den *Frühlings- und Herbstannalen* zukommt“ (LY I: 40). In einer weiteren Geschichte blamiert eine Konkubine, deren Mutter als Dienerin vergewaltigt wurde, die Familie durch ihr öffentlich zur Schau gestelltes unsittliches Verhalten. Dies wird als moralisch nicht zu bewerten eingestuft (RS I: 26-27). Als gute Charaktereigenschaft wird die Loyalität erwähnt. Eine Frau trauert um ihren toten ersten Mann und hält für ihn Opferzeremonien ab und eine andere unterstützt materiell den armen Sohn ihres ersten Mannes. In beiden Fällen wird das Verhalten von den neuen Ehemännern als gut befunden und akzeptiert.³⁶⁸ Hinzu kommt eine Geschichte, in welcher eine Konkubine mutig und listig ihre Familie vor Räubern rettet (GW IV: 165-1). Hingegen wird auch von zwei Frauen berichtet, die ihre Männer verlassen, indem sie vorgeben, Füchsinnen zu sein. In beiden Fällen wird keine Bestrafung erwähnt, vielmehr die Vermutung geäußert, dass so etwas wohl häufig passiert (RS IV: 221-28).³⁶⁹ Eine andere Konkubine wird von ihrem Vater zur Flucht aus ihrer neuen Familie überredet. Er verklagt die Familie und bezichtigt sie der Misshandlung seiner Tochter, um sich zu bereichern und sie zudem heimlich erneut zu verkaufen. Der Betrug wird durch Zufall aufgedeckt, sie bekommt Schläge, wird zum Dienstmädchen degradiert und mit dem Knecht vermählt (GW I: 43-51). Aufgrund des materiellen Aspekts von Konkubinen sowie ihres geringen familiären

³⁶⁸ LY IV: 191-49 a und HX I: 15.

³⁶⁹ RS IV: 221-28 und HX III: 190-46. Vgl. hierzu auch Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 57 ff., und zum häufigen Vergleich von Prostituierten und Füchsinnen vgl. Lai Fangling, *Yuwei caotang biji yanjiu*, a.a.O., S. 37 f. Die Integration einer Füchsin als Konkubine in die Familie eines Mannes wird im YWCT hingegen immer als erfolgreich geschildert. Vgl. Kapitel IV. C 2.1.

Ansehens, verwundert es nicht, dass diese unter anderem als betrügerisch und illoyal gegenüber ihrem Ehemann dargestellt werden.³⁷⁰ Es wird wieder die Ansicht vertreten, dass die Familie unter bestimmten Bedingungen moralisch und traditionell über dem Gesetz steht, welches Diener nicht ausreichend vor Misshandlungen schützt. Die Bestrafung der Täter reicht von der gesellschaftlichen Bloßstellung bis zur Auslöschung ihrer Familie.³⁷¹

2.9.3 Mütter

In den drei Geschichten zu den guten Verhaltensweisen von Müttern wird, neben einer sehr moralischen Frau, die durch ein besonders hohes Alter belohnt wurde (HX I: 76), die Wichtigkeit der Nachkommen thematisiert. Es wird von einer Bettlerin berichtet, die in einer Notsituation ihrer Schwiegermutter das Leben rettet und deshalb ihren Sohn ertrinken lassen muss. Die Gerettete ist über den Tod des Enkels so erschüttert, dass sie sich das Leben nimmt, und ebenso die Mutter. Das Verhalten der Frau wird im Kommentar besprochen und die Rettung der Schwiegermutter als moralisch nicht tadelnswert eingestuft (HX II: 110-34). In einer weiteren Erzählung entführt eine Frau die schwangere Geliebte ihres toten Sohnes, damit diese das Kind nicht abtreibt. Der Plan gelingt und wird im Kommentar als verständlich und gut bezeichnet (RS IV: 226-33). In diesem Fall steht folglich die Sorge einer Mutter um Nachkommen über dem Gesetz.

2.9.4 Töchter

Eine der beschriebenen Töchter besteht darauf, den Knecht zu heiraten, der sie vor Räubern gerettet und in einer verfänglichen Situation gesehen hat (GW I: 38-40). Eine andere Tochter weigert sich von Räubern vergewaltigt zu werden, obwohl diese damit drohen, andernfalls sie und ihre Eltern zu ermorden. Trotz der flehentlichen Bitte ihrer Eltern bleibt sie standhaft, woraufhin alle umgebracht werden (LY III: 118-23). Während das Verhalten der Frau im ersten Beispiel als gut angesehen wird, wird das der zweiten als moralisch unbewertbar bezeichnet.

³⁷⁰ Vgl. auch Patricia Buckley Ebrey, *The Inner Quarters: Marriage and the Lives of Chinese Women in the Sung Period*, Berkeley: University of California Press, 1993, „Concubines“, 217–234.

³⁷¹ Vergleiche im umgekehrten Fall auch die Härte der Strafe für Diener, die ein Verhältnis mit einer sozial höher stehenden Frau haben. Vgl. Djang Chu (Hrsg. und Übers.), *A Complete Book Concerning Happiness and Benevolence*, a.a.O., „Adultery by Mutual Consent“, S. 433 f., und zum Verbot der Misshandlung von Dienern und Sklavinnen, ebd., S. 609 f.

Auch werden zwei Beispiele von Töchtern aus der Oberschicht erwähnt, die sich lieber das Leben nehmen als zu heiraten. Dies wird als ehrenhaft angesehen und berichtet, damit ihr Schicksal nicht in Vergessenheit gerät (GW I: 35-37). Die Charaktereigenschaften der Töchter beziehen sich ausschließlich auf ihre Sittlichkeit, die in verschiedenen Facetten dargestellt wird. Hierbei wird auch deutlich, dass sich eine starke Tugendhaftigkeit der Tochter durchaus zum Nachteil der Eltern auswirken kann.

2.9.5 Witwen

In den drei Erzählungen über Witwen wird das Thema der Wiederverheiratung erörtert. So heiratet eine junge Frau in Urumqi erst wieder, nachdem ihr Schwiegervater gestorben ist, den sie aufopfernd gepflegt hat. Der Großsekretär Yong (Yongning, gest. um 1769),³⁷² so heißt es abschließend, sei zu dieser Zeit gerade Kommandeur von Urumqi gewesen. Als er hiervon erfuhr, habe er, in Anbetracht dessen, dass sie einer Minorität angehört, mitfühlend seufzend gesagt: „So etwas nennt man einen guten, wenn auch unkultivierten Charakter“ (RS IV: 209-16). Als Argument für die Wiederverheiratung werden die Beispiele verarmter Witwen angeführt, die erneut heiraten, um ihre Schwiegereltern ernähren zu können oder diese trotz einer neuen Ehe weiter unterstützen (LX I: 23 b). Interessanterweise ist das Beispiel einer Witwe, die sich weigert, erneut zu heiraten, abschreckend, da sie daraufhin von der Familie ihres toten Mannes verstoßen wird und ihr restliches Leben in großer Armut verbringt (HX IV: 286-61). Die Wiederverheiratung aus finanzieller Not wird nicht nur moralisch akzeptiert, sondern sogar als gut befunden, wenn die Frauen hierdurch die Eltern des ersten Ehemannes unterstützen können.

2.9.6 Die Darstellung der Frauen insgesamt

Als vorbildliche und traditionelle Charaktereigenschaften von Frauen werden Loyalität, Tugendhaftigkeit und Treue erwähnt, wobei das familiäre Wohlbefinden im Mittelpunkt steht. Ehefrauen sind um ihren Ehemann und die Schwiegereltern besorgt, Mütter um ihre Nachkommen und Töchter um ihre Tugend. Witwen sind mit der Wiederverheiratung beschäftigt und Konkubinen sind, aufgrund ihrer Herkunft und ihres Ansehens, charakterlich am undurchschaubarsten dargestellt.

³⁷² Siehe zu Yongning S. 61, Fn. 302.

Je niedriger die soziale Schicht der Protagonistin ist, um so nachsichtiger wird ein individuelles Verhalten und der Verstoß gegen die Etikette moralisch beurteilt. So ist es für eine Mutter gerechtfertigt, die Gesetze für den Erhalt der eigenen Nachkommen zu brechen, und für arme Witwen wird es als sinnvoll angesehen, sich wiederzuverheiraten.³⁷³ Es ist auffällig, dass die guten Absichten von Frauen in den Erzählungen häufiger misslingen und zu ihrem gewaltsamen Tod führen. Selbstmord aus Trauer über den Tod des Ehemannes, des Sohnes oder der Schwiegermutter, Angst vor dem Verlust der Tugend oder der gesellschaftlichen Bloßstellung wird bei Frauen moralisch legitimiert. Insgesamt sterben acht Frauen einen gewaltsamen Tod. Neben der sozialen Realität, dass der Suizid bei Frauen häufiger vorkam als bei Männern, wird hier auch die dramatische Situation der Erzählung verstärkt.³⁷⁴ Eine Belohnung der guten Charaktereigenschaften von Frauen ist, bis auf wenige Ausnahmen, wie der soziale Aufstieg durch die Ehe, die familiäre Akzeptanz und Achtung. Im Gegensatz zu den anderen Protagonisten wird auch die Aufnahme ihrer Geschichte in das YWCT als Belohnung bewertet, da ihre guten Verhaltensweisen und ihr dramatisches Schicksal so der Nachwelt überliefert werden.

3 Zusammenfassung und Thesen

Olga Fismans anfangs erwähnte Feststellung zur Darstellung von Menschen im YWCT bestätigt sich nur teilweise.³⁷⁵ So werden einige Protagonisten, wie beispielsweise die Beamten und die Ji Yun persönlich bekannten Personen, weniger stereotyp dargestellt als andere. Auch wird von individuellen Verhaltensweisen berichtet, und es gibt durchaus Erzählungen, in denen keine Moral erwähnt wird oder diese nicht relevant ist.

Die moralische Beurteilung der Verhaltensweisen von Menschen richtet sich nach dem Motiv sowie den individuellen Umständen, zu denen auch die soziale Schicht zählt. Dies zeigt sich am deutlichsten dann, wenn Personen aus

³⁷³ Vgl. hierzu auch Wolfram Eberhard, der feststellt, dass die Wiederverheiratung von Witwen seit dem 13. Jahrhundert zwar von der Oberschicht verabscheut wurde, dies in den anderen Schichten aber durchaus häufiger vorkam. *Guilt and Sin in Traditional China*, a.a.O., S. 85.

³⁷⁴ Ebd., S. 94, und Jonathan K. Ocko, „Hierarchy and Harmony: Family Conflict as Seen in Ch'ing Legal Cases“. In: *Orthodoxy in Late Imperial China*, hrsg. von Kwang-Ching Liu, Berkeley: University of California Press, 1990, S. 229.

³⁷⁵ Vgl. auch Olga Fisman, *Czi Jun'*, a.a.O., S. 97.

den sozial besonders benachteiligten Schichten in Notsituationen zu einer „konfuzianisch begründeten Selbstjustiz“ greifen und dieses Verhalten in den Kommentaren nicht nur legitimiert, sondern sogar als gut beurteilt wird. Hierzu passend wird das gesellschaftliche Verhalten von Menschen zwar häufiger geschildert als das familiäre, Letzteres wird jedoch als wichtiger beurteilt; ebenso wie das der eigenen sozialen Schicht gegenüber.³⁷⁶ Eine Feststellung, die durchaus auch mit Ji Yuns Biographie harmoniert.³⁷⁷ Häufig werden in den Erzählungen die verschiedenen Formen des Betrugs thematisiert, die in allen sozialen Schichten vorkommen. Werden die Einbrecher und Diebe hinzugezählt, kommen 31 Betrüger vor und machen somit über 19 % aller 161 Geschichten aus. Sexuelle Vergehen und Straftaten werden 17-mal erwähnt. Je höher die soziale Schicht des Protagonisten und umso raffinierter eine Straftat ausgeführt wurde, desto strenger wird sie in den Kommentaren verurteilt. Sowohl die Bestrafungen als auch die Belohnungen von Menschen werden als Naturgesetz oder auch als naturgegeben (*tiandao* 天道) dargestellt.³⁷⁸ Hier handelt es sich um die logische Konsequenz eines Verhaltens, da dieses sich auf die familiäre und gesellschaftliche Umgebung unmittelbar auswirkt und so wieder auf den Protagonisten zurückfällt. Insofern besteht die Belohnung guter Verhaltensweisen in der Akzeptanz des Menschen durch seine Umwelt. Hierdurch wird seine soziale Position bestätigt oder sogar aufgewertet, was wiederum zur familiären und gesellschaftlichen Harmonie führt. Hingegen wird die Bestrafung, aufgrund der unterschiedlichen Gewichtung der Vergehen, etwas vielschichtiger dargestellt. Entweder es passiert einem Protagonisten gerade das, was er durch sein Verhalten vermeiden wollte, oder es geschieht ihm und seiner Familie das Gleiche, was er anderen angetan hat. Schließlich gibt es noch die Bloßstellung vor der Gesellschaft, die sich umso schwerwiegender auswirkt, je höher die soziale Schicht des Protagonisten ist.

³⁷⁶ Vgl. zu dieser traditionellen Sichtweise auch Roman Malek, *Das Tao des Himmels: die religiöse Tradition Chinas*, Freiburg: Herder, 1996, S. 48 f.

³⁷⁷ So war der Grund für Ji Yuns Verbannung nach Xinjiang, dass er ein Staatsgeheimnis verriet, um einen Verwandten zu warnen. Vgl. Kapitel I. A 4.

³⁷⁸ Diese Naturgesetze entsprechen auch dem durch den Himmel bestimmten Schicksal des Menschen, welches der Mensch durch seine Handlung selbst beeinflusst. Siehe hierzu Kapitel III. B 1.

Auffallend sind eine konservative und idealisierte Beschreibung der Frauen³⁷⁹ und die Hervorhebung der Misshandlung von Dienern. David Keenan betont in seiner Dissertation, wie sehr Ji Yun im YWCT die Misshandlung von Frauen anprangert.³⁸⁰ Für die untersuchten Erzählungen kann dies nicht bestätigt werden, vielmehr ist die soziale Schicht wichtiger als das Geschlecht. Daher ist es für Frauen aus der Unterschicht in bestimmten Fällen nicht nur legitim, unkonventionell zu handeln und gegen die Etikette zu verstoßen, sondern auch zur Selbstjustiz zu greifen. Dies bezieht sich speziell auf Menschen, die gegenüber der Oberschicht keine Möglichkeit haben, zu ihrem Recht zu kommen. Entweder weil es in den Erzählungen keine Beweise für ein Verbrechen gibt oder weil die Gesetze nicht ausreichen.³⁸¹ Die Selbstjustiz wird jedoch nur als letzter Ausweg für die sozial schwächsten Schichten akzeptiert; beispielsweise wenn das gesellschaftliche Problem der Misshandlung und Ermordung von Dienern durch Personen der Oberschicht aufgegriffen wird.³⁸² Die Rache der Opfer oder ihrer Familienangehörigen wird in den Erzählungen zwar legitimiert, aber Ji Yun äußert sich auch vorsichtiger:

Wenn ein Regierungsbeamter die Frau eines Dieners vergewaltigt, dann zahlt er für diese Straftat nur ein Beamtengehalt. Das liegt daran, dass Hausherr und Diener zusammenleben, daher sehr intim sind, und ihr Verhältnis schwer zu beurteilen ist. Die Gesetzgeber sind auf Feinheiten bedacht und denken vorausschauend. Durch dieses Gesetz sollen falsche Beschuldigungen verhindert werden. Wenn eine Dienerin vergewaltigt worden ist, dann sind die Gesetze im Jenseits schwerwiegender.³⁸³

³⁷⁹ Insgesamt sind Frauen bedeutend häufiger als in den anderen Themenbereichen vertreten und werden nur in diesen Erzählungen als besonders moralisch geschildert. Mit ihren konservativen Tugenden und der überwiegend eintönigen Darstellung entsprechen die Protagonistinnen am ehesten den von Olga Fisman in den Erzählungen des YWCT festgestellten Beschreibungen von „stereotypen menschlichen Charakteren“. Siehe S. 51.

³⁸⁰ David Keenan, „The Forms and Uses of the Ghost Story“, a.a.O., S. 17, S. 43, S. 96, S. 135, und S. 140.

³⁸¹ Zu dem historischen Problem der Misshandlung von Dienern und speziell Dienerinnen schreibt Susan Mann: „Sexual abuse of female slaves and their daughters by male slaveholders was also recognized as a problem, even though an unmarried slave woman was considered the sexual property of a male master, who could not be punished for having sexual intercourse with her.“ *Precious Records: Women in China's Long Eighteenth Century*, Stanford, Cal.: Stanford University Press, 1997, S. 41.

³⁸² Vgl. Wolfram Eberhard, *Guilt and Sin in Traditional China*, a.a.O., S. 87, und Djang Chu (Hrsg. und Übers.), *A Complete Book Concerning Happiness and Benevolence*, a.a.O., „Prohibiting Maltreatment of Servants and Slave Girls“, S. 609 f.

³⁸³ YWCT, S. 610.

Ji Yun stellt das Gesetz hier wieder über die Moral. Zudem verweist er darauf, dass die Unterwelt, als eine höhere moralische Instanz, die unzureichende Gesetzeslage später ausgleichen wird.

Die Beamten werden in ihrer gesellschaftlichen Funktion als Amtspersonen insgesamt ausgeglichen geschildert, während die Gelehrten als überdurchschnittlich schlecht beschrieben werden. Sie haben unangemessene Umgangsformen, sind häufig übertrieben pedantisch und unfähig, ihr angelesenes Wissen zu reflektieren. Ihr inflexibles und auf Prestige bedachtes Verhalten wird häufig lächerlich aber auch tragisch dargestellt. Auch die Menschen der Mittelschicht werden mit schlechten Charaktereigenschaften beschrieben und oftmals als betrügerische, skrupellose und materiell orientierte Emporkömmlinge geschildert. In dieser Darstellung zeigen sich die Ablehnung und das Vorurteil der traditionellen Elite gegenüber Kaufleuten.³⁸⁴ Die Personen der wirtschaftlichen Elite werden zwar ähnlich beschrieben, kommen jedoch in der Geschichtensammlung insgesamt nur selten als Protagonisten vor und sind daher irrelevant. Die Menschen der Unterschicht werden mit einer Neigung zu einem direkteren und brutaleren Verhalten geschildert, dass in den Geschichten und Kommentaren nicht so streng bewertet wird wie ein reflektiertes Vergehen. Dies zeigt sich auch daran, dass diese Personen oft humorvoll beschrieben werden. Entgegen dem Trend des 18. Jahrhunderts werden buddhistische Mönche und Daoisten mit ausgeglichenen Charaktereigenschaften wiedergegeben. Nonnen werden sogar ausschließlich lobend und als einen vorteilhaften Einfluss auf die Gesellschaft ausübend erwähnt. Hier zeigt sich eine aufgeschlossene Haltung gegenüber dem Daoismus und Buddhismus.

Die schlechte Darstellung der Gelehrten liegt auch daran, dass an diese, aufgrund ihrer Bildung, höhere moralische Anforderungen gestellt werden als an die anderen Personen. Durch ihre Kultiviertheit, die eine größere Toleranz anderen Schichten gegenüber einschließen sollte, wird ihre soziale Position begründet.³⁸⁵ Die Bloßstellung vor der Gesellschaft führt bei Gelehrten zum Verlust des Ansehens und, wie gezeigt wurde, können sie durch ihr Verhalten sogar aus der Gesellschaft ausgestoßen werden.³⁸⁶ Die Gelehrten werden in den Erzählungen häufig als, wie Tu Weiming es ausdrückt, unkultivierte Individuen

³⁸⁴ Vgl. Paul S. Ropp, *Dissent in Early Modern China*, a.a.O., S. 29.

³⁸⁵ Vgl. auch Wolfram Eberhard, *Guilt and Sin in Traditional China*, a.a.O., S. 117.

³⁸⁶ Ebd., S. 124.

geschildert. Da das Individuum das Zentrum aller Beziehungen ist, ist demzufolge häufig auch sein direktes Umfeld, also seine Familie und Freunde unkultiviert. Die schlechten Verhaltensweisen schädigen die Familie, was wiederum die Gesellschaft beeinträchtigt. Je höher die soziale Schicht, umso größer die gesellschaftliche Schädigung.³⁸⁷ Die Kritik an dem unreflektierten Wissen der Gelehrten bezieht sich auch darauf, dass diese unfähig sind, der Gesellschaft mit ihrem Denken und ihrer Kreativität zu dienen.³⁸⁸ Wie Wolfram Eberhard feststellt, wurde dies häufiger beanstandet:

[...] On the other side, one gets the impression from the Chinese literature of the nineteenth century that the elite lost its sense of shame, that "gentlemen" indulged freely in all kinds of behavior that was shameful as well as sinful. One has the feeling that the upper class also lost its sense of mission, duty, and responsibility.³⁸⁹

Dieser Trend lässt sich bereits in den Erzählungen von den Charaktereigenschaften im YWCT erkennen. Eine Begründung für die schlechte Darstellung liegt in den gesellschaftlichen Veränderungen des 18. Jahrhunderts und den unmittelbaren Folgen für die Gelehrten.³⁹⁰ Die hiermit verbundene Unzufriedenheit und Unsicherheit macht sich auch in dem thematisierten unsozialen Verhalten dieser Schicht bemerkbar.³⁹¹ In den Erzählungen des YWCT wird, wenn auch häufig auf groteske Weise, auf die Gefahren für die Gesellschaft und die Konsequenzen für die Gelehrten aufmerksam gemacht. Denn die Gesellschaft kann schlecht und korrupt sein, das Individuum deshalb aber noch lange nicht. Dies gilt besonders für die traditionell gebildeten Personen, welche die geistige konfuzianische Orientierung, und somit vor allem auch menschlich zu sein, verinnerlicht haben sollten.³⁹² In den Geschichten wird daher

³⁸⁷ Vgl. Tu Wei-ming, „Confucianism in the Globalising World“. URL: <http://thestar.com.my/news/story.asp?file=2004/11/4/nation20041116154803&sec=nation> [Stand: 28.11.2004].

³⁸⁸ Ebd.

³⁸⁹ Wolfram Eberhard, *Guilt and Sin in Traditional China*, a.a.O., S.124.

³⁹⁰ Siehe die Definition der sozialen Schichten, Kapitel II. B 1.

³⁹¹ Dies wird auch in dem Roman *Die Gelehrten (Rulin waishi)* von Wu Jingzi thematisiert. Vgl. Paul S. Ropp, *Dissent in Early Modern China*, a.a.O., S. 224 ff.

³⁹² Vgl. Tu Wei-ming, „Confucianism in the Globalising World“, a.a.O., Tu Wei-ming, *Way, Learning, and Politics: Essays on the Confucian Intellectual*, Albany: State University of New York Press, 1993, S. 29 f. und S. 37 f., und San-Pao Li, „Ch'ing Cosmology and Popular Precepts“. In: *Cosmology, Ontology, and Human Efficacy: Essays in Chinese Thought*, hrsg. von J. Smith und D. W. Y. Kwok, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993, 113–139, S. 117 f. und S. 128.

wiederholt betont, dass es, unabhängig von der Tat, nie zu spät ist, Reue zu empfinden. Ebenso wird nicht beschrieben, wie die Gesellschaft Individuen abschreckend bestraft und vor dem Empfinden von Schadenfreude gewarnt. Stattdessen werden die naturgegebenen Folgen unmoralischer Verhaltensweisen zur Mahnung, Selbsterkenntnis und möglichen Weiterentwicklung des Menschen geschildert.

III. Das Übernatürliche

Die Geschichten vom Übernatürlichen machen fast die Hälfte aller Erzählungen der Sammlung aus. Hier steht der Himmel an oberster Stelle der Hierarchie, gefolgt von den ihm unterstellten Göttern. Auch die Vorbestimmung des Menschen zählt hierzu, die vom Himmel und der Unterwelt individuell festgelegt ist, und die der Mensch durch Wahrsagung von Göttern, Unsterblichen und Geistern erfahren kann. Schließlich gehören auch die Unterwelt und die Geister zu dieser Kategorie, da davon ausgegangen wird, dass jeder Mensch nach seinem Tod zu einem Geist wird und in die Unterwelt kommt.

A Die Vorbestimmung des Menschen und die Wahrsagung

Aus den Erzählungen des YWCT geht immer wieder hervor, dass zwar alles im Leben vorherbestimmt ist, jeder Mensch aber sein Schicksal durch seinen Charakter und seine Taten sowohl im Guten als auch im Schlechten beeinflussen kann.³⁹³ Häufig wird betont, dass jede Handlung des Menschen übernatürlich vergolten wird und somit Einfluss auf Erfolg und Misserfolg in seinem Leben hat.³⁹⁴ Daher ist es für den Menschen vorteilhaft, von seiner Vorbestimmung zu wissen, um diese aktiv zu beeinflussen oder, wie Richard J. Smith es ausdrückt, eine „moralische Strategie“ entwickeln zu können.³⁹⁵ Es gibt eine Vielzahl von Wahrsagemethoden, die in allen Bevölkerungsschichten während der Qing-Zeit sehr populär waren.³⁹⁶ Von diesen werden in den Erzählungen unter anderem die physiognomische Wahrsagung (*xiangren*, *xiangmian* 相人, 相面), die Wortanalyse (*cezi* 测字) und die Geomantik (*fengshui* 风水) erwähnt. Ebenso kommen die verschiedenen Formen der horoskopischen Wahrsagung (*bazi* 八字), in Zusammenhang mit der Astrologie (*xingming* oder *zhanxing* 星命, 占星) und den

³⁹³ Vgl. zur Vorbestimmung als einem wichtigen religiösen Bestandteil der chinesischen Gesellschaft auch C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*, a.a.O., S. 54 f., und San-Pao Li, „Ch'ing Cosmology and Popular Precepts“, a.a.O., S. 117.

³⁹⁴ Vgl. hierzu auch Cynthia Brokaw „Supernatural Retribution and Human Destiny“. In: *Religions of China in Practice*, hrsg. von Donald S. Lopez, Jr. Princeton: Princeton University Press, 1996, 423–436, S. 423 ff.

³⁹⁵ Richard J. Smith, „Divination in Ch'ing Dynasty China“. In: *Cosmology, Ontology, and Human Efficacy*, a.a.O., 141–178, S. 145.

³⁹⁶ Vgl. hierzu auch Benjamin Elman, „Emotional Anxiety, Dreams of Success, and the Examination Life“. In: *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*, a.a.O., 295–370, Richard Smith, „Divination in Ch'ing Dynasty China“. In: *Cosmology, Ontology, and Human Efficacy*, a.a.O., 141–178, und Emily Ahern *Chinese Ritual and Politics*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1981, „Divination“, 45–63.

fünf Elementen und Wandlungsphasen (*wuxing* 五行) oder dem System der zehn Himmelsstämme und der zwölf Erdzweige (*ganzhi* 干支) vor. Besonders häufig wird im YWCT die Planchette (*fujī* 扶乩)³⁹⁷ beschrieben.³⁹⁸ Sowohl die Vorbestimmung als auch die Wahrsagung sind ein wichtiges Thema für die Elite, welche in diesen Erzählungen zu 85 % als Protagonisten auftreten. Da hier die meisten Beamten vorkommen, ist das Hauptthema die Beamtenkarriere, während familiäre Angelegenheiten untergeordnet sind.

Tab. 4: Vorbestimmung und Wahrsagung*

	<i>Insg.</i> (80)	<i>Vorbestim-</i> <i>mung</i> (30)	<i>Wahr-</i> <i>sagung</i> (50)	<i>Karriere</i> (19)	<i>Tod</i> (16)	<i>Familie</i> (10)
<i>BEAMTE</i>	35	13	22	14	05	03
<i>GELEHRTE</i>	13	–	13	01	–	–
<i>REICHE PERSONEN</i>	04	02	02	01	01	01
<i>BIOGRAPHISCHE PERSONEN</i>	16	10	06	02	07	–
<i>MITTELSCHICHT</i>	04	–	04	–	–	04
<i>UNTERSCHICHT</i>	03	03	–	–	01	02
<i>KEINE ANGABE</i>	03	–	03	01	–	–
<i>FRAUEN</i>	02	02	–	–	02	–

*Die Erzählungen mit thematischen Überschneidungen werden doppelt gewertet.

In den Geschichten zur Vorbestimmung kommen nur drei Protagonisten aus der Unterschicht vor, die Bedienstete sind und zwei Frauen, die prophetische Träume haben, die den Tod ihrer Kinder betreffen. Interessanterweise kommen keine Gelehrten und Menschen der Mittelschicht vor. Hingegen sind in den Erzählungen zur Wahrsagung Gelehrte vertreten und auch die Personen der Mittelschicht befragen viermal in familiären Angelegenheiten die Wahrsagung.

³⁹⁷ Bei der *fujī*-Wahrsagung schreibt ein Mensch, der die Fähigkeit hat, als Medium zu dienen, Antworten eines Geistes oder Unsterblichen auf die Fragen eines Anwesenden auf. Die Schriftzeichen werden anschließend von einem Wahrsager oder den Anwesenden interpretiert.

³⁹⁸ Vgl. zu den verschiedenen Wahrsageformen auch Henri Doré, *Recherches sur les Superstitions en Chine*, Shanghai: Mission Catholique, 1911–1918, Bd. 2, Kap. 7, „Pratiques divinatoires“, 217–264.

1 Die Vorbestimmung (*ming* 命)

Alles im Leben eines Menschen hat seine Vorzeichen, die er erkennen kann, wenn er in der Lage ist, sie richtig zu interpretieren.³⁹⁹ Die individuelle Vorbestimmung offenbart sich den Protagonisten in den Erzählungen sowohl ungesucht als auch unerwartet und die ihm zuteil werdenden Vorzeichen stellen sich oftmals erst nachträglich als bedeutsam für sein Schicksal heraus. Hierbei beziehen sich 14 Geschichten auf den Tod, acht auf die Beamtenkarriere und fünf auf familiäre Angelegenheiten.⁴⁰⁰ Die Vorbestimmung wird zumeist Beamten zuteil und kündigt den baldigen Tod an oder den Verlauf der Karriere. Sie zeigt sich dem Protagonisten zwölfmal durch einen prophetischen Traum, wobei Ji Yun darauf hinweist, dass man in Erwägung ziehen sollte, dass ein Traum weniger prophetisch ist, sondern vielmehr eine Wunschvorstellung sein kann, die sich später erfüllt.⁴⁰¹ Ebenso gibt es Träume, die einem schlicht unverständlich bleiben können, wie im Fall von Dong Qujiang (Dong Yuandu, geb. 1709).⁴⁰² Dieser träumt vor Beginn seiner Beamtenkarriere von einem komplizierten prophetischen Gedicht, welches er geschenkt bekommt und obwohl er es sich merken kann, wird ihm dessen Sinn doch nie klar (LY I: 5). Neben Träumen können sich auch reale Gedichte als Vorzeichen herausstellen und so wurde beispielsweise Ji Yuns Verbannung nach Urumqi durch Verse vorausgesagt.⁴⁰³

Der verbreitete Glaube an die Vorbestimmung von Erfolg und Misserfolg in den Examina machte die Wahrscheinlichkeit, nicht zu bestehen, für die Prüfungskandidaten und ihre Familien akzeptabler.⁴⁰⁴ So berichtet Ji Yun, wie er bei der Provinzprüfung in Shanxi 1759 leitender Prüfungsbeamter ist. Aufgrund des Fehlers eines anderen Prüfungsbeamten werden zwei Kandidaten, Fan

³⁹⁹ Vgl. HX I: 48.

⁴⁰⁰ Die anderen drei Vorbestimmungen beschreiben eine Kettenreaktion von scheinbaren Zufällen, die zur Festnahme eines flüchtigen Mörders führen (RS IV: 200-7). Es werden die Folgen von verschiedenen Tabuverletzungen für Beamte erläutert und von Unglück bringenden Wohnorten (RS III: 141-19). Eine Erzählung beschreibt, wie Gao Xiyuan (Gao Fenghan, 1683–1743) davon träumt, dass sich ihm der Han-zeitliche Gelehrte Sima Xiangru (gest. 117) vorstellt. Kurz darauf erhält er das antike Siegel von Sima Xiangru (HX I: 23).

⁴⁰¹ RS III: 128-6. Vgl. zur traditionellen Interpretation von Träumen auch Fang Jing Pei und Zhang Juwen, *The Interpretation of Dreams in Chinese Culture*, a.a.O., S. 30 ff.

⁴⁰² Siehe zu Dong Yuandu Tab. 1, den Index, S. 234 ff., und vgl. Lu Jintang, „Ji Yun shengping jiqi *Yuwei caotang biji*“, a.a.O., S. 45, und JXLNP, S. 214.

⁴⁰³ LY I: 35 und GW II: 95-38.

⁴⁰⁴ Vgl. Benjamin Elman, *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*, a.a.O., S. 307, S. 311, S. 327 und S. 331, und Allen Barr, „Pu Songling and the Qing Examination System“. In: *Late Imperial China* 7, Nr. 1 (1986), 87–111, S. 101.

Xuefu⁴⁰⁵ und Li Tengjiao (1731–1800),⁴⁰⁶ nicht als erfolgreich aufgeführt, obwohl sie eigentlich bestanden hatten. Sie wiederholen die Provinzprüfung daraufhin erfolgreich im nächsten Jahr und schließen fast genauso gut ab wie zuvor. Ji Yun merkt hierzu trocken an, man habe den Zwischenfall allgemein als schicksalhafte Bestrafung der beiden bewertet, denn „es ist bekannt, dass die Rangfolge bei den Beamtenexamina vorbestimmt ist.“⁴⁰⁷ Auch berichtet Wang Shouhe⁴⁰⁸ Ji Yun davon, dass er als Junge einmal von seinem Großvater geträumt habe, der ihm einen Mann vorstellte und sagte, dies sei sein *tongnian* (同年) Ji Xiaolan (Ji Yun) und sein zukünftiger Prüfer. Tatsächlich wurde Ji Yun später Wang Shouhes Prüfer und sah nicht nur genauso aus wie in dem Traum, sondern hatte sogar die gleiche Kleidung an.⁴⁰⁹ Neben den Examina, wird davon ausgegangen, dass der Verlauf der Beamtenkarriere ebenfalls vorbestimmt ist. Dies geht auch aus der Erzählung des Beamten Zhuang Benchun (Zhuang Peiyin, 1723–1759)⁴¹⁰ hervor, der sich in jungen Jahren zusammen mit seinem Vater, Herrn Shushi (Zhuang Zhu, 1690–1759),⁴¹¹ auf einer Bootsreise befindet. Als sie nachts pausieren, stolpert er und fällt über Bord. Während er im Wasser schwimmt, hört er, wie jemand zu ihm sagt, er werde einmal Wichtiges für die Bildung in der Provinz tun können und solle daher nicht nachlässig sein. Tatsächlich wird er später Beamter und beaufsichtigt die Verwaltung des Lehrwesens. Als er dieses Erlebnis später Ji Yun erzählt, äußert er seine Bedenken, nach seiner Amtszeit in der Provinz nicht mehr nach Peking zurückkehren zu können. Ji Yun spricht ihm zwar Mut zu, aber tatsächlich stirbt Zhuang Benchun noch jung im Amt. Während sein älterer Bruder, Fanggeng (Zhuang Cunyu, 1719–1788), 1730 auf wundersame Weise ein Erdbeben in Peking überlebt und 1784 Vizeminister des Ritenministeriums

⁴⁰⁵ Zu Fan Xuefu waren keine weiteren Angaben zu ermitteln.

⁴⁰⁶ Siehe zu Li Tengjiao den Index, S. 234 ff., und vgl. YWCT, S. 79, JXLNP, S. 220, und Zhou Jiming, *Ji Yun pingzhuan*, a.a.O., S. 22.

⁴⁰⁷ LY II: 78-31.

⁴⁰⁸ Siehe zu Wang Shouhe den Index, S. 234 ff., und vgl. JXLNP, S. 215, und Lu Jintang, „Ji Yun shengping jiqi *Yuewei caotang biji*“, S. 58.

⁴⁰⁹ LX III: 75-21. Vgl. Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, S. 138.

⁴¹⁰ Siehe zu Zhuang Peiyin Tab. 1, den Index, S. 234 ff., und vgl. Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 58 f., Benjamin Elman, *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*, a.a.O., S. 255 und S. 317. Benjamin Elman bezeichnet die Familie der Zhuangs als „super-lineage“, da sie während der Qing-Dynastie 27 *jinshi* und insgesamt 97 erfolgreich bestandene Beamtenprüfungen vorzuweisen hatten. Ebd., S. 255.

⁴¹¹ Siehe zu Zhuang Zhu den Index, S. 234 ff., und vgl. ECCP, S. 206 f.

wird.⁴¹² Ji Yuns Lehrer He Li'an (He Xiu)⁴¹³ hingegen ist von dem Verlauf seiner Beamtenkarriere so tief enttäuscht, dass er Ji Yun ein melancholisches Gedicht auf einen Fächer schreibt. Dies wird als schlechtes Vorzeichen gewertet und tatsächlich stirbt He Li'an noch im selben Jahr krank und verarmt.⁴¹⁴

Die Vorbestimmung von Beamten kann auch durch die Missachtung von Tabus ungünstig beeinflusst werden. So berichtet Ji Yun, dass in der Hanlin-Akademie das mittlere Tor nicht geöffnet werden darf, da sich dies unvorteilhaft für den Kanzler der Akademie auswirken würde. Als jedoch der Prinz Zhi Junwang (Yong Rong, 1744–1790)⁴¹⁵ 1773 zur Inspektion kommt, wird das Tor geöffnet und tatsächlich stirbt kurz daraufhin der Kanzler der Akademie, Liu Wenzheng (Liu Tongxun, 1699–1773).⁴¹⁶ Ähnlich verhält es sich mit einer sandigen Düne vor dem Tor der Akademie, die nicht zerstört werden darf. Als diese durch ein Unwetter und ein spielendes Kind beschädigt wird, stirbt der Beamtenkollege von Ji Yun, Wu Yunyan (Wu Hong, gest. 1764).⁴¹⁷ Einer der Haupteditoren des *Siku quanshu*, Lu Ershan (Lu Xixiong, 1734–1792),⁴¹⁸ ignorierte das Tabu für Beamte der Hanlin-Akademie, nicht in einem bestimmten Pavillon sitzen zu dürfen, und prompt stirbt sein Vater. Ji Yun merkt an, dass andere Regierungsabteilungen ihre eigenen Tabus und Omina haben. So missachtet der Beamtenkollege Qian Tuoshi (Qian Zai, 1708–1793)⁴¹⁹ das Verbot, das Tor zum Ritenministerium mit einer Rampe zur Durchfahrt für Pferdekutschen belegen zu lassen. Kurz darauf gibt es ein Problem mit den Laternen im Himmelstempel und die Konsequenzen davon sind bis heute für ihn spürbar.⁴²⁰ Ji Yun stellt abschließend fest, dass es ein Prinzip (*li* 理) geben muss, welches hinter diesen Vorkommnissen steckt, ihm selbst dieses aber nicht

⁴¹² LY III: 134-39. Siehe zu Zhuang Cunyu den Index, S. 234 ff., und vgl. ECCP, S. 206 f., und Benjamin Elman, *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*, a.a.O., S. 255.

⁴¹³ Siehe zu He Xiu (Li'an) Tab. 1, den Index, S. 234 ff., und vgl. YWCT, S. 1122, JXLNP, S. 215, und QRSM, S. 942.

⁴¹⁴ LX I: 20. Vgl. Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, S. 128.

⁴¹⁵ Zhi Junwang ist der sechste Sohn des Kaisers Qianlong. Vgl. ECCP, S. 393.

⁴¹⁶ Siehe zu Liu Tongxun S. 12, Fn. 60.

⁴¹⁷ Siehe zu Wu Hong (Yunyan) den Index, S. 234 ff., und vgl. QDZG, S. 3158, und QMJS, S. 847.

⁴¹⁸ Siehe zu Lu Xixiong (Ershan) Tab. 2 und den Index, S. 234 ff.

⁴¹⁹ Siehe zu Qian Zai (Tuoshi), den Index, S. 234 ff., und vgl. ECCP, S. 156, und JXLNP, S. 31 und S. 203 f.

⁴²⁰ Um was für Konsequenzen es sich gehandelt hat, wird in dieser Erzählung nicht erwähnt.

verständlich sei.⁴²¹ Tabubrüche können somit auch eine Begründung für einen unerwarteten Tod und Probleme bei der Amtsausübung für Beamte sein.

Vorherbestimmt sind auch die Nachkommen, wie der Vizeminister des Kriegsministeriums, Shi Yitang (Shi Yi'ang, 1712–1791),⁴²² berichtet. Dieser erlebt sogar zwei einander ausschließende Vorbestimmungen:

Einmal passierte es Shi Yitang, dass ihm zu Hause plötzlich grundlos schwindelte und er ohnmächtig wurde. Er spürte, wie er in Gestalt seiner *hun*-Seele⁴²³ vor die Haustür ging, wo ein Mann auf ihn wartete und ihn in einer Sänfte fortbrachte. Als sie bereits einige Kilometer weit gekommen waren, folgte ihnen eine andere Sänfte. Aus dieser rief jemand laut hinter Shi Yitang her, und als er anhalten ließ, sah er, dass es [sein Vater] Wenjing gong [Shi Yizhi, 1682–1763]⁴²⁴ war. Yitang stieg aus der Sänfte und begrüßte ihn respektvoll. Der ehrenwerte Herr Wenjing sagte: „Du hast noch Nachkommen zu zeugen und kannst die Welt deshalb jetzt nicht verlassen. Sag dem Diener, dass du für diesmal zurückkehrst.“ So befahl Shi Yitang, nach Hause zurückzufahren, wo er plötzlich wieder zur Besinnung kam. Dies passierte, als er 74 Jahre alt war. Im nächsten Jahr bekam seine Frau einen Sohn und zwei Jahre später noch einen. Erwartungsgemäß kam es genau so, wie Wenjing gong es gesagt hatte.

Als Yitang 78 Jahre alt war und nach Peking kam, hat er es mir [Ji Yun] selbst so erzählt (LY V: 246-54).

Entweder der Vater von Shi Yitang ist so resolut in seinem Willen, männliche Enkelkinder zu bekommen, dass er seinen Sohn auf dem Weg zur Unterwelt zurückholen kann oder aber die Vorbestimmung, Nachkommen zu zeugen, ist stärker als die zu sterben.

2 Die Wahrsagung (*kanming* 看命)⁴²⁵

Im Gegensatz zur Vorbestimmung ist die Wahrsagung eine vom Menschen bewusst gesuchte Aussage zu seinem Schicksal, einem bestimmten Problem oder zu seinen Lebensumständen. Für die Wahrsagung ist ein Mensch mit speziellen Fähigkeiten nötig oder eine Person, die in Kommunikation mit einem

⁴²¹ LX II: 51-22. Vgl. auch David Keenan, *Shadows in a Chinese Landscape*, a.a.O., S. 54 f.

⁴²² Siehe zu Shi Yi'ang (Yitang) den Index, S. 234 ff., und vgl. MQJS, S. 1800, JXLNP, S. 201 und QDZG, S. 619 ff. Shi Yi'ang war 1766 nur für wenige Monate Junior-Vizepräsident des Kriegsministeriums und wurde dann wegen seines „impertinenten Charakters“ entlassen. Vgl. ECCP, S. 651.

⁴²³ Siehe zur *hun*-Seele Kapitel III. C 1.

⁴²⁴ Siehe zu Shi Yizhi (Wenjing) den Index, S. 234 ff., und vgl. ECCP, S. 650 f.

⁴²⁵ Für die Wahrsagung gibt es keinen feststehenden Begriff und auch im YWCT werden verschiedene Schriftzeichen für diese verwendet.

Geist oder Unsterblichen treten kann. Ein häufiges Thema in diesen Erzählungen sind die Wahrsagung selbst und die Beamtenkarriere, welche 13-mal erörtert wird. Familiäre Angelegenheiten, Krankheiten und der Tod sind hier nicht besonders relevant. In 68 % der Erzählungen wird die zur Qing-Zeit überaus beliebte *fujj*-Wahrsagung beschrieben.⁴²⁶ Oft ist hier das Gedicht selbst, der Charakter oder die Authentizität des erscheinenden Unsterblichen und Geistes wichtiger als die eigentliche Voraussage. Dies liegt auch daran, dass in den Geschichten statt eines Unsterblichen häufig ein betrügerischer Geist erscheint und dann der Lüge überführt wird. Ebenso wird berichtet, dass ein Geist sich über einen respektlosen Anwesenden aufregt und diesen ärgert oder beleidigt ist, weil ein Gelehrter sein Gedicht verbessert. Des Weiteren können die erscheinenden Geister auch verunsichert und schüchtern sein oder sich schlichtweg weigern Auskunft zu geben.⁴²⁷ Die Beamten befragen in 16 Erzählungen zur Wahrsagung ein *fujj*. Dieses dient achtmal der reinen Unterhaltung über Gedichte oder die Persönlichkeit des erscheinenden Geistes. Die geweissagten Beamtenkarrieren werden zumeist rückblickend berichtet und haben sich als richtig erwiesen. In den Berichten zur Wahrsagung wird daher auch der weitere Verlauf der Beamtenkarriere thematisiert. In den Geschichten, in welchen Gelehrte sich wahrsagen lassen, sind elf *fujj*-Wahrsagungen, von denen die größte Anzahl der Unterhaltung dient und nur einmal eine Frage zur Beamtenkarriere gestellt wird. Insgesamt geht es in über der Hälfte der 34 Erzählungen zur *fujj*-Wahrsagung um die kultivierte oder amüsante Unterhaltung und die Zurschaustellung der eigenen Bildung.

Als wie flexibel eine Wahrsagung zu bewerten ist, zeigt Ji Yun anhand einiger Beispiele in folgender Erzählung: Dong Wenke (Dong Bangda, 1699–1769)⁴²⁸ wird einmal in jungen Jahren von einem alten Mann, der zu Besuch bei seinen Nachbarn ist, die Beamtenkarriere vorausgesagt. Der alte Mann berechnet mithilfe der acht Geburtszeichen, der Himmelsstämme und Erdzeichen (*bazi ganzhi*) detailliert, wie Dong Wenkes Karriere verlaufen wird. Dieser ist daraufhin sehr aufmerksam und stellt fest, dass die Beamtenposten zwar nicht die vorausgesagten sind, dafür aber die Chronologie der Beamtenränge immer den Jahresangaben des alten Mannes entspricht. Ji Yun

⁴²⁶ Vgl. Richard J. Smith, „Divination in Ch'ing Dynasty China“, a.a.O., S. 154.

⁴²⁷ Bspw. LY IV: 143-1, HX I: 10, HX II: 126-50 und HX IV: 279-54.

⁴²⁸ Siehe zu Dong Bangda S. 10, Fn. 47.

schreibt, dass er nach einigen Überlegungen zu dieser Wahrsagemethode zu der Überzeugung gekommen sei, dass die Berechnungen auch falsch sein könnten, das Horoskop selbst jedoch den vorbestimmten sozialen Erfolg relativ genau wiedergeben würde. Als Beispiel führt er die Ehefrauen von Zou Xiaoshan (Zou Yigui, 1685–1772)⁴²⁹ und Chen Mishan (Chen Derong, gest. 1747)⁴³⁰ an, die beide das gleiche *bazi ganzhi* haben. Trotzdem haben ihre Ehemänner unterschiedliche Beamtenposten, wenn auch die gleichen Ränge. Während der eine einen angeseheneren Posten hat, bekommt der andere ein höheres Gehalt, so dass immer ein Ausgleich stattfindet. Die Ehefrau von Herrn Chen wird zwar früh Witwe, ist aber noch im hohen Alter gesund und fröhlich. Die Ehefrau von Herrn Zhou wird hingegen mit ihrem Mann zusammen alt, aber ihr Sohn stirbt vor ihr und die Familie hat wenig Geld. Deshalb hat sich letztlich auch dieser Unterschied wieder ausgeglichen. Ganz genau genommen, so Ji Yun, sei ihr Geburtsstagsdatum aber ohnehin etwas unterschiedlich, da die Eine im Süden und die Andere im Norden geboren war. Als weiteren Beleg für die Wichtigkeit der richtigen Deutung von Wahrsagung führt Ji Yun seinen Neffen an, der zeitgleich und am selben Ort mit dem Sohn eines Bediensteten geboren wird. Während sein Neffe bereits mit 59 Jahren stirbt, lebt der Sohn des Bediensteten sehr lange. Der horoskopischen Wahrsagung nach hätten sie aber gleich lange leben und gleichermaßen Glück und Wohlstand haben müssen. Ji Yun begründet den Unterschied damit, dass sein Neffe bereits wohlsituiert geboren wird und somit, im Gegensatz zu dem Sohn des Dieners, sein vorbestimmtes Glück als Erster aufgebraucht hat (LY II: 48-1). Mit den beiden letzten Beispielen geht Ji Yun auch direkt auf ein altbekanntes Argument von Gegnern der Wahrsagung ein, dass Personen, die zur selben Zeit geboren werden, trotzdem ein völlig unterschiedliches Schicksal haben können.⁴³¹ Auch ist es mit der aufgezeigten Möglichkeit an Interpretationen von Horoskopen nicht besonders verwunderlich, dass die Wahrsagung im YWCT häufig als zutreffend bezeichnet wird. Weitere Beispiele für die richtige *fuzi*-Wahrsagung sind, dass Ji Yuns Vater die Beamtenkarriere in Form eines schwer verständlichen Gedichts richtig prophezeit,

⁴²⁹ Siehe zu Zou Yigui (Xiaoshan) den Index, S. 234 ff., und vgl. QDZG, S. 3250.

⁴³⁰ Siehe zu Chen Derong (Mishan) den Index, S. 234 ff., und vgl. QDZG, S. 3225.

⁴³¹ Vgl. Richard J. Smith, „Divination in Ch'ing Dynasty China“, a.a.O., S. 160.

und er Präfekt von Yao'an in der Provinz Yunnan wird.⁴³² Ebenso wird Ji Yuns Kollege Wen Tieshan (Wenmin, um 1745)⁴³³ seine Lebenserwartung richtig vorausgesagt, während der Gouverneur von Shandong auf die gleiche Frage keine befriedigende Antwort erhält. Der Unsterbliche sagt stattdessen, dies wisse er nicht, denn die Lebenserwartung des Herrn würde schließlich von seinen guten und schlechten Taten abhängen. Selbst Götter könnten diese nicht voraussehen, wie dann erst ein Unsterblicher? Der Herr solle sich daher lieber selbst fragen (LX IV: 90-13).

Als eindeutig falsch wird nur die Wahrsagung in der Erzählung von einer Mutter beanstandet, die vor der Geburt ihres Sohnes von dem Beamten Gao Jiangcun (Gao Shiqi, 1645–1703) träumt und deshalb später ihren Sohn nach diesem benennt. Obwohl der Sohn fleißig studiert und ein Wahrsager ihm eine Zukunft als Beamter voraussagt, fällt er immer wieder durch die Provinzprüfung und bleibt schließlich sein Leben lang erfolglos. Daraufhin berichtet Tian Baiyan (Tian Zhongyi, gest. 1761)⁴³⁴ davon, dass der Großsekretär Zhang Wenhe (Zhang Tingyu, 1672–1755)⁴³⁵ gemäß einem Wahrsager seinem Horoskop nach zwar Beamter werden, der Astrologie und Physiognomie nach aber nur die Provinzprüfung bestehen werde. Die Wahrsager, so bemerkt Ji Yun abschließend, sollten doch verantwortungsvoller sein und einsehen, dass das Lesen aus Gesichtszügen und die Sternenkalkulationen allein nicht ausreichend für eine genaue Voraussage seien (GW IV: 198-34 a, b). Oft wird die Schwierigkeit der richtigen Interpretation der Wahrsagung geschildert. Wie Ji Yun selbst sagt, geben die Unsterblichen und Geister, die beim *fuji* erscheinen, keine klare Antwort auf eine Frage, denn „die Geister selbst sind nicht wirkungsvoll, dies können sie erst durch den Menschen werden.“⁴³⁶ Es hängt somit von dem Können und der Erfahrung des Wahrsagers selbst ab, wie die Antwort ausfällt. Was auch bedeutet, dass der Geist auf sein menschliches Medium angewiesen

⁴³² LY IV: 144-2. Wie bereits erwähnt, wurde auch Ji Yun 1754 im Haus seines Lehrers Dong Bangda (1699–1769), von einem Mann richtig vorhergesagt, an welcher Stelle er in der Hauptstadtprüfung das Beamtenexamen abschließen wird. Siehe die Biographie von Ji Yun S. 15 f.

⁴³³ Siehe zu Wen Tieshan den Index, S. 234 ff., und vgl. YWCT, S. 1221, und QDZG, S. 787 und S. 973.

⁴³⁴ Siehe zu Tian Zhongyi (Baiyan) S. 44, Fn. 232.

⁴³⁵ Siehe zu Zhang Tingyu (Wenhe) den Index, S. 234 ff., und vgl. YWCT, S. 1082, QSLZ, S. 14/21, und QDQB, S. 90.

⁴³⁶ LY IV: 144-2.

ist und sich nicht besser ausdrücken kann als dieses. Die weniger gebildeten Schichten sind hingegen auf die Fähigkeiten und die Ehrlichkeit eines Wahrsagers angewiesen. Ein typisches Beispiel hierfür ist die Erzählung, in welcher ein Tischler in große Schwierigkeiten gerät, weil er bedingungslos einem Wahrsager glaubt, der sich nur über ihn lustig gemacht hat. Immerhin erfüllt sich später aber gerade durch den bedingungslosen Glauben des Tischlers die eigentliche Wahrsagung.⁴³⁷

Neben der untergeordneten Rolle der Fragen und Voraussagen, ist auch der Wahrsager in den Geschichten selten von Interesse. Vielmehr übernimmt häufig ein Gelehrter dessen Aufgabe und schreibt als Medium ein Gedicht für seine Gäste. Hier bestätigt sich, wie Richard J. Smith schreibt, dass die Personen der Oberschicht die Wahrsagung als eine kultivierte Freizeitbeschäftigung ansahen, die nur ungern gemeinen Menschen, die an Profit interessiert waren, überlassen wurde.⁴³⁸ Hingegen wird die stilistische Qualität des Gedichts beim *fujj*, welches der Unsterbliche durch das Medium schreiben lässt, in den Erzählungen sehr wichtig genommen, da sich hieran zeigt, ob es sich wirklich um einen Unsterblichen handelt. Nicht nur Antworten in Form von komplizierten Gedichten, die selbst für Beamte und Gelehrte oftmals nicht verständlich sind, sondern auch die gesellige Überführung eines lügnerischen Geistes oder Wahrsagers steigern den Wert der Unterhaltung für Personen der Oberschicht. Neben der sicher auch als interessant wahrgenommenen Möglichkeit, sich intellektuell mit einem Geist zu messen und ihm überlegen zu sein oder tatsächlich mit einem weisen Unsterblichen zu kommunizieren.

3 Zusammenfassung

Die Erzähler des YWCT gehen, dem allgemeinen Trend der Zeit entsprechend, davon aus, alles im Leben sei vorherbestimmt. Da Menschen aber in einem gewissen Umfang Einfluss auf ihr individuelles Schicksal nehmen können, ist es unerlässlich, dass sie dieses durch die Wahrsagung erfahren. In der Geschichtensammlung ist dies ein Thema der gebildeten Elite, deren Vertreter über drei Viertel aller Protagonisten ausmachen. In den Erzählungen sind sowohl die meisten Beamten vertreten als auch viele historische Personen.

⁴³⁷ HX II: 133-57 a.

⁴³⁸ Vgl. Richard J. Smith, „Divination in Ch'ing Dynasty China“, a.a.O., S. 143.

Die Vorbestimmung ist in ihrer Unverständlichkeit durchaus als beängstigend für die Protagonisten dargestellt. Die Wahrsagung hilft dem Menschen nicht nur von seiner Vorbestimmung zu erfahren, sondern auch sie leichter anzunehmen und mit dem Unabänderlichen zu leben. Dies geschieht, indem die Protagonisten ihre Ängste formulieren, Auskunft erhalten und sie auf unterhaltsame und häufig humorvolle Weise mit anderen teilen.⁴³⁹ So wie die Vorbestimmung, wird auch die Wahrsagung nicht in Frage gestellt, hängt aber von der richtigen Interpretation des Menschen ab. Sie ist häufig in einem schwer verständlichen literarischen Stil verfasst, wodurch die Wichtigkeit der klassischen Bildung betont wird. Die Personen der Oberschicht halten die Wahrsagung oftmals in Gesellschaft von Freunden und Kollegen ab. Sie übernehmen die Interpretation selbst und besprechen diese gemeinsam. Die Personen der anderen sozialen Schichten sind hingegen auf die Aussagen der nicht immer integren Wahrsager angewiesen. Die Erzählungen legitimieren die herrschenden sozialen Unterschiede, indem betont wird, dass diese vorbestimmt sind. Unabhängig davon, dass alle Protagonisten die Wahrsagung zu ihrer Lebenserwartung befragen, wird sie gemäß den Problemen des jeweiligen sozialen Standes konsultiert. Dies sind bei den wenigen Vertretern der Mittelschicht und Unterschicht vorrangig familiäre Angelegenheiten, die von den Personen der Oberschicht in den Geschichten nicht öffentlich behandelt werden. Aus den Themenschwerpunkten geht hervor, dass der soziale Druck, den die Beamtenexamina ausübten, sehr hoch gewesen ist und der Glaube an die Vorbestimmung sowie die Wahrsagung ein therapeutisches Hilfsmittel für die Examenskandidaten ist, um mit dem persönlichen Schicksal besser umgehen zu können.⁴⁴⁰ Ebenso zeigt sich in den Berichten, dass der soziale Druck sich nach den bestandenen Examina, während der Beamtenkarriere fortsetzte, die den Protagonisten am häufigsten durch die Vorbestimmung bekannt gegeben wird. Die Gelehrten hingegen nutzen die Wahrsagung in erster Linie zur geselligen, gebildeten und humoresken Unterhaltung. Durch die häufig erwähnte Planchette

⁴³⁹ Vgl. Richard J. Smith, „Divination in Ch'ing Dynasty China“, a.a.O., S. 165 f.

⁴⁴⁰ Vgl. Benjamin Elman, *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*, a.a.O., S. 295 ff., und C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*, a.a.O., S. 265 ff. Sogar Pu Songling, der von dem Prüfungssystem tief enttäuscht war, vertritt im *Liaozhai zhiyi* eher die allgemeingültige Auffassung, dass der Erfolg und Misserfolg in den Beamtenexamina vorbestimmt sei, als dass er eine Kritik am Prüfungssystem selbst übt. Vgl. Allen Barr, „Pu Songling and the Qing Examination System“, a.a.O., S. 88, S. 105 und S. 108 f.

(*fuji*), kann das eigene Wissen, speziell bei der Überführung gebildeter und zugleich lügnerischer Geister, zudem öffentlich zur Schau gestellt werden.

B Himmel und Unterwelt

Sowohl der Himmel als auch die Unterwelt werden beide als Teile eines Systems dargestellt, welches das menschliche Leben und Schicksal als logische Konsequenz seines Charakters oder einer bestimmten Handlung übernatürlich bestimmen.

1 Der Himmel (*tian* 天)

Der Himmel nimmt in der chinesischen Philosophie eine zentrale Rolle ein und steht an oberster Stelle der universellen Ordnung. Wie Stephen Sharot es ausdrückt: „T'ien was also attributed with various meanings that differed with respect to impersonal or personal and passive or active idioms.“⁴⁴¹ Hierzu zählt die Vorstellung einer anthropomorphen Gottheit, die den Vorsitz des Pantheons im Himmel hat und „Herrscher in der Höhe“ (*shangdi* 上帝) genannt wird. Diese, im Volksglauben auch als himmlischer Kaiser (*tiandi* 天帝)⁴⁴² oder Großer Jadekaiser (*yuhuang dadi*) bezeichnet, ist zugleich der oberste Herrscher der Unterwelt.⁴⁴³ Der Himmel wird auch als ein paradiesischer Ort dargestellt, in dem die ihm unterstellten und dienenden Götter leben. Durch die Götter, speziell durch Haushaltsgötter, findet eine direkte Verbindung mit den Menschen statt.⁴⁴⁴ Es gibt folglich sowohl eine kommunikative als auch eine bildliche Dreiheit mit dem Menschen im Zentrum. Diese besteht aus der Unterwelt, in welcher die Toten sich aufhalten, der irdischen Welt der Lebenden und der höheren Welt des Himmels, in welcher die zu Göttern gewordenen Menschen existieren. Des Weiteren gibt es die Vorstellung eines physischen Himmels, welcher *yang* (阳) ist und einen Gegenpart zur Erde bildet, die *yin* (阴) ist. Seine umfassende Wirkungsweise kann unter Zuhilfenahme der Prinzipien von *yin-yang* und den

⁴⁴¹ Vgl. Stephen Sharot, *A Comparative Sociology of World Religions*, a.a.O., S. 75.

⁴⁴² Vgl. Richard J. Smith, *China's Cultural Heritage: The Qing Dynasty, 1644–1912*, Boulder: Westview Press, 1983, 1994, S. 175.

⁴⁴³ Vgl. Keith G. Stevens, *Chinese Mythological Gods*, Hong Kong: Oxford University Press, 2001, S. 50.

⁴⁴⁴ Vgl. Stephan Feuchtwang, „Domestic and Communal Worship in Taiwan“. In: *Religion and Ritual in Chinese Society*, hrsg. von Arthur P. Wolf, Stanford, Cal.: Stanford University Press, 1974, 105–129, S. 114 f.

fünf Elementen analysiert werden.⁴⁴⁵ Der Himmel wird auch als ein amorphes ethisches Wesen verstanden, welches moralische Prinzipien einschließt. Er reagiert auf die menschliche Moral und bestimmt den sozialen Status oder Wohlstand des Menschen. Demzufolge hat er die Macht und Möglichkeit, Menschen so zu verstehen, dass er nicht belogen werden kann.⁴⁴⁶ Schließlich wird der Himmel auch als ein Äquivalent des Wortes „Natur“ und somit als der Ursprung aller Phänomene und der Prozesse natürlicher Veränderungen gesehen.⁴⁴⁷ Hierzu gehört auch jegliches „Schicksal“ (*ming* 命 oder *tianming* 天命), welches als die kausalen Konditionen aller Existenz bezeichnet werden kann.⁴⁴⁸ Das „Schicksal“ im konfuzianischen Sinn kann am besten als eine Serie oder ein Zustand von vorherbestimmten Situationen interpretiert werden. Diese Situationen ergeben sich aus den natürlichen Prozessen der immerwährenden kosmischen Veränderungen. Demnach gibt es eine essentielle Verbindung zwischen den drei Ebenen, Himmel, Mensch und Erde. Ein wahrhaftiger Mensch kann zwischen der Macht von Himmel und Erde assistieren und so eine Verbindung formen.⁴⁴⁹

1.1 Darstellung des Himmels im *Yuewei caotang biji*

Der das menschliche Schicksal auf natürliche Weise bestimmende Himmel (*tiandao* 天道), als eine logische Konsequenz des menschlichen Charakters, wurde bereits bei den Erzählungen von den natürlichen Begebenheiten

⁴⁴⁵ Vgl. Maurice Freedman: „On the Sociological Study of Chinese Religion“. In: *Religion and Ritual in Chinese Society*, a.a.O., 19–41, S. 39.

⁴⁴⁶ Vgl. Richard J. Smith, *China's Cultural Heritage*, a.a.O., S. 148, und David L. Hall, *Thinking Through Confucius*, Albany: State University of New York Press, 1987, S. 206.

⁴⁴⁷ Ebd.

⁴⁴⁸ *ming* bedeutet jedoch auch das Mandat des Himmels, die Natur und die natürliche Begabung des Menschen. Vgl. Richard Smith, *China's Cultural Heritage*, a.a.O., S. 149. David L. Hall trifft hier eine Unterscheidung zwischen dem eher individuell zu verstehenden *tianming* (天命) und dem als einen moralischen Teil der Existenz insgesamt zu begreifenden *ming* (命). Beide sind vorgegebene Möglichkeiten, die durch den Menschen beeinflussbar sind, wenn er ihre Wirkungsweise versteht. Ihre Nutzung und Beeinflussung ist vom Intellekt und der individuellen Selbsterkenntnis des Menschen abhängig. Hat ein Mensch das Prinzip des Himmels verstanden, kann er demnach mit jeder Lebenssituation zurechtkommen. Das Verständnis der Wirkungsweise des Himmels ist daher mit der Suche nach Selbsterkenntnis verbunden. Vgl. David L. Hall, *Thinking Through Confucius*, a.a.O., S. 207 ff.

⁴⁴⁹ Vgl. Richard J. Smith, *China's Cultural Heritage*, a.a.O., S. 149. Von diesem Verständnis ist nicht nur jedes Individuum, sondern auch die Legitimation der jeweiligen Dynastie und des Herrschers als der „Sohn des Himmels“ betroffen.

erwähnt.⁴⁵⁰ Dies wird auch hier wieder thematisiert, jedoch greift der Himmel in diesen Geschichten häufig direkt in das Geschehen ein oder es wird davon ausgegangen, dass er dies getan hat. So beispielsweise, wenn er Menschen durch Unwetter, Drachen oder einen Blitz warnen lässt oder tötet. Des Weiteren straft und belohnt er Menschen durch ihre Nachkommen sowie durch materiellen Gewinn und Verlust. Er hilft Menschen, indem er sie vor Unfällen schützt oder auf wundersame Weise aus Notsituationen rettet. Auch beauftragt er Geister und Götter (*guishen* 鬼神), um für Vergeltung (*bao* 报) zu sorgen. Der Himmel wird als eine allumfassende moralische Autorität dargestellt und es ist den Protagonisten zumeist unklar, wann und auf welche Art er sich einmischt. Daher werden unerklärliche Vorfälle, wie unnatürliche Todesarten und merkwürdige Krankheiten, oft als eine Strafe des Himmels gedeutet. Hierbei ist es charakteristisch für die Erzählungen des YWCT, sich trotz der unumstrittenen Allmacht des Himmels über ihn lustig zu machen, oder aufzuzeigen, dass auch dieser sich irren kann und Fehler macht.⁴⁵¹ Wie schon zuvor so werden auch in diesen Berichten eher die schlechten Eigenschaften von Menschen geschildert. In einer Erzählung wird hierauf direkt eingegangen, indem ein Geist einem Gelehrten erklärt, dass der Himmel und die Götter neben dem Spiegel der Vergeltung (*yejing* 业镜) auch einen Spiegel der Gedanken (*xinjing* 心镜) zur Beurteilung des Charakters von Edlen (*junzi* 君子) hätten.⁴⁵² Dies sei nötig, da die Gelehrten sich seit der Song-Zeit so gut zu verstellen wüssten, dass selbst der Himmel sie nicht mehr ganz hätte durchschauen können und sie so zu Lebzeiten nicht bestraft worden wären. Allgemein gilt die Regel, dass, je höher die soziale Position eines Menschen ist und je raffinierter sein Vergehen, er desto strenger bestraft wird. Die Menschen seien noch nie so schlecht gewesen wie jetzt.⁴⁵³

1.2 Die Menschen und der Einfluss des Himmels

In den 61 Erzählungen wird mehr als doppelt so häufig geschildert, wie ein Protagonist bestraft wird als dass ein guter belohnt wird, wie folgende Tabelle verdeutlicht:

⁴⁵⁰ Siehe Kapitel II. B 2.3 und 3.

⁴⁵¹ Vgl. beispielsweise LY I: 11 und LY V: 227-35.

⁴⁵² Mit *junzi* ist der „konfuzianische Idealmensch“ von moralischer Vortrefflichkeit gemeint. Vgl. auch Roman Malek, *Das Tao des Himmels*, a.a.O., S. 61 f. Aus dem Kontext der Erzählung geht hervor, dass es diesen „Idealmensch“ in der Realität ohnehin nicht gibt.

⁴⁵³ RS I: 28-29, und vgl. Konrad Herrmann, *Ji Yun*, a.a.O., S. 124.

Tab. 5: Der Himmel

	<i>Insg.</i> (61)	<i>belohnt,</i> <i>hilft (19)</i>	<i>straf</i> (42)
<i>BEAMTE</i>	02	01	01
<i>GELEHRTE</i>	05	02	03
<i>REICHE PERSONEN</i>	03	–	03
<i>MITTELSCHICHT</i>	10	02	08
<i>UNTERSCHICHT</i>	15	05	10
<i>KEINE ANGABE</i>	07	02	05
<i>MÖNCHE UND</i> <i>DAOISTEN</i>	03	–	03
<i>FRAUEN</i>	16	07	09

Während auf gesellschaftlicher Ebene am häufigsten Betrügereien, Korruption und das Quälen und Schlachten von Tieren erwähnt wird, werden im familiären Bereich vor allem Börsartigkeit und Pietätlosigkeit aufgezeigt, wie im folgenden Beispiel, welches von Ge Xianzhou (Ge Yuan, 1738–1799)⁴⁵⁴ erzählt wird:

Im 13. Jahr der Regierungsperiode Qianlong [1748] wurde in Hejian, auf einer Brücke außerhalb des Westtores, ein Mann vom Blitz erschlagen. Der Mann befand sich in kniender Stellung und war nicht hingestürzt. In der Hand hielt er ein Papier, in das etwas eingewickelt war. Zwar hatte das Feuer des Blitzes ihn verbrannt, aber man konnte auf dem Papier noch das Zeichen für Arsenik erkennen. Dies war unverständlich, bis seine Ehefrau, die von dem Unfall gehört hatte, kurz darauf hinzukam. Als sie ihn sah, weinte sie nicht und sagte stattdessen nur: „Ich wusste schon früh, dass es so kommen würde. Ich bedaure lediglich, dass es so spät passiert ist. Nicht nur hatte er seine Mutter beschimpft, gestern kam ihm auch noch der Gedanke, auf dem Markt Arsenik zu kaufen, um sie zu vergiften. Ich weinte vorwurfsvoll die ganze Nacht, aber er hörte nicht auf mich“ (LY IV: 152-10).

Hier handelt es sich eindeutig um die klassische Todesstrafe des Himmels für einen Mann, der das schlimmste moralische Verbrechen begehen und einen Elternteil ermorden wollte. Nur zu 16 % kommen die Protagonisten, in deren Leben sich der Himmel direkt einmischt, aus der Oberschicht. Diese werden immer in gesellschaftlich relevanten Angelegenheiten belohnt oder bestraft, wie in folgender Erzählung:

⁴⁵⁴ Siehe zu Ge Yuan Tab. 1, S. 10, Fn. 44, und vgl. Lu Jintang, „*Ji Yun shengping jiqi Yuewei caotang biji*“, a.a.O., S. 45, JXLNP, S. 224, und QDZG, S. 3134.

Im Justizministerium gibt es viele Gerichtsakten zu Fällen, in denen ein Mensch nach einer Prügelei gestorben ist. Stirbt derjenige, welcher verprügelt wurde innerhalb eines bestimmten Zeitraums bei der ihn pflegenden Familie des Täters, dann wird der Täter dem Gesetz nach mit dem Tod bestraft [*baogu* 保辜]. Der Zeremonienschatzmeister [*taichang* 太常] Lü Hanhui⁴⁵⁵ veröffentlichte deshalb einmal folgendes geheimes Rezept: Man nehme Katzenminze, gelbes Bienenwachs und eine Fischblase, welche gebraten wird, bis sie gelb ist. Alle drei Zutaten sollten jeweils fünf *qian* wiegen.⁴⁵⁶ Anschließend nimmt man drei Beifußblätter und tut alles in eine Schüssel, ohne Asche oder Alkohol hinzuzufügen. Für die Dauer eines brennenden Räucherstäbchens kocht man das Gemisch in Wasser. Dann trinkt der Verletzte dies heiß und wenn er anfängt zu schwitzen, wird es heilend sein. Allerdings muss er anschließend 100 Tage im Haus bleiben und darf auch kein Hühnerfleisch essen.

Später bestand Lü Hanhuis Sohn, Lü Mutang, im 15. Jahr der Regierungsperiode Qianlong [1750] die Prüfung zum Provinzgraduierten. Alle waren der Ansicht, dies sei die Vergeltung für die Veröffentlichung des Rezepts gewesen (HX II: 102-26).

Ähnlich ergeht es einem Gelehrten, der selbstlos auf sein Erbe verzichtet und dessen Sohn daraufhin die Beamtenprüfung besteht (LX I: 15), während ein egoistischer Student auf dem Weg zur Prüfung einen merkwürdigen Unfall durch ein Unwetter erleidet (HX III: 203-59). Ein weiterer Gelehrter, der unlautere Magie betreibt und tote Frauen wieder zum Leben erweckt, wird zur Strafe vom Blitz erschlagen (GW I: 42-49). Die drei Personen der reichen Oberschicht werden für skrupellose Geldgier, Mord und Unsittlichkeit bestraft. Im Gegensatz zu den Protagonisten der Unterschicht und den Frauen wird kein Mensch der Elite als hilfsbedürftig dargestellt. Die größte soziale Schicht ist die der Frauen, welche charakterlich als verhältnismäßig gut dargestellt werden. Sie werden vom Himmel vor allem für pflichtbewusstes Verhalten der Familie gegenüber belohnt und ihnen wird in Notsituationen geholfen. So bringt der Himmel zweimal einen Dämon um, der eine sittsame Frau belästigt,⁴⁵⁷ ernennt eine Schwiegertochter zur Gottheit (LY V: 211-19) oder macht eine unschuldige Frau deren Mann sie umbringen will, unverwundbar (RS I: 8). Die Hilfsbedürftigkeit der Protagonistinnen zeigt sich auch daran, dass eine Witwe, die von ihrer Familie zur Wiederverheiratung gezwungen werden soll, den Himmel direkt um Hilfe anrufen kann. Dieser verhindert daraufhin durch ein Unwetter ihre Wiederverheiratung (RS III: 142-20). Frauen werden andererseits jedoch auch

⁴⁵⁵ Zu Lü Hanhui waren keine weiteren Angaben zu ermitteln. Siehe den Index, S. 234 ff.

⁴⁵⁶ Ein *qian* entsprechen fünf Gramm.

⁴⁵⁷ HX IV: 259-34 und HX IV: 261-35.

schon für mangelnde Pietät und Bösartigkeit, wie die Lust am Streiten, mit Krankheit und Tod bestraft.⁴⁵⁸ Ebenso kann es vorkommen, dass eine unschuldige Frau von einem Blitz erschlagen wird, woran man sehen kann, dass es nicht nur irdische Fehlurteile gibt (LY I: 11). Die Menschen der Mittelschicht werden am schlechtesten dargestellt und sechs von acht Personen, unter ihnen Schlachter, Fischer, Betrüger und Erpresser, werden vom Himmel mit dem Tod bestraft. Während bei denjenigen der Unterschicht wieder vor allem pietätvolles Verhalten belohnt wird und Straftaten, wie Vergewaltigung (RS II: 66-4), aber auch Streitlust der Familie gegenüber (LX II: 40-10) streng bestraft werden. Allerdings werden in diesen Erzählungen auch betrügerische und bösartige Diener vom Himmel tödlich bestraft (GW II: 82-25), wie beispielsweise in der folgenden Erzählung:

Cai Jishi [Cai Yitai],⁴⁵⁹ der Kompilator der Hanlin-Akademie, hatte einen Bediensteten, der auch aus Peking kam. Er war geschickt und anpassungsfähig, so dass Cai Jishi sehr zufrieden mit ihm war.

Eines Tages starben beide jungen Söhne des Dieners eines unnatürlichen Todes, woraufhin sich seine Ehefrau erhängte. Da man die Ursache nicht wusste, begrub man die Angelegenheit zusammen mit den Toten.

Später erzählte die alte Hausgehilfin des Dieners jedoch Folgendes: „Seine Ehefrau hatte ein Verhältnis und wollte ihren Ehemann vergiften. Danach wollte sie den anderen Mann heiraten und ihre Kinder mitnehmen. Heimlich kaufte sie daher Arsenik, backte einen Kuchen, tat es hinein und wartete, dass ihr Ehemann nach Hause käme. Entgegen ihrer Erwartung aßen jedoch die Kinder heimlich von dem Kuchen und starben beide an dem Gift. Die Ehefrau bereute dies so bitter, dass sie sich daraufhin selbst das Leben nahm.“ Die alte Hausgehilfin wusste dies, da sie sich am Fenster versteckt und die Besprechung des Plans heimlich belauscht hatte. Sie hatte zwar verstanden, was gesagt wurde, konnte jedoch nicht herausfinden, wer der Liebhaber der Frau war.

Danach dauerte es nicht lange, da wurde der Diener krank und starb (LX II: 43-13).

Das merkwürdige Vorkommnis wird endgültig aufgeklärt, als ein anderer Diener berichtet, wie der Gestorbene Cai Jishi betrogen und sein Vertrauen ausgenutzt hatte. Im Kommentar zu der Erzählung wird dann auch bemerkt: „Seine Familie erlitt zwar großes Unglück, aber liegt der Grund nicht in diesen Angelegenheiten?“ Und Cai Jishi selbst sagt: „Er sollte früh sterben, ich habe

⁴⁵⁸ LY IV: 180-38, LY V: 227-35 und RS III: 160-38. Hier werden, im Vergleich zu den Geschichten von den natürlichen Begebenheiten, weniger die Schwiegermütter sondern vielmehr die Schwiegertöchter als bösartig dargestellt. Siehe S. 84, Fn. 364.

⁴⁵⁹ Siehe zu Cai Yitai (Jishi) den Index, S. 234 ff., und vgl. QRSM, S. 1662.

mich getäuscht, als ich ihn für intelligent und vernünftig hielt” (LX II: 43-13). Der Diener hatte sein Schicksal und folglich das seiner Familie durch seinen Charakter und seine Handlungsweise selbst bestimmt. Da er so gegen die Prinzipien des Himmels verstoßen hatte, wurde er durch seinen frühen Tod bestraft. Neben den Erzählungen, dass auch Diener ihrem gerechten Schicksal nicht entkommen, wird in den Geschichten aber auch wieder das Thema der Misshandlung von Bediensteten erwähnt und vom Himmel bestraft. Entweder indem die eigene Tochter entführt und ähnlich gequält wird oder indem ein Mann, der seine Dienerin umgebracht hat, an einer merkwürdigen Krankheit stirbt.⁴⁶⁰

2 Die Götter (*shen* 神)

Die Götter sind dem Himmel unterstellt und führen seine Befehle aus. Hierzu gehören die Überprüfung von Lebenden und Toten sowie die Kontrolle als auch der Schutz von Menschen. Idealerweise verhindern sie nicht nur Umweltkatastrophen, sie unterstützen auch die irdischen Beamten und erfüllen persönliche Wünsche von Menschen. Es gibt eine unübersichtliche Vielzahl von Gottheiten, die, unabhängig von ihrer Herkunft und ihrem Ansehen, im Laufe der Zeit fast alle vermenschlicht wurden.⁴⁶¹ Diese können in drei Arten unterteilt werden, die sich an verschiedenen Orten aufhalten, verehrt werden und denen ihrer Hierarchie gemäß geopfert wird. Die höher stehenden und eher universellen Gottheiten befinden sich im Himmel. In der Unterwelt befinden sich diejenigen, welche die Aufgabe haben, sich um die Verurteilung der Gestorbenen zu kümmern und auf der Erde sind die Götter, welche direkt mit den menschlichen Belangen beschäftigt sind.⁴⁶² Bei diesen können wiederum die bürokratischen und die individuellen unterschieden werden. Letztere sind Individuen, die göttlich wurden und daher mit ihrer Persönlichkeit identifiziert werden. Erstere sind durch die Namen ihrer Ämter innerhalb der übernatürlichen Hierarchie bekannt. Wie bei den irdischen Beamten sind diese zeitlich begrenzt und die Götter können

⁴⁶⁰ RS III: 185-64 und GW III: 133-22 b.

⁴⁶¹ Die Vermenschlichung der Götter betraf auch diejenigen, bei denen es sich ursprünglich nicht um historische Personen gehandelt hatte. Vgl. Laurence G. Thompson, *Chinese Religion: An Introduction*, 3. Aufl., California: Wadsworth, 1979, S. 58.

⁴⁶² Vgl. Myron Cohen, „Souls and Salvation: Conflicting Themes in Chinese Popular Religion“. In: *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, hrsg. von James L. Watson und Evelyn S. Rawski, Berkeley: University of California Press, 1988, 180–202, S. 182 ff.

befördert oder degradiert werden.⁴⁶³ Auch in der bildlichen Darstellung zeigt sich ein Pendant zur irdischen Bürokratie: „Gods wear the robes of posted officials; they reside in temples guarded by divine generals; they punish people for crimes against society; [...] they write reports, keep records, and are associated with discrete administrative districts.“⁴⁶⁴ Neben den Gemeinsamkeiten der irdischen und der übernatürlichen bürokratischen Hierarchie gibt es aber auch eklatante Unterschiede. Götter gehören zu den übernatürlichen Wesen, zu denen Lebende von sich aus durch Opferungen Kontakt aufnehmen, da man sich hiervon Hilfe und Unterstützung erhofft.⁴⁶⁵ In diesem Sinn gleichen die Götter eher idealisierten irdischen Regierungsbeamten.⁴⁶⁶ Da sie übernatürliche Macht haben, wendet man sich mit anderen Anliegen an sie. Hierzu zählen auch persönliche Probleme, die Krankheiten, Nachkommen oder den familiären Wohlstand betreffen.⁴⁶⁷ Die Existenz von Göttern wird, unabhängig von ihrer Herkunft oder ihrem Titel, durch ihre Effizienz belegt, wovon wiederum ihre Verehrung abhängt. Wie Laurence Thompson es ausdrückt: „Western man worships God as almighty because God made him; the Chinese demand service from their gods because man made them.“⁴⁶⁸ Werden die Gebete nicht erhört, wird der Gott wieder abgesetzt und ignoriert.⁴⁶⁹ Ebenso kann es vorkommen, dass eine Gottheit ihren Aufgaben zuwiderhandelt und sowohl von ihren übernatürlichen Vorgesetzten als auch von Menschen öffentlich bestraft wird. Die übernatürliche Bürokratie wird in so einem Fall nicht als der menschlichen übergeordnet angesehen, sondern als ein paralleles System.⁴⁷⁰ Die Gottheiten haben auch menschliche Charakterschwächen und je niedriger ihr Rang ist, umso deutlicher zeigen sich

⁴⁶³ Vgl. Arthur P. Wolf, „Gods, Ghosts, and Ancestors“. In: *Religion and Ritual in Chinese Society*, hrsg. von Arthur P. Wolf, Stanford, Cal.: Stanford University Press, 1974, 131–182, S. 140 f., und Meir Shahar und Robert P. Weller, „Introduction: Gods and Society in China“. In: *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, hrsg. von Meir Shahar und Robert P. Weller, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996, 1–36, S. 4 f.

⁴⁶⁴ Arthur Wolf, *Religion and Ritual in Chinese Society*, a.a.O., S. 7. Vgl. zu der Funktion von Göttern zur Anerkennung und Unterstützung von irdischen Autoritäten und Hierarchien auch Stephen Sharot, *A Comparative Sociology of World Religions*, a.a.O., S. 73 f.

⁴⁶⁵ Vgl. auch Arthur P. Wolf, *Religion and Ritual in Chinese Society*, S. 7, und Arthur P. Wolf, „Gods, Ghosts, and Ancestors“, ebd., S. 160.

⁴⁶⁶ Vgl. Emily Ahern, *Chinese Ritual and Politics*, a.a.O., S. 1 und S. 99.

⁴⁶⁷ Ebd., S. 102.

⁴⁶⁸ Laurence G. Thompson, *Chinese Religion*, a.a.O., S. 58.

⁴⁶⁹ Ebd., S. 59, C. Stevan Harrell: „When a Ghost becomes a God“. In: *Religion and Ritual in Chinese Society*, a.a.O., 193–206, S. 204 ff., und Arthur P. Wolf: „Gods, Ghosts, and Ancestors“, a.a.O., S. 160.

⁴⁷⁰ Arthur P. Wolf: „Gods, Ghosts, and Ancestors“, a.a.O., S. 144.

diese: „It is not only bureaucratic organization that is replicated in the world of the supernatural; the gods also display many of the human characteristics of their worldly counterparts, including their fallibility.“⁴⁷¹ Götter handeln zwar generell im Sinn des menschlichen Allgemeinwohls, sind aber schnell gekränkt, fühlen sich leicht respektlos behandelt, bestrafen Menschen auch aus persönlichen Gründen und sind bestechlich.⁴⁷² Auf der untersten Stufe der Hierarchie stehen die Haushaltsgötter und die nächst höheren Autoritäten sind die lokalen Gottheiten.⁴⁷³ Zu den Göttern des Haushalts zählt auch der Herdgott, welcher zum chinesischen Neujahr dem Himmel berichtet, wie eine Familie sich das Jahr über betragen hat. Daher gilt es als sinnvoll, ihn vorher zu bestechen, damit sein Bericht besser ausfällt.⁴⁷⁴

2.1 Der lokale Erdgott und der Stadtgott⁴⁷⁵

Neben den Haushaltsgöttern sind die dem Menschen am nächsten stehenden Gottheiten, die auch offiziell verehrt werden, der Erdgott (*tudi* 土地) und der ihm vorgesetzte Stadtgott (*chenghuang* 城隍).⁴⁷⁶ Der lokale Erdgott kann mit dem Vorgesetzten einer lokalen Polizeistation verglichen werden, da er über den Frieden und die Sicherheit in einem bestimmten Gebiet wacht. Er repräsentiert die Jurisdiktion des lokalen Tempels und des größeren Territoriums des Stadtgottes.⁴⁷⁷ Neben der Aufgabe, die Gestorbenen in die Unterwelt zu begleiten, hat er die Funktion, alle Geister in seinem Bezirk zu überwachen. Zusätzlich überprüft er die Einwohner, notiert ihre Aktivitäten und informiert hierüber regelmäßig den Stadtgott.⁴⁷⁸ Letzterer wird immer als Beamter dargestellt, gleicht einem lokalen Magistraten und sein Tempel ist einem

⁴⁷¹ Arthur P. Wolf: „Gods, Ghosts, and Ancestors“, a.a.O., S. 143.

⁴⁷² Ebd., S. 7, und S. 163, und Richard Smith, *China's Cultural Heritage*, a.a.O., S. 163.

⁴⁷³ Stephan Feuchtwang „Domestic and Communal Worship in Taiwan“, a.a.O., S. 111 ff., und Keith Stevens, *Chinese Mythological Gods*, a.a.O., S. 6.

⁴⁷⁴ Vgl. Stephan Feuchtwang, „Domestic and Communal Worship in Taiwan“, a.a.O., S. 114 f., und Arthur P. Wolf: „Gods, Ghosts, and Ancestors“, a.a.O., S. 133 f.

⁴⁷⁵ In der Folge werden die Götter so benannt, wie dies im YWCT geschieht. Ihr Name wird in den einzelnen Geschichten unterschiedlich wiedergegeben und weicht teilweise von der offiziellen Bezeichnung ab.

⁴⁷⁶ Vgl. Laurence G. Thompson, *Chinese Religion*, a.a.O., S. 81.

⁴⁷⁷ Vgl. Stephan Feuchtwang, „Domestic and Communal Worship in Taiwan“, a.a.O., S. 124, und Arthur P. Wolf, „Gods, Ghosts, and Ancestors“, a.a.O., S. 136.

⁴⁷⁸ Vgl. Arthur P. Wolf: „Gods, Ghosts, and Ancestors“, a.a.O., S. 134 ff., und Lai Fangling, *Yuewei caotang biji yanjiu*, a.a.O., S. 17 f.

irdischen Yamen nachgebildet.⁴⁷⁹ Neben der Aufgabe, dafür Sorge zu tragen, dass die Menschen in seinem Bezirk zur rechten Zeit sterben und pünktlich mit seinem Bericht über sie in die Unterwelt kommen, ist er generell für das Wohlergehen des Distrikts verantwortlich. Idealerweise hatte daher der irdische Magistrat ein gutes Verhältnis zum Stadtgott, der somit eine Schnittstelle zwischen der Elite und der Bevölkerung bildet.⁴⁸⁰ „As a rule, each newly appointed magistrate, before assuming his official duties, secluded himself in the local City God temple overnight to report to the local deity and offer a sacrifice, which usually included an oath that he would be honest and upright.“⁴⁸¹ Eine gute Kooperation mit dem Stadtgott hängt somit immer auch von der moralischen Integrität des Beamten ab, der für die erwünschte Effektivität des Gottes mitverantwortlich ist.⁴⁸² Auch Ji Yun äußert sich im YWCT zu dieser Zusammenarbeit:

[...] Es gab früher einmal einen Distriktmagistraten, der einen Mordfall zu behandeln hatte. Der Prozess zog sich über viele Tage hin, ohne dass ein Urteil gesprochen werden konnte. Also begab der Magistrat sich zum Chenghuang-Tempel, um den Gott zu bitten, ihm im Traum einen Hinweis zu geben. Der Magistrat träumte dann auch, den Gott mit einem Geist zu sehen. Der Geist hielt einen Tonkrug, in dem über zehn schöne, zarte und grüne Bambussprossen waren. Als der Magistrat aufwachte, war er der Meinung, dass in dem Rechtsfall ein gewisser Zhu der Mörder sein müsse, weil dessen Name und das Wort für Bambus den gleichen Ton haben. Trotz stärkster Folterung des Verdächtigen kam man jedoch nicht weiter. Da in den Fall auch ein Mann namens Jie [Bambusknoten] verwickelt war, dachte sich der Magistrat, da Bambus schließlich Knoten hätte, wäre dieser bestimmt der Mörder. Er ließ den Mann ebenfalls stark foltern, hatte aber wieder keinen Erfolg und bekam kein Geständnis. Bei beiden Männern war die Aussicht, die Folter zu überstehen, nur neun zu eins gewesen und trotzdem hatten sie überlebt. Schließlich wusste der Magistrat sich keinen Rat mehr und übergab den Fall den höheren Behörden, damit diese den Mörder fänden [...] (LY IV: 150-8).

⁴⁷⁹ Arthur P. Wolf: „Gods, Ghosts, and Ancestors“, a.a.O., S. 139.

⁴⁸⁰ Vgl. Angela Zito, „City Gods and Their Magistrates“. In: *Religions of China in Practice*, a.a.O., S. 72 ff., und Stephen Sharot, *A Comparative Sociology of World Religions*, a.a.O., S. 74.

⁴⁸¹ Richard Smith, *China's Cultural Heritage*, a.a.O., S. 161.

⁴⁸² Wie die richtige Respektbezeugung des Magistraten gegenüber dem Stadtgott auszusehen hat, damit eine gute Zusammenarbeit erzielt werden kann, wird auch im Handbuch für Magistraten des 17. Jahrhunderts genau beschrieben. Vgl. Djang Chu (Hrsg. und Übers.), *A Complete Book Concerning Happiness and Benevolence*, a.a.O., S. 511 ff.

Ji Yun merkt im Kommentar an, dass diese Methode angewendet wird, um ungebildete Personen zu täuschen, damit sie Angst haben und die Wahrheit gestehen. Selbst wenn man wirklich durch einen Traum urteilen will, so führen weit hergeholt Interpretationen von alters her zu falschen Schlussfolgerungen. Daher sei es doch besser zu versuchen, durch ein Verhör seine Überprüfungen durchzuführen und die Wahrheit durch Fakten herauszufinden.

2.2 Darstellung der Götter in der Geschichtensammlung

In diesen 59 Erzählungen kommen insgesamt 21 unbenannte Götter (*shen* 神), elfmal der Stadtgott und neunmal der lokale Erdgott vor. In drei Geschichten wird Guandi (关帝) erwähnt, welcher die Qing-Armee 1768 aktiv gegen die Aufständischen der Changji-Rebellion unterstützt. Des Weiteren kommt eine Berggottheit (*shanling* 山灵) vor, die Literaturgottheit (*wenchang* 文昌), General Zhou (周将军) und der Gott des Taishan (*dongyue* 东岳). Es wird vom Donnergott (*leishen* 雷神) berichtet, der dämonische Essenzen (*jingmei* 精魅)⁴⁸³ von Guanyin (观音), welche einer Nonne einen gütigen Ratschlag erteilt, einem Tigergott (*shenhu* 神虎), einem Saatgutgott (*qingmiao* 青苗), sowie einem Wassergott (*shuishen* 水神). In einer Erzählung wird der Pferdegott (*mashen* 马神) erwähnt und in einer weiteren fragt Ji Yun sich, ob es eigentlich nur einen Küchengott (*zaoshen* 灶神) gibt oder mehrere verschiedene, und wenn, wie viele es dann wohl sein könnten (HX III: 149-5). Am häufigsten werden der Stadtgott und der Erdgott in den Geschichten erwähnt und ihre Aufgaben beschrieben, wobei Überschneidungen durchaus möglich sind. Der Erdgott kümmert sich häufiger um die lokalen Geister und straft respektloses Verhalten von Menschen, während der Stadtgott über die Belange Lebender bestimmt und die „Seelen“ der gerade Gestorbenen einer moralischen Prüfung unterzieht.⁴⁸⁴ In den Geschichten des YWCT wird häufig berichtet, dass der Erdgott und der Stadtgott für die Einhaltung des Sterbetermins von Menschen verantwortlich sind. Die für beide arbeitenden Geister holen dann die menschliche Seele ab oder begleiten sie in

⁴⁸³ Der Donnergott schlägt während der Verfolgung seine Trommel, was äußerst *yang*-lastig ist und somit schlecht für die *yin*-lastigen Dämonen. Vgl. auch *Zhongguo shenhua chuanshuo cidian*, hrsg. von Yuan Ke, Shanghai: cishu chubanshe, 1985, S. 403 f. Letztlich werden Dämonen jedoch erst durch den Blitzschlag vollkommen vernichtet. Siehe hierzu Kapitel IV. B 1.

⁴⁸⁴ Das Wort „Seele“ ist nicht besonders passend, wird aber in der Folge in Ermangelung eines besseren Begriffs benutzt. Siehe hierzu auch Kapitel III. C 1.

die Unterwelt. Hierbei kann es leicht zu Zwischenfällen kommen, wenn Fehler wie Namensverwechslungen auftreten oder Menschen sich weigern zu sterben. So kann beispielsweise ein Geist die Seele einer pietätvollen Frau nicht zu ihrem Sterbetermin abholen, weil sie sich gerade aufopfernd um ihre kranke Schwiegermutter kümmert, und eine Mutter, die ihren todkranken Sohn zu gut überwacht, muss überlistet werden, damit dieser sterben kann.⁴⁸⁵

2.3 Der Umgang von Menschen und Göttern

Im Vergleich zum Himmel werden die Götter dem Protagonisten gegenüber eher als hilfreich dargestellt, wie folgende Tabelle zeigt:

Tab. 6: Die Götter

	<i>Insg.</i> (59)	<i>hilft</i> (20)	<i>strafft</i> (15)
<i>BEAMTE</i>	06	01	01
<i>GELEHRTE</i>	14	02	03
<i>REICHE PERSONEN</i>	02	01	01
<i>BIOGRAPHISCHE PERSONEN</i>	01*	-	-
<i>MITTELSCHICHT</i>	02	-	01
<i>UNTERSCHICHT</i>	09	04	04
<i>KEINE ANGABE</i>	17	08	03
<i>NONNEN UND DAOISTEN</i>	03	01	02
<i>FRAUEN</i>	05	03	-

*Ji Yuns Onkel wird Zeuge des Erscheinens einer hilfreichen Gottheit.

Die Götter des YWCT helfen oft unschuldigen und guten Personen in einer Notlage und unterstützen Menschen, die sie um Hilfe bitten. Hierbei gewähren sie sowohl praktische Hilfe, belehren, weissagen oder geben gute Ratschläge. Hingegen strafen sie schlechte Personen und respektloses Verhalten durch direkte Züchtigung oder indem sie die Menschen krank werden lassen. Wenn Götter einen Menschen strafen, dann in neun von 15 Beispielen aufgrund von fehlendem Respekt ihnen gegenüber. Hierzu zählen insbesondere Trunkenheit, unsittliches Verhalten, Essen, Trinken und Glücksspiel im Tempel sowie Unsauberkeit bei der Verrichtung der Opferhandlungen. Die Bestrafungen fallen

⁴⁸⁵ GW II: 101-44 und GW III: 113-2.

hierbei sehr unterschiedlich aus und reichen von einem Erschrecken des Menschen bis hin zu Krankheit und Tod.

Die Vertreter der Oberschicht werden, bis auf eine Ausnahme, nicht als hilfsbedürftig dargestellt und im Gegensatz zu denen der Unterschicht wird seltener davon berichtet, dass ihnen geholfen wird. Sie werden kaum bestraft und die Gottheiten treten häufiger mit Beamten und Gelehrten in einen Dialog. Hingegen lässt eine Gottheit sich selten auf ein Gespräch mit den Protagonisten der Unterschicht ein und hilft oder straft diese direkt. Die Götter reagieren unterschiedlich auf die sozialen Schichten, indem sie auf deren verschiedene Anliegen eingehen. So haben die Erzählungen mit Gelehrten als Protagonisten oft einen informativen Wert, da ihnen der Gott etwas erklärt oder sie moralisch belehrt. Dies ist auch in der einzigen Geschichte der Fall, in welcher ein Gelehrter für Respektlosigkeit durch Peitschenhiebe bestraft wird, da er nackt in einem Tempel schläft. Der Gelehrte ist empört und rechtfertigt sich, indem er sagt, einige Hausierer würden sogar in der Haupthalle des Tempels schlafen, und fragt wieso nur er bestraft würde. Daraufhin antwortet der Gott, für Hausierer sei so ein Verhalten durchaus akzeptabel, nicht jedoch für einen Gelehrten. Ji Yun unterstützt dies, indem er anmerkt, das sei auch der Grund, warum in den *Frühlings- und Herbstannalen* tugendhafte Männer mit Bildung am strengsten beurteilt werden. Sie sollten weder versuchen, anders zu sein als die gemeinen Menschen noch Kompromisse eingehen. Das Verhalten anderer hingegen als Entschuldigung zu nehmen, sei überhaupt völlig falsch.⁴⁸⁶ Es kommt auch vor, dass ein Gelehrter pedantischer als ein Gott ist, wie in der Erzählung über Han Sheng, einen alten Konfuzianer aus Ji Yuns Heimatort Xianxian. Dieser ist, was die Riten betrifft, besonders kleinlich. Eines Tages wird Han Sheng von einem Geist abgeholt, der ihn zu seinem Sterbetermin in den Stadtgott-Tempel bringen soll. Dort stellt sich jedoch heraus, dass der Geist sich geirrt hat und eine Verwechslung mit einem Mann gleichen Nachnamens vorliegt. Der Geist wird zwar hierfür bestraft, Han Sheng ist aber immer noch unzufrieden und empört sich weiterhin. Schließlich sagt der Stadtgott zu ihm, selbst der Himmel könne sich irren, wie viel mehr dann Geister und Götter? „Einen Fehler begehen und ihn erkennen, das ist Weisheit. Einen Fehler erkennen und ihn nicht zu verbergen,

⁴⁸⁶ LY VI: 276-30, und vgl. Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 294.

das ist Aufrichtigkeit.“⁴⁸⁷ So wie in dieser Erzählung, handelt es sich bei den Irrtümern mit dem Sterbetermin von Menschen um die Fehler der Geister, welche die gerade Gestorbenen abholen, und nicht um Fehler der Gottheiten.

Neben einem Gelehrten, der in einem Guandi-Tempel Hilfe zur Beamtenprüfung erhält, wird auch von zwei Prüfungskandidaten berichtet, denen der Literaturgott (*wenchang* 文昌) erklärt, dass ihr Versagen während der Prüfung vorherbestimmt und durch ihre frühere Existenz begründet ist.⁴⁸⁸ Diesen, wie schon erwähnt, durchaus verbreiteten Glauben bei Gelehrten greift Ji Yun in einer weiteren Geschichte auf.⁴⁸⁹ So erzählt ihm sein Lehrer Li Youdan (Li Ruolong, um 1752)⁴⁹⁰ davon, wie ein Gelehrter, der durch die Beamtenprüfung gefallen war, im Wenchang-Tempel als Zeichen des Protests seine Prüfungsbögen und offiziellen Dokumente verbrennt. In derselben Nacht träumt er, dass die Gottheit zu ihm sagt: „Du hast dein halbes Leben lang studiert und weißt immer noch nicht, dass Reichtum und Armut vorherbestimmt sind?“ Als Ji Yun diese Geschichte seinem Vater, Yao’an gong, erzählt, ist dieser mit seinem Sohn unzufrieden und antwortet: „Youdan ist ein Gelehrter, der an den Prüfungen teilgenommen hat. Er kann so etwas erzählen. Du hingegen, als vorsitzender Prüfer der Beamtenexamina kannst so etwas nicht weitererzählen. [...]“⁴⁹¹ Demnach ist der Glaube an das vorherbestimmte Schicksal als Trost für Examenskandidaten akzeptabel. Ein Prüfer sollte jedoch darauf achten, unvoreingenommen zu erscheinen und keine ironischen Geschichten zu diesem Thema verbreiten. Die Protagonisten der Unterschicht werden häufig von Göttern für respektloses Verhalten bestraft, wie die Trunkenheit im Tempel. Auch in den beiden Erzählungen, in denen Daoisten die Protagonisten sind, werden diese gemäßregelt. Einmal aufgrund von Unachtsamkeit im Umgang mit Magie und einmal aufgrund von Respektlosigkeit im Tempel:

⁴⁸⁷ LY II: 68-21, und vgl. Konrad Herrmann, *Ji Yun*, a.a.O., S. 54, David Keenan, *Shadows in a Chinese Landscape*, a.a.O., S. 79, und David Keenan, „The Forms and Uses of the Ghost Story“, a.a.O., S. 77 f.

⁴⁸⁸ LY V: 215-23 und GW I: 33-35, und vgl. zum Literaturgott Wenchang auch Henri Doré, *Recherches sur les Superstitions en Chine*, a.a.O., Bd. 2, Kap. 1, „Wen-tchang. Dieu de la littérature“, 29–44.

⁴⁸⁹ Siehe Kapitel III. A 1, und vgl. Benjamin Elman, *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*, a.a.O., S. 299 ff.

⁴⁹⁰ Siehe zu Li Ruolong (Youdan) Tab. 1, den Index, S. 234 ff., und vgl. Lu Jintang, „Ji Yun shengping jiqi *Yuewei caotang biji*“, a.a.O., S. 37, und JXLNP, S. 215.

⁴⁹¹ YWCT, S. 217 f.

In dem kleinen Dorf Dulin gibt es einen Ahnentempel und hier träumte ein Daoist, dass der lokale Erdgott zu ihm spräche: „Da hier sehr viel zu tun ist, habe ich nicht so gut aufpassen können. Deshalb suchen die Pestgeister jetzt schon die pietätvollen Kinder und keuschen Witwen zu Hause auf. Weil sie kleine Kinder geschädigt haben, muss ich diesen Ort nun verlassen. Der neue Erdgott ist sehr seriös und nicht so nachsichtig wie ich. Du solltest daher in Zukunft besser aufpassen!“ Der Daoist hielt dies jedoch nur für einen Frühlingstraum und nahm es nicht weiter ernst.

Einige Tage später setzte er sich daher betrunken neben die Götterstatue im Tempel und lehnte sich an. Kurz daraufhin bekam er prompt eine Kältekrankheit und wäre fast gestorben (LY II: 89-42).

Im Gegensatz zum Himmel strafen die Götter Frauen in den Erzählungen nicht. Selbst dann nicht, wenn eine Bäuerin den Angestellten eines Gottes verletzt, wie in folgender Erzählung:

[...] Im Sommer des Jahres *dingmao* [1747] waren eine Frau und ihre Schwiegertochter aus der Familie Zhang zusammen mit dem Schneiden von Weizen beschäftigt. Gerade als sie den Weizen auf einen Haufen zusammengelegt hatten, kam ein Wirbelsturm aus dem Westen und wehte diesen in alle vier Richtungen auseinander. Die Schwiegertochter geriet hierüber so in Wut, dass sie ihre Sichel auf die Erde schleuderte. Genau an der Stelle kam plötzlich Blut hervor und bildete eine Pfütze.

Die Frauen versuchten umsonst, den verwehten Weizen wieder zusammenzusammeln. Schließlich lehnte sich die Schwiegertochter erschöpft an einen Baum und plötzlich schien es so, als sei sie bewusstlos geworden. Tatsächlich wanderte aber ihre *hun*-Seele⁴⁹² zu einem Tempel, in welchem ein wütender Gott brüllte: „Diese grausame Frau hat sich getraut, einen meiner Beamten zu verwunden! Schnell, gebt ihr Prügel.“ Die Schwiegertochter hatte jedoch einen aufrichtigen Charakter und sagte laut: „Unsere Familie ist arm und hat nur einige *mu* [1/15 Hektar] Weizen zum Lebensunterhalt. In glühender Sonne haben die Schwiegermutter und ich den Weizen geschnitten. Kaum war die Arbeit beendet, hat ein bössartiger Wind alles auseinander geweht. Warum soll es ein Unrecht gegen einen Geist sein, wenn ich doch nur meine Sichel weggeschleudert habe? Es war nicht meine Absicht, den Gesandten des großen Königs zu verletzen. Dieser ging jedoch querfeldein, obwohl er seine eigenen Beamtenwege hat. Warum geht er durch die Felder von Bauern? Was soll dann aus dem Weizen der Menschen werden? Hierfür Prügel zu bekommen, ist nicht richtig.“ Der Gott ließ den Kopf sinken und sagte: „Ihre Worte sind aufrichtig, sie kann gehen.“ Daraufhin erwachte die Schwiegertochter und zugleich kam wieder ein Wirbelwind auf. Nur dass er diesmal den verstreuten Weizen wieder an einen Ort zusammenwehte [...] (LY V: 242-50).

⁴⁹² Siehe zur *hun*-Seele Kapitel III. C 1.

In dieser Erzählung zeigt es sich als durchaus vorteilhaft, dass die Protagonistin nicht zu viel Respekt vor dem Gott hat und ihm widerspricht.

3 Die Unterwelt (*ming* 冥)

Viele Vorstellungen zur Unterwelt sind buddhistischen Ursprungs, wie beispielsweise, dass diese aus mehreren Höllen besteht, deren höchster Richter Yanluo wang (阎罗王) ist, auch König Yama genannt.⁴⁹³ Dem Glauben nach gibt es eine unterschiedliche Anzahl von Höllen, wobei sich seit der Song-Zeit der Glaube an zehn Höllen durchgesetzt hat.⁴⁹⁴ Hierbei ist die Erste ein Gerichtssaal, in dem die Seele oder der Geist eines gerade Gestorbenen verhört wird, während die Höllen zwei bis neun zur unterschiedlichen Bestrafung dienen. In der Zehnten wird über die Wiedergeburt des Toten entschieden.⁴⁹⁵ Jede Hölle hat eine eigene Gerichtshalle und einen Richter (*mingwang* 冥王), welcher wiederum ihm untergeordnete Beamte und Angestellte hat. Der oberste Richter aller zehn Gerichtshallen ist Yanluo wang und der höchste Herrscher der Unterwelt ist dem Volksglauben nach *dongyue* [*dadì*] (东岳 [大帝], „Östlicher Gipfel“), der Gott des Tai-Berges in der Provinz Shandong.⁴⁹⁶ Der Gott des Taishan wird als Vertreter von *shangdi* auf der Erde auch offiziell verehrt und als übernatürliches Pendant zum irdischen Kaiser gesehen.⁴⁹⁷ Die bürokratische Organisation der Unterwelt führt für *dongyue* ein Register über den Sterbetermin jedes Menschen. Zu diesem Termin muss der Geist des gerade Gestorbenen vor den Richtern der Unterwelt erscheinen.⁴⁹⁸ Hier sind der Vorstellung nach alle Menschen gleich und werden unabhängig von ihrem Geschlecht, Alter und sozialem Status beurteilt.⁴⁹⁹

⁴⁹³ Vgl. Wolfram Eberhard, *Guilt and Sin in Traditional China*, a.a.O., S. 24, und Jacques Pimpaneau, *Chine*, a.a.O., S. 218 ff.

⁴⁹⁴ Vgl. Stephen F. Teiser, *The Ghost Festival in Medieval China*, Princeton: Princeton University Press, 1988, S. 183.

⁴⁹⁵ Vgl. Wolfram Eberhard, *A Dictionary of Chinese Symbols: Hidden Symbols in Chinese Life and Thought*, New York: Routledge und Kegan Paul Ltd., 1986, S. 142 f., und Anne Swann Goodrich, *Chinese Hells: The Peking Temple of Eighteen Hells and Chinese Conceptions of Hell*, St. Augustin: Monumenta Serica, 1981, S. 67 ff.

⁴⁹⁶ Vgl. Eberhard, *Guilt and Sin in Traditional China*, a.a.O., S. 55, und Lai Fangling, *Yuewei caotang biji yanjiu*, a.a.O., S. 11 f.

⁴⁹⁷ Vgl. Romeyn Taylor, „Official and Popular Religion and the Political Organization of Chinese Society in the Ming“. In: *Orthodoxy in Late Imperial China*, hrsg. von Kwang-Ching Liu, Berkeley: University of California Press, 1990, 126–157, S. 148 f. Siehe auch Kapitel III. B 1.

⁴⁹⁸ Vgl. Keith Stevens, *Chinese Mythological Gods*, a.a.O., S. 69, und Jacques Pimpaneau, *Chine*, a.a.O., S. 210 f.

⁴⁹⁹ Vgl. Wolfram Eberhard, *Guilt and Sin in Traditional China*, a.a.O., S. 18.

Zur Hilfe bei der gerechten Überprüfung haben die Richter einen Spiegel der Vergeltung (*yejing* 业镜), der nicht nur alle zu Lebzeiten begangenen Vergehen sichtbar macht, sondern auch die moralische Intention und die geheimsten Gedanken jedes Menschen.⁵⁰⁰

Nachdem der Geist eines Toten im Stadtgott-Tempel verhört und ein abschließender Bericht verfasst wurde, wird er zur ersten Gerichtshalle in die Unterwelt gebracht, wo über sein weiteres Schicksal bestimmt wird. Besonders moralische Personen können direkt als Gottheit in das Westliche Paradies des Himmels kommen. Andere werden für ihre Vergehen, die sie zu Lebzeiten begangen haben, verurteilt und anschließend individuell bestraft, bevor sie wiedergeboren werden.⁵⁰¹ Die Wiedergeburt eines Gestorbenen ist somit durch sein vorheriges Leben bestimmt, während seine Lebenserwartung von seinem Charakter sowie seinen guten und schlechten Handlungen abhängt.⁵⁰²

3.1 Darstellung der Unterwelt im *Yuewei caotang biji*

In den 56 Erzählungen zur Unterwelt wird diese kaum mit den üblichen Begriffen „Hölle“ oder „Erdgefängnis“ (*yu* 狱 oder *diyu* 地狱) bezeichnet. Vielmehr wird sie „das Dunkle“ und „das Obskure“ (*ming* 冥) genannt.⁵⁰³ Die Erzählungen sind zumeist in einem Gerichtssaal angesiedelt und der Protagonist gelangt ohne Umwege dorthin. In diesem Fall wird auch gleich von der Unterweltsverwaltung (*mingsi* 冥司) oder einem Unterweltsamt (*mingshu* 冥暑) gesprochen. Wie sich schon an dieser Begriffswahl zeigt, wird die Unterwelt weniger als abschreckend und furchteinflößend dargestellt, sondern eher wie eine irdisch organisierte Bürokratie. Es wird vor allem die Verurteilung von Toten und Lebenden thematisiert sowie der Aufbau und die Funktionsweise der Unterwelt erläutert. Die wenigen Erzählungen, in denen von der Hölle und ihren Schrecken die Rede ist, werden häufig von Ji Yun als interessant, aber unglaubwürdig bezeichnet.⁵⁰⁴

⁵⁰⁰ Vgl. *Yuewei caotang biji xuanzhu*, a.a.O., S. 82, Anm. 7, und siehe zum Spiegel der Vergeltung und zum Spiegel der Gedanken (*xinjing* 心镜) auch S. 108.

⁵⁰¹ Vgl. Keith Stevens, *Chinese Mythological Gods*, a.a.O., S. 67 ff., und Jacques Pimpaneau, *Chine*, a.a.O., S. 213.

⁵⁰² Vgl. Stephen F. Teiser, *The Ghost Festival in Medieval China*, a.a.O., S. 189 f.

⁵⁰³ Selten werden die Begriffe „Neun Quellen“ (*jiuquan* 九泉), „Gelbe Quellen“ (*huangquan* 黄泉) oder „unterhalb der Erde“ (*dixia* 地下) benutzt.

⁵⁰⁴ Beispielsweise LY V: 248-2 und GW IV: 171-7. Zur Vorstellung von abschreckenden Bestrafungen des Menschen in der Unterwelt vgl. Anne Swann Goodrich, *Chinese Hells*,

David Keenan hat die Begegnungen zwischen den Lebenden und den Toten im YWCT untersucht und in drei Themenschwerpunkte unterteilt. Er unterscheidet die Reisen, auf welchen Lebende aus unterschiedlichen Gründen in die Unterwelt gelangen und anschließend zurückkehren. Die offiziellen Vorladungen Lebender oder Gestorbener in die Unterwelt und schließlich die eher inoffiziellen Begegnungen von Menschen und Geistern im Diesseits. David Keenan stellt fest, dass in diesen drei Erzähltypen eine zunehmende Gesellschaftskritik stattfindet. In den ersten beiden Handlungssträngen wird die moralische Überlegenheit der Beamten, Angestellten und Richter der Unterwelt im Vergleich zur irdischen Welt dargestellt. In den Erzählungen zu den inoffiziellen Begegnungen von Geistern und Menschen werden hingegen, durch die Kritik an den Prinzipien der Neokonfuzianer und die hiermit verbundene Hervorhebung des Wortes *li* (理), noch stärkere gesellschaftskritische Komponenten thematisiert.⁵⁰⁵ Hier lässt sich an die von Ji Yun mehrfach geäußerte Ansicht des Vorhandenseins einer höheren Gerechtigkeit anschließen, wonach privilegierte Menschen zwar die Möglichkeit haben, einer Bestrafung für eine Straftat zu Lebzeiten zu entkommen, nach ihrem Tod aber der gerechten Strafe nicht entkommen können.⁵⁰⁶

3.2 Beweise für die Existenz der Unterwelt

Im Unterschied zum Himmel und den Göttern, deren Existenz nicht in Frage gestellt wird, da sie sich den Lebenden direkt zeigt, dienen viele Geschichten dem Beweis für das Vorhandensein der Unterwelt. In 36 Erzählungen wird von Menschen berichtet, deren Seele in der Unterwelt war und die anschließend über ihre Erfahrungen berichten. Diese Personen sind nicht nur Informanten, sondern bürgen auch für die Authentizität der Berichte.⁵⁰⁷ Hierzu zählen Geschichten, in denen Schamanen über ihre Erlebnisse in der Unterwelt berichten und, entgegen dem allgemeinen Trend der Zeit, als nützliche und ernst zu nehmende Informationsquelle dienen.⁵⁰⁸ Ebenso gibt es Berichte von zwei Kollegen von Ji

a.a.O., S. 108 ff., und Wolfram Eberhard, *Guilt and Sin in Traditional China*, a.a.O., S. 30 ff.

⁵⁰⁵ Vgl. David Keenan, „The Forms and Uses of the Ghost Story“, a.a.O., S. 158 ff.

⁵⁰⁶ Vgl. hierzu beispielsweise S. 64, S. 88 und S. 90.

⁵⁰⁷ Zu diesen Berichterstattern zählen auch zwei Gestorbene, die als Geister aus der Unterwelt zurückkehren. Vgl. LY II: 67-20 und RS III: 193-72.

⁵⁰⁸ Vgl. Donald S. Sutton, „Shamanism in the Eyes of Ming and Qing Elites“. In: *Heterodoxy in Late Imperial China*, hrsg. von Kwang-Ching Liu und Richard Shek, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004, 209–237, S. 209 ff.

Yun.⁵⁰⁹ Sowohl der Direktor Gu Demao⁵¹⁰ als auch der Präfekt Cai Bichang (um 1778)⁵¹¹ behaupten beide, als Richter in der Unterwelt tätig zu sein. Auch wenn Ji Yun dies eher skeptisch sieht, so findet er, dass es doch einige Indizien gibt, die dafür sprechen. Speziell, dass ihre Beschreibungen durchaus logisch und sinnvoll seien.⁵¹² Schließlich gibt es auch Menschen, die versehentlich in die Unterwelt gelangen, da ihre Seele im Schlaf oder während einer Krankheit, dorthin wandert. Diese treffen in den Erzählungen dann häufig einen toten Menschen, den sie von früher kennen, der sie über die Unterwelt aufklärt und ihre Fragen beantwortet. Auch kommt es, wie bereits erwähnt, vor, dass Geister sich im Sterbetermin eines Menschen geirrt haben und die Betroffenen aus der Unterwelt wieder zurückgeschickt werden.⁵¹³ Neben dem Beispiel von Ji Tongren (gest. um 1638), welcher selbst einmal versehentlich in der Unterwelt war,⁵¹⁴ wird jedoch auch die 1768 gestorbene Konkubine von Ji Yun für kurze Zeit von den Geistern der Unterwelt wiedererweckt, damit sie mehr Totengeld für diese einfordert. Dies findet Ji Yun jedoch merkwürdig. Nicht nur erscheint es ihm unklar, wozu Geister Papiergeld überhaupt brauchen, sondern er fragt sich auch, wie sie einen Gestorbenen eigentlich erpressen können und was die ihnen vorgesetzten Beamten wohl dazu sagen.⁵¹⁵

3.3 Rechtsprechung

In zehn Erzählungen wird ausschließlich die Rechtsprechung behandelt und achtmal verklagen Gestorbene lebende Menschen. Werden Lebende angeklagt, müssen sie häufig zu einem Prozess erscheinen und ihre Seele wandert in die Unterwelt. So beispielsweise in der von Wu Huishu (gest. um 1800)⁵¹⁶ erzählten Geschichte, in welcher eine tote Frau einen Arzt verklagt, der sich geweigert hatte, ihr bei einer Abtreibung behilflich zu sein. In ihrer Verzweiflung hatte sie

⁵⁰⁹ Vgl. RS I: 7, RS III: 161-39, HX III: 177-33 und GW III: 114-3.

⁵¹⁰ Zu Gu Demao waren keine weiteren Angaben zu ermitteln. Siehe den Index, S. 234 ff.

⁵¹¹ Siehe zu Cai Bichang den Index, S. 234 ff., und vgl. MQJS, S. 1581.

⁵¹² Gu Demao behauptet jedoch auch, wegen seiner Geschwätzigkeit über die Unterwelt später zum lokalen Erdgott degradiert worden zu sein. Vgl. YWCT, S. 715, und Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 285 f.

⁵¹³ Siehe hierzu auch S. 116 f. und S. 118 f.

⁵¹⁴ Siehe die Biographie von Ji Yun, S. 11.

⁵¹⁵ RS III: 144-22.

⁵¹⁶ Siehe zu Ji Yuns *mensheng* Wu Huishu den Index, S. 234 ff., und vgl. Lu Jintang, „Ji Yun shengping jiqi *Yuewei caotang biji*“, a.a.O., S. 57.

sich erhängt und ihn dann in der Unterwelt verklagt. Das Urteil des Richters lautet jedoch, dass der Arzt nicht zur Rechenschaft gezogen werden kann, da es seit der Song-Zeit üblich sei, dass Menschen sich unnachgiebig an die Gesetze halten würden, ohne hierüber eigenständig nachzudenken.⁵¹⁷ Häufig handelt es sich bei den Prozessen auch um weniger wichtig anmutende Themen, wie in folgender Erzählung:

[...] Dong Qujiang [Dong Yuandu, geb. 1709]⁵¹⁸ erzählte, dass es in Dongchang einmal drei Brüder gab. Als der zweitälteste Bruder starb und keine Nachkommen hatte, wollten sowohl der ältere als auch der jüngere Bruder, dass ihr jeweiliger Sohn erben sollte. Der ältere Bruder sagte, der Jüngere müsse nachgeben und der Jüngere, dass sein Sohn schließlich älter wäre, deshalb müsste der andere Bruder nachgeben. Der gerichtliche Rechtsstreit dauerte über ein Jahr und schließlich gewann der ältere Bruder. Der Jüngere war hierüber so wütend, dass er erst schwermütig und schließlich krank wurde. Als die Krankheit sehr kritisch geworden war, sagte er zu seinem Sohn: „In der Unterwelt werde ich weiter um mein Recht kämpfen!“ und wurde ohnmächtig. Nach einem halben Tag kam er wieder zu sich und sagte: „Nicht nur die weltlichen Beamten sind uneinsichtig, in der Unterwelt sind die Beamten noch schlimmer. Soeben war meine *hun*-Seele bei der Unterwelt-Behörde. Nachdem ich meinen Fall dargelegt hatte, sagte ein Beamter zu mir: Warum verhältst du dich so? Weil dein Bruder keine Nachkommen hat? Nein, du streitest dich doch nur des Vermögens wegen. Wenn zwei Männer im Freien ein Wildtier sehen und es beide jagen, dann bekommt es der Schnellere von den beiden. Worüber willst du dich also beklagen? Unerwarteterweise bekam ich kein Recht zugesprochen. Man streitet sich doch nur um das Vermögen aber mir werden mit weit geöffneten Augen familiäre Opferzeremonien erläutert. Wie kann man sich der Wahrheit gegenüber nur so verschließen? Legt ausreichend Papier und Pinsel in meinen Sarg, damit ich einen Bericht an den Obersten Herrscher (*shangdi*) schreiben kann.“

Dies ist doch wirklich ein über den Tod hinaus uneinsichtiger Mensch! [Dong] Qujiang bemerkte: „Ich finde es aber doch bewundernswert, dass er so gar nichts zu verheimlichen hatte“ (HX IV: 277- 52).

Verliert ein Toter den Prozess, ist dies nur für die Angeklagten von Relevanz. Eine unsinnige oder falsche Anschuldigung wird dem Kläger selbst nicht zur Last gelegt. Wie Michael Strickmann feststellt, gleichen die Beschreibungen der Unterwelt häufig einem „Pantheon des Profanen“: „Wie nicht anders zu erwarten, war das Reich der Toten natürlich kein sehr freundlicher Ort. Er quoll über vor Reue und Klagen, Rivalität, Rache und Intrigen. Schlimmer noch, die Geister

⁵¹⁷ RS III: 192-71. Diese Aussage richtet sich wieder gegen die strenge Ethik der Neokonfuzianer. Vgl. auch Konrad Herrmann, *Ji Yun*, a.a.O., S. 157.

⁵¹⁸ Siehe zur *hun*-Seele das Kapitel III. C 1.

waren besessen davon, sich in endlose Prozesse zu verstricken.“⁵¹⁹ Diesen Eindruck kann man durchaus auch bei der Darstellung der Geister im YWCT bekommen, jedoch seltener von der Unterwelt, deren Bürokratie als gut organisiert geschildert wird. Hierbei ist die Vorstellung von den verschiedenen Gerichtshallen ebenso irrelevant wie die der verschiedenen Höllen. In den Erzählungen könnte es sich hingegen immer um die gleiche Gerichtshalle und den gleichen Richter handeln. Nur selten wird die Bestrafung von Toten erwähnt, vielmehr steht deren moralische Ermahnung im Mittelpunkt.

Die Unterwelt belohnt und straft Menschen auch durch die Wiedergeburt. Als Beweis für deren Existenz werden die Erinnerung an ein früheres Leben und die richtige Voraussage einer baldigen Reinkarnation gesehen. Ebenso werden unerklärliche Vorkommnisse, wie unbegründet scheinende starke Sympathien und Antipathien sowohl zwischen Menschen als auch Tieren, mit einer früheren Existenz erklärt. In den 23 Erzählungen wird der Mensch nur zweimal durch die Wiedergeburt belohnt, hingegen oftmals zur Strafe als Tier reinkarniert. Achtmal wird die Wiedergeburt als Begründung für etwas Unerklärliches herangezogen oder als unverständlich bezeichnet. Hierzu gehört auch folgende Erzählung, die Song Mengquan (Song Bi, 1703–1768)⁵²⁰ über einen gewissen Sun Eshan berichtet. Dieser war einmal während einer schweren Krankheit ins Koma gefallen und wurde als Baby in einer anderen Familie wiedergeboren. Das Baby starb dann nach ein paar Tagen, woraufhin Sun Eshan in seinem alten Körper wieder zum Bewusstsein kam. Ähnliches wird in derselben Geschichte über den Beamten Meng Jianxi⁵²¹ und einen Gelehrten berichtet. Ji Yun bemerkt im Kommentar:

Was die Gesetzmäßigkeiten der Seelenwanderung betrifft, so versuchen die Konfuzianer (*ru zhe* 儒者) sie zu widerlegen, obwohl so etwas in Wirklichkeit vorkommt. Es gibt immer eine Ursache und Wirkung, denn prinzipiell irrt die Wiedergeburt nicht. Warum aber haben diese zwei ehrenwerten Herren die Seelenwanderung erlebt und sind in ihren ursprünglichen Körper zurückgekehrt? Dies schafft grundlos leere

⁵¹⁹ Michael Strickmann, „Therapeutische Rituale und das Problem des Bösen im frühen Taoismus“. In: *Religion und Philosophie in Ostasien; Festschrift für Hans Steininger*, hrsg. von Gert Naundorf et al., Würzburg: Königshausen und Neumann, 1985, 185–200, S. 194.

⁵²⁰ Siehe zu Ji Yuns Freund Song Bi (Mengquan) den Index, S. 234 ff., und vgl. Lu Jintang, „Ji Yun shengping jiqi *Yuwei caotang biji*“, S. 38, und JXLNP, S. 206.

⁵²¹ Vermutlich handelt es sich um Meng Ji (gest. um 1793). Siehe den Index, S. 234 ff., und vgl. QDZG, S. 3252.

Hoffnungen und ist nicht zu verstehen. Da wir nicht wissen, was außerhalb der sechs Himmelsrichtungen ist, nimmt der Weise (*shengren* 圣人) dies zur Kenntnis und lässt es ruhen. Manche Fragen können nicht beantwortet werden (LY VI: 149-7).

Wie schon zuvor werden auch hier Vorkommnisse, die unverständlich sind, mit der Begrenztheit des menschlichen Verstandes begründet, da es immer ein zugrunde liegendes Prinzip gibt.

3.3.1 Moralische Bewertung von Menschen

Interessanterweise äußert der oberste Richter der Unterwelt sich in den Erzählungen auch selbst zur Beurteilung von Beamten und Frauen und vergleicht diese Personen miteinander. So wird berichtet, wie Yanluo wang ehrerbietig eine alte Bauersfrau empfängt und dafür sorgt, dass sie sofort in einer sozial guten Situation wiedergeboren wird. Als Begründung heißt es, sie habe niemals in ihrem Leben daran gedacht, einen Vorteil auf Kosten anderer zu erlangen. Gerade, weil sie eine einfache Frau ist, solle dies ein beschämendes Beispiel für Gelehrte sein, die trotz ihrer Bildung häufig nicht so gut sind. Zum Vergleich wird in derselben Erzählung ein Beamter beurteilt, der stolz darauf ist, niemals eine Bestechung angenommen zu haben. Yanluo wang erinnert ihn daran, dass dies nicht ausreichen würde. Tatsächlich habe er häufig versucht, seine Vorteile durchzusetzen, und deshalb oft in bestimmten Situationen sein Misstrauen nicht geäußert. Er habe nichts Schlechtes, aber auch nichts Gutes getan. Als Beamter nichts Gutes zu tun, sei aber gerade ein schlimmes Vergehen. Da er aber nur einen geringen Rang hatte, wird er nicht bestraft, sondern erhält nur diese Belehrung.⁵²² Im nächsten Beispiel erzählt der stellvertretende Minister Gu Demao,⁵²³ dass die Richter der Unterwelt keusche Witwen achten und diese in Kategorien unterteilen. Zur untersten Kategorie zählen die Witwen, die keusch sind weil sie ihre Kinder zu sehr lieben und reiche Schwiegereltern haben. Danach kommen diejenigen, welche zwar Wünsche und Gefühle haben, diese aber mit Sittlichkeit und Pflichtbewusstsein unterdrücken können. Am meisten geachtet werden die Witwen, welche keine persönlichen Wünsche haben, arm sind und unbeirrbar. Naturgemäß gebe es hiervon nur sehr wenige. Als eine alte

⁵²² LY I: 10. Vgl. Konrad Herrmann, *Ji Yun*, a.a.O., S. 16, und David Keenan, *Shadows in a Chinese Landscape*, a.a.O. S. 177 f.

⁵²³ Siehe zu Gu Demao S. 124.

Bauersfrau mit einem solcherart selbstlosen Charakter in die Unterwelt kommt, steigt sie dann auch sofort als Gottheit zum Himmel auf. Bei den Beamten werden diejenigen zur untersten Kategorie gezählt, welche Angst vor dem Gesetz und vor Maßregelungen haben. Danach kommen diejenigen, welche zuerst auf ihr Ansehen bedacht sind. Am höchsten werden die Beamten angesehen, welche sich um das Wohl des Volkes und Landes sorgen und sich nicht um persönliche Angelegenheiten kümmern. Die Unterwelt verabscheut die Karrieristen, da sie skrupellos sind, und schätzt auch diejenigen nicht, die sich aus ihrem Amt zurückziehen, weil dies verantwortungslos sei.⁵²⁴ Des Weiteren haben die Richter der Unterwelt eine, auf Erfahrung gegründete, besonders ablehnende Haltung gegenüber Privatsekretären. So berichtet Song Qingyuan (Song Laihui)⁵²⁵ beispielsweise, dass er zu der Zeit, als er sich gerade auf seine Arbeit als Privatsekretär für Wang Tanzhai (Wang Lansheng, 1660–1737) vorbereitete, von einem Freund hörte, wie dieser in der Unterwelt war. Dort wurde er Zeuge, wie eine Gruppe von Privatsekretären streng verurteilt wurde. Ein toter Freund erklärte ihm daraufhin ausgiebig die unmoralischen und opportunistischen Verhaltensweisen von Privatsekretären, für welche sie in der Unterwelt verurteilt werden.⁵²⁶ Weitere soziale Schichten, die einen Grund haben, sich vor der Unterwelt zu fürchten, sind die Verwandten und Angestellten von Beamten, wie aus der Erzählung des Mönches Mingxin hervorgeht. Dieser berichtet von einem alten Mönch, der einmal in der Unterwelt war. Hier erfährt er, dass die Menschen, welche als am schädlichsten für die Gesellschaft angesehen werden, Amtsgehilfen sowie die Verwandten und die Diener von Beamten seien. Die meisten von ihnen würden ihre völlig unbegründete Machtposition missbrauchen und nur an ihren persönlichen Vorteil denken. Daher kämen sie nach ihrem Tod in die tiefste Hölle und würden am brutalsten bestraft. Ji Yun empfindet diese Erzählung zwar als etwas übertrieben und nicht unbedingt glaubhaft, aber durchaus als eine gute Warnung.⁵²⁷ Die Unterwelt belohnt und

⁵²⁴ LY II: 80-33. Vgl. auch Konrad Herrmann, *Ji Yun*, a.a.O., S. 61 ff.

⁵²⁵ Siehe zu Song Laihui (Qingyuan), dem Vater von Song Bi (1703-1768), den Index, S. 234 ff., und vgl. QRSM, S. 991, und Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 72.

⁵²⁶ GW IV: 187-23, und David Keenan, *Shadows in a Chinese Landscape*, a.a.O., S. 75 f.

⁵²⁷ David Keenan, *Shadows in a Chinese Landscape*, a.a.O., S. 114 ff., und LY VI: 248-2.

bestraft Lebende zumeist, indem sie deren Lebensspanne verlängert oder verkürzt, wie in der folgenden Erzählung:

Ein gewisser Distriktmagistrat in Xianxian stand kurz vor seinem Tod, als ein Wächter in seinem Haus nachts im Studierzimmer eine menschliche Stimme hörte: „Der Hausherr hat einige Jahre luxuriös gelebt, sein Beamtengehalt ist bereits aufgebraucht. Für dieses Leben hat er sein Geld ausgegeben. Sein Vater hat in der Unterwelt darum gebeten, dass ihm das Gehalt für das nächste Leben jetzt schon ausgezahlt wird, damit er noch ein Jahr länger leben kann. Wird das nun bewilligt oder nicht?“ Kurz darauf starb der Beamte [...] (RS IV: 202-9).

Im Kommentar zitiert Ji Yun Dong Bangda (1699–1769)⁵²⁸ zur moralischen Beurteilung von Menschen. Die natürlichen Gesetze (*tiandao* 天道) seien so, dass alles, was übertrieben wird, tiefgreifende Folgen hat. Dies betreffe sowohl den Luxus als auch den Geiz, wobei reiche Menschen für ein verschwenderisches Verhalten nicht so hart bestraft werden wie gesellschaftlich angesehene, da bei Letzteren die Macht zur Habgier geführt habe. Ebenso verhalte es sich mit Personen in etablierter Stellung, die besonders sparsam sind, da dies bedeutet, dass sie an ihrem Vermögen festhalten. Diese Menschen seien geizig und egoistisch und daher bestimmt geschickt darin, andere hereinzulegen. Gerade Gelehrte und Beamte sollten wissen, dass sie durch so ein Verhalten immer auch andere schädigen (RS IV: 202-9).

In der Unterwelt werden alle Menschen durchschaut und moralisch beurteilt. Ebenso kann jeder Gestorbene einen Prozess gegen Lebende anstrengen. Im Gegensatz zu der allgemeinen Vorstellung, dass in der Unterwelt alle Menschen gleich sind, hat sich jedoch gezeigt, dass es durchaus geschlechtsspezifische und soziale Unterschiede bei der Beurteilung gibt. Auch werden Vorurteile gewissen sozialen Schichten gegenüber geäußert.

3.3.2 Belohnung und Bestrafung

In den insgesamt 79 Erzählungen von der Unterwelt und Wiedergeburt kommt es häufiger als in den anderen Themenbereichen vor, dass der Protagonist nicht derjenige ist, welcher belohnt oder bestraft wird, sondern ein Zeuge des Geschehens, wodurch die Objektivität des Berichteten betont wird. Nachdem die

⁵²⁸ Siehe zu Dong Bangda (Wenke) S. 10, Fn. 47.

moralischen Richtlinien für die Bewertung von Menschen dargelegt wurden, zeigt sich in den Erzählungen selbst folgende Auswertung:

Tab. 7: Unterwelt und Wiedergeburt

	Unterwelt (56)				Wiedergeburt (23)		
	Insg. (81)*	belohnt (08)	keine Auswirkung (29)	bestraft (21)	belohnt (03)	keine Auswirkung (08)	bestraft (12)
BEAMTE	15	-	06	06	-	02	01
GELEHRTE	06	-	04	01	-	01	-
REICHE PERSONEN	05	-	02	02	01	-	-
BIOGRAPHISCHE PERSONEN	03	-	02	01	-	-	-
MITTELSCHICHT	07	01	01	03	-	-	02
UNTERSCHICHT	09	-	04	01	-	-	04
KEINE ANGABE	18	01	06	04	-	03	04
MÖNCHE	01	-	-	-	01	-	-
FRAUEN	17	06	04	03	01	02	01

* Bei der Auszählung wird berücksichtigt, dass in einigen Erzählungen mehrere relevante Personen vorkommen.

Es kommen viele Beamte als Protagonisten vor, die vergleichsweise oft, für gewöhnliche Vergehen wie Korruption oder eine mangelhafte Amtsausführung, bestraft werden. Eine, allerdings ungewöhnliche, Bestrafung betrifft Ji Yuns Kollegen Ren Zitian (Ren Dachun, 1738–1789)⁵²⁹ :

Ren Zitian aus Taizhou [...], hatte ein umfangreiches Wissen und ein hervorragendes Gedächtnis. Besonders gut verstand er sich auf die Erläuterungen und Kommentare der Drei Ritenklassiker (*sanli* 三礼)⁵³⁰ und auf die Hermeneutik der Klassifizierung von Schriftzeichen (*liushu* 六书).⁵³¹ Im 34. Jahr der Regierungsperiode Qianlong [1769] schloss er als erster *jinshi* der zweiten Klasse die Hauptstadtprüfung ab. Danach verlief seine Beamtenkarriere einmal besser und einmal schlechter. Später wurde er zum Zensor ernannt, starb aber, bevor er das Amt antreten konnte. Seit der Staatsgründung der Qing-Dynastie gab es nur drei Männer, die den ersten Platz der zweiten Klasse als *jinshi* belegten und nicht in die Hanlin-Akademie eintraten. Ren Zitian war einer von ihnen.

⁵²⁹ Siehe zu Ren Dachun (Zitian) Tab. 2, den Index, S. 234 ff., und vgl. ECCP, S. 121, JXLNP, S. 224 f., QSLZ, S. 68/49, und QDQB, S. 1589.

⁵³⁰ Gemeint sind das *Zhouli*, *Yili* und *Liji*. Vgl. YWCT, S. 429.

⁵³¹ *Liushu* sind die sechs Arten der Klassifizierung von Schriftzeichen. Ebd.

Einmal erzählte er, dass er mit 14 bis 15 Jahren, ohne darüber nachzudenken, ein Palastgedicht (*gongci* 宫词) auf den Fächer der Konkubine seines Onkels geschrieben hatte. Der Onkel war daraufhin so lange misstrauisch, bis die Konkubine sich aus Gram hierüber erhängte. Anschließend verklagte ihr Geist Ren Zitian in der Unterwelt. Während Zitian krank war und sein Atem immer schwächer wurde, wanderte seine Seele zum Verhör in die Unterwelt. Innerhalb von vier bis fünf Tagen wurde er sieben- bis achtmal von den Beamten der Unterwelt verhört. Erst dann wurde deutlich, dass er sich tatsächlich nichts bei der Sache gedacht hatte. Aber letztlich hatte er durch seine Tat doch den Tod eines Menschen zu verantworten und deshalb wurde bestimmt, dass seine zukünftige Beamtenkarriere stagnieren sollte.

Der Sekretär Jia Dunfu⁵³² sagte hierzu: „Der Direktor Gu Demao arbeitet als Richter in der Unterwelt. Er und Ren Zitian kannten sich nicht, aber als sie sich eines Tages begegneten, schien es beiden, als seien sie sich altbekannt. Wir setzten uns zusammen, und ich habe selbst mitbekommen, wie beide sich über den Prozess in der Unterwelt unterhalten haben. Zitian zitterte vor Angst als er mit Gu Demao sprach“ (RS III: 147-25).

Wie sich in dieser Erzählung zeigt, kann nicht nur der Himmel, sondern auch die Unterwelt direkten Einfluss auf die Lebensumstände und das Schicksal des Protagonisten nehmen. Ein übelwollender Geist, der einen Lebenden verklagt, kann somit auch eine Begründung für den individuellen Misserfolg eines Menschen sein. Ein weiteres Beispiel für eine, jedoch besonders perfide, Bestrafung durch die Unterwelt ist die Wiedergeburt eines Beamten im Körper einer Frau. Dies passierte 1737 im Haus des Vizedirektors des Arbeitsministeriums, Chang Tai.⁵³³ Der reinkarnierte Beamte ist tief erschüttert, als er im Körper der gerade gestorbenen Frau eines Dieners aufwacht. Bitter beklagt er sich über sein Schicksal, da er schließlich 20 Jahre studiert und 30 Jahre als Beamter gearbeitet habe. Man ahnt, dass er eine große Straftat begangen haben muss, um so bestraft zu werden, aber bis zu seinem Tod drei Jahre später ist er zu vergrämt, um hierüber etwas zu erzählen (GW II: 98-41).

Die Menschen der Unterschicht werden häufiger durch eine Wiedergeburt als Tier bestraft. Dies betrifft Menschen, die ihre Schulden nicht zurückgezahlt oder Geld gestohlen haben, bevor sie starben und die diese nun als Tier im nächsten Leben abbezahlen müssen. Ebenso werden Tierquäler zur Strafe als Tiere wiedergeboren. In diesen Erzählungen kommen drei Mönche und keine Nonnen oder Daoisten vor. Die Mönche selbst werden von der Unterwelt nicht

⁵³² Zu Jia Dunfu waren keine weiteren Angaben zu ermitteln.

⁵³³ Eventuell handelt es sich bei Chang Tai um Chang Xiu (gest. 1810). Vgl. YWCT, S. 950, und QDZG, S. 3182.

bestraft, vielmehr ist einer Zeuge einer Verurteilung in der Unterwelt und berichtet hiervon, während ein anderer behauptet, ein reinkarniertes Schwein zu sein, welches vorher ein Schlachter war. Die beiden Erzählungen dienen somit zur Warnung. Auch wird davon erzählt, dass ein Mönch, der unorthodox gelebt hat, tatsächlich ein Heiliger war, da er nach dem Tod unsterblich geworden ist. Ji Yuns Onkel, An Shizhai,⁵³⁴ der zuerst skeptisch ist, besieht sich die Leiche und kann sich so von der Wahrheit überzeugen.⁵³⁵ Hingegen werden die Frauen am häufigsten von der Unterwelt belohnt und so mit ihrem teilweise entbehrungsreichen Leben versöhnt. Ein Beispiel ist die Mutter des Beamten Shen Yunjiao (Shen Chu, geb. 1735).⁵³⁶ Nachdem diese gerade ein Jahr verheiratet war, starb ihr Ehemann. Das nach seinem Tod geborene Kind lebte drei Jahre und starb dann auch:

Die Mutter weinte daraufhin bitterlich und sagte: „Nur weil du da warst, bin ich nicht gestorben und nun ist auch das vorbei. Ich ertrage die Vorstellung nicht, dass der Familie im Ahnentempel keine Opferzeremonien dargeboten werden und dieser Zweig der Familie jetzt aussterben wird.“ Dann malte sie einen scharlachroten Punkt auf den Arm des Kindes und sprach im Gebet: „Wenn der Himmel beschließt meine Familie doch nicht aussterben zu lassen und du wiedergeboren wirst, dann soll dies das Erkennungszeichen sein.“ Dies passierte im zwölften Monat des siebten Jahres der Regierungsepoche Yongzheng [1729]. Im selben Monat wurde in der Familie ihrer Nachbarn, mit dem gleichen Clannamen, ein Sohn geboren, der auf seinem Arm einen roten Punkt hatte. Die Witwe war daraufhin glücklich und zog ihn als Nachkommen auf. Das Kind war der spätere Vizeminister Shen.

Zu der Zeit, als ich [Ji Yun] Präsident des Ritenministeriums war, arbeitete ich mit dem Vizeminister zusammen und er hat mir die Geschichte selbst detailliert erzählt. In den buddhistischen Büchern gibt es viele absurde Geschichten [...]. Aber die Seelenwanderung selbst und ihre Gesetzmäßigkeit ist unbestreitbar. Der das menschliche Schicksal Bestimmende (*simingzhe* 司命者) bedient sich manchmal einer Person oder einer Angelegenheit, um so ein Zeichen für die Lehre des göttlichen Weges zu geben. Die Geschichte des Vizeministers ist ein Beweis für die Reinkarnation und zeigt, wie das bittere Schicksal der keuschen Witwe [den Himmel] gerührt hat. Konfuzianer (*ru* 儒), die energisch behaupten, es gebe keine Geister, sollten dies auch wissen (RS III: 127-5).⁵³⁷

⁵³⁴ Siehe zu An Shizhai die Biographie von Ji Yun, S. 11.

⁵³⁵ LX V: 122-23. Vgl. auch Konrad Herrmann, *Ji Yun*, a.a.O., S. 418.

⁵³⁶ Siehe zu Shen Chu (Yunjiao), einem Mitarbeiter des *Siku quanshu* Tab. 2, den Index, S. 234 ff., und vgl. JXLNP, S. 214, S. 223, QDZG, S. 250 ff., und QSLZ, S. 28.

⁵³⁷ Vgl. auch Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 230 und S. 269.

Neben dem Beispiel, wie die Unterwelt einer verzweifelten Mutter hilft, werden auch die Geister tugendhafter, aber armer Witwen belohnt. Ihnen wird es gestattet, an den Opferzeremonien in einem Tempel zu partizipieren, an denen sonst nur die Geister von ehemals etablierten Witwen, die auch einen Ehrenbogen haben, teilnehmen dürfen (HX I: 3). Die Unterwelt bestraft hingegen eine Ehefrau, die ihren Mann mit einem Liebhaber betrügt, lässt sie auspeitschen und schickt sie wieder in das Diesseits zurück (LY V: 218-26) oder belohnt eine gestorbene Bauersfrau damit, dass sie nachts als Geist zu ihrem Ehemann zurückkehren darf (LY II: 67-20).

4 Zusammenfassung

Sowohl der Himmel als auch die Unterwelt werden beide als Teile eines Systems dargestellt, welches das menschliche Leben und Schicksal als logische Konsequenz seines Charakters oder einer bestimmten Handlung übernatürlich bestimmen. Hierbei nimmt die Unterwelt am häufigsten Einfluss auf die Lebensdauer von Menschen, während sich die Allmacht des Himmels durch die scheinbare Willkür seines Eingreifens in Einzelschicksale zeigt. Die Gründe hierfür sind den Protagonisten häufig nicht klar, vielmehr soll der Leser sich um einen Sinnzusammenhang von Ursache und Wirkung bemühen. Dieser geht in einigen Erzählungen aus dem Kommentar hervor. Generell ist das direkte Eingreifen des Himmels in den Erzählungen selten, dann aber folgeschwer, da vergleichsweise gering anmutende Vergehen streng oder sogar mit dem Tod bestraft werden. Die Personen der Elite sind hier seltener vertreten, da sie im YWCT eher von sich aus einen intellektuellen Zugang durch die Wahrsagung zu ihrer Vorbestimmung suchen. Hingegen findet bei den Vertretern der anderen sozialen Schichten häufiger eine unerwartete schicksalsbestimmende Einmischung übernatürlicher Kräfte in ihr Leben statt. Die Autorität des Himmels wird durch die teilweise drastische Bestrafung für vergleichsweise gering wirkende Vergehen deutlich. Es wird betont, dass Gelehrte vom Himmel strenger beurteilt werden da sie raffinierter sind als andere Menschen und sich besser verstellen können. Tatsächlich werden in den Erzählungen jedoch die Personen der Mittelschicht zu 70 % für ihre Vergehen mit dem Tod bestraft und die der Unterschicht in fast der Hälfte der Erzählungen (47 %). Die Frauen werden zu 56 % für ein unangemessenes Verhalten zur Rechenschaft gezogen, und es zeigt sich wieder verstärkt eine Persiflage, wenn beispielsweise einige

Protagonistinnen bereits für einen streitbaren Charakter mit dem Tod bestraft werden. Im Gegensatz zu den Bestrafungen sind die Belohnungen des Himmels von der sozialen Schicht des Protagonisten abhängig. Beispielsweise werden die wenigen Personen der gebildeten Oberschicht dadurch belohnt, dass ihre Nachkommen die Beamtenprüfung bestehen, die der Unterschicht erhalten einen materiellen Gewinn, und Frauen in Notsituationen wird das Leben gerettet.

Die dem Himmel unterstellten Götter hingegen helfen den Menschen häufiger und werden nicht als elitär, sondern mit menschlichen Charakterschwächen geschildert. Sie haben die Aufgabe, der menschlichen Gesellschaft zu dienen und gegebenenfalls moralischen Einfluss auf Individuen zu nehmen. Wenn Götter in den Erzählungen Menschen bestrafen, dann am häufigsten für ein respektloses Verhalten ihnen gegenüber. Den Protagonisten aller sozialen Schichten ist gemeinsam, dass sie erstaunlich wenig Angst oder Respekt vor Göttern haben, denen sogar von Frauen widersprochen wird. Insofern kann für das YWCT nur begrenzt die Interpretation von Göttern als einer Metapher für ein autoritäres staatliches System übernommen werden.⁵³⁸ Es bestätigt sich vielmehr die Aussage, das Volk habe sich nicht besonders für die Bürokratie der Gottheiten interessiert.⁵³⁹ Erstaunlicherweise gilt das Gleiche hier auch für die Erzähler und Protagonisten der Oberschicht. Diese Darstellung lässt auf eine tolerante Einstellung von Ji Yun und den anderen Erzählern der Elite schließen, da darauf verzichtet wird, Götter als allmächtige und Ehrfurcht gebietende Repräsentanten einer irdischen Bürokratie zu schildern. Im Gegensatz zu irdischen Beamten müssen sie sich Respektbezeugungen von Menschen durch ihre Taten verschaffen und durch Strafen erhalten.

Die Unterwelt entspricht im YWCT keiner furchteinflößenden buddhistischen Höllenvorstellung, vielmehr handelt es sich um einen Ort, an dem die gestorbenen Menschen sich für ihr Leben verantworten müssen. Dieser wird zumeist wie ein irdischer Gerichtssaal beschrieben, in dem jeder Tote von einem überirdischen Richter moralisch beurteilt wird. Die Protagonisten werden nach

⁵³⁸ Vgl. Stephan Feuchtwang, „Domestic and Communal Worship in Taiwan“, a.a.O., S. 127 ff., und Arthur P. Wolf, „Gods, Ghosts, and Ancestors“, a.a.O., S. 168 f.

⁵³⁹ Vgl. Laurence G. Thompson, *Chinese Religion*, a.a.O., S. 59, Meier Shahr und Robert P. Weller, *Unruly Gods*, a.a.O., S. 8 ff., und Catherine M. Bell, „‘The Chinese believe in spirits’: belief and believing in the study of religion“. In: *Radical Interpretation in Religion*, hrsg. von Nancy K. Frankenberry, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 100–116, S. 114.

ihrem Tod unterschiedlich bewertet und bestraft, was sich besonders deutlich in den Geschichten zeigt, in denen Vertreter der privilegierten mit denen der benachteiligten sozialen Schicht verglichen werden. Frauen werden insgesamt häufiger belohnt und Beamte öfter ermahnt oder bestraft. Im Einklang mit der wenig abschreckenden Darstellung der Unterwelt sind auch die geschilderten Vergehen und die verhängten Strafen nicht besonders abschreckend. Erneut wird das Thema der höheren moralischen Rechtsprechung in der Unterwelt für ungesühnte Verbrechen von Personen der Oberschicht angesprochen. Die Auswertung ergibt, dass 28 Protagonisten aus der Oberschicht kommen und weniger als die Hälfte von ihnen in der Unterwelt gerichtet wird. Bis auf einige Ausnahmeerzählungen, die witzig und ironisch oder aber plakativ sind, handelt es sich zumeist um das Erteilen einer moralischen Ermahnung. Die Personen der anderen sozialen Schichten werden zwar häufiger belohnt, aber auch öfter bestraft — beispielsweise indem sie als Tiere wiedergeboren werden, wenn diese Erzählungen auch oft einen spöttischen Unterton haben.

C Die Geister (*gui* 鬼)

Geister stammen zumeist vom Menschen ab und stehen ihm somit von den verschiedenen übernatürlichen Erscheinungen am nächsten. Anthony Yu zitiert aus dem *Buch der Riten* (礼记), Kapitel „Die Bedeutung des Opfern“: „[...] all living creatures must die, and all the dead must return to earth. This is what is called 'kuei' [...].“⁵⁴⁰ Ein *gui* ist demnach ein Wesen, das aus dem Reich der Lebenden in die Erde zurückkehrt, während sein *qi* jedoch als Revenant wieder aufsteigt. Richard Wilhelm, der dieselbe Textstelle übersetzt hat, bezeichnet einen *gui* als das „Dämonische“.⁵⁴¹ Hieraus geht bereits hervor, dass der Begriff *gui* sehr viel mehr Bedeutungen hat als „was aus einem Menschen nach seinem

⁵⁴⁰ Anthony Yu, „Rest, Rest, Perturbed Spirit! Ghosts in Traditional Chinese Prose Fiction“. In: HJAS 47 (1987), 397–434, S. 403; Ji Yuns Sammlung wird in dem Artikel nicht erwähnt, jedoch werden die von Pu Songling und Yuan Mei genannt und aus ihnen zitiert.

⁵⁴¹ Vgl. *Li Gi: Das Buch der Riten, Sitten und Gebräuche*. Aus dem Chinesischen übersetzt und hrsg. von Richard Wilhelm, Neuausg. München: Eugen Diederichs Verlag, 1981, S. 278: „Alles, was geboren ist, muss sterben. Was beim Sterben zur Erde zurückkehren muss, wird das Dämonische (Gui) genannt.“ Auch Jacques Dars übersetzt *gui* teilweise mit „Dämon“. Vgl. Jacques Dars, *Passe-temps d'un été à Luanyang*, a.a.O., S. 434, Fn. 1., und siehe beispielsweise S. 86, S. 160, S. 168, S. 186 f., S. 250, S. 294, S. 311, S. 315, S. 325.

Tod wird“.⁵⁴² Vielfach wird *gui* auch als ein böartiger Geist bezeichnet⁵⁴³ oder zumindest, wie Marcel Granet schreibt, als eine unerwartete, beunruhigende oder gegen die Sitte verstoßende Erscheinung.⁵⁴⁴ Die unterschiedliche Darstellung von Geistern hängt mit der traditionellen Vorstellung zusammen, dass der Mensch mindestens zwei „Seelen“ hat, die nach seinem Tod weiterexistieren und eine unterschiedliche Auswirkung auf die Lebenden haben können.⁵⁴⁵

1 Beschwichtigung der Seelen *hun* (魂) und *po* (魄)

Einer frühen Vorstellung nach ist der Mensch „ein untrennbares Kontinuum von ‚pneumata‘ (ch’i), die sich beim Tod des Leibes zerstreuen.“⁵⁴⁶ Die Seelen *hun* und *po* sind von dem noch verbliebenen *qi* (气) des Gestorbenen abhängig, welches nach dem Tod beständig abnimmt. Es gibt demnach keine klare Trennung von Körper und Seele. Wie Anna Seidel nachweist, gab es bereits zur Han-Zeit (-206 bis 220) Ansätze zu einer „Zweiteilung“ des Menschen beim Tod. Diese erfolgte „in eine (oder drei) ‚Hauchseelen‘ (*hun*), die in übernatürliche Gefilde entweichen, in der Ahnentafel verehrt werden, und in eine (oder sieben) mehr physische ‚Vitalseelen‘ (*po*), welche die Leiche in die Erde begleiten.“⁵⁴⁷

⁵⁴² Vgl. auch Shen Chien-shih, „An Essay on the Primitive Meaning of the Character 鬼“. In: HJAS 4 (1939), 1–20.

⁵⁴³ Siehe beispielsweise Laurence G. Thompson, *Chinese Religion*, a.a.O., S. 11, Richard J. Smith, *China’s Cultural Heritage*, a.a.O., S. 176, David K. Jordan, *Gods, Ghosts, and Ancestors*, a.a.O., S. 34 f., und Michael Strickmann, *Chinese Magical Medicine*, Stanford, Cal.: Stanford University Press, 2002, S. 74 ff.

⁵⁴⁴ Marcel Granet, *Das chinesische Denken: Inhalt, Form, Charakter; übersetzt und eingeleitet von Manfred Porkert*; mit einem Vorwort von Herbert Franke, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989, S. 300.

⁵⁴⁵ Der westliche Begriff der „Seele“ ist nicht besonders passend, wird aber in Ermangelung eines besseren in der Folge übernommen. Vgl. Roman Malek, *Das Tao des Himmels*, a.a.O., S. 48 und S. 53 ff., und J.J.M. De Groot, *The Religious System of China: Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect; Manners, Custom and Social Institutions Connected Therewith*. Taipei: Ch’eng wen, 1972, Bd. IV, Kapitel 1, „The Soul in Philosophy and Folk-Conception.“ 1– 65, S. 1 ff.

⁵⁴⁶ Anna Seidel, „Geleitbrief an die Unterwelt. Jenseitsvorstellungen in den Graburkunden der Späteren Han Zeit“. In: *Religion und Philosophie in Ostasien: Festschrift für Hans Steininger zum 65. Geburtstag*, hrsg. von Gert Naundorf et al., Würzburg: Königshausen + Neumann, 1985, 161–183, S. 161, und vgl. Roman Malek, *Das Tao des Himmels*, a.a.O., S. 48.

⁵⁴⁷ Anna Seidel, „Geleitbrief an die Unterwelt.“, a.a.O., S. 161. Wie sich hier bereits zeigt, gibt es eine große Anzahl westlicher Übersetzungen für die *hun*- und *po*-Seele. Übliche Bezeichnungen für die *hun*-Seele sind auch „animus“, „erhabene Seele“ oder schlicht „Geisterseele“. Die *hun*-Seele kann den Körper eines Menschen auch während einer Trance, einer Krankheit oder im Koma vorübergehend verlassen, während die *po*-Seele

Die *hun*-Seele besteht aus der *yang*-Komponente und die *po*-Seele aus der *yin*-Komponente des Gestorbenen. Bei einer Beerdigung bleibt die *po*-Seele in der Erde beim Körper und während dieser vergeht, zerstreut sie sich langsam.⁵⁴⁸ Die *hun*-Seele steigt hingegen aus der Erde in den Himmel auf. Die *yang*-polare Seele (*hun*) wird als Ahnenseele verehrt und häufig auch *shen* (神) genannt. Sie kann durch die Totenriten etabliert werden und übt idealerweise einen positiven Einfluss auf die lebenden Familienmitglieder aus. Die *yin*-polare Körperseele (*po*) wird hingegen als Geistseele (*gui*) betrachtet und ist ruhelos und unzufrieden.⁵⁴⁹ Damit sie friedfertig ist und im Grab bleibt, muss die Beerdigung ordnungsgemäß ausgeführt werden. Andernfalls kann die *po*-Seele widerspenstig werden und den Lebenden Schaden zufügen.⁵⁵⁰ Der Unterschied zwischen der *hun*-Seele und einem *gui* wird in der *zhiguai*-Literatur jedoch häufig nicht besonders streng gesehen, vielmehr synonym verwendet, wobei, wie Robert Campany feststellt, der Begriff *gui* bedeutend häufiger als *hun* benutzt wird.⁵⁵¹ Wenn nun traditionell davon ausgegangen wird, dass die Dualseelen *hun* und *po*, also der ganze

im oder am Körper bleibt. Diese wird auch als „anima“, „Energieseel“ und „Körperseele“ bezeichnet. Vgl. C.A.S. Williams, *Outlines of Chinese Symbolism and Art Motives*, 3., überarb. Aufl., New York: Dover Publications, 1976, S. 365, und *Orthodoxy in Late Imperial China*, hrsg. von Kwang-Ching Liu, a.a.O., S. 56. Vgl. auch Friedrich Alexander Bischoff, *Einführung in die chinesische Schriftsprache: Erster Teil; Unterrichtsnotizen zu E. Haenisch. Lehrgang der chinesischen Schriftsprache, Lektion 1–62*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1998. Friedrich Alexander Bischoff bezeichnet die *po*-Seele auch als „spermatische Seele“, die mit dem Sperma übertragen wird. Ebd. S. 18.

⁵⁴⁸ Vgl. Silvia Freiin Ebner von Eschenbach, *Die Sorge der Lebenden um die Toten: Thanatopraxis und Thanatologie in der Song-Zeit (960–1279)*, Heidelberg: Edition Forum, 1995 (Zugl. Habil.-Schr. der Universität Würzburg, 1995), S. 118 ff.

⁵⁴⁹ Ebd., S. 124 ff., und Richard Smith, *China's Cultural Heritage*, a.a.O., S. 179.

⁵⁵⁰ Vgl. Richard von Glahn, *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture*, Berkeley: University of California Press, 2004, S. 32 f. Vgl. auch Roman Malek, *Das Tao des Himmels*, a.a.O., S. 110. „Die Götter waren im wesentlichen dasselbe wie die *yang*-„Seele“ der Ahnen (genannt *hun* bzw. *shen*), die Dämonen oder bössartigen Geister waren dasselbe wie die *yin*-Seele der Ahnen (genannt *po* bzw. *gui*), [...]“ Ebd., S. 126.

⁵⁵¹ „[...] first, that the terms have quite different etymologies; secondly that *gui* (revenant) refers to a dead person under the aspect of his or her having returned to the world of the living, whereas *hun* (cloud-soul) refers primarily to the higher, more upwardbound of the dual components of human personality, always in implied contrast to *po*, the more terrestrial component; thirdly, that in the *zhiguai* corpus the two terms are usually synonymous, *gui* being by far the more common; [...]“ Robert F. Campany: „Ghosts Matter: The Culture of Ghosts in Six Dynasties *Zhiguai*“. In: *Chinese Literature Essays Articles and Reviews* 13, (1991), 15–34, S. 23, Fn. 28. Unter anderem wird der freundliche Geist eines Gestorbenen auch als *linghun* (灵魂) bezeichnet. Vgl. David Jordan, *Gods, Ghosts, and Ancestors*, a.a.O., S. 38, und zu dem Problem des Begriffs *shen* für gutartige Geister, ebd., S. 33, speziell Fn. 14.

Mensch, Leib, Sozialperson und alle seelischen Komponenten nach dem Tod weiterexistieren,⁵⁵² ist es nur verständlich, dass ein *gui* auch ähnliche Wünsche und Bedürfnisse wie ein lebender Mensch hat. Die zu diesem Zweck für den Gestorbenen stattfindenden Rituale und ihm mitgegebenen Grabbeigaben haben nicht nur den Sinn, dem Toten die Existenz im Grab zu sichern und ihn zu besänftigen, sondern auch, ihn in einer jenseitigen Gesellschaft anzumelden und die Unterwelt zu bestechen.⁵⁵³ So drückt auch der bereits im Jahr 182 in einer Graburkunde geschriebene und bis zur Qing-Zeit immer wieder zitierte Satz: „Die Lebenden und die Toten gehen verschiedene Wege und sollten sich nicht gegenseitig belästigen“ die Angst der Familie vor der Rückkehr des Toten aus.⁵⁵⁴ Aber auch nach einer ordnungsgemäßen Beerdigung gehören Geister zu den übernatürlichen Wesen, zu denen Lebende von sich aus durch Opferung Kontakt aufnehmen. Hierbei fühlt man sich den Vorfahren gegenüber verpflichtet, hat Angst vor ihrem Unwillen und erhofft sich einen Vorteil, während man sich die fremden Geister durch Opfergaben vom Leib halten will, damit sie keinen Schaden anrichten.⁵⁵⁵ Es gibt, was die Totenriten betrifft, schichtrelevante, regionale und zeitliche Unterschiede.⁵⁵⁶ Hierbei ist nicht nur der soziale Status relevant, sondern auch die wirtschaftlichen Gegebenheiten.⁵⁵⁷ Emily Ahern äußert die Vermutung, das Verhältnis zu den Ahnen könne auch davon abhängen, wie viel man ihnen in materieller Hinsicht schuldig ist. Das erhaltene Erbe bestimmt demzufolge, ob und in welchem Umfang man seine Ahnen zu verehren hat.⁵⁵⁸ Die Verpflichtungen den Toten gegenüber wären somit pragmatisch an die materielle Hinterlassenschaft gebunden, was bedeutet, dass

⁵⁵² Vgl. Anna Seidel, „Geleitbrief an die Unterwelt.“, a.a.O., S. 161.

⁵⁵³ Vgl. James L. Watson, „The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance“. In: *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, hrsg. von James L. Watson und Evelyn S. Rawski, Berkeley: University of California Press, 1988, 3–19, S. 9, und Anna Seidel, „Geleitbrief an die Unterwelt.“, a.a.O., S. 161 ff.

⁵⁵⁴ Ebd., S. 169 und S. 176.

⁵⁵⁵ Vgl. Arthur P. Wolf, „Gods, Ghosts, and Ancestors“, a.a.O., S. 160.

⁵⁵⁶ Vgl. David Jordan, *Gods, Ghosts, and Ancestors*, a.a.O., S. 174 f.

⁵⁵⁷ Silvia Freiin Ebner von Eschenbach weist darauf hin, dass die Ahnenverehrung traditionell den politischen Stellenwert der Beamtengelehrten gegenüber der übrigen Bevölkerung öffentlich dokumentierte. Da viele Beamte jedoch arm waren, kann dies der Grund dafür sein, dass eine luxuriöse Beerdigung als vulgär bezeichnet, und eine gewisse Schlichtheit zum Ideal erklärt wurde. Vgl. *Die Sorge der Lebenden um die Toten*, a.a.O., S. 186.

⁵⁵⁸ Emily Ahern, *The Cult of the Dead in a Chinese Village*, a.a.O., S. 260 ff.

Personen der Oberschicht sich verpflichtet fühlen als die sozial schwächeren Schichten.

2 Geister in der *zhiguai*-Literatur

Generell zeigt sich im Glauben an Geister die universelle menschliche Hoffnung, dass die Toten in irgendeiner Form weiter am Leben teilhaben.⁵⁵⁹ Der traditionelle Sinn von Geistergeschichten liegt in der Stärkung dieses Glaubens und in der Weitergabe von Informationen über das Leben nach dem Tod.⁵⁶⁰ Es werden die Art und Natur von Geistern erklärt und Anweisungen für den richtigen Umgang mit ihnen aufgezeigt. Lebende sollen sich ihren moralischen Verpflichtungen Toten gegenüber bewusst werden, aber auch wissen, dass Geister ebenso Verpflichtungen ihnen gegenüber haben.⁵⁶¹ Der Mensch sollte zudem wissen, dass Geister, neben den bereits genannten Umständen der nicht ordnungsgemäßen Bestattung, auch unruhig werden, wenn das Grab in einem unbefriedigenden Zustand ist und Leichenteile sichtbar sind oder sogar fehlen. Letzteres gilt speziell im Hinblick auf die Wiedergeburt, die nur im körperlich unversehrten Zustand angetreten werden kann.⁵⁶² Ebenso werden Geister leicht zu unruhigen Toten, wenn sie als Mensch ein unerwartetes oder unnatürliches Lebensende hatten. Anthony Yu führt hier den Begriff des „schlechten Todes“ ein. Hierzu gehören ein früher Tod durch Krankheit und ein gewaltsames Ende, durch Unfall, Mord oder Suizid.⁵⁶³ Auch können Menschen, denen vor ihrem Ableben Unrecht angetan worden ist, als sogenannte Rachegeister wiederkehren, als „wronged soul nursing a grievance or grudge.“⁵⁶⁴ Es kommt aber ebenso vor, dass Geister erscheinen, um gute Taten wohl­tätig zu vergelten, ihre Nachkommen zu beschützen oder aus geselligen Gründen die Nähe zu Menschen suchen. Da, wie bereits in Abschnitt B 3 gezeigt wurde, die Unterwelt der irdischen Welt in vieler Hinsicht ähnlich dargestellt wird, eignen

⁵⁵⁹ Vgl. *Hauntings and Poltergeists: Multidisciplinary Perspectives*, hrsg. von James Houran and Renese Lang, North Carolina: McFarland and Company, Inc., Publ., 2001, S. 4, und Ronald C. Finucane, „Historical Introduction: The Example of Early Modern and Nineteenth-Century England“. Ebd., S. 17.

⁵⁶⁰ Vgl. Anthony Yu, „Rest, Rest, Perturbed Spirit!“, a.a.O., S. 434 f.

⁵⁶¹ Vgl. Robert Company, „Ghosts Matter“, a.a.O., S. 16 ff.

⁵⁶² Vgl. Anthony Yu, „Rest, Rest, Perturbed Spirit!“, a.a.O., S. 420.

⁵⁶³ Ebd., S. 415.

⁵⁶⁴ Ebd., S. 420. Vgl. auch Richard von Glahn, *The Sinister Way*, a.a.O., S. 31 f., und J.J.M. De Groot, *The Religious System of China*, a.a.O., speziell Kapitel IX, „On Suicide-Spectres“, 714–722.

Geistergeschichten sich auch hervorragend zur Satire über die realen sozialen Gegebenheiten, indem diese auf die Unterwelt übertragen werden.⁵⁶⁵ Dies geschieht beispielsweise in der von Dai Dongyuan (Dai Zhen, 1724–1777)⁵⁶⁶ berichteten Geschichte, in welcher ein Mann allein tief in den Bergen unterwegs ist. Als er sich in einer Höhle ausruhen möchte, hört er eine Stimme sagen, es sei ein Geist anwesend und er solle nicht hereinkommen. Der Mann und der Geist kommen ins Gespräch und es stellt sich heraus, dass der Geist ein ehemaliger Beamter ist, der zu Lebzeiten von der Korruption enttäuscht war und deshalb früh in den Ruhestand ging. Nun sei er als Geist von der Unterwelt aus den gleichen Gründen ebenso enttäuscht und deshalb Einsiedler geworden.⁵⁶⁷

Es gibt eine Vielzahl von moralischen, emotionalen und materiellen Gründen, aus denen heraus ein Geist erscheinen kann. Robert Campany fasst die häufigsten Ansprüche knapp zusammen: „acknowledgment, respect, food and drink, reburial and care for the corpse, healing, friendship, learned conversation, companionship in drinking or gaming or travel, love, revenge.“⁵⁶⁸ Hinzu kommt, dass Geister traditionell auch als Erklärung für psychische und physische Krankheiten des Menschen dienen, wobei die Krankheit als ein Zeichen der moralischen Unvollkommenheit des Leidenden angesehen wird.⁵⁶⁹ Seit der Song-Zeit gab es jedoch auch die Tendenz die Besessenheit eines Menschen durch einen Geist weniger moralisch, als vielmehr psychologisch zu begründen.⁵⁷⁰ So gibt es beispielsweise typische Geschichten von Examenskandidaten, die einem Geist begegnen, der während einer Prüfung Vergeltung an ihnen übt. Dies ist mit der psychischen Ausnahmesituation und der starken Belastung, unter der die Prüflinge leiden, zu begründen.⁵⁷¹ Natürlich

⁵⁶⁵ Vgl. Anthony Yu, „Rest, Rest, Perturbed Spirit!“, a.a.O., S. 413.

⁵⁶⁶ Siehe zu Dai Zhen S. 16.

⁵⁶⁷ LY VI: 256-10. Vgl. Konrad Herrmann, *Ji Yun*, a.a.O., S. 111, David Keenan, *Shadows in a Chinese Landscape*, a.a.O., S. 64 f., und Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 200.

⁵⁶⁸ Robert Campany, „Ghosts Matter“, a.a.O., S. 31.

⁵⁶⁹ Vgl. Michael Strickmann, „Therapeutische Rituale und das Problem des Bösen im frühen Taoismus“, a.a.O., S. 187, Roman Malek, *Das Tao des Himmels*, a.a.O., S. 73, und Paul U. Unschuld, *Medicine in China: A History of Ideas*, Berkeley: University of California Press, 1985, S. 196. Vgl. für diese Deutung während der Ming- und Qing-Zeit, ebd., S. 216 ff.

⁵⁷⁰ Vgl. Edward L. Davis, *Society and the Supernatural in Song China*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001, S. 40,

⁵⁷¹ Vgl. Ichisada Miyazaki, *China's Examination Hell: The Civil Service Examination of Imperial China*, New York und Tokyo: Weatherhill, 1976, S. 46.

dienen diese Erzählungen auch, ähnlich den Fuchsgeschichten, als Erklärung und Begründung für das Versagen während einer Prüfung.⁵⁷² Es gibt aber auch viele ironische Geschichten, die Lebende und Tote auf humorvolle Weise miteinander versöhnen. Die traditionelle Formel, dass die Wege der Lebenden und Toten getrennt sind (*youming yilu* 幽明异路),⁵⁷³ ist hier dialektisch zu verstehen, da sich zeigt, dass alles, gerade auch die profanen Dinge, welche die Lebenden beschäftigen, über den Tod hinaus Bestand hat.⁵⁷⁴ Der Sinn dieser Erzählungen liegt auch darin, die Angst vor dem Jenseits auf unterhaltsame und witzige Weise zu nehmen. Es gab schon immer Unterschiede sowohl im Glauben als auch in der Darstellung von Geistern, wie David Jordan es ausdrückt: „Accordingly there is little concern for tight logic in the folk system.“⁵⁷⁵ Diese Aussage lässt sich auf viele der Erzählungen und Erklärungen zu Geistern sowie generell zum Übernatürlichen im YWCT übertragen.

3 Die Geister in der Geschichtensammlung

Als Richtlinie lässt sich sagen, dass es sich in den 298 Erzählungen über Geister jeweils um einen gestorbenen Menschen handelt, der vorerst ohne erkennbare Absichten in Erscheinung tritt. Dabei ist ein *gui* sowohl ein totes Familienmitglied als auch ein fremder Toter. Es gibt durchaus Überschneidungen zu ähnlichen Begriffen, wie beispielsweise *shen* 神, *yao* 妖, *mei* 魅, *guai* 怪, *wu* 物 und schließlich *hun* (魂) und *po* (魄). Unter diesen sind im YWCT jedoch eher Gottheiten, Dämonen, Merkwürdigkeiten, Kreaturen und die Seelen eines Menschen zu verstehen. Als Ausnahmeerscheinung kommen zusätzlich drei *gui* von Tieren, zwei von Tonstatuen und sogar drei von übernatürlichen Füchsen vor.⁵⁷⁶ Geister von Pflanzen oder Gegenständen werden generell nicht zu den *gui* gerechnet, vielmehr kommt es vor, dass diese im Laufe der Zeit durch die

⁵⁷² Vgl. Kapitel IV. C 1, und Benjamin Elman, „Emotional Anxiety, Dreams of Success, and the Examination Life“. In: *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*, a.a.O., 295–370.

⁵⁷³ Anthony Yu, „'Rest, Rest, Perturbed Spirit!'“, a.a.O., S. 414, Anna Seidel, „Geleitbrief an die Unterwelt.“, a.a.O., S. 169 und S. 176, und Robert Campany, „Ghosts Matter“, a.a.O., S. 17.

⁵⁷⁴ Vgl. Anthony Yu, „'Rest, Rest, Perturbed Spirit!'“, a.a.O., S. 432 f., und Lai Fangling, *Yuewei caotang biji yanjiu*, a.a.O., S. 30.

⁵⁷⁵ David Jordan, *Gods, Ghosts, and Ancestors*, a.a.O., S. 38.

⁵⁷⁶ Siehe zu den Füchsen Kapitel IV. C.

Ansammlung von Energie dämonisch (*yao* 妖, *mei* 魅) geworden sind, oder von einem Dämon als körperliche Hülle benutzt werden.⁵⁷⁷

3.1 Die unterschiedlichen Arten von Geistern

Geister haben einen individuellen Charakter und empfinden noch ihren sozialen Status, den sie als Lebende hatten. Sie werden aber von den Menschen, mit Ausnahme der Geister von Verwandten, alle gleich angesehen. Der einzige Unterschied liegt daher in ihrer Beziehung zu den Lebenden und wie diese sich ihnen gegenüber verhalten. In den Erzählungen sind 193 Geister dem Protagonisten fremd, 105 Geister sind ihm in irgendeiner Form bekannt und von diesen sind 61 tote Familienangehörige. Das Hauptthema der Geschichten ist der Umgang von Lebenden und Toten miteinander. Häufig wird erzählt, wie Menschen und Geister sich gegenseitig helfen und ein Geist als gebildet beschrieben. Ebenso wird berichtet, wie Geister Menschen ärgern, sich an ihnen rächen und vertrieben werden.

Die Geister von Verwandten benehmen sich dem Menschen gegenüber zumeist gut und erscheinen häufig, um ihren lebenden Familienmitgliedern zu helfen, indem sie warnen oder nützliche Voraussagen machen. Oft sind diese Geister um ihre Nachkommen besorgt und werden unruhig, wenn ihren Kindern Unrecht geschieht. Die größte Gruppe von ihnen ist die der 25 toten Ehepartner. Diese erscheinen um ihre trauernden Partner zu trösten oder aber ihre Eifersucht auf einen neuen Lebensgefährten zum Ausdruck zu bringen. Die Geister von Verwandten ärgern den Menschen nicht und werden auch nicht als gebildet geschildert. Sie werden nie vertrieben, obwohl es durchaus Gründe hierfür gäbe. Entweder ist der Versuch, sie zu vertreiben, ist sinnlos, da sie ein Anrecht auf ihre lebenden Verwandten haben, oder es ist unziemlich, sie vertreiben zu wollen. Diese Geister sind ihrer Familie gegenüber grundsätzlich noch emotional verbunden, wofür sie häufig bemitleidet werden.⁵⁷⁸ Die Geschichten haben daher oft einen moralischen Anspruch und dienen als Ermahnung für Lebende, sich der Gefühle von Toten für ihre Familie bewusst zu sein.⁵⁷⁹ Der Wunsch, dass die

⁵⁷⁷ Siehe zu den Dämonen Kapitel IV. B.

⁵⁷⁸ Vgl. auch RS IV: 217-24, RS IV: 218-25 und HX I: 36.

⁵⁷⁹ Siehe hierzu beispielsweise auch Ji Yuns Kommentar zu der Erzählung LY IV: 154-12, und vgl. David Keenan, „The Forms and Uses of the Ghost Story“, a.a.O., S. 72, und David Keenan, *Shadows in a Chinese Landscape*, a.a.O., S. 10 f.

Toten am Leben weiterhin teilnehmen sowie die Hoffnung auf die mögliche Einflussnahme beschützender Familiengeister ist hingegen untergeordnet.⁵⁸⁰

Die Geister von bekannten Menschen bitten am häufigsten einen Lebenden um Hilfe. Auch wenn sie manchmal erscheinen, um sich für ein Vorkommnis aus der Zeit, als sie noch lebten, zu bedanken, rächen sich diese Geister oft an Menschen. Hierbei nutzen sie auch die Möglichkeit, Lebende offiziell in der Unterwelt zu verklagen, damit diese zu einem Prozess erscheinen müssen und verurteilt werden.⁵⁸¹ Oftmals sind diese Geister dem Protagonisten gegenüber vorwurfsvoll und es ist mehr als dreimal so wahrscheinlich, dass ein Mensch von einem bekannten Geist ermordet wird als von einem unbekanntem. Lebende haben sich demnach am meisten vor dieser Art von Geistern in Acht zu nehmen, auch wenn deren Rache in den Erzählungen häufig als begründet oder sogar gut dargestellt wird. Auch in diesen Geschichten handelt es sich daher um eine moralische Ermahnung, die jedoch nicht auf Mitleid, sondern vielmehr begründeter Angst der Lebenden vor der Rache von Toten aufgebaut ist.

Die Geister von unbekanntem Menschen verhalten sich zumeist neutral gegenüber den Protagonisten, werden aber eher als eine bedrohliche Erscheinung wahrgenommen. Es kommt häufig vor, dass sie Menschen ärgern und von diesen vertrieben werden, sie willkürlich krank machen oder spuken. Im Gegensatz zu den anderen Geistern zeigen sie sich gegenüber bestimmten Protagonisten respektvoll und werden oft als gebildet dargestellt. Sie fragen am seltensten um Hilfe und helfen selbst auch nicht häufig. Die Geschichten, in denen ein unbekannter Geist erscheint, haben eine breitere Themenvielfalt. Da 65 % der Erzählungen von fremden Geistern handeln, kann davon ausgegangen werden, dass für das YWCT vor allem der Unterhaltungscharakter von Interesse ist. Neben der Beziehung zu Menschen ist für den Charakter eines Geistes auch die individuelle Todesart ausschlaggebend.

3.1.1 Einfluss der Todesart

Es werden 71 Geister erwähnt, die als Menschen einen schlechten Tod hatten und zu diesen zählen 26 Geister von Menschen, die frühzeitig gestorben sind.⁵⁸²

⁵⁸⁰ Vgl. Robert Campany, „Ghost Matter“, a.a.O., S. 33.

⁵⁸¹ Siehe zur Rechtsprechung in der Unterwelt auch Kapitel III. B 3.3.

⁵⁸² Zu den Geistern, die einen schlechten Tod hatten, zählen 20 Selbstmörder, zwölf Ermordete, drei Hingerichtete, drei Geister von Soldaten und Rebellen sowie zwei Opfer

Letztere sind zum größten Teil tote Verwandte, die erscheinen, um hilfreich zu sein oder selbst um Hilfe zu bitten. Diese zumeist weiblichen Geister beunruhigt oft die Sorge um ihre noch jungen Kinder und sie werden überdurchschnittlich oft als gut dargestellt. Hingegen werden die 45 Geister, welche einen gewaltsamen Tod hatten, in über einem Viertel der Erzählungen als bedrohlich beschrieben. Hierzu zählen die Geister von Selbstmördern, die unruhig umherwandern müssen, bis sie einen Menschen dazu verlocken können, sich ebenfalls das Leben zu nehmen und an ihre Stelle zu treten. Sie warten somit auf einen sogenannten Stellvertreter (*tishen* 替身 oder *daiti* 待替).⁵⁸³ Tatsächlich ermorden sie aber nur in vier Erzählungen einen Menschen, da ihre Suche nach Stellvertretern häufig ergebnislos ist und das Opfer gerettet werden kann. Die Geister von Menschen, die einen gewaltsamen Tod hatten, kommen zumeist aus der Unterschicht, ärgern Lebende grundsätzlich nicht und bitten am häufigsten einen fremden Menschen um Hilfe. Sie werden zwar als bedauernswert, aber auch als bedrohlich dargestellt. Für den Protagonisten sind in den Erzählungen die Geister von ihm bekannten Frauen dieser Art am gefährlichsten, da sie häufig im Diesseits erscheinen, um sich an ihren Missetätern zu rächen.

3.1.2 Geschlechtsspezifische Unterschiede

Anthony Yu schreibt, dass die weiblichen Geister deutlich als Geschöpfe der männlichen Phantasie ausgemacht werden können: „affectionate and threatening, both desired and feared. The biases of culture and gender could not be more apparent.“⁵⁸⁴ Die 72 weiblichen Geister des YWCT werden jedoch nur selten als verführerisch oder begehrenswert geschildert. Generell sind die männlichen Geister sowohl friedlicher als auch gebildeter dargestellt, ärgern aber auch häufiger auf harmlose Weise Menschen. Die weiblichen Geister bitten einen Protagonisten fast viermal so häufig um Hilfe und rächen sich öfter. Sie sind hierbei nicht nur bedrohlicher, sondern ermorden auch häufiger einen Menschen. Ein Grund ist in der Todesursache zu erkennen, da die weiblichen Geister in Vergleich zu den männlichen fast dreimal so häufig als Mensch einen schlechten

von Tigern, die besonders gefährlich sind. Es gibt 20 Geister von Menschen, die in jungen Jahren gestorben sind, sei es durch Krankheit oder ein hartes Schicksal. Hinzu kommen sechs Geister von Menschen, die unerwartet fern der Heimat starben, zumeist in Xinjiang, und in Erscheinung treten, da sie besorgt um ihre Heimreise sind.

⁵⁸³ Vgl. auch LY III: 136-41, und Robert Campany, „Ghosts Matter“, a.a.O., S. 22.

⁵⁸⁴ Anthony Yu, „'Rest, Rest, Perturbed Spirit!'“, a.a.O., S. 429.

Tod hatten. Die meisten von ihnen kommen aus der Unterschicht und von diesen Frauen sind 18 gewaltsam gestorben. Der sozialen Realität gemäß haben sich in den Erzählungen auch viermal mehr Frauen als Männer das Leben genommen.⁵⁸⁵ Da der Glaube an die Rückkehr von Rachegeistern weit verbreitet war, kann der Suizid auch als Akt der Aggression von Frauen gegenüber ihren Missetätern gewählt werden.⁵⁸⁶ Ein besonders pathetisches Beispiel hierfür ist die Erzählung von Ji Yuns Onkel An Shizhai.⁵⁸⁷ Dieser erzählt, dass er 1732, auf der Rückreise von der Provinzprüfung, in einem Gasthaus übernachtete. Dort trank und plauderte er nachts mit einem Mann aus dem Süden, der sich über die Undankbarkeit und Intrigen eines alten Freundes auslässt. Gerade als die beiden aufrichtig über das beschriebene schändliche Verhalten des angeblichen Freundes seufzen, hört man von außerhalb des Fensters ein Weinen. Es stellt sich heraus, dass es sich um den Geist der Ehefrau des Trinkgefährten handelt, welche gekommen ist, um sich an ihm zu rächen. Nachdem sie minuziös sein grausames Verhalten ihr gegenüber aufgezählt hat, welches mit ihrem Selbstmord endete, sagt sie abschließend:

„Nachdem ich tot war, bekam ich von dir noch nicht einmal einen Sarg und es wurde auch kein Totengeld verbrannt. Meine Kleidung wurde mir weggenommen, nur meine Hosen wurden mir gelassen. Danach wurde ich in eine Schilfmatte gewickelt und in ein anonymes Massengrab geschafft. Und du sagst, du hast ein Gewissen? Ich habe die Götter in der Unterwelt bereits informiert und heute hat sich dein Schicksal entschieden. Jetzt bin ich gekommen, um dich abzuholen, und du wirfst anderen vor, kein Gewissen zu haben!“ Der Tonfall war äußerst tragisch und alle Diener des Gasthofes hatten dies gehört. Der Mann aus dem Süden hatte sich zu Tode erschrocken zusammengekauert und sprach kein Wort. Plötzlich schrie er schauerlich laut auf und stürzte zu Boden. Ich [Ji Yuns Onkel] machte mir wegen dieser Angelegenheit Sorgen und reiste bereits ab, bevor es hell wurde. Deshalb weiß ich nicht, was weiter geschah. Vielleicht war der Mann zu diesem Zeitpunkt schon nicht mehr am Leben. [...]

Diese Erzählung ist ein stichhaltiges Beweismittel [für die Existenz von Geistern] und Ursache und Wirkung sind deutlich erkennbar. Aber ich [Ji

⁵⁸⁵ 17 % (d.h. 13) aller weiblichen Geister und 4 % der männlichen haben sich als Mensch das Leben genommen. Vgl. zum häufigeren Suizid bei Frauen auch Kapitel II. B 2.9.6, und Jack M. Potter, „Cantonese Shamanism“. In: *Religion and Ritual in Chinese Society*, a.a.O., 207–231, S. 229, Jonathan K. Ocko, „Hierarchy and Harmony: Family Conflict as seen in Ch'ing Legal Cases“, a.a.O., S. 229, und Wolfram Eberhard, *Guilt and Sin in Traditional China*, a.a.O., S. 94.

⁵⁸⁶ Vgl. auch LY IV: 170-28, RS I: 26 b-27, HX I: 11, und Emily Martin, „Gender and Ideological Differences in Representations of Life and Death“. In: *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, a.a.O., 164–179, S. 177.

⁵⁸⁷ Siehe zu An Shizhai auch die Biographie von Ji Yun, S. 11.

Yun] weiß nicht, ob die Neokonfuzianer (*daoxuejia*) zugehört haben und wenn, was ihnen bei dieser Geschichte wieder für Argumente einfallen würden (LX VI: 142-17).⁵⁸⁸

In dieser Erzählung wurde die Tote durch ihren Selbstmord nicht bestraft und auch kein Geist, der auf einen Stellvertreter warten muss.⁵⁸⁹ Vielmehr konnte sie ihren Ehemann in der Unterwelt erfolgreich verklagen. Gemessen daran, was den weiblichen Geistern, die einen gewaltsamen Tod hatten, widerfahren ist, ist es erstaunlich, dass sie nicht als bössartiger dargestellt werden und es nicht mehr abschreckende Geschichten dieser Art gibt.⁵⁹⁰

3.2 Eigenschaften von Geistern

Während die Protagonisten von sich aus nur selten Kontakt mit Geistern aufnehmen, halten diese sich hingegen bevorzugt in der Nähe von Menschen auf. Hierdurch kommt es in den Erzählungen leicht zu unbeabsichtigten Begegnungen oder Geister werden von Menschen heimlich beobachtet. Neben den bisher genannten Gründen, aus denen heraus Geister mit Lebenden Kontakt aufnehmen, werden auch im YWCT eine unbefriedigende Beerdigung und ein schlechter Zustand des Grabes erwähnt. In einem solchen Fall bittet ein Geist einen Menschen um Hilfe oder spukt etwas, bis er vertrieben oder der Leichnam neu beerdigt wird. Ein Beispiel hierfür ist die Erzählung von Dong Qujiang (Dong Yuandu, geb. 1709).⁵⁹¹ Dieser nimmt 1747 an der Provinzprüfung in Shandong teil und wohnt in einem Kloster. Nachts träumt er mehrfach von einer äußerst bekümmert aussehenden Frau, kann den Sinn dieses Traums aber nicht verstehen:

Eines Tages ging er im Garten des Klosters spazieren. Da sah er in einem Nebengebäude des Hofes einen Sarg auf dem Boden stehen, der bereits morsch und verfallen war. Als er sich umblickte [...], sah alles genauso aus wie in seinem Traum. Daraufhin befragte er den Mönch des Klosters und dieser erzählte, dass in dem Sarg die Leiche der geliebten Konkubine eines gewissen Beamten läge. Sie sei zur Aufbewahrung hier und es war vereinbart worden, dass der Beamte sie abholen sollte. Seitdem seien nun

⁵⁸⁸ Zu Ji Yuns wiederholter Kritik an den Neokonfuzianern vgl. auch Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 115 und S. 238.

⁵⁸⁹ Siehe zu den unterschiedlichen übernatürlichen Bestrafungen von Selbstmördern auch LY III: 136-41.

⁵⁹⁰ Vgl. zu den überwiegend weiblichen bössartigen Geistern Jack M. Potter, „Cantonese Shamanism“, a.a.O., S. 229.

⁵⁹¹ Siehe zu Ji Yuns Freund und *tongnian* Dong Yuandu S. 97, Fn. 402.

einige zehn Jahre vergangen und man hatte nichts mehr von ihm gehört. Auch habe man sich nicht getraut, sie fortzuschaffen und selbst zu beerdigen. Niemand hatte damit gerechnet, dass es so lange dauern würde. Da wurde Qujiang die Bedeutung ihres Erscheinens in seinem Traum klar [...] (HX I: 22).⁵⁹²

Die Erzählung endet damit, dass Dong Qujiang für eine ordentliche Beerdigung der Toten sorgt, die sich hierfür bei ihm bedankt.⁵⁹³ Der Geist hat hier keine Forderung an einen fremden Menschen gestellt, vielmehr sein Ziel durch das Hervorrufen von Mitleid erreicht. Des Weiteren gibt es die sogenannten hungrigen Geister (*preta*), die keine Nachkommen haben, die sich um sie kümmern. Diese versuchen häufig durch Bitten, Drohungen oder List einen ihnen fremden Menschen dazu zu bewegen, ihnen zu opfern. Auch sind Geister grundsätzlich mit Alkohol anzulocken und erscheinen, wenn sie diesen riechen. Sie haben aber auch das Bedürfnis, mit Menschen zu kommunizieren oder sich in deren Leben einzumischen. So ärgern Geister Menschen mit schlechten Charaktereigenschaften oder erziehen diese, während sie integren Menschen ihre Achtung bekunden. Bevorzugt belehren sie respektlose oder ungläubige Personen und suchen ein Gespräch mit einem gebildeten Menschen. Es wird in 26 Erzählungen erwähnt, dass ein Geist in den Körper eines Menschen hineingeht und ihn so besessen macht. In diesen Geschichten ist es der Geist, der gegen die Norm verstößt und nicht der Protagonist. Häufig will der Geist sich hierdurch rächen oder von den Angehörigen des Opfers Nahrung erpressen und verschwindet zumeist nach kurzer Zeit wieder von allein, nachdem er seine Absicht geäußert hat. Hierzu wird oft keine fremde Hilfe benötigt oder ein Gelehrter redet mit dem Geist und kann ihn überzeugen wieder zu gehen. Es handelt sich bei der Besessenheit eines Menschen durch einen Geist im YWCT seltener um das Aufzeigen der moralischen Verfehlung des Protagonisten als um eine psychologisch zu begründende Darstellung.⁵⁹⁴ Ferner werden Geister auch

⁵⁹² Vgl. auch Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 64, Leo Chan, „To admonish and exhort“, a.a.O., S. 73 f.

⁵⁹³ Vgl. zur Sitte in Nord-China, Tote teilweise für Jahre unbeerdigt zu lassen Susan Naquin, „Funerals in North China: Uniformity and Variation“. In: *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, a.a.O., 37–70, S. 42, und James L. Watson, „The Structure of Chinese Funerary Rites“, a.a.O., S. 16.

⁵⁹⁴ Vgl. Edward Davis, *Society and the Supernatural in Song China*, a.a.O., S. 106 und S. 161, Michael Strickmann, *Chinese Magical Medicine*, a.a.O., S. 26 ff., S. 72, und S. 240 ff. Beide weisen darauf hin, dass bereits zur Han- und Song-Zeit die Besessenheit durch einen Geist auch als eine psychosomatische Erkrankung gedeutet werden kann.

mit menschlichen Charakterschwächen beschrieben und es gibt einige Geschichten von kleinlichen oder absurden Meinungsverschiedenheiten. Hierzu zählen Streitereien aus Eifersucht, um Besitztümer und aus gekränkter Eitelkeit. Ein Beispiel ist die Erzählung von Li Yudian (Li Chengrui)⁵⁹⁵:

Es gab einmal einen alten Konfuzianer, der in einem verlassenen Garten an einem wissenschaftlichen Vortrag arbeitete. Eines Nachts hörte er von außerhalb der Gartenmauer, wie jemand singend rezitierte. Es verging ein Moment, da hörte er, wie eine Debatte anfang. Diese ging in einen Streit mit gegenseitigen Beschimpfungen über. Schließlich vernahm der Gelehrte die Geräusche einer Schlägerei. Da hinter dem Garten weites, unbewohntes Land war, wurde ihm klar, dass es sich um Geister handeln musste und es schauderte ihm, als er den Kampf außerhalb seines Fensters hörte. Da sagte jemand äußerst energisch und zornig: „Der hier kritisiert und widerspricht meinem literarischen Aufsatz ‚Rechtschaffenheit gibt Lebenskraft!‘ Deshalb bitte ich Sie, jetzt hierher zu kommen und ihre Beurteilung abzugeben.“ Daraufhin wurde weiter im Singsang rezitiert und Satz für Satz zu einigen hundert Sätzen gekonnt im Takt geklatscht. Währenddessen vernahm man den anderen stöhnen und wehklagen, aber auch ab und zu spöttisch lachen. Der alte Konfuzianer hielt den Atem an und traute sich nicht, etwas zu sagen. Da hörte er eine strenge Stimme: „Was denken Sie über meinen Aufsatz?“ Der Gelehrte stammelte lange vor sich hin, machte schließlich einen Kotau auf seinem Kissen und sagte: „Ich bin nur ein altes Hühnerrippchen und könnte nicht einmal eine Faust von dir aushalten.“ Kurz darauf hörte er, wie einer von den beiden unter großem Gelächter verschwand, während der andere wütend schnaufend außerhalb des Fensters hin- und herging. Erst als der Hahn krächte wurde es still. [...] (LY V: 216-24).

Zu den weiteren Charakterschwächen von Geistern gehören das offensichtliche Lügen und das Versehen – so beispielsweise in der Erzählung von einem Geist, der sich an dem Zimmergenossen von Ji Yuns Vater in einem Gasthof für eine Untat rächen will. Der Gelehrte hält hartnäckig an seiner Unschuld fest und tatsächlich stellt sich schließlich heraus, dass der Geist sich in der Zimmernummer geirrt hat (LY II: 79-32). Ebenso kommt es vor, dass Vorschriften missachtet werden und Essen gestohlen wird:

Vorsichtshalber merkt Michael Strickmann an: „Historiker und Anthropologen sind gut beraten, sich einer psychologischen und vor allem einer psycho-analytischen Erklärung zu enthalten. Es ist ein todsicherer Weg, sich seine Karriere zu ruinieren, [...].“ „Therapeutische Rituale und das Problem des Bösen im frühen Taoismus“, a.a.O., S. 196. Auch Wolfram Eberhard warnt ausführlich vor jeder Art von westlicher Psychologisierung chinesischer Erzählungen. Vgl. *Guilt and Sin in Traditional China*, a.a.O., S. 7 ff.

⁵⁹⁵ Siehe zu Li Chengrui S. 43, Fn. 227.

Der ältere Kollege Zhao Luquan [Zhao You, 1727–1800]⁵⁹⁶ erzählte, dass Herr Sun Xuchuan [Sun Hao]⁵⁹⁷ [...] einst als Lehrer in einer Familie arbeitete und die Mutter des Arbeitgebers schwer krank war. Eines Abends bereitete ein bedienstetes Kind das Essen vor. Da Herr Sun noch zu tun hatte, aß er nicht mit [den anderen zusammen] und befahl, das Essen für ihn in ein Zimmer auf einen Tisch zu stellen. Kurz darauf sah Herr Sun plötzlich, wie ein weiß gekleideter Mensch schnell in dieses Zimmer hineinging. Während er sich hierüber wunderte, kam noch ein kleiner, schwarz gekleideter Mensch, der zögernd ebenfalls in das Zimmer trat. Herr Sun ging hinterher um nachzuschauen und da sah er, wie die zwei Personen sich schmatzend gegenüberaßen. Als er laut schimpfte, floh der Mann in weiß, während der in schwarz Gekleidete nicht mehr herauskam, da Herr Sun nun im Türrahmen stand. Er versuchte, sich in einer Zimmerecke zu verstecken, während Herr Sun sich vor die Tür setzte, um zu sehen, was passieren würde. Kurz darauf kam der Hausherr herbei und sagte: „Eben sprach die Kranke in einer geisterhaften Art und sagte, dass ein Unterweltgesandter da sei, der die Kranke mitnehmen soll. Es gebe da aber einen Mann, der die Tür bewacht und niemanden herauslässt. Wenn der Geist nun den festgesetzten Termin verpasst, wird es eine schlimme Strafe und außerdem Probleme für die Tote geben. Da ich [der Hausherr] nicht wusste, ob dies stimmt oder nicht, bin ich gekommen, um nachzusehen.“ Währenddessen konnte man aus dem Schlafzimmer das Geräusch von Weinen in der Lautstärke von kochendem Wasser vernehmen und es schien ganz so, als sei der schwarz gekleidete kleine Mensch in schwerer Bedrängnis.

Herr Sun, der ein aufrichtiger Edler ist und sein ganzes Leben lang nicht gelogen hat, muss dies wahrheitsgemäß berichtet haben. Die Gesetze in der Unterwelt sind sehr streng und vermutlich hatte eine Gottheit alles mitbekommen. Die beauftragten Geister werden geschickt um die Toten abzuholen und nicht, um sich im Haus der Kranken Essen und Trinken anzueignen. Sollten die irdischen Beamten und Amtsboten nicht erst recht streng überwacht werden? (LX I: 6).

Die Geister suchen, wie gezeigt wurde, oftmals aus emotionalen Gründen oder zur Befriedigung unterschiedlicher Bedürfnisse Kontakt zu Menschen. Hierbei benehmen sie sich, je nach ihrer Art und zur Durchsetzung ihrer Wünsche und Bedürfnisse, dem Menschen gegenüber entweder hilfreich, mitleiderregend oder aber sie ärgern ihn und sind bedrohlich. Das Erscheinen der meisten Geister des YWCT hat jedoch keine weitere Auswirkung auf den Protagonisten.

3.3 Schichtspezifische Erlebnisse

Ein erster Überblick zeigt, dass die Vertreter der Oberschicht bedeutend mehr ausgeglichene Erlebnisse mit Geistern haben, während diejenigen der anderen

⁵⁹⁶ Siehe zu Zhao You S. 53, Fn. 278.

⁵⁹⁷ Siehe zu Sun Hao (Xuchuan) den Index, S. 234 ff., und vgl. JXLNP, S. 5, und David Keenan, *Shadows in a Chinese Landscape*, a.a.O., S. 77, Fn. 28.

sozialen Schichten nicht nur unterschiedlichere Erfahrungen machen, sondern auch häufiger von einem Geist ermordet werden, wie folgende Tabelle zeigt.

Tab. 8: Verhalten von Geistern gegenüber Personen der Elite und Nicht-Elite⁵⁹⁸

	<i>Insg.</i> (298)	<i>gut</i> 76 (26 %)	<i>neutral</i> 185 (62 %)	<i>bedrohlich</i> 27 (9 %)	<i>mordend</i> 10 (3 %)
<i>ELITE</i>	164	34 (21 %)	122 (74 %)	05 (3 %)	03 (2 %)
<i>NICHT-ELITE</i>	134	42 (31 %)	63 (47 %)	22 (16 %)	07 (5 %)

Die verschiedenen Protagonisten treffen hierbei vermehrt auf bestimmte Arten von Geistern. So treffen die Beamten in den Erzählungen nur selten einen verwandten Geist, dafür aber häufig einen bekannten sowie den eines gewaltsam gestorbenen Menschen. Die Gelehrten begegnen häufig einem ihnen unbekanntem und weiblichen Geist und nur selten einem, der als Mensch einen schlechten Tod hatte. Die Personen der reichen Oberschicht treffen oft verwandte Geister und in den biographischen Erzählungen erscheinen, im Vergleich zu den anderen Schichten, die meisten frühzeitig gestorbenen weiblichen Verwandten und die wenigsten männlichen Geister. Die Personen der Unterschicht treffen oftmals auf Geister von Menschen, die gewaltsam gestorben sind, und auf vergleichsweise viele weibliche Geister, die ihnen gegenüber nicht so wohlwollend eingestellt sind wie gegenüber den Menschen der Oberschicht. Den Frauen erscheinen hingegen mit Abstand die meisten verwandten männlichen Geister. Hieraus ist ersichtlich, dass die Beamten und die Protagonisten der Unterschicht am häufigsten die bedrohlichen Geister treffen. Hingegen begegnen die Protagonisten der reichen Oberschicht, diejenigen aus den biographischen Erzählungen und die Gelehrten den ungefährlicheren Geistern. Wie bereits in Abschnitt 3.1 gezeigt wurde hängt das Benehmen des Geistes gegenüber dem Protagonisten sowohl von der sozialen Schicht des Menschen ab als auch von der Art des Geistes. Hierbei lassen sich sechs häufige Verhaltensweisen der Geister gegenüber Protagonisten in den Erzählungen unterscheiden, wie die folgende Tabelle verdeutlicht:

⁵⁹⁸ Diese Auswertung weicht deutlich von derjenigen Olga Fismans und Leo Chans ab. Vgl. Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 190 f.

Tab. 9: Die Geister

	<i>Insg.</i> (298)	<i>ärger</i> (26)	<i>bittet um</i> <i>Hilfe</i> (21)	<i>gebildet</i> (31)	<i>hilft</i> (46)	<i>rächt</i> <i>sich</i> (24)	<i>lässt sich</i> <i>vertreiben</i> (22)
<i>BEAMTE</i>	46	04	05	06	07	02	04
<i>GELEHRTE</i>	81	10	07	22	06	04	08
<i>REICHE PERSONEN</i>	14	01	02	–	03	02	01
<i>BIOGRAPHISCHE</i> <i>PERSONEN</i>	25	–	03	–	04	05*	02
<i>MITTELSCHICHT</i>	15	01	01	–	04	02	–
<i>UNTERSCHICHT</i>	46	06	–	–	08	02	04
KEINE ANGABE	35	04	02	01	04	04	02
<i>MÖNCH</i> , <i>NONNEN</i> , <i>DAOISTEN</i>	06	–	–	02	02	–	–
<i>FRAUEN</i>	30	–	01	–	08	03	01

* Verwandte von Ji Yun werden nur Zeugen der Rache von Geistern und keine Opfer.

Die Beamten werden am häufigsten von Geistern um Hilfe gebeten und es wird ihnen auch oftmals geholfen. Die gegenseitige Hilfe bezieht sich vor allem auf ihre Amtstätigkeit, beispielsweise wenn Geister von Beamten bestimmte Dokumente fordern⁵⁹⁹ oder wenn ein Geist seinen Amtsnachfolger um die Wiedergutmachung eines Fehlers bittet, damit seine Bestrafung in der Unterwelt milder ausfällt (HX I: 37). Ebenso werden den Beamten aufgrund ihres Amtes auch moralische Vorwürfe gemacht, wie dass sie sich nicht genug um die Belange der Toten kümmern.⁶⁰⁰ Ein weiteres Thema ist, dass Beamte zu ihrem Schrecken von unbekanntem Geistern bei der Amtsausübung überwacht werden.⁶⁰¹ Da diese Personen am häufigsten auf bedrohliche Geister treffen, ist es erstaunlich, dass sie oftmals gute und wertneutrale Erfahrungen machen. Die Beamten sind von den verschiedenen Protagonisten diejenigen, die am besten mit Geistern umzugehen wissen und von diesen am respektvollsten behandelt werden. Die Gelehrten treffen die meisten unbekanntem und gebildeten Geister, die sich mit ihnen unterhalten wollen, da sie sich im Jenseits sozial isoliert fühlen und meinen, keine ihnen angemessene Gesellschaft zu finden.⁶⁰² Ebenso wollen

⁵⁹⁹ Beispielsweise LY I: 41 a und LX V: 125-26 a. Vgl. auch die Biographie von Ji Yun, S. 21.

⁶⁰⁰ Vgl. LY III: 115-20 und RS III: 133-11.

⁶⁰¹ Vgl. LY II: 55-8, LY VI: 297-51 und HX III: 211-67.

⁶⁰² Vgl. LY II: 91-44, LY VI: 254-8, RS I: 34-35, RS III: 137-15, HX II: 92-16, GW III: 150-39, GW IV: 176-12, LX I: 24.

Geister diese Menschen oft belehren und kritisieren, indem sie ungläubige, pedantische und angeberische Gelehrte ärgern, speziell Studenten und Lehrer.⁶⁰³ Privatsekretäre werden aufgrund ihrer verantwortungsvollen Tätigkeit gewarnt oder es wird sich aus unbekanntem Grund an ihnen gerächt,⁶⁰⁴ während die weiblichen Geister Gelehrte häufig entweder verführen wollen oder aber für ihre unsittlichen Gedanken bestrafen. In diesen Geschichten kommen sehr viele Gelehrte als Protagonisten vor, welche die meisten neutralen Erlebnisse haben, aber als Einzige von den Vertretern der Elite auch ermordet werden. In einer Erzählung dieser Art werden ausdrücklich nur die Gelehrten ermordet, welche keine Glück verheißende Zukunft in Form einer Beamtenkarriere vor sich haben. Die zwei Personen, die verschont werden, erhalten dann tatsächlich später Beamtenposten in konfuzianischen Schulen. Auch diese Geschichte gibt Anlass zum Spott, indem Bao Jingting (Bao Zi, um 1733)⁶⁰⁵ sie lachend kommentiert, er habe nie viel von den erwähnten Ämtern gehalten, und wie verwunderlich es doch sei, dass Geister dies so anders einschätzen würden.⁶⁰⁶ Nur drei Gelehrte werden in den Geschichten von einem Geist besessen. Es wird zwar von 22 Prüfungskandidaten und Studenten berichtet, aber nur zwei Erzählungen behandeln den klassischen Fall, dass ein Prüfungskandidat während des Examens durch einen Geist erkrankt.⁶⁰⁷ Hingegen kommt es sogar vor, dass ein Student, der auf der Suche nach Geistern ist anstatt zu studieren, von einem Geist trickreich an seine familiären Verpflichtungen erinnert und zum Studium wieder nach Hause geschickt wird (HX I: 44). Das klassische Thema des Geistes, der einen Prüfling während eines Examens krank macht, ist für das YWCT somit nicht relevant.

Während pedantische Personen von Geistern geärgert oder bedroht werden, weiß ein wirklicher Gelehrter mit einem Geist richtig umzugehen. Ein typisches Beispiel ist die folgende Erzählung:

⁶⁰³ Beispielsweise LY I: 3, LY I: 15, LY II: 50-3, LY V: 213-21, LY V: 219-27 a, RS IV: 248-55, GW I: 9, GW II: 99-42 a, GW II: 110-53, GW III: 117-6 und GW III: 147-36.

⁶⁰⁴ Vgl. LY V: 203-11, RS I: 17, RS III: 188-67 b, HX III: 184-40.

⁶⁰⁵ Siehe zu Bao Zi S. 10, Tab. 1, den Index, S. 234 ff., und vgl. JXLNP, S. 215.

⁶⁰⁶ Vgl. GW IV: 174-10. Es handelt sich hier um die niedrigen Ämter des Erziehungsbeamten (*jiaoyu* 教諭) und des Assistenz-Dozenten (*xundao* 训导).

⁶⁰⁷ Vgl. GW II: 65-8 und HX I: 11.

Herr Wang Zhongying aus Hejian, [...], dessen *ming* Zhirui ist, war ein vielversprechender Schüler von Li Wenzhen [Li Guangdi, 1642–1718]⁶⁰⁸ Er war aufrecht, hatte eine profunde Kenntnis der Klassiker und seine Umgangsformen waren zuvorkommend. Am besten verstand er sich auf das Studium der altertümlichen Edlen. Im Jahr *jimao* oder *bingchen* [1735/1736] reiste ich [Ji Yun] mit Yao'an gong nach Peking. Zu der Zeit hatte der Herr [Wang] noch das Amt des Lektors im Erziehungsdirektorat [*guozijian zhujiao*], und bis heute bin ich enttäuscht darüber, dass ich ihn nicht einmal getroffen habe.

Es wird kolportiert, dass er eines Nachts hinter seinem Amtssitz in den leeren Hof ging, weil er *laifu* [Radieschen] in Alkohol einlegen wollte. Da meinte er, undeutlich einen menschlichen Schatten zu sehen und argwöhnte, es sei ein Dieb. Als er danach aber gar nichts mehr sah, wusste er, dass es ein Geist oder Dämon gewesen sein musste. Da für das Dunkle [die Unterwelt] und das Helle [die menschliche Welt] das Prinzip der getrennten Wege (幽明异路之理) gilt, gab er sich streng tadelnd. Aus dem Bambusgebüsch hörte er daraufhin eine menschliche Stimme antworten: „Der Herr hat doch eine profunde Kenntnis des *Yijing* (易经) und weiß demnach, dass *yang* und *yin* Naturgesetze sind. Die Menschen sind tagsüber draußen und die Geister nachts. Das ist die Trennung des Dunklen und des Hellen. Menschen wohnen nicht dort, wo die Geister sind, und Geister nicht in den Gegenden der Menschen. Dies ist das Prinzip der getrennten Wege. Weil es jedoch keinen Ort ohne Menschen gibt, kann es auch keinen Ort ohne Geister geben. Aber man sollte einander nicht beeinträchtigen und schaden, sondern friedlich nebeneinander her leben. Wenn nun tagsüber ein Geist in Ihr Haus kommt, dann ist es richtig, wenn Sie sich aufregen. Jetzt ist es aber mitten in der Nacht und dieser Platz ist menschenleer. Es ist die Zeit der Geister, um herauszukommen und hier zu hausen. Sie aber hatten weder ein Licht angezündet noch habe ich Sie gehört. Sie kamen so schnell, dass ich mich nicht mehr verstecken konnte und wir überraschend aufeinander trafen. Sie, Herr, haben den Geist beleidigt und nicht der Geist sie. Dabei sollte es doch ausreichend sein auszuweichen, wenn man überrascht wird. Warum sind Sie nur so tiefgreifend vorwurfsvoll?“ Der Herr sagte lachend: „Was du sagst, stimmt und fürs Erste wollen wir es dabei belassen.“ Er riss die *laifu* heraus und kehrte ins Haus zurück.

Später, als er dies einmal einem Schüler erzählte, sagte dieser: „Da der Geist reden konnte und Sie keine Angst hatten, warum haben Sie ihn da nicht begrüßt und nach seinem Namen gefragt? Sie hätten ihn gestreng nach der Verwaltung der Unterwelt fragen können. Was dort geredet wird, was wahr und was falsch ist oder auch danach, wie diese anderen Wesen sind.“ Der Herr antwortete: „Ist es nicht so, dass Menschen sich Geistern gegenüber eine zu große Vertraulichkeit herausnehmen? War nicht gerade die Rede davon, dass das Dunkle und das Helle getrennte Wege gehen?“ (GW I: 18).

⁶⁰⁸ Siehe zu Wang Zhongying und Li Guangdi (Wenzhen) den Index, S. 234 ff., und vgl. zu Li Guangdi ECCP, S. 473 f., QSLZ, S. 10/23, und QDQB, S. 14.

Sowohl Menschen als auch Geister sollten sich an bestimmte Vorschriften im Umgang miteinander halten oder können sich zumindest mit einigem Recht auf diese berufen. Der Satz der „getrennten Wege von Geistern und Menschen“ ist auch hier als ironische Floskel gemeint⁶⁰⁹ – geht es doch eher um einen gebildeten, aber unterlegenen Geist, der sich in seiner Ehre gekränkt fühlt. Wang Zhongying gibt dem empörten Geist daher amüsiert und jovial Recht. Die Reaktion auf seinen Schüler zeigt ihn erneut als humorvollen Gelehrten, da er diesen erzieherisch für seine offensichtliche Neugier mit genau jener Floskel tadelt, für deren angeblich falsches Verständnis er vom Geist kritisiert wurde.

In den biographischen Erzählungen wird nicht von Geistern berichtet, die Familienmitglieder ärgern oder aber gebildet sind. Stattdessen hilft der Geist oder bittet um Hilfe. Bei den schlechten Erlebnissen mit Geistern sind Ji Yuns Verwandte nur als Zeugen zugegen, während es sich bei den überwiegend guten Erlebnissen zumeist um sentimentale Familiengeschichten handelt; beispielsweise um tote oder sterbende Frauen, die aus Treue ihren Angehörigen erscheinen, sich bedanken wollen oder wohlmeinende Ratschläge erteilen.⁶¹⁰ Die verwandten Geister der Oberschicht stellen auch ihrer Schicht entsprechende Bitten an die Lebenden. So wünscht sich der Geist einer Ehefrau als zusätzliche Grabbeigabe eine Bedienstete (GW II: 93-36) und die Konkubine von Ji Yun wird, wie bereits in Abschnitt B 3.2 berichtet wurde, aus der Unterwelt zurückgeschickt, um mehr Totengeld für die Bestechung von Amtsgehilfen zu fordern. Aus letzterer Erzählung kann auch geschlossen werden, dass die Mitarbeiter der Unterwelt von Personen der Elite mehr Opfergaben erwarten. Ebenso wird erwähnt, dass diese Geister über die Missachtung ihres irdischen Eigentums (RS I: 25) oder über den finanziellen Ruin der Familie durch einen spielsüchtigen Sohn trauern (GW IV: 212-48). Die Geister der Oberschicht helfen auch wohlhabenden Verwandten, ihre Besitztümer zu schützen, indem sie vor Räubern und Dieben warnen oder diese selbst vertreiben.⁶¹¹ Die Menschen der Unterschicht begegnen hingegen öfter übelwollenden Geistern und sind auch in mehr bedrohliche Erlebnisse mit weiblichen Rachegeistern involviert. Sie werden prozentual gesehen genauso häufig wie die Gelehrten von einem Geist geärgert. Hierbei handelt es sich sowohl um unschuldige Personen als auch um Menschen,

⁶⁰⁹ Vgl. auch LY III: 136-41 und S. 137.

⁶¹⁰ Vgl. LY V: 223-30 b, LY VI: 273-27, HX II: 88-12 und HX III: 204-60.

⁶¹¹ Beispielsweise HX II: 86-10, GW I: 53-50 und GW IV: 210-46.

die brutal und angeberisch sind. Diese Protagonisten werden nie um Hilfe gebeten, ihnen wird aber häufiger geholfen. Hierbei werden sie entweder vor übelwollenden anderen Geistern beschützt oder es werden ihnen praktische Ratschläge erteilt. Neben Ji Yun und seinen Verwandten treffen die Menschen der reichen Oberschicht sowie die Mönche, Nonnen und Daoisten die gutartigsten Geister. Da Letztere jedoch nur sechsmal als Protagonisten in den Erzählungen vorkommen, sei hier nur kurz erwähnt, dass sie keine bedrohlichen Erlebnisse haben und nicht geärgert werden. Mönche, Nonnen und Daoisten werden nicht um Hilfe gebeten, es wird sich nicht an ihnen gerächt und sie vertreiben interessanterweise auch keinen Geist. Ein Beispiel für das Misslingen einer Geisteraustreibung ist die Erzählung, in der ein Beamter nachts in sein Studierzimmer geht und einen Kopf auf seinem Tisch findet. Er ist naturgemäß sehr erschrocken und meint, dies sei ein schlechtes Omen. Schnell lässt er nach einem Daoisten rufen, der als Exorzist bekannt ist. Auch der Daoist sagt dies sei gar kein gutes Zeichen und Unheil nur durch Gebete und die Errichtung eines teuren Altars abzuwenden. Mitten in der Besprechung der beiden hört man plötzlich eine Stimme von außerhalb des Fensters:

„Unglücklicherweise wurde ich hingerichtet. Der Geist eines Toten kann aber ohne Kopf nicht wiedergeboren werden. Deshalb trage ich den Kopf mit mir herum, was wirklich lästig ist. Da der Tisch des Herrn so ordentlich ist, habe ich meinen Kopf kurz abgelegt. Als Sie hereinkamen, vergaß ich ihn mitzunehmen und Sie haben einen Schreck bekommen. Das liegt an meiner Vergesslichkeit und hat nichts damit zu tun, dass Sie Unglück haben werden. Nur wegen Ihrer Vorsicht sind Sie auf das, was der Magier erzählt hat, hereingefallen.“ Der Daoist senkte daraufhin den Kopf und ging (GW III: 159-48 a).

Aus der Darstellung der Mönche und Daoisten lässt sich schließen, dass sowohl ihre Effizienz angezweifelt wird als auch ihre Rolle als klassische Geisteraustreiber für diese Erzählungen des YWCT nicht relevant ist. Hingegen werden die Frauen entweder mit den in Kapitel II. B 2.9 bereits erwähnten typischen guten Charaktereigenschaften, wie Pietät, Tugendhaftigkeit und Treue, dargestellt, was von den männlichen Geistern geschätzt wird, oder aber sie verstoßen gegen die Konventionen und werden dann, zumeist von den verwandten Geistern, gemäßregelt. Die Frauen treffen zwar die meisten Geister von Familienangehörigen, haben mit diesen aber nicht so viele gute Begegnungen wie die anderen Schichten. Allein 13-mal erscheint ihnen ihr toter

Ehemann, der seine trauernde Frau zwar auch tröstet, zumeist aber unzufrieden ist, da sie nicht angemessen um ihn trauert oder der seiner Eifersucht auf einen neuen Ehemann Ausdruck verleiht. In zwei Erzählungen ermordet dieser sogar den neuen Lebensgefährten seiner Witwe.⁶¹²

Wie in Abschnitt 3.1 gezeigt wurde, benehmen Geister sich oft ihrer Art, ihres Charakters als Mensch und somit ihrer sozialen Herkunft entsprechend. Dies wird von ihren Verwandten anerkannt, von fremden Menschen jedoch nicht, was häufig der Grund für ihr Missvergnügen ist. Gleichzeitig erkennen Geister die soziale Schicht des Menschen an und benehmen sich dementsprechend. Die Vertreter der Unterschicht, Beamte und Gelehrte verbindet, dass sie von Geistern aus unterschiedlichen Gründen häufiger geärgert werden als die anderen Protagonisten. Schichtübergreifend werden hier verschiedene Möglichkeiten für den Menschen aufgezeigt, einen störenden Geist zu vertreiben.

3.4 Die Unterlegenheit von Geistern

Geister sind den Menschen generell aufgrund ihrer Substanz unterlegen und ihr Erscheinen hängt mit dem Einfluss der menschlichen Lebensenergie (*qi*) sowie der Wechselwirkung von *yin* und *yang* zusammen. Ji Yun erklärt in den Erzählungen die Wirkungsweise des *qi*, welches, so Leo Chan, immer wieder für wissenschaftliche Darlegungen aller Arten von Vorkommnissen im YWCT herangezogen wird.⁶¹³ Hierbei sorgen die bipolaren Kräfte *yin* und *yang* für eine gewisse Dynamik und „are marvellously adaptable for use in explaining natural phenomena and human affairs. But such explanations are also extended to the non-human realm as well.“⁶¹⁴

3.4.1 Das *qi* (气) und der Einfluss von *yin* (阴) und *yang* (阳)

Ji Yun weist in einigen Geschichten darauf hin, dass Geister aus den Resten des menschlichen *qi* bestehen. Je älter Geister werden, umso unscheinbarer und kleiner werden sie, da das *qi* langsam diffundiert.⁶¹⁵ Der bekannte Maler Luo

⁶¹² Vgl. RS IV: 238-45 und HX IV: 249-23.

⁶¹³ Vgl. Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 131 f.

⁶¹⁴ Ebd., S. 139.

⁶¹⁵ Vgl. auch GW IV: 174-10 und LY II: 61-14. Ji Yun stellt im YWCT verschiedene Theorien zur Existenz und Wirkungsweise des *qi* auf, die Leo Chan ausführlicher erläutert. Vgl. *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 133 f. und S.139 ff.

Liangfeng (Luo Pin, 1733–1799),⁶¹⁶ welcher behauptet, Geister sehen zu können, äußert sich in seinem Aufsatz *guishen* (鬼神) zu Geistern als einem Produkt von *qi*, der fundamentalen Substanz des Universums.⁶¹⁷ Im YWCT berichtet Luo Liangfeng von der Wechselwirkung von *yin* und *yang* Folgendes:

Überall dort, wo Menschen sind, sind auch Geister. Diejenigen, die eines unnatürlichen Todes gestorben sind, werden böse Geister und können jahrelang nicht wiedergeboren werden. Dies liegt daran, dass sie in Zimmern leerer Häuser eingesperrt werden. Man kann sich ihnen nicht nähern und, falls es doch passiert, ist es sehr schädlich für den Menschen. Jene hastig hin und her gehenden Geister haben vormittags die Zeit ihrer *yang*-Energie und halten sich deshalb in einer Mauer auf, da diese *yin* ist. Nachmittags ist die Zeit ihrer *yin*-Energie und dann ziehen sie müßig in allen vier Richtungen umher. Geister können durch Wände gelangen und müssen nicht durch Türen gehen. Wenn sie einen Menschen sehen, verstecken sie sich, da sie die *yang*-Energie fürchten. Diese Art von Geister sind überall vorhanden und tun den Menschen nichts [...] (LY II: 71-24).

Der Großsekretär Heng Lantai,⁶¹⁸ der ebenso wie Luo Liangfeng und der Beamte Hu Taichu⁶¹⁹ Geister sehen kann, beschreibt diese Ji Yun 1798 während ihres gemeinsamen Aufenthalts im Sommerpalast in der Mandschurei wie folgt:

Geister haben eine ähnliche Gestalt wie Menschen, aber ihre Augen sind starr geradeaus gerichtet und die Kleidung hängt ihnen in Fetzen am Körper herab. Ihre Größe ist unterschiedlich und wenn sie auf einen zukommen, sehen sie etwas neblig und unscharf aus, in etwa so verschwommen wie ein menschlicher Schatten. Während man sie von der Seite ganz erkennen kann, sehen sie von vorne so aus, als sei die untere Hälfte des Körpers in einer Wand verborgen und die andere würde heraus schauen. Geister sind schwarz oder grauweiß und halten für gewöhnlich einen Abstand von sechs bis sieben Metern zu Menschen. Näher trauen sie sich nicht heran. Wenn sie einmal unerwartet auf einen Menschen treffen und nicht mehr ausweichen können, kauern sie sich oft zitternd zusammen und versuchen, sich in einer Mauerecke oder in einem Brunnen zu verstecken. Erst wenn der Mensch vorbeigegangen ist, kommen sie langsam wieder hervor. In dunklen Nächten, wenn kein Laternenlicht scheint und in der Abenddämmerung, wenn der Himmel bedeckt ist, kann man sie häufig sehen. Daran ist nichts merkwürdig.

⁶¹⁶ Vgl. auch Lu Jintang, „Ji Yun shengping jiqi *Yuewei caotang biji*“, a.a.O., S. 53, JXLNP, S. 222, und Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 87 f.

⁶¹⁷ Vgl. Leo Chan, „In Dalliance with Ghosts: Humor and the Fantastic in Luo Pin's *Guigu Tu*“. In: *Journal of Oriental Studies* 345, Heft 1 (1996), 34-50, S. 36. Vgl. auch Leo Chan, „Narrative as Argument“, a.a.O., S. 37, und *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 87 f.

⁶¹⁸ Siehe zu Heng Lantai den Index, S. 234 ff. Eventuell handelt es sich um Heng Jie (um 1795), vgl. QDZG, S. 3187.

⁶¹⁹ Siehe zu Hu Taichu den Index, S. 234 ff., und vgl. QDZG, S. 3190.

Was er [Heng Lantai] erzählt, ist dem von Hu [Taichu] und Luo [Liangfeng] ähnlich, aber seine Beschreibung ist genauer (LX I: 4).⁶²⁰

Ji Yun kommentiert die Erzählung damit, dass schon im *Zuozhuan* (左传) stehe, Geister von kürzlich gestorbenen Menschen seien groß und die anderen klein, je nachdem, wie stark oder schwach ihr *qi* ist. Demnach hänge das schwarze oder gräuliche Aussehen der Geister wohl davon ab, wie viel menschliches *qi* sie noch haben.⁶²¹ Die Wechselwirkung von *yin* und *yang* sowie die Auswirkung auf das *qi* wird auch in der folgenden Erzählung deutlich:

Der Schlachter Xu Fang war einmal nachts mit einer Schulterstange unterwegs, an der zwei Amphoren mit Alkohol hingen. Als er müde war, pausierte er unter einem großen Baum. Der Mond schien taghell, als er von fern her ein Geheule hörte und ein Geist aus einem Grab herauskam. Er sah so kräftig aus, dass man es mit der Angst bekommen konnte. Deshalb versteckte Xu Fang sich hinter einem Baum und hielt die Schulterstange wie zur Selbstverteidigung fest. Der Geist hingegen ging zu den Amphoren, wobei er vor lauter Freude hin und her hüpfte. Hastig öffnete er eine und trank sie sogleich ganz aus. Danach wollte er die zweite Amphore öffnen, aber als er die Versiegelung zur Hälfte aufgemacht hatte, kippte er um. Xu starrte ihn eine Weile hasserfüllt an. Als es so schien, als könnte der Geist sich nicht mehr bewegen, stürmte Xu vor und schlug mit der Schulterstange auf ihn ein. Es war jedoch so, als würde er ins Leere schlagen. Er schlug immer stärker auf den Geist ein, ohne einen Widerstand zu spüren. Als er schließlich aufhörte, hatte der Geist sich in eine Masse dichten Rauchs verwandelt. Erstaunt über diese Verwandlung schlug er aufs Neue wohl über 100-mal. Der Geisternebel breitete sich flach auf der Erde aus und löste sich nach und nach immer mehr auf. Er sah aus wie helle Tusche und wurde so leicht wie Gaze. Er wurde immer diffuser und dünner, reduzierte sich weiter, bis er schließlich restlos verschwunden war. [...]

Durch Alkohol diffundiert das *qi* allmählich, weshalb er in der Medizin auch für einen besseren Kreislauf und Stoffwechsel verwendet wird. Er ist ein gutes Mittel gegen Krankheiten, die durch Kälte verursacht werden. Da Geister nur durch das *qi* existieren, vertreibt ein zunehmend warmes *yang-qi* allmählich das *yin-qi* von Geistern. Dies ist der Grund für das Ende des Geistes gewesen. Durch den Alkohol und nicht durch die Schläge hat er sich aufgelöst [...] (LY II: 61-14).⁶²²

Da Geister dem Menschen aufgrund ihrer Substanz unterlegen sind, können sie einem integren Menschen nichts anhaben. So wird oftmals betont, dass ein

⁶²⁰ Vgl. auch Leo Chan, „In Dalliance with Ghosts“, a.a.O., S. 36, und „To admonish and exhort“, a.a.O., S. 292 f.

⁶²¹ Vgl. YWCT, S. 1107.

⁶²² In dieser Erzählung zeigt sich auch die Ausnahme von der Regel, dass Geister Alkohol nur inhalieren würden, was ihnen wesentlich besser bekommt.

moralischer, aufrechter und selbstdisziplinierter Mensch naturgemäß ein starkes *yang-qi* hat, welches für die *yin*-lastigen Geister unangenehm ist und sie abstößt.⁶²³ Dies entspricht einer gängigen Begründung, dass Geister dann erscheinen, wenn der Mensch seiner eigenen moralischen Norm nicht entspricht. Leo Chan schreibt, dies sei das Hauptargument für die didaktisch moralischen Mitteilungen der Erzählungen von Ji Yun und seinem Umfeld. Das Übernatürliche wird demnach durch die Moral und die hiermit verbundene erstarkende *yang*-Energie des Menschen beherrscht.⁶²⁴ Es gibt aber auch Berichte, in denen es sich anders verhält. Beispielsweise kann einen friedlichen Geist, der im Verborgenen existiert, gerade die Nähe zu einem Menschen mit einer starken *yang*-Lebensenergie unruhig machen und sein Erscheinen hervorrufen. Er versucht dann, die Person zu vertreiben, um seine Ruhe zu haben. Naturgemäß lässt ein solcher Mensch sich jedoch nicht vertreiben und der Geist scheitert an dessen starkem Charakter.⁶²⁵ Ebenso werden Geister auch durch Dinge vertrieben, die an sich *yang* sind, wie Feuer, Explosionen und das Schießen mit Waffen.⁶²⁶ So wie ein starkes *yang-qi* Geister in die Flucht treibt, werden sie von einem schwachen oder schwächer werdenden angezogen. Wird das *qi* eines Menschen, in diesem Fall seine Lebensessenz, schwächer, so kann es vorkommen, dass ihm Geister als ein Omen für seinen baldigen Tod erscheinen. Dies ist unabhängig von dem Charakter des Protagonisten und widerfährt in den Erzählungen sowohl einem Gelehrten als auch einem Bauern.⁶²⁷ Auch kann die Nähe zu einem gerade gestorbenen Menschen krank machen, wie der Lehrer von Ji Yun, He Li'an (He Xiu, um 1733)⁶²⁸ berichtet. Während seiner Kindheit wurde dieser auf einer Bootsreise krank, da er auf einer Kiste schlief, in der sich die Knochen einer gerade verbrannten Leiche befanden. Ji Yun begründet dies mit dem Einfluss der *hun*-Seele, die bestimmt ihren menschlichen Überresten gefolgt sei und durch die Nähe eines Menschen keinen Frieden finden konnte. Jedenfalls wurde He Li'an, nachdem er an Land war und nicht mehr auf der Kiste

⁶²³ Beispielsweise LY I: 15, RS III: 138-16, HX III: 156-12, HX III: 163-19 und GW I: 17.

⁶²⁴ Vgl. Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 145 ff., S. 237 und S. 242 f.

⁶²⁵ Vgl. HX III: 220-76 und HX VI: 271-46.

⁶²⁶ Vgl. LY III: 97-2 und RS II: 73-11.

⁶²⁷ Vgl. LY I: 27, LY V: 229-37 und HX I: 60.

⁶²⁸ Siehe zu He Xiu S. 99, Fn. 413.

schlief, bald wieder gesund.⁶²⁹ Geister werden auch durch den Mut eines Menschen in die Flucht getrieben, wie in der Erzählung, in welcher ein Mädchen es bedrohende Geister einfach mit Steinen bewirft. Durch sein wehrhaftes Verhalten zeigt es so viel *yang-qi*, dass die Geister sich geschlagen zurückziehen müssen (GW IV: 168-4). Ebenso kann ein Geist durch die unbeirrbarke Sturheit eines Menschen vertrieben werden, wie Dai Dongyuan (Dai Zhen, 1723–1777) über einen Vorfahren zu berichten weiß. Dieser provoziert einen Geist, der ihn einschüchtern möchte, aufs Äußerste, indem er an der Behauptung festhält, keine Angst zu haben. Als er später für dieses provokante Verhalten von jemandem zur Rede gestellt wird, behauptet er, gar keine andere Wahl gehabt zu haben. Da seine Tugend nun einmal nicht ausreichend sei, habe er den Geist eben durch Sturheit in die Flucht treiben müssen.⁶³⁰

3.4.2 Absichtliche Verstöße der Protagonisten gegen die Umgangsformen

Zum richtigen Umgang mit Geistern gehört nicht nur, keine Angst vor ihnen zu haben, sondern auch, sich über sie lustig zu machen – so beispielsweise in der Erzählung von Dong Wenke (Dong Bangda, 1699–1769),⁶³¹ welcher Geister, die Angst vor ihm haben und fliehen, zusätzlich noch mit einem Stock bewaffnet verfolgt (LY II: 63-16), oder von Ji Yuns *tongnian* Ke Yuefeng,⁶³² welcher die monströse Erscheinung eines Geistes durch wüste Beschimpfungen vertreibt (RS III: 152-30). Ebenso schickt Sun Duanren (Sun Renlong, um 1730)⁶³³ einen ihm erscheinenden Geist ungerührt weg (HX I: 28) und ein anderer Gelehrter ärgert den Geist einer Selbstmörderin, indem er ihm eine Ohrfeige gibt und sein Gesicht mit Tinte verschmiert. Anschließend droht er, die Leiche zu schänden, woraufhin der Geist entsetzt flieht (LX IV: 78-1). Des Weiteren werden die Möglichkeiten der Vertreibung von Geistern durch physische Gewalt, Beschimpfungen und Scherze von Gelehrten aufgezählt (LX V: 106-7). Aber

⁶²⁹ Vgl. LY III: 135-40. Interessanterweise ist es hier die *hun*- und nicht die *po*-Seele, die Schaden anrichtet.

⁶³⁰ LX V: 100-1. Vgl. David Keenan, *Shadows in a Chinese Landscape*, a.a.O., S. 66 f., Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 257 f., und Konrad Herrmann, *Ji Yun*, a.a.O., S. 406 f. Zur Vertreibung eines Geistes durch menschliche Sturheit siehe auch LY IV: 163-21.

⁶³¹ Siehe zu Dong Bangda S. 10, Fn. 47.

⁶³² Vgl. zu Ke Yuefeng (vermutlich Ke Jin, *jinshi* von 1754) QDZG, S. 3189, und QRSM, S. 1171.

⁶³³ Siehe zu Sun Renlong (Duanren) den Index, S. 234 ff., und vgl. QRSM, S. 1213, Lu Jintang, „Ji Yun shengping jiqi *Yuewei caotang biji*“, a.a.O., S. 55, und MQJS, S. 578.

auch wenn der Mensch gegen die Umgangsformen verstößt, kann der Versuch des Geistes, ihn einzuschüchtern, erfolglos sein. In einer Erzählung uriniert der Freund der Vorfahren von Ji Yun, Dong Kongru,⁶³⁴ eines Nachts betrunken neben ein Grab. Den auf diese Respektlosigkeit folgenden Spuk kann er mit der Drohung erfolgreich einschüchtern, wenn es jetzt keine Ruhe gäbe, würde er jede Nacht wiederkommen und hier urinieren (LY VI: 278-32 b). Zwar erscheinen fremde Geister häufiger Menschen, die von der Moral abweichen, aber oft hängt dies in den Erzählungen auch nicht mit dem Charakter des Protagonisten zusammen. Vielmehr hat der Ausgang der Begegnungen mit der Reaktion des Menschen zu tun.

Leo Chan beschreibt den humorvollen Umgang der Elite des 18. Jahrhunderts mit Geistern, wie er sich aus dem Kolophon zu Luo Liangfangs (Luo Pin, 1733-1799) bekanntem Bild „Das Amüsement der Geister“ (*guiqu tu* 鬼趣图) erschließt. Aus seiner Auflistung einiger Namen geht hervor, dass sich neben Ji Yun noch mindestens neun weitere Erzähler und Protagonisten des YWCT auf zumeist witzige Weise auf diesem Bild zu Geistern geäußert haben, was im Kontrast zu einer früheren, bedrohlicheren Sichtweise stehen würde.⁶³⁵ Während Ji Yuns Freund Qian Daxin (1728–1804)⁶³⁶ sagt, dass man sich mit der Sorge um Geister lächerlich mache, betonen andere Gelehrte die Wichtigkeit des richtigen Umgangs oder machen einfach nur Späße. Leo Chan vermutet jedoch, dass es sich hier eher um die Konvention von Gelehrten gehandelt hätte, sich bei geselligen Treffen geistreich und witzig zu zeigen. Durch den schwarzen Humor habe man versucht, sich gegenseitig die tatsächlich vorhandene Angst zu nehmen.⁶³⁷ Auch Ji Yun äußert sich zu diesem Bild und verteidigt einen besonders absurd aussehenden Geist mit einer Erzählung seines Vaters, die als Beweis gelten soll, dass es solche Geister durchaus gibt:

[...] Luo Liangfeng malte ein Bild mit dem Titel „Das Amüsement der Geister“, das von ihm selbst erfunden wurde. Auf dem Bild ist mittig ein Geist gemalt, dessen Kopf sehr groß ist. Der Kopf ist im Vergleich zum Körper wohl einige zehnmal so groß. Dies sieht besonders absurd aus,

⁶³⁴ Zu Dong Kongru waren keine weiteren Angaben zu ermitteln. Siehe den Index, S. 234 ff.

⁶³⁵ Leo Chan, „In Dalliance with Ghosts“, a.a.O., S. 37 ff., und vgl. *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 87 ff.

⁶³⁶ Siehe zu Qian Daxin S. 54, Fn. 283.

⁶³⁷ Leo Chan, „In Dalliance with Ghosts“, a.a.O., S. 44 f.

aber ich habe [meinen Vater] Yao'an gong einmal erzählen hören, dass der ehrenwerte Herr Chen aus Yaojing sich eines Nachts einmal zum Schlafen direkt unter das Fenster legte, welches einen *zhang* [3,5 m] breit war. Plötzlich sah man ein riesiges Gesicht, das heimlich zum Fenster hineinlugte. Gesicht und Fenster waren gleich groß und wo der Körper sich befand, konnte man sich nicht vorstellen. Hastig zog Herr Chen sein Schwert und stach dem Gesicht ins linke Auge, woraufhin die Erscheinung verschwand. Der sich ebenfalls im Zimmer befindende alte Diener hatte dies alles auch gesehen. Er sagte, das Gesicht sei von unter dem Fenster, aus der Erde hervorgekommen. Man grub an der Stelle über einen *zhang* tief, fand aber keine Spur und hörte wieder auf. Hier hatte es sich wohl um so eine Art Geist [wie auf dem Bild von Luo Liangfeng] gehandelt. [...] (LY II: 71-24).

Auch in dieser Erzählung vertreibt der Mann einen Geist erfolgreich durch physischen Mut. Nach der Auswertung der verschiedenen Arten von Geistern und ihrer Darstellung ist es nicht wahrscheinlich, dass die vielen humorvollen Geschichten vorrangig zu dem Zweck, die eigene Angst zu überwinden, erzählt wurden. Vielmehr zeigen sie, dass Geister grundsätzlich unterlegen sind und die verschiedenen Möglichkeiten, die der Mensch hat, mit ihnen umzugehen.

4 Zusammenfassung

Die zu Beginn dieses Kapitels erwähnten gegenseitigen Verpflichtungen von Menschen und Geistern beziehen sich im YWCT nur auf die Geister von Verwandten. Es wurde gezeigt, dass Personen der Unterschicht und die Frauen von Geistern nicht um Hilfe gebeten werden, ein Protagonist aus der Oberschicht hingegen häufiger. Legt man Emily Aherns in Abschnitt 1 erwähnte These zugrunde, liegt dies, neben den realen begrenzten Möglichkeiten dieser Schicht, auch daran, dass die Personen der Unterschicht tatsächlich weniger Verpflichtungen hinsichtlich der Ahnenverehrung und vermutlich überhaupt Geistern gegenüber haben. Sie werden deshalb nicht um zusätzliche Grabbeigaben und Ähnliches gebeten, während die Geister selbst diesen Protagonisten aber häufiger Hilfe gewähren. Geister erscheinen zwar in den Erzählungen moralisch unvollkommenen Menschen, es gibt jedoch viele Beispiele, in denen unschuldige Protagonisten willkürlich schlechte Erfahrungen machen. Wie in Abschnitt 3 gezeigt wurde, gibt es eine Vielzahl an Gründen für das Erscheinen eines Geistes. Seine Absichten hängen hierbei sowohl von seinem Leben als Mensch als auch seiner Todesart ab und haben oftmals nichts mit der moralischen Integrität des Protagonisten zu tun. Vielmehr zeigt sich in

diesen Geschichten, dass „die Wege der Lebenden und Toten“ keinesfalls getrennt sind (*youming yilu* 幽明异路). Hierzu passt auch die Darstellung der Besessenheit eines Menschen und dass Geister generell nicht besonders beängstigend geschildert werden. Daher ist die Rolle der Mönche, Daoisten und Schamanen als traditionelle Geisteraustreiber nicht wichtig. Ein Geist macht einen Menschen nur seltenen aus moralischen Gründen besessen; vielmehr versucht er auf diese Weise Forderungen durchzusetzen und verschwindet zumeist wieder von allein. Die weitaus meisten Geister des YWCT werden als ein traditionelles und integriertes Phänomen der natürlichen Ordnung gesehen.⁶³⁸ Es kann davon ausgegangen werden, dass einige der Erzählungen nicht so sehr didaktisch sind sondern vielmehr zeitgenössische Ängste bestimmter Personengruppen wiedergeben. Leo Chan weist nach, wie sich die Sorgen der zur Qing-Zeit neu gebildeten sozialen Gruppe der Privatsekretäre in den Geschichten spiegeln und somit neue und zeitgemäße Themen geschaffen wurden.⁶³⁹ Als Ergänzung kann hinzugefügt werden, dass beispielsweise auch die Ängste von Beamten, Witwen und schlechten Ehemännern zum Ausdruck gebracht werden. So machen Geister Beamten nicht nur moralische Vorwürfe hinsichtlich ihrer sozialen Schicht, sie überwachen Beamte auch bei ihrer Amtsausführung und mischen sich in ihre Arbeit ein. Ebenso kann aufgrund der Erzählungen vermutet werden, dass Witwen, die sich wiederverheiratet haben, eher Angst vor der Rückkehr ihrer eifersüchtigen und gekränkten toten Ehemänner haben als dass es sich um die Relativierung der liberalen Sichtweise handelt, derzufolge die Wiederverheiratung von Frauen aus der Unterschicht akzeptiert oder sogar für gut befunden wird.⁶⁴⁰ Während die Vertreter der Oberschicht sich eher weiblichen Bediensteten gegenüber etwas zuschulden kommen lassen, benehmen sich die Männer der anderen sozialen Schichten häufiger ihren Ehefrauen gegenüber schlecht. Dies führt dann dazu, dass diese nach ihrem Tod als Geister zurückkehren, um sich zu rächen.

Ein durchgängiges Thema der Geschichten ist, das Wesen der Geister zu erklären und das richtige Verhalten zwischen Mensch und Geist aufzuzeigen. Hierzu gehört der gegenseitige Respekt, der zu einer friedlichen Koexistenz führt.

⁶³⁸ Vgl. Anthony Yu, „Rest, Rest, Perturbed Spirit!“, a.a.O., S. 403.

⁶³⁹ Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 65 ff. Siehe zu den Privatsekretären auch Kapitel II. B 1.

⁶⁴⁰ Siehe auch Kapitel II. B 2.9.5.

Speziell das Benehmen und Auftreten des Geistes selbst ist hier wichtig, da er als dem Menschen generell unterlegen dargestellt wird, sich aber durch ihn häufig die Erfüllung von Wünschen erhofft. Die Protagonisten der gebildeten Oberschicht bleiben angesichts eines unruhigen Geistes idealerweise gelassen und bestimmt, was häufig reicht, um diesen auf Abstand zu halten. Sie können ihnen erscheinende Geister daher auch oft argumentativ zur Einsicht bewegen. Die Personen der anderen sozialen Schichten, speziell diejenigen der Unterschicht, neigen dazu, physischen Mut zur Vertreibung eines Geistes einzusetzen. Es gibt aber auch einige Erzählungen, in welchen ein Geist von einem Gelehrten auf derbe Weise geärgert wird und Parallelen zum Verhalten der Vertreter der Unterschicht vorliegen. Dies ist durchaus erfolgreich, da Geister nicht nur durch Argumente ausgetrieben werden, sondern auch durch ein ungewöhnliches, exzentrisches und aggressives Benehmen. Im Kommentar zu den Geschichten wird dieses Verhalten für gut befunden, da es als ein Zeichen der Angstlosigkeit gedeutet wird. Somit können Menschen der Oberschicht sich bewusst anders verhalten als aus gesellschaftlicher Sicht von ihnen erwartet wird. Insofern haben die Erzählungen auch eine befreiende Wirkung für die etablierten Protagonisten, ohne dass die gesellschaftlichen Konventionen grundlegend in Frage gestellt werden.⁶⁴¹ Da diese Geschichten zudem häufig witzig sind, ist der Humor hier ein verbindendes Element für die Personen der verschiedenen Schichten.

⁶⁴¹ Vgl. hierzu auch Mair Shahr, „Vernacular Fiction and the Transmission of Gods’ Cults in Late Imperial China“. In: *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, hrsg. von Meir Shahr und Robert P. Weller, Honolulu: University of Hawai’i Press, 1996, 184–211, S. 205.

IV. Anderes Übernatürliches

Die bislang aufgezählten übernatürlichen Wesen stehen im direkten Verhältnis zum Menschen, sind ihm gut bekannt und allgegenwärtig. Es gibt jedoch auch unbekanntere, nur selten anzutreffende und besondere Erscheinungen, wie Kreaturen und Vorkommnissen, die kaum erwähnt, nicht identifiziert oder erklärt werden können. Ebenso Arten, die „zwischen den Menschen und den Wesen“ stehen, wie beispielsweise übernatürliche Füchse und Yakschas (*yecha* 夜叉). Letztere werden zwar oft als Dämonen bezeichnet,⁶⁴² nicht aber im YWCT, wie aus der Erzählung des Großsekretärs Liu Shi'an (Liu Yong, 1720–1805)⁶⁴³ hervorgeht. Dieser berichtet von einem Yakscha, der Fischern den Wein wegtrinkt und danach betrunken hinstürzt. Die Fischer schlagen auf ihn ein und da er daraufhin stirbt, ist klar, dass er keine besonderen übernatürlichen Fähigkeiten gehabt haben kann.⁶⁴⁴ Ji Yun merkt zu dieser Geschichte an, dass es im Meer Yakschas gibt, so wie in den Bergen Bergdämonen (*shanxiao* 山魈). Yakschas sind weder Geister noch Dämonen, sondern eine eigene Art.⁶⁴⁵

A Besondere Geschöpfe und Phänomene

Zu diesen 128 Erzählungen zählen Menschen mit übernatürlichen Fähigkeiten, verschiedenen Arten von Wesen und Phänomenen, wie folgende Tabelle zeigt:

Tab. 10: Geschöpfe und Phänomene*

	<i>Insg.</i> (128)	<i>Menschen</i> (25)	<i>Wesen</i> (60)	<i>Phänomene</i> (43)	<i>gut</i> (35)	<i>neutral</i> (64)	<i>straf</i> (9)	<i>schlecht</i> (20)
BEAMTE	32	06	15	11	10	14	01	07
GELEHRTE	21	03	12	06	09	09	02	01
REICHE PERSONEN	09	02	03	03	03	02	02	02
BIOGRAPHISCHE PERSONEN	21	03	08	09	02	14	–	05
MITTELSCHICHT	05	01	03	01	01	02	01	01
UNTERSCHICHT	13	01	08	04	03	08	01	02
KEINE ANGABE	18	03	08	05	05	11	–	01
FRAUEN	09	01	03	04	02	04	02	01

*Mönche und Daoisten sind in diesen Geschichten selbst übernatürliche Wesen.

⁶⁴² Vgl. Keith Stevens, *Chinese Gods*, a.a.O., S. 184.

⁶⁴³ Siehe zu Liu Yong S. 12, Fn. 51.

⁶⁴⁴ Vgl. Konrad Herrmann, *Ji Yun*, a.a.O., S. 135.

⁶⁴⁵ „非鬼非魅，乃自一种类，介乎人物之间者也“. YWCT, S. 363.

Die Personen der Oberschicht sind in diesen Geschichten zu 65 % als Protagonisten vertreten und von diesen bilden die Beamten die größte Gruppe, gefolgt von den Gelehrten und den Familienangehörigen von Ji Yun. Interessanterweise machen die Beamten und die biographischen Personen auch häufiger schlechte Erfahrungen mit diesen Geschöpfen und Phänomenen.

1 Übernatürliche Fähigkeiten von Menschen

In den Erzählungen werden sieben Daoisten, fünf Magier und vier Mönche sowie weitere Personen beschrieben, die unterschiedliche übernatürliche Fähigkeiten haben. Zu Letzteren zählen insbesondere Menschen, welche die Gabe haben, Geister zu sehen. Die Daoisten mischen sich oft schlichtend in familiäre Angelegenheiten ein, wie beispielsweise in der Erzählung über einen Daoisten, der einer Konkubine hilft, die von einer Ehefrau misshandelt wird. Er bewirkt durch Magie, dass die Konkubine den Körper mit der Ehefrau tauscht und so deren höhere soziale Position einnehmen kann (LY II: 49-2). Es gibt einen Bericht über einen Mann, der keine Nachkommen hat, dessen Ehefrau ihm jedoch verbietet eine Konkubine zu kaufen. Ein Daoist quält die Ehefrau daraufhin so lange nachts mittels seiner Zauberkräfte, bis sie sich schließlich fügt und selbst zwei Konkubinen von ihrem Geld kaufen lässt (GW IV: 179-15).⁶⁴⁶ In beiden Fällen werden die magischen Fähigkeiten der Daoisten zwar als bedenklich bewertet, jedoch als zu einem guten Zweck angewendet akzeptiert. Weniger vorteilhaft ist der Bericht von Song Qingyuan (Song Laihui)⁶⁴⁷ über einen Daoisten unbekannter Herkunft, der einmal zur Feier der Weinrebenblüte bei dem Finanzminister Tian Shanjiang (Tian Wen, 1634–1704)⁶⁴⁸ eingeladen war. Aufgrund des unkultivierten und störenden Verhaltens von drei Gelehrten vergeht den Eingeladenen bald die Freude an dem Fest:

Unter den Gästen befand sich ein vulgärer Mann, der in einem fort oberflächlich daherplapperte, was den Anwesenden sehr die gute Laune verdarb. Ebenso ein junger Mann mit leichtlebigem Charakter, der als besonders unangenehm empfunden wurde. Öffentlich tadelte man die

⁶⁴⁶ Vgl. auch Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 291, und „To admonish and exhort“, a.a.O., S. 254.

⁶⁴⁷ Siehe zu Song Laihui S. 128, Fn. 525, und vgl. Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 72, und David Keenan, *Shadows in a Chinese Landscape*, a.a.O., S. 75.

⁶⁴⁸ Siehe zu Tian Wen (Shanjiang), dem Vater von Tian Zhongyi (gest. 1761), den Index, S. 234 ff., und vgl. QDZG, S. 3146, und JXLNP, S. 15 und S. 213.

beiden, dass sie nicht so viel reden sollten, woraufhin sie sich immer mehr aufregten, bis sie schließlich sogar anfangen, sich ihre Ärmel hochzukrempeln [um sich zu prügeln]. Ein pedantischer Gelehrter versuchte sie zu beruhigen, aber sie hörten nicht auf ihn, woraufhin dieser so ärgerlich wurde, dass er im Gesicht ganz rot anlief (LY I: 31).

Der anwesende Daoist schreibt drei magische Zeichen (*fu* 符) auf Papier und verbrennt diese. Daraufhin eilen die drei Männer wie in Trance in entfernte Ecken des Gartens und benehmen sich wie eine Persiflage ihres eigenen Charakters. Durch ihr lächerliches Verhalten machen sie sich zum Gespött der Gäste, die sowohl erschrocken sind als auch lachen müssen. Als die Menge sich schließlich dem Alkohol zuwendet, verbrennt der Daoist drei neue *fu*. Daraufhin werden die Männer erst trübsinnig und kommen dann wieder zur Besinnung. Sie erklären, betrunken eingeschlafen zu sein, und entschuldigen sich dafür, gegen die Etikette verstoßen zu haben. Die anderen Gäste lachen verstohlen und gehen auseinander. Später benutzt dieser Daoist seine magischen Fähigkeiten, um sich die Konkubine eines Reisenden in einem Gasthof gefügig zu machen. Als sie sich an den Vorfall erinnern kann und man ihn festnehmen will, ist er bereits geflüchtet. Ji Yun bemerkt im Kommentar, dies sei vermutlich der Grund, warum im *Zhouli* (周礼) steht, dass Menschen mit Zauberkräften aus dem Volk der Zutritt in den kaiserlichen Palast verboten sei (LY I: 31). Ähnlich den Daoisten mischen die buddhistischen Mönche sich oftmals zum Vorteil in gesellschaftliche Belange ein; speziell, wenn sie Menschen mit schlechten Charaktereigenschaften ärgern oder guten Menschen helfen. Nur in einem Fall rächt sich ein tibetischer Mönch der roten Lamaismus-Lehre, die von Ji Yun verdächtigt wird, nichts anderes als Magie zu betreiben, an dem Beamten Liu Baozhu (gest. um 1797),⁶⁴⁹ nachdem der Mönch sich über diesen geärgert hat (LY IV: 263-17). Magier dienen hingegen dem unterhaltsamen Zeitvertreib. So berichtet Ji Yun von einem Zauberer, welcher im Haus seines Großvaters Xuefeng (Zhang Fen, gest. 1750)⁶⁵⁰ sein magisches Können den Gästen vorführt. Der Magier setzt mit seiner Kunst, Dinge verschwinden und wieder erscheinen zu lassen, alle in großes Erstaunen. Ji Yun kommentiert die Vorführung jedoch mit den Worten, dass es als normal angesehen wird, wenn Füchse und Dämonen Dinge von Menschen verschwinden lassen. Ebenso ist es normal, dass Magier Füchse und

⁶⁴⁹ Siehe zu Liu Baozhu den Index, S. 234 ff., und vgl. QDZG, S. 3202.

⁶⁵⁰ Siehe zu Zhang Fen S. 11, Fn. 50.

Dämonen vertreiben können. Was sollte dann merkwürdig daran sein, wenn ein Magier sich diese Wesen zunutze macht, um in seinem Auftrag Gegenstände verschwinden zu lassen?⁶⁵¹

Zu den Menschen mit übernatürlichen Fähigkeiten gehören auch Personen, welche von Natur aus Geister sehen können. Diese werden Geisterseher (*nengshigui* 能视鬼 und *shiguizhe* 视鬼者) genannt.⁶⁵² Im Unterschied zu den Schamanen ist es jedoch nicht ihre Seele, welche in die Unterwelt wandert, sondern sie sehen die Geister im Diesseits. Neben den Protagonisten ohne Angabe der sozialen Schicht kommen in drei Erzählungen Beamte und Gelehrte vor, die über diese Fähigkeit verfügen.⁶⁵³ Genannt werden der Kommandant Aihuanga (gest. 1799),⁶⁵⁴ der Vizezensor Hu Taichu, der Großsekretär Heng Lantai, welcher auch Drachen sehen kann (LX I: 5) und Luo Liangfeng (Luo Pin, 1733-1799).⁶⁵⁵ Luo Liangfeng ist vermutlich der bekannteste Geisterseher des 18. Jahrhunderts, was sowohl mit seiner Person als auch, wie bereits erwähnt, mit seinem Bild „Die Vorlieben der Geister“ zusammenhängt.⁶⁵⁶ Ji Yun berichtet auch von der eigenen Fähigkeit, dass er als Kind im Dunkeln so gut sehen konnte wie tagsüber. Dies passierte jedoch mit zunehmenden Alter immer seltener: „Heute passiert mir so etwas nur einmal alle ein bis zwei Jahre. Es geht so schnell, wie der Blitz beim Reiben von Feuersteinen ist, oder wie ein Schnippen mit den Fingern. Wenn man älter wird, hat man immer mehr Wünsche, und deshalb werden besondere Fähigkeiten täglich schwächer.“⁶⁵⁷ Im Unterschied zu den übernatürlichen Praktiken von Daoisten, Mönchen und Magiern werden diese Fähigkeiten als eine besondere, dem Menschen eigene, Sensibilität betrachtet.

2 Verschiedene Arten von Wesen

In den Erzählungen von übernatürlichen Wesen gibt es diejenigen, welche menschenähnlich aussehen, unbekannte Mischwesen, übernatürliche Tiere als

⁶⁵¹ LY I: 24, und vgl. Konrad Herrmann, *Ji Yun*, a.a.O., S. 27.

⁶⁵² Vgl. YWCT, S. 570 und S. 1107. In einer Erzählung kommt zusätzlich auch ein *zouwuchang* (走无常) vor, d.h. ein Mensch, dessen Seele in die Unterwelt gelangen kann (HX I: 38). Der Unterschied zu den in Kapitel III. C 3 bereits besprochenen Begegnungen von Menschen und Geistern liegt auch darin, dass Geister sich diesen Menschen gegenüber nicht unsichtbar machen können.

⁶⁵³ Vgl. LY II: 71-24 a, LX I: 4 und LX V: 125-26 b.

⁶⁵⁴ Siehe zu Aihuanga den Index, S. 234 ff., und vgl. QDZG, S. 3242, und QSLZ, S. 4.

⁶⁵⁵ Siehe zu Hu Taichu, Heng Lantai und Luo Liangfeng auch Kapitel III. C 3.4.1.

⁶⁵⁶ Vgl. hierzu Kapitel III. C 3.4.2.

⁶⁵⁷ HX IV: 235-10 b.

auch mythische Wesen und wundersame Pflanzen. Es gibt Geschöpfe, die wie Daoisten, Gelehrte, alte Männer und Frauen aussehen, sich dann aber plötzlich als übernatürlich herausstellen, da sie sowohl fliegen als auch unvermittelt erscheinen und verschwinden können. Bei diesen ist es unklar, welcher Art sie angehören. Es wird von Unsterblichen (*xian* 仙) und Feen (*tiannü* 天女, *shennü* 神女) berichtet⁶⁵⁸ sowie von einem Mann, der nicht stirbt, aber nach eigenem Bekunden kein Unsterblicher ist (RS II: 85-23). Zu den Mischwesen gehören sowohl monströse Erscheinungen als auch winzig kleine Menschen, die in einer unverständlichen Sprache sprechen. Des Weiteren gibt es Geschöpfe, welche sich von Menschen in Monster verwandeln können. In vier Erzählungen werden Kreaturen beschrieben, die halb Mensch und halb Tier (*si ren si shou* 似人似兽) oder Menschen ähnlich sind und auch wieder nicht (*si ren fei ren* 似人非人). Diese werden oftmals tief in den Bergen, in Tibet oder Urumqi, gesichtet und manchmal als Wilde (*yeren* 野人) bezeichnet. Fremden Völkern sind daher auch im 18. Jahrhundert ein unzivilisiertes, monströses Erscheinungsbild und übernatürliche Fähigkeiten zuzutrauen. Es wird von mythischen Wesen wie Drachen und von 18 übernatürlichen Tieren berichtet. Hierzu zählen Vögel, die aus dem Sarg gerade Gestorbener fliegen und vermutlich deren Seelen transportieren.⁶⁵⁹ Einen solchen Vogel kaufte und aß einmal der Beamte Jin Haizhu (Jin Shen, 1701–1782),⁶⁶⁰ was ihm jedoch dem Bericht nach nicht gut bekam (HX I: 62). Es wird aber auch von gewöhnlichen Nutztieren erzählt, die sich plötzlich anormal verhalten. Hierzu gehört, dass diese dem Menschen gegenüber äußerst loyal sind und Büffel Menschen sogar das Leben retten. Neben Geschichten von übernatürlichen Insekten und Schlangen berichtet der Beamte Yu Jin'ao (gest. 1793)⁶⁶¹ davon, wie ihn in der Wüste Gobi ein riesiger Gecko so lange auf zwei Beinen laufend verfolgte, bis er diesen schließlich erschoss (LY III: 96-1). Ji Yuns Tochter erzählt, wie sie selbst erlebt hat, dass unzählige Läuse einen Mann ermorden (LY IV: 172-30). Es gibt Vögel und Fledermäuse, die aus aufgeplatzten Geschwüren von Menschen herausfliegen (GW II: 68-11) sowie hitze- und

⁶⁵⁸ Zweimal wird der Wohnort von Unsterblichen beschrieben, was sich daran erkennen lässt, dass Menschen so nicht leben könnten, und dreimal wird nur vermutet, dass es sich um Unsterbliche handelt. Die vier Feen werden hier nicht zu den Göttern gezählt, da sie einer untergeordneten Art angehören.

⁶⁵⁹ Vgl. RS I: 6 und HX I: 62.

⁶⁶⁰ Siehe zu Jin Shen (Haizhu) den Index, S. 234 ff., und vgl. QDZG, S. 3182.

⁶⁶¹ Siehe zu Yu Jin'ao den Index, S. 234 ff., und vgl. QDZG, S. 3184.

kälteunempfindliche Würmer, Mäuse und Ratten (LX VI: 135-10). Andere Berichte werden von den Erzählern und Kommentatoren als weniger erstaunlich angesehen, wie derjenige über Hähne, die in seltenen Fällen Eier legen. Der Beamte Adis (gest. um 1800)⁶⁶² erklärt Ji Yun die medizinische Wirkung dieser Eier und wie man die Hähne dazu bringen kann, dass ihr *qi* akkumuliert (*jingqi tuanjie* 精气转结), so dass sie in der Lage sind, Eier zu legen. Ji Yun hat dies aber bereits im *Zi bu yu* von Yuan Mei gelesen und zeigt sich daher nicht weiter verwundert (GW II: 60-3).⁶⁶³ Schließlich wird von einer übernatürlichen Blumenart berichtet, die im Schnee auf den Bergen vorkommt und verschwindet, wenn ein Mensch sich nähert (LY III: 122-27) sowie von einem ominösen Pilz, dessen plötzliches Erscheinen als schlechtes Omen gedeutet wird (LY VI: 261-15). Diese Deutung ist jedoch eine Ausnahme und häufiger wird in den Kommentaren zu den Erzählungen darauf hingewiesen, dass ein übernatürliches Phänomen kein Omen ist.

Generell haben die übernatürlichen Wesen des YWCT in über der Hälfte der Erzählungen keine Auswirkung auf das Leben der Protagonisten. Zu 15 % werden diese Wesen als böse dargestellt und in zwei Geschichten bestrafen sie einen unmoralischen Menschen. Es kommen sieben weibliche Wesen vor, die Männern gegenüber nicht verführerisch oder gefährlich sind. Im Gegenteil, sie weisen sogar häufig einen Mann ab, der sich ihnen nähern will.⁶⁶⁴ Die Beamten sind unter den insgesamt 38 Protagonisten der Oberschicht am häufigsten vertreten. Sie treffen die übernatürlichen Wesen häufig auf Reisen oder an ihrem Amtssitz, wie beispielsweise der Militärkommandeur der Provinz Guangxi, Tian Gengye.⁶⁶⁵ Nach dem Tod seiner Ehefrau sitzt der Beamte einmal nachts allein im Yamen. Da träumt er, dass seine Frau von einem Baumwipfel zu ihm heruntergeschwebt kommt. Nachdem beide sich nach dem gegenseitigen Wohlbefinden erkundigt und Höflichkeiten ausgetauscht haben, erzählt sie ihm, dass sie eigentlich eine Fee (*tiannü* 天女) sei. Da ihre vorherbestimmte Beziehung noch nicht ganz beendet ist, sei sie nun für ein kurzes Wiedersehen vorbeigekommen. Die Begegnung mit einem übernatürlichen Wesen sogleich

⁶⁶² Siehe zu Adis, dem Sohn von Agui (1717–1797), den Index, S. 234 ff., und vgl. QDZG, S. 3183, und Joanna Waley-Cohen, *Exile in Mid-Qing China*, a.a.O., S. 197.

⁶⁶³ Vgl. auch Leo Chan, „To admonish and exhort“, a.a.O., S. 124, Fn. 60 und S. 310, und Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 81 und S. 137.

⁶⁶⁴ Vgl. HX IV: 226-1, HX IV: 278-53 und GW I: 19.

⁶⁶⁵ Siehe zu Tian Gengye den Index, S. 234 ff., und vgl. QDZG, S. 3146.

nutzend, fragt Tian Gengye sie daraufhin, wie seine Beamtenkarriere verlaufen wird. Sie antwortet ihm: „Deine Beamtenlaufbahn wird sich ohne Unterbrechung weiterentwickeln.“ „Wie alt werde ich?“ „Das ist schwer zu sagen, du wirst nicht in deinem Heimatdorf sterben, nicht im Amt, nicht in einer Reiseunterkunft, aber auch nicht im Kampf. Wenn es soweit ist, wirst du es selbst wissen. [...]“ Später unternimmt Tian Gengye eine Strafexpedition zu der Volksgruppe der Miao und stirbt während der Rückreise in seinem Zelt (LY III: 126-31). Hier handelt es sich um den seltenen Fall, dass dem Protagonisten das übernatürliche Wesen sehr vertraut war, er aber nichts von dessen Besonderheit wusste. Nachdem der Beamte dies erfährt, fragt er typischerweise zuerst nach dem weiteren Verlauf seiner Karriere und anschließend nach seiner Lebenserwartung.⁶⁶⁶

An anderer Stelle wird Ji Yun von Agui (1717–1797)⁶⁶⁷ gefragt, was er von der unglaublichen Geschichte vom mythologischen Wesen *Xingtian* (刑天) halten würde.⁶⁶⁸ Ji Yun antwortet, die Geschichte stünde schließlich im *Shanhaijing*. Agui findet sie trotzdem absurd, erzählt aber davon, dass ein mongolischer Adliger in alter Zeit auf der Jagd einmal einen Hirsch erlegte, der schon einen Pfeil im Körper hatte:

[...] Gerade, als er den toten Hirsch mitnehmen wollte, kam unerwartet ein Pferd herangaloppiert, auf dem ein Mensch ohne Kopf saß. Die Brustwarzen waren seine Augen, der Bauchnabel sein Mund und als er sprach, klang es wie Vogelgezwitscher. Obwohl seine Sprache nicht zu verstehen war, konnte man ahnen, was er mit den Händen mitteilen wollte. Allem Anschein nach war er der Meinung, den Hirsch erlegt zu haben, und wollte es nicht zulassen, dass der Adlige ihn mitnähme. Die anwesende Jagdbegleitung war hierüber erschrocken und wusste sich keinen Rat. Allein der Adlige, der für seinen Mut bekannt war, traute sich, dem Rumpf gegenüber das Gegenteil zu behaupten. Er gab ihm bildlich zu verstehen, dass der erste Pfeil den Hirsch nicht getötet habe, sondern erst sein eigener, zweiter Pfeil. Deswegen sollten sie den Hirsch jetzt teilen. Der Andere verstand ihn und willigte ein. Fast schien es so als würde er mit dem Kopf nicken. Er nahm den halben Hirsch an sich und verschwand. Weder wusste man, woher er kam, noch wo er lebte oder welchem Stamm er angehörte. Seiner Erscheinung nach kann er aber gut ein Nachkomme von *Xingtian* gewesen sein [...] (LX I: 3).

⁶⁶⁶ Vgl. hierzu Kapitel III. A 2.

⁶⁶⁷ Siehe zu Agui S. 48, Fn. 257.

⁶⁶⁸ Der Kriegsgott *Xingtian* („Vom Himmel bestraft“) hatte dem Mythos nach versucht, dem obersten Gott die Macht streitig zu machen. Er wurde geköpft und benutzte daraufhin seine Brustwarzen als Augen und den Bauchnabel als Mund. Vgl. Anne Birrell, *Chinese Myths*, London: The British Museum Press, 2000, S. 31, und *Zhongguo shenhua chuanshuo cidian*, a.a.O., S. 145.

Ji Yun kommentiert die Erzählung damit, dass die Dinge unter dem Himmel vielschichtig sind, die Gelehrten jedoch in ihren Erfahrungen und Kenntnissen begrenzt. Alles, was in alten Texten notiert wurde, habe einen Grund. Dinge, die zu merkwürdig scheinen, seien häufig später hinzugefügte Textfälschungen. Darum sei es unerlässlich, als Leser zwischen dem Original und einer Fälschung unterscheiden zu können.⁶⁶⁹

Die Gelehrten treffen übernatürliche Wesen häufig außerhalb ihres Hauses, bei Ausflügen in die Natur oder auf Reisen. Sie machen keine schlechten Erfahrungen, mit Ausnahme eines Protagonisten, der dafür bestraft wird, heimlich Feen beim Musizieren zu belauschen (HX IV: 226-1). Wie schon in den Erzählungen von Geistern, erlaubt sich auch in diesen Geschichten ein Gelehrter einen derben Scherz mit einer Angst einflößenden Kreatur:

Xu Nanjin [um 1715]⁶⁷⁰ aus Nanpi war sehr mutig. Einmal, als er zum Studieren in einem buddhistischen Tempel war, teilte er sich mit einem Freund das Nachtlager. Mitten in der Nacht erschienen plötzlich an der nördlichen Wand zwei brennende Fackeln. Als die Gelehrten genauer hinsahen, konnten sie ein menschliches Gesicht erkennen. Es war so groß wie eine Kehrrechtschaufel und die beiden Fackeln waren das Leuchten der Augen. Der Freund wäre vor Schreck fast gestorben. Herr Xu hingegen zog sich wieder an und während er langsam aufstand sagte er: „Gerade wollte ich lesen und litt darunter, dass die Kerze abgebrannt war. Ihr Kommen ist überaus liebenswürdig.“ Dann nahm er einen Buchband und setzte sich mit dem Rücken zu dem Gesicht hin. Kaum hatte er einige Buchseiten vorgelesen, wurde das Leuchten der Augen immer schwächer. Er schlug mit der Hand gegen die Wand, aber es passierte nichts mehr (LY VI: 255-9).

Später, als Herr Xu wieder im Tempel war, ging er eines Nachts zur Toilette, als ihm das Gesicht erneut erschien. Diesmal nahm Herr Xu sein benutztes Toilettenpapier und wischte dem Wesen damit über den Mund. Daraufhin übergab es sich und verschwand heulend für immer. Abschließend bemerkte Xu Nanjin: „Natürlich gibt es Geister und Dämonen und manchmal sieht man sie. Aber wenn man vorsichtig ist und sein Leben in Ordnung hält, dann ist es unmöglich, nicht mit ihnen zurechtzukommen, weil sie einem dann die Gefühle nicht durcheinander bringen können“ (LY VI: 255-9). Das äußerst provokante Verhalten des Gelehrten wird hier also als Geste der Emotionslosigkeit gelobt. In einer anderen Geschichte erscheint einem Gelehrten nachts ein merkwürdiger

⁶⁶⁹ Vgl. LX I: 3.

⁶⁷⁰ Siehe zu Xu Nanjin den Index, S. 234 ff., und vgl. QRSM, S. 1387.

kleiner Mann. Er beobachtet eine Weile wie der Zwerg seine Schreibutensilien beschmutzt. Schließlich verbrennt er ihn, obwohl der Zwerg um Gnade zu bitten scheint. Das Verhalten des Protagonisten wird im Kommentar als unverständlich angesehen (LX II: 30-1). Zu den biographischen Berichten gehört diejenige eines Vorfahren von Ji Yun, Leiyang gong,⁶⁷¹ welcher Schafe züchtet. Eines Tages steht eines seiner Schafe plötzlich auf und fängt auf zwei Beinen an zu tanzen. Die Menschen sind der Meinung, dass dies kein gutes Omen sei und Leiyang gong es schlachten sollte. Dieser entgegnet jedoch, dass vermutlich etwas in das Schaf gefahren sei und dieses Verhalten bewirken würde. Deshalb sei es auch sinnlos es zu schlachten. Nachdem er so ruhig und überlegen reagierte, wird er anschließend häufig von den Menschen wie ein Weiser behandelt. Tatsächlich wird er 1645 Tributstudent und stirbt erst in hohem Alter, ohne irgendein Unglück erleiden zu müssen (HX I: 26). Einen weniger guten Ausgang hat die Erzählung von Ji Yuns Lehrer Li Youdan (Li Ruolong, um 1752),⁶⁷² die auch angeheiratete Verwandte von Ji Yun betrifft. Li Youdan berichtet, wie 1735 eines Nachts plötzlich die Hunde in einem Dorf sehr laut bellen. Die Bewohner laufen aus den Häusern und sehen, wie auf einem Dach ein äußerst merkwürdig aussehender Mann steht. Der Mann hat einen großen Sack in der Hand, aus welchem er lebende Gänse und Enten auf einige der Dächer wirft. Am nächsten Tag werden diese zwar gegessen und schmecken normal, aber in jeder Familie, die eine Gans oder Ente bekommen hatte, stirbt später ein Mensch. Es war demnach ein schlechtes Omen:

Die Familie meines [Ji Yun] Schwiegervaters, des ehrenwerten Ma Zhoulou,⁶⁷³ hatte in jener Nacht auch zwei Enten erhalten. Im selben Jahr starb sein jüngerer Bruder, der Subpräfekt mit dem Ehrennamen Gengchang. Wahrlich, die Geschichte von Herrn Youdan ist nicht absurd. Von alters her bis heute gibt es Trauerfälle so zahlreich wie Sand im Huanghe. Warum zeigte sich einzig in dieser Nacht das Omen? Warum nur an diesem Ort? Warum betraf es diese bestimmten Familien? Und warum durch das Werfen von Gänsen und Enten? War es von Bedeutung, wer ausgewählt wurde? (RS II: 75-13).⁶⁷⁴

⁶⁷¹ Zu Ji Leiyang waren keine weiteren Angaben zu ermitteln.

⁶⁷² Siehe zu Li Ruolong S. 119, Fn. 490.

⁶⁷³ Siehe zu Ma Zhoulou S. 12, Fn. 58.

⁶⁷⁴ Vgl. auch Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 270.

Ji Yun kommentiert diese Erzählung trocken mit den Worten, Geister und Götter haben ihre Gründe, von denen man einige erkennen könne und andere nicht. Diese Fragen seien jedenfalls nicht zu beantworten und die Bedeutung der Geschichte müsse unklar bleiben.

Die Protagonisten der Unterschicht machen hingegen häufig schlechte Erfahrungen mit übernatürlichen Tieren, denen sie begegnen. So werden Männer einer Minorität von Rindern für eine spezielle Schlachtmethode bestraft oder ein hilfsbereiter Mann aus unbekanntem Grund von einem übernatürlichen Wesen geärgert. Ein Hirte vertreibt monströse Wesen, die sein weggelaufenes Pferd auffressen, indem er mutig auf diese schießt (LY II: 74-27). Ein anderer erschlägt jedoch auch vorschnell ein Einhorn weil er das Außergewöhnliche nicht akzeptiert, obwohl dies ein gutes Omen ist (LY II: 62-15).⁶⁷⁵ Das Motiv ist hier jedoch ein anderes als das des Gelehrten, der einen kleinen Menschen verbrennt. Der Gelehrte handelt aus Sadismus, während die Protagonisten der Unterschicht ihr Verhalten nicht reflektieren und aus Mut oder Angst heraus handeln. Auch kann es vorkommen, dass ein Bauer aus Unbedachtheit einen Büffel schlachten lassen möchte, welcher seinem Vater das Leben gerettet hat. Er wird jedoch von einem anderen Mann zur Einsicht gebracht, sich dem Büffel gegenüber dankbar zu zeigen (RS I: 32-33). Der Unterschied zwischen einem Menschen der Unterschicht und einem Gelehrten wird auch im folgenden biographischen Bericht deutlich:

Zhang Baonan,⁶⁷⁶ der Beamter in Sichuan war, ist der Cousin meiner Großmutter. Seine Frau aß äußerst gerne Schildkrötensuppe und eines Tages hatte der Chefkoch eine sehr große Schildkröte gekauft. Als er ihr den Kopf abschnitt, kam aus ihrem Hals ein kleiner Mensch von vier bis fünf cun [13–16 cm] herausgekrabbelte und rannte herum. Der Koch bekam einen großen Schreck und stürzte bewusstlos zu Boden. Alle versuchten, ihn wieder zu sich zu bringen, so dass niemand sah, wohin der kleine Mensch gelaufen war. Man schnitt den Bauch der Schildkröte auf und da sah man ihn tot im Magen liegen. Meine [Ji Yuns] Großmutter betrachtete ihn genau, aber meine Mutter war zu der Zeit noch zu jung und sah ihn nur kurz von der Seite. Er sah aus wie ein Muslim aus dem Bild „Zhigong tu“. Seine Kopfbedeckung war gelb, seine Jacke blau und der Gürtel rot. Die Stiefel waren schwarz, und er trug verschiedene Kleidungsschichten

⁶⁷⁵ Vgl. zu Einhörnern und Drachen als gute Omina auch Jutta Rall-Niu, *Drachen, Phoenix, Einhorn und Schildkröte, die vier heiligen Tiere in der chinesischen Mythologie*, hrsg. von Ernst Thomas Reibold, Köln: E.J. Brill, (o. J.), 143-150 (= Symbolon, Jahrbuch für Symbolforschung, Neue Folge, Bd. 5, Sonderdruck).

⁶⁷⁶ Zu Zhang Baonan waren keine weiteren Angaben zu ermitteln.

übereinander. Alles sah genau so aus, wie auf dem Bild gemalt, sogar sein Gesicht, die Augen, Hände und Füße. Der Akademielehrer Meister Cen erklärte hierzu: „Man nennt diese kleinen Menschen auch Schildkrötenschatz (*biebao* 鳖宝)⁶⁷⁷ und kann sie am Leben halten, wenn man sich in den Arm schneidet und sie dort ins Fleisch setzt. *Biebao* ernähren sich dann von dem menschlichen Blut. Wenn man einen solchen im Arm hat, werden einem plötzlich Schätze, die in der Erde verborgen sind, sichtbar. Schon von Weitem kann man dann Gold, Silber, Jade und Perlen sehen. Wenn der *biebao* das ganze Blut getrunken hat, stirbt der Mensch. Spätere Generationen können ihn sich wieder in den Arm setzen, und so ebenfalls reich werden.“ Als der Koch dies hörte, empfand er große Reue, und jedesmal, wenn er an diese Geschichte dachte, schlug er sich auf die Wangen. Meine [Ji Yuns] Großmutter Cao sagte: „Dem zufolge, was der Lehrer gesagt hat, müsste man bereit sein, sein Leben gegen Reichtum einzutauschen. Dabei gibt es doch so viele Möglichkeiten, reich zu werden. Warum soll man sich da den Arm aufschneiden und eine Schildkröte ernähren!“ Der Koch konnte dies jedoch nicht so sehen und starb zuletzt aus Gram hierüber (LY V: 243-51).

Der Mann aus der Unterschicht ist überaus erschrocken darüber, ein ungewöhnliches Wesen zu treffen, wäre aber durchaus bereit, sein Leben für Reichtum zu riskieren. Die gebildeten Personen werden hingegen als grundsätzlich nicht erstaunt geschildert und zeigen bei den Berichten über ihre Beobachtungen oftmals ein wissenschaftliches Interesse. Allerdings können nur drei der Vorkommnisse wissenschaftlich erklärt werden und vier Erzählungen haben eine moralische Bedeutung, von denen eine wiederum als unglaubwürdig eingestuft wird. Letztere wurde jedoch trotzdem in die Sammlung aufgenommen, wie Ji Yun spöttisch anmerkt, um ein gutes Beispiel für die bedeutend größere Treue und das Pflichtbewusstsein von Hunden im Vergleich zu Dienern wiederzugeben (RS III: 123-1).

3 Phänomene und Gegenstände

Im YWCT wird in 36 Geschichten von mysteriösen übernatürlichen Begebenheiten und sieben Gegenständen berichtet. Diese sind 23-mal bedeutungslos, achtmal vorteilhaft und zwölfmal schlecht in ihrer Auswirkung für den Menschen. Auffallend ist, dass mit insgesamt 67 % hierbei mehr Protagonisten aus der Oberschicht vorkommen als in den anderen Themenbereichen und diese zudem viele schlechte und bedrohliche Erlebnisse

⁶⁷⁷ Vgl. zu den *biebao* auch Zhongguo shenhua chuanshuo cidian, a.a.O., S. 204.

haben.⁶⁷⁸ Die Personen der anderen sozialen Schichten machen zwar neutrale bis gute Erfahrungen, sind aber in der Art, wie sie dargestellt werden als Protagonisten nicht relevant. In über der Hälfte der Erzählungen wird ein Vorkommnis nicht erklärt und 18-mal äußert Ji Yun sein Unverständnis.⁶⁷⁹ Zu den erklärbaren Phänomenen gehört beispielsweise die Erzählung von einem angeheirateten Verwandten von Ji Yun, Zhang Fucha (Zhang Jingyun, um 1777),⁶⁸⁰ dessen Sohn in jungen Jahren starb. Daraufhin erhängte sich seine Ehefrau, weil sie mit dem Sohn gemeinsam begraben werden wollte. Nach ihrem Tod erscheint an der Wand, an welcher sie sich erhängt hatte, plötzlich das lebensecht aussehende Porträt des Sohnes. Alle Anwesenden finden dies überaus merkwürdig. Ji Yun äußert die Ansicht, dass es aufgrund des sehr tugendhaften Charakters der Frau doch unwahrscheinlich sei, dass etwas Unnatürliches geschehen würde, und erklärt die Erscheinung:

Das Bild entstand aus dem Zusammenschluss der geistigen Kraft (*shen* 神) und der Konzentration des *qi* (气). Dort, wo das *qi* sich sammelt, wird das *shen* fest. Beides zusammen wird dann wirklich und tritt als eine lebendige Ausstrahlung in Erscheinung. Das Porträt war schön und deutlich. Das *shen* und *qi* der Lebenden bewegte sich und das *shen* und *qi* des toten Sohnes reagierte darauf. Die Reaktion von beiden zusammen ließ diese Gestalt erscheinen. Das ist auch der Grund, warum man sagt „ein Bild kommt vom Herzen“ und „Aufrichtigkeit bringt Stein und Metall zum Schmelzen“ [...] (LX I: 16).

Die Interaktion des Geistigen mit der Energie Lebender und Toter kann folglich abnorme Erscheinungen hervorrufen, die bei moralischen Menschen als natürlich bezeichnet werden. Ji Yun gibt des Weiteren eine Erklärung zur Entstehung von Irrlichtern, die sein Bruder Ji Qinghu (Ji Zhuo)⁶⁸¹ und dessen Freund Shen Fenggong (Shen Dingxun)⁶⁸² einmal nachts beim Spaziergang erblickten,⁶⁸³ sowie

⁶⁷⁸ Die Protagonisten der Oberschicht sind in neun von zehn Erzählungen vertreten, in denen übernatürliche Phänomene bedrohlich sind.

⁶⁷⁹ Ji Yun erklärt in elf Erzählungen ein übernatürliches Vorkommnis und in 26 Geschichten wird nicht thematisiert, ob ein Phänomen erklärt werden kann oder nicht.

⁶⁸⁰ Siehe zu Zhang Jingyun (Fucha) auch den Index, S. 234 ff., und vgl. Lu Jintang, „Ji Yun shengping jiqi *Yuewei caotang biji*“, a.a.O., S. 30.

⁶⁸¹ Siehe zu Ji Zhuo, S. 9, Fn. 39.

⁶⁸² Siehe zu Shen Dingxun (Fenggong) den Index, S. 234 ff., und vgl. Lu Jintang, „Ji Yun shengping jiqi *Yuewei caotang biji*“, a.a.O., S. 37 und S. 55.

⁶⁸³ Ji Yun erklärt, dass es sich hier um das Feuer von Geistern handelt. Geister bestehen aus dem übrig gebliebenen menschlichen *qi*, welches *yang* ist, sind aber von Natur aus *yin*. Wird das *yang-qi* vom *yin-qi* unterdrückt, so Ji Yun, verdichtet es sich und fängt an zu

für das Phänomen, dass die abgehackten Köpfe von Toten sich plötzlich von allein bewegen. Als Ji Yun zusammen mit einem Kollegen in der Hanlin-Akademie fastet, berichtet dieser ihm von einer militärischen Aktion, an der er teilgenommen hatte. Auf dem Weg geriet der Beamte mit den Soldaten in einen Schneesturm, so dass Wagen und Pferde nicht mehr vorankamen. Da man nur mit einem kleinen Zelt ausgestattet war, benutzte man anstelle eines fehlenden Kopfkissens die abgeschnittenen Köpfe von Toten. In der Nacht fingen diese jedoch plötzlich an, sich zu winden und zu hüpfen. Erst als man sie beschimpfte, hörten sie wieder auf, sich zu bewegen. Ji Yun ist der Ansicht, dass es sich hier nicht um Geister gehandelt haben kann und dass die Köpfe auch nicht auf das Schimpfen reagiert hätten:

Als die Köpfe abgeschnitten wurden, war ihre Lebensenergie (*shengqi* 生气) noch nicht ganz aufgebraucht. Durch die bittere Kälte wurde sie eingebunden und zurückgehalten. Als die Köpfe dann durch das menschliche *qi* erwärmt wurden, konnte das in ihnen zurückgebliebene *qi* entfliehen. Deshalb haben sie sich zu diesem Zeitpunkt bewegt und danach nicht mehr. Jedes Lebewesen, dessen natürliche Disposition (*shengxing* 生性) noch nicht ganz aufgebraucht ist, bewegt sich, wenn es erwärmt wird. Das ist eine Gesetzmäßigkeit. (HX III: 191-47).

Nachdem Ji Yun seinem Kollegen die Ursache des Erlebnisses erklärt hatte, war dieser sehr erleichtert, dass es sich nicht um ein schlechtes Omen gehandelt hatte. Da der Beamte noch nie zuvor gehört hat, dass jemand auf dem Schlachtfeld einem Geist begegnet ist, hatte er das Erlebnis als ein Zeichen seines baldigen Lebensendes gedeutet.⁶⁸⁴ Eine vergleichbare Lösung gibt es auch für Kleidung, die sich von allein bewegt:

Zu der Zeit, als der ältere Kollege Ge Dongchang [Ge Dai]⁶⁸⁵ gerade in der Hanlin-Akademie arbeitete, passierte es, dass sein Großvater, Herr Fuzhai, einmal zum Markt ging und sich ein dunkelgrünes talarartiges Gewand kaufte. Eines Tages ging Herr Fuzhai aus und als er nach Hause zurückkehrte, konnte er seinen Schlüssel nicht finden. Er befürchtete, ihn versehentlich auf dem Bett vergessen zu haben. Als er von außen durch

leuchten. Das Feuer von Geistern kommt häufig im Herbst und Winter vor, während man es im Frühling und Sommer kaum sieht. Dies liegt daran, dass im Herbst und Winter das *qi* kondensiert, während es im Frühling und Sommer diffundiert (RS III: 157-35). Vgl. auch Leo Chan, „To admonish and exhort“, a.a.O., S. 314 und S. 338, Fn. 55.

⁶⁸⁴ YWCT, S. 727 f.

⁶⁸⁵ Siehe zu Ge Dai (Dongchang) den Index, S. 234 ff., und vgl. Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 136.

das Fenster hereinsah, erblickte er das Gewand aufrecht im Raum stehend, ganz so, als würde es von einem Menschen getragen. Als Herr Fuzhai erschrocken aufschrie, fiel das Gewand hin.

Anschließend besprachen viele Leute diesen Vorfall und waren der Ansicht, man sollte das Gewand verbrennen. Der ältere Kollege Liu Xiaogu,⁶⁸⁶ welcher zu dieser Zeit mit Herrn Fuzhai zusammenwohnte, sagte: „Es ist bestimmt die Kleidung eines Gestorbenen, dessen *hun*-Seele noch mit ihr verbunden ist. Geister bestehen aus *yin*-Energie und diffundieren, wenn sie in das Sonnenlicht kommen.“ Also legten sie das Gewand, von innen nach außen gewendet, in das starke Sonnenlicht. Nach einigen Tagen nahmen sie es wieder mit ins Zimmer, und als sie es heimlich beobachteten, passierte nichts Merkwürdiges mehr [...] (LY VI: 284-38).

Durch die Erklärung wird die zuerst beängstigende Erscheinung zu einem Bestandteil der natürlichen Ordnung gemacht. Ebenso sind die Erzählungen, in denen ein moralischer Grund für ein übernatürliches Geschehen genannt wird, an sich nicht beängstigend. Es gibt fünf Beispiele, in denen Menschen mit einem schlechten Charakter eine übernatürliche Strafe oder Warnung zukommt. Hier handelt es sich unter anderem um eine Frau und einen entfernten Verwandten von Ji Yun, die Bedienstete misshandelt haben sowie um unsittliche Söhne von Protagonisten der reichen Oberschicht, die durch übernatürliche Phänomene moralisch verwarnt werden. In den Geschichten, in denen es hingegen keine Erklärung für mysteriöse Phänomene gibt, sind interessanterweise häufiger Protagonisten der Oberschicht vertreten. Hierzu zählt der Bericht von Ji Yuns Lehrer, Zhu Tianmen (Zhu Chengxu, geb. 1675).⁶⁸⁷ Dieser trifft sich einmal mit einigen Freunden zum Amüsement an einem See. Sie laden eine Prostituierte dazu, die Analphabetin ist, und nötigen sie zum Trinken. Als sie betrunken ist, schreibt sie ein Gedicht und wirft es einem der Freunde vor die Füße. Kaum hat der Mann das Gedicht gelesen, fällt er auch schon tot um. Bis heute, so der abschließende Kommentar, sei dieses Vorkommnis unerklärlich (LY V: 225-33). Ein ehemaliger Malschüler von Ji Yuns Großonkel Zhang Mengzheng (Zhang Jingshuo)⁶⁸⁸ malte einmal das Bild einer Frau, welches plötzlich von allein überaus kunstvoll zu Ende gemalt war. Der Beamte Yongning (gest. um 1769)⁶⁸⁹

⁶⁸⁶ Zu Liu Xiaogu waren keine weiteren Angaben zu ermitteln.

⁶⁸⁷ Siehe zu Zhu Tianmen Tab. 1, den Index, S. 234 ff., und vgl. QRB, S. 439.

⁶⁸⁸ Zu Zhang Jingshuo waren keine weiteren Angaben zu ermitteln. Vgl. Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 73, und Lu Jintang, „Ji Yun shengping jiqi *Yuewei caotang biji*“, a.a.O., S. 30 f.

⁶⁸⁹ Siehe zu Yongning S. 61, Fn. 302.

ließ sich hiervon nicht abschrecken und kaufte das Bild trotzdem, da es ihm überaus gut gefiel. Eines Tages war die gemalte Frau jedoch ebenso unvermittelt wieder aus dem Bild verschwunden. Entgegen der Annahme, dies könne ein schlechtes Omen für Yongning sein, passierte ihm jedoch nichts Unheilvolles und der Vorfall blieb allen ein Rätsel (LY IV: 166-24). Ebenso verwunderlich ist die Erzählung von einem Beamten, der nach der Hochzeit seine Ehefrau plötzlich als furchteinflößenden Geist vor sich sieht. Er kann sich von diesem Anblick nicht mehr erholen und bringt sich um. Vielleicht handelte es sich um eine Vergeltung aus dem früheren Leben. Die Neokonfuzianer, so Ji Yun, würden dies sicherlich damit erklären, dass der Mann verwirrt war (HX III: 152-8).⁶⁹⁰ Auch in den biographischen Erzählungen kommen beängstigende und unerklärliche Begebenheiten vor. So sind sowohl Ji Yuns Onkel Ji Zhanyuan (Ji Tiancheng)⁶⁹¹ sowie dessen Vater Junzhang gong (Ji Ce)⁶⁹² und Großvater Xusheng⁶⁹³ alle an der gleichen mysteriösen Herzerkrankung gestorben, nachdem sie zuerst unter Schlaflosigkeit gelitten hatten. Gerade, als der Sohn von Ji Yuesheng, Ji Ruyun, an der gleichen Krankheit zu sterben droht, bemerkt ein anwesender Handwerker, dass ein Gegenstand in eine Hauswand eingemauert ist. Der Gegenstand stellt sich als ein antiker Kerzenleuchter heraus und man vermutet, dass dieser der Grund für die Schlaflosigkeit der Männer ist. Nach der Entfernung und Zerstörung des Kerzenleuchters wurde Ji Ruyun dann sogleich wieder gesund (LY VI: 291-45). Eine Ausnahme zu den eher bedrohlichen Vorkommnissen ist der Beitrag, in welchem sich über die Weigerung der Neokonfuzianer lustig gemacht wird, die Existenz des offensichtlich vorhandenen Übernatürlichen anzuerkennen: Als der Vater von Ji Yun einmal bei seinem Onkel Chen Deyin⁶⁹⁴ zu Besuch ist, fällt täglich von neun Uhr morgens bis ein Uhr mittags ein heftiger Regen nieder, der alles mit merkwürdigen Schaumblasen bedeckt. Während ein alter konfuzianischer Lehrer gerade dabei ist, Unterricht zu geben, fragt ihn einer der Schüler, was eigentlich das zugrunde liegende Prinzip (*li* 理) dieses Regens sei. Der Lehrer sieht daraufhin die Wand an und antwortet: „Der Meister [Konfuzius]

⁶⁹⁰ Vgl. Konrad Herrmann, *Ji Yun*, a.a.O., S. 219.

⁶⁹¹ Zu Ji Zhanyuan waren keine weiteren Angaben zu ermitteln. Vgl. JXLNP, S. 194.

⁶⁹² Zu Junzhang gong waren keine weiteren Angaben zu ermitteln. Vgl. Lu Jintang, „Ji Yun shengping jiqi *Yuewei caotang biji*“, a.a.O., S. 4, und JXLNP, S. 194 f.

⁶⁹³ Zu Xusheng gong waren keine weiteren Angaben zu ermitteln.

⁶⁹⁴ Zu Chen Deyin (*juren* von 1713) waren keine weiteren Angaben zu ermitteln.

sprach nicht von Merkwürdigkeiten.⁶⁹⁵ Unerklärlich verhält es sich auch mit den Erzählungen, in welchen sich ein übernatürliches Phänomen tatsächlich als Omen herausstellt. Von den acht Geschichten, in denen die Protagonisten alle aus der Oberschicht stammen, handelt es sich um fünf unheilvolle Omina. Als ein Glück verheißendes Vorzeichen wird es hingegen gewertet, dass in einem See übernatürliche große, leuchtende Perlen gefunden werden. Wie Agui (1717–1797)⁶⁹⁶ Ji Yun berichtet, wurden die Perlen Kaiser Qianlong überreicht, und dieser trug sie daraufhin als Schmuck an seiner Kopfbedeckung (LX I: 10).⁶⁹⁷ Omina bedürfen im YWCT generell keiner Erklärung und sind als nur selten durch den Menschen selbst beeinflussbar dargestellt. Nur im Einzelfall hängt ein Omen mit der Reaktion der Umwelt auf ein verändertes menschliches *qi* (气) zusammen und liegt somit im Menschen selbst begründet; beispielsweise in der Erzählung zu dem Beamten Ge Dongchang (Ge Dai),⁶⁹⁸ der eine Glatze hatte und daher eine Perücke mit Zopf trug. Zu der Zeit, als er aus dem Amt entlassen werden sollte, fing sein Perückenzipf plötzlich an, sich wie eine Schlange zu strecken und zu winden.⁶⁹⁹ Wie schon in der Erzählung über das Gewand des Großvaters von Ge Dai wird dies mit dem schwächer gewordenen *qi* des Menschen begründet, auf welches die Perücke, also das Haar eines Toten, reagiert hat, indem sie sich bewegt (LY VI: 284-38).⁷⁰⁰ Neben den wissenschaftlichen Erklärungen wird es nur einmal als eine moralische Ermahnung gewertet, als sich die Schreibutensilien von prozesswütigen Menschen von selbst zerstören (RS II: 82-20). Am häufigsten ist ein Omen jedoch nicht zu erklären, wie in den Beispielen der Familienangehörigen von Ji Yun, bei denen ein Schweinskopf plötzlich von einem Tisch springt oder ein Kaninchen sich merkwürdig vertraulich verhält (RS I: 33-34). Ebenso stellt sich

⁶⁹⁵ „子不话怪“. RS IV: 214-21, vgl. auch Konrad Herrmann, *Ji Yun*, a.a.O., S. 160, und Leo Chan, „To admonish and exhort“, a.a.O., S. 121, Fn. 46.

⁶⁹⁶ Siehe zu Agui S. 48, Fn. 257.

⁶⁹⁷ Die Geschichte von dem Perlenfund und seiner Bedeutung kommt auch im *Xiaoting zalu* vor. Vgl. Shu-Jyuan Deiwiks, „Zum *Xiaoting zalu* des Zhaolian (1776–1830)“, a.a.O., S. 58 und Fn. 226.

⁶⁹⁸ Siehe zu Ge Dai S. 177, Fn. 685.

⁶⁹⁹ Diese Erzählung kann durchaus auch ironisch gedeutet werden, da der Perückenzipf von Ge Dai, als ein Symbol seiner Loyalität mit der Qing-Dynastie, sich in dem Moment selbstständig macht, als seine Dienste nicht mehr gebraucht werden. Vgl. zur politischen Bedeutung des Haarzopfes zur Qing-Zeit auch Philip A. Kuhn, *Soulstealers*, a.a.O., S. 12.

⁷⁰⁰ Vgl. Leo Chan, „To admonish and exhort“, a.a.O., S. 309, und *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 136.

ein Lichtstrahl, der aus dem Pinsel von Ma Fushu (gest. 1767)⁷⁰¹ hervorschießt, als ein schlechtes Omen heraus (LY V: 245-53), wie auch fliegende und tanzende Schuhe (RS IV: 225-32) oder ein Vogelschwarm, der eine Warnung krächzend durch ein Haus fliegt (RS I: 55-56).

4 Zusammenfassung

Die Personen der Oberschicht sind in diesen Erzählungen vom anderen Übernatürlichen am häufigsten vertreten, während die Vertreter der Mittelschicht und der Unterschicht kaum erwähnt werden. Hierbei sind für die Protagonisten die übernatürlichen Fähigkeiten von Menschen weniger bedrohlich als fremde Wesen und schließlich merkwürdige Phänomene. Aus den Geschichten geht hervor, dass speziell Daoisten und Mönche mit übernatürlichen Fähigkeiten für die Vertreter der Elite nicht vertrauenswürdig sind.⁷⁰² Sie werden als beängstigend wahrgenommen, wenn sie sich in menschliche Belange einmischen, anstatt ihre Fähigkeiten zur Austreibung von übernatürlichen Wesen zu nutzen. Dagegen werden Magier als gewöhnlich bezeichnet und dienen zur Unterhaltung der Oberschicht. Außergewöhnliche Fähigkeiten hinsichtlich der Wahrnehmung werden, im Gegensatz zur Magie, als vorteilhaft gewertet. Menschen, die Geister sehen können, sind, unabhängig von ihrer sozialen Schicht, eine wichtige und glaubwürdige Informationsquelle für das YWCT. In den Erzählungen von übernatürlichen Wesen und ihren Fähigkeiten kommen am häufigsten Beamte und Gelehrte als Protagonisten vor. Begegnen diese Personen übernatürlichen Wesen auf Reisen oder in der Natur, werden sie nicht so gefürchtet, wie in der gewohnten Umgebung. Zumal Beamte und Gelehrte ein wissenschaftliches Interesse an merkwürdigen Kreaturen haben, die oft als fremde und unzivilisierte Völker identifiziert werden. Ein Viertel der beschriebenen Vorkommnisse werden als ausdrücklich verwunderlich und unerklärlich kommentiert. Insbesondere die für den Menschen nachteiligen Begegnungen mit übernatürlichen Wesen werden als willkürlich und nicht beeinflussbar geschildert. In den Berichten von übernatürlichen Phänomenen und Gegenständen sind die Protagonisten der Oberschicht noch häufiger vertreten als in den vorangegangenen Themenbereichen. Zudem sind sie die

⁷⁰¹ Siehe zu Ma Fushu den Index, S. 234 ff., und vgl. QDZG, S. 3205.

⁷⁰² Vgl. auch YWCT, S. 1058 f.

einzigsten Personen, die unbegründet bestraft werden und unerklärliche schlechte Erfahrungen machen. Sogar in den biographischen Erzählungen werden schlechte Charaktereigenschaften erwähnt sowie von unheilvollen Omina und mysteriösen Todesfällen berichtet. Hierdurch wird der Eindruck verstärkt, dass die Protagonisten keinen Einfluss auf die Erscheinungen nehmen können. Dies ist für die Vertreter der anderen sozialen Schichten irrelevant, da sie ohnehin generell als eher affektiv reagierend dargestellt werden. Hingegen sind willkürlich auftretende Phänomene für gebildete Protagonisten nicht nur beängstigender, sondern sie begegnen ihnen in den Geschichten auch häufiger. Diese Vorkommnisse beziehen sich oftmals auf das Ende der Beamtenkarriere, einen baldigen Tod oder den Niedergang der Familie. Die Austreibung des Übernatürlichen durch den Menschen wird hier kaum thematisiert und nur zweimal davon berichtet, dass wundersame Wesen durch das mutige Verhalten eines Gelehrten und eines Mannes aus der Unterschicht vertrieben werden.

Die Auffassung, dass auftretende Anomalien ein Anzeichen einer Störung der Natur und somit ein gutes oder schlechtes Omen sind, wird im YWCT nur selten vertreten, vielmehr werden sie als individuelle Vorzeichen gewertet.⁷⁰³ Es wird versucht, die Phänomene wissenschaftlich zu erklären und nach einem zugrunde liegenden Prinzip (*li* 理) gesucht. Ji Yun zeigt eine durchaus pragmatische Einstellung, wenn er dem Leser empfiehlt, ein Vorkommnis zu ignorieren, wenn eine Erklärung nicht möglich ist. Es kann sowohl sein, dass ein Bericht falsch überliefert wurde, als auch, dass ein Phänomen mit dem menschlichen Verstand nicht zu begreifen ist (LX I: 3).

B Dämonische Wesen und Erscheinungen

Im Gegensatz zu einem Geist hat ein Dämon sich aus einer toten Materie oder einem lebendigen Wesen entwickelt und im Verlauf der Zeit zunehmend Energie und übernatürliche Kräfte angesammelt. Jeder Gegenstand und jedes Lebewesen kann dämonisch werden oder von einem Dämon als körperliche

⁷⁰³ Vgl. J.J.M. De Groot, *Universismus: Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas*, Berlin: Georg Reimer, 1918, S. 352 ff., und Richard J. Smith, „Divination in Ch'ing Dynasty China“, a.a.O., S. 149 f. Omina werden in den Erzählungen daher nicht als „Regulativ und Kritik der politischen Macht verstanden und benutzt oder Anzeichen der kosmischen und gesellschaftlichen Ordnung bzw. Unordnung gesehen.“ Vgl. auch Roman Malek, *Das Tao des Himmels*, a.a.O., S. 151.

Hülle verwendet werden.⁷⁰⁴ Die Gemeinsamkeit zu Geistern liegt darin, dass auch Dämonen aus *yin*-Energie bestehen und durch *yang*-Energie vertrieben oder vernichtet werden können.⁷⁰⁵ Im Gegensatz zu den anderen übernatürlichen Wesen werden alle dämonischen Erscheinungen als grundsätzlich schädlich für den Menschen angesehen. Sie werden zumeist als *mei* (魅) oder *yao* (妖) bezeichnet, wobei *mei* ursprünglich weibliche Baumgeister (Dryaden) sind.⁷⁰⁶ Im YWCT wird mit *mei* oftmals ein Lebewesen oder ein Gegenstand bezeichnet, welcher über einen langen Zeitraum hinweg ätherische Essenzen (*jing* 精) akkumuliert und so wundersame Kräfte (*guai* 怪) entwickelt hat. Ebenso ist mit einem *mei* auch ein Dämon mit vier Beinen und einem menschlichen Gesicht gemeint, der sich aus dem *qi* (气) von Bergen und Wäldern entwickelt hat.⁷⁰⁷ Ein *yao* ist ein den Menschen verhexendes schädliches Geisterwesen,⁷⁰⁸ eine übernatürliche, raffinierte und unberechenbare dämonische Erscheinung, die schlechte Einflüsse auf die Umwelt hat.⁷⁰⁹ In manchen Fällen wird ein Dämon auch *mo* (魔), *jingshen* (精神) oder *shenwu* (神物) genannt, wobei *shen* hier eine unkörperliche und folglich geistige Wesensart bezeichnet.⁷¹⁰

1 Die Dämonen in der Geschichtensammlung (*mei* 魅, *mo* 魔, *yao* 妖)

Ji Yun erklärt drei unterschiedliche Entstehungsarten von Dämonen. Demnach gibt es Dämonen, die direkt durch den Menschen entstehen, diejenigen, die

⁷⁰⁴ Dämonen und Geister werden häufig nicht deutlich unterschieden und ein dem Menschen fremder und böseartig wirkender Geist als Dämon bezeichnet. Auch im YWCT gibt es Überschneidungen und es ist manchmal von dämonischen Geistern und Füchsen die Rede. Dies ist jedoch eher eine Ausnahme und soll ihre individuelle Böseartigkeit dem Menschen gegenüber betonen. Ebenso kann es vorkommen, dass der Erzähler oder Protagonist nicht weiß, um welche Art von übernatürlichen Wesen es sich handelt, und er es deshalb als Dämon bezeichnet. Vgl. auch Stephan Feuchtwang, *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*, a.a.O., S. 43 ff. und S. 99 ff. In dem Fall ist dies ähnlich den Begriffen „Geister und Götter“ (*guishen*) oder „Geister und Füchse“ (*guihu*) zu sehen und nicht unbedingt wörtlich gemeint.

⁷⁰⁵ Vgl. YWCT, S. 708 f.

⁷⁰⁶ Vgl. L. Wieger, *Chinese Characters: Their Origin, Etymology, History, Classification and Signification; A Thorough Study from Chinese Documents*, übers. von L. Davrout, S.J. New York: Paragon, 1965, S. 808.

⁷⁰⁷ Vgl. *Zhongwen da cidian*, 2. überarb. Aufl. Taipei: Zhongguo wenhua yanjiu suo, 1973, Bd. 10, S. 46796. *Mei* (魅) werden auch Bergdämonen (*shanxiao* 山魃) genannt. Vgl. Richard von Glahn, *The Sinister Way*, a.a.O., S. 78 ff.

⁷⁰⁸ Vgl. L. Wieger, *Chinese Characters*, a.a.O., S. 658.

⁷⁰⁹ Ebd., und vgl. *Zhongwen da cidian*, a.a.O., Bd. 3, S. 3563.

⁷¹⁰ Vgl. zu den verschiedenen Dämonenarten auch J.J.M. De Groot, *The Religious System of China*, a.a.O., Bd. 5, „Demonology“, 465–663.

indirekt durch ihn entstehen und solche, die unabhängig in der Natur vorhanden sind. Die direkt durch den Menschen entstehenden Wesen werden durch seine körperliche Nähe (RS II: 98-36) und starke Aufmerksamkeit bestimmten Gegenständen gegenüber hervorgerufen. So berichtet Ji Yun davon, dass die erste Frau seines Vaters aufgrund ihrer eigenen Kinderlosigkeit Altoppen wie Kinder behandelt hatte. Diese Holzoppen wurden nach ihrem Tod dann dämonisch und zu Ji Yuns Spielkameraden, als dieser selbst noch ein Kind war (HX II: 120-44). Hingegen haben sich die indirekt durch den Menschen hervorgerufenen Dämonen in seiner Nähe entwickelt oder sind bereits vorhanden und geben sich plötzlich zu erkennen (RS I: 47-46). Diese sind zumeist durch ihr hohes Alter dämonisch geworden und führen ein Eigenleben (LX V: 119-20). Dämonen können auch erscheinen, wenn ein Mensch unmoralische Gedanken oder sexuelle Phantasien hat.⁷¹¹ Schließlich gibt es Wesen, die in der Natur existieren und häufig nur zufällig vom Menschen wahrgenommen werden, wie Tiere, die ihre Gestalt verändern können, oder Pflanzendämonen.⁷¹² Im YWCT kommen 31 Dämonen in menschlicher Gestalt vor, 16 treten als merkwürdige Wesen, Tiere oder Gegenstände in Erscheinung und 14 bleiben unsichtbar. Es gibt 15 weibliche Dämonen, von denen neun als gefährlich und verführerisch für Männer dargestellt werden.⁷¹³ Ferner wird von elf Gegenständen, zehn Baumdämonen und neun Tierdämonen berichtet. Ji Yun macht sich in einer Erzählung Gedanken zum Dämon der Dürre (*hanba* 旱魃), erwähnt Bergdämonen (*shanxiao* 山魃) und berichtet von einem Trommeldämon (*guyao* 鼓妖). Die beschriebenen Gegenstände haben durch einen natürlichen Prozess über einen langen Zeitraum hinweg so viele Essenzen (*jing* 精 oder *jingqi* 精气), auch Emanationen genannt, angesammelt, dass sie dämonisch geworden sind.⁷¹⁴ Sie können aber auch, wie bereits erwähnt, durch die Nähe zum Menschen oder durch seine Aufmerksamkeit die Fähigkeit erlangen *jingqi* anzusammeln. Bilder hingegen sind in der Lage, durch ihr Abbild der Wirklichkeit die Realität einzufangen. Hierdurch erhalten sie *jing*, werden unkörperlicher

⁷¹¹ Vgl. HX IV: 241-16 und GW II: 85-28.

⁷¹² Vgl. GW I: 20 und GW I: 46.

⁷¹³ Allerdings gibt es auch drei Erzählungen, in denen weibliche Dämonen unsittliche Männer aus moralischen Gründen bestrafen.

⁷¹⁴ Vgl. LY II: 56-9, RS III: 183-63, und Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 96.

Wesensart (*shen* 神) und ebenfalls dämonisch.⁷¹⁵ Die Gegenstände haben durch die Akkumulation von Essenzen ein Eigenleben entwickelt und existieren lediglich für den eigenen Machtgewinn. Da nur die *yang*-Energie des Feuers sie austreiben kann, müssen sie zur Vernichtung verbrannt werden. Sind sie bereits zu mächtig geworden, muss durch den Donnergott für die vollständige Vernichtung gesorgt werden.⁷¹⁶ Die verschiedenen Wesen, welche in Bäumen leben, wie die häufiger auftretenden Baum-Essenzen (*shuzhi jing* 树之精), sind immer dämonisch, werden oftmals aber nicht so genannt (HX III: 164-20). Ein Beispiel bietet die Erzählung über ein Liebesverhältnis einer Baumessenz mit einem Gelehrten:

Zhu Tianmen [Zhu Chengxu, geb. 1675]⁷¹⁷ aus Yidu erzählte: Ein Student mietete einmal im Yunju-Tempel in Peking ein Zimmer. Da sah er einen Jungen von 13 bis 14 Jahren, der häufig im Tempel ein- und ausging. Der Student war eigentlich von ausschweifendem Charakter und so überredete er den Jungen zu Intimitäten. Es kam dazu, dass sie zusammen im Tempel übernachteten. In der Morgendämmerung des nächsten Tages stieß ein Gast die Zimmertür auf und trat ein. Dem Studenten war das peinlich, aber der Gast schien nichts zu bemerken. Kurz darauf kam ein Mönch, um Tee zu bringen, und auch er schien nichts zu bemerken. Da argwöhnte der Student, dass etwas ungewöhnlich sei. Als der Gast wieder aus dem Zimmer gegangen war, umarmte er den Jungen und befragte ihn. Der sagte: „Sie brauchen sich nicht zu fürchten, denn tatsächlich bin ich die Essenz (*jing* 精) von Aprikosenblüten.“ Der Student fragte erschrocken, ob der Junge ihn etwa dämonisiert habe. Dieser antwortete: „Essenzen (*jing* 精) und Dämonen (*mei* 魅) sind nicht das Gleiche. Bergdämonen (*shanxiao* 山魃) sind schonungslose Geister, die sich mit Bäumen sowie anderen Pflanzen verbinden und dann Dämonen (*mei* 魅) genannt werden. Bäume, die über 1000 Jahre alt sind, oder auch blühende Blumen können sich verdichten [Essenzen ansammeln]. Wenn dies über einen langen Zeitraum passiert, sind sie in der Lage, ihre Form zu vollenden [und menschliche Gestalt anzunehmen]. Dies ist mit der daoistischen Selbstkultivierung vergleichbar und wird Essenz (*jing* 精) genannt. Dämonen schädigen den Menschen, Essenzen jedoch nicht.“ Der Student fragte: „Blumengeister sind häufig weiblich, warum bist du männlich?“ „Aprikosen sind sowohl männlich als auch weiblich und ich bin eine männliche Aprikose.“ Er fragte weiter: „Warum wirkst du dann so weiblich?“ „Das ist vorherbestimmt.“ „Ist die Beziehung zwischen Menschen und Pflanzen etwa auch vorherbestimmt?“ Da war der Junge lange beschämt und niedergeschlagen, bis er sagte: „Der Grund [für die Beziehung] ist, dass ich ohne deine Energie-Essenz (*jingqi* 精气) meine menschliche Erscheinungsform nicht

⁷¹⁵ Vgl. HX II: 143-67, und Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 278 f.

⁷¹⁶ Vgl. LX V: 108-9, und siehe Kapitel III. B 1.2.

⁷¹⁷ Siehe zu Ji Yuns Lehrer Zhu Chengxu S. 178, Fn. 687.

konservieren kann.“ Da sagte der Student, während er das Kissen zur Seite legte und aufstand: „Dann hast du mich also doch dämonisiert!“ Daraufhin entfernte der Junge sich unglücklich. Man kann sagen, dass der Student das Pferd gerade noch am Abgrund zügelte, was klug war. Tatsächlich handelt es sich um einen Studenten von Zhu Tianmen, der nicht wollte, dass sein Name genannt wird (RS II: 110-48).

Neben dem aufgezeigten Unterschied in der Abstammung von Essenzen, die dämonisch werden, und den bereits vorhandenen Dämonen, die sich einen Körper aneignen, wird hier auch deutlich, dass beide grundsätzlich aus gesundheitlichen Gründen vom Menschen gemieden werden sollten.⁷¹⁸

Bei den beschriebenen Tierdämonen handelt es sich um einen Tiger und einen Wolf, die sich in Frauen verwandeln können und häufig werden dämonischen Pythonschlangen erwähnt. Sogar im Zensurat, so berichtet Ji Yun, sind die Spuren einer solchen Schlange zu erkennen, die jedoch nie gesehen wird. Ein Kollege von Ji Yun hielt dies anfangs für ein schlechtes Omen, was sich jedoch nicht bestätigte (LY II: 84-37). Den Erzählungen nach kann alles, was den Menschen umgibt, dämonisch sein oder werden. Wie Ji Yuns Großvater Zhang Xuefeng (Zhang Fen, gest. 1750)⁷¹⁹ es ausdrückt: „Dinge, die gegen die Norm verstoßen, sind dämonisch. Was könnte daran Glück verheißend sein?“⁷²⁰. Nur in seltenen Fällen ist dies jedoch ein schlechtes Omen oder eine Warnung für den Protagonisten

2 Die sozialen Schichten und ihre dämonischen Erlebnisse

In den Erzählungen von Dämonen werden diese 23-mal mächtiger als der Mensch dargestellt und machen den Protagonisten krank oder töteten ihn. In 25 Erzählungen wird das Machtverhältnis nicht thematisiert und in 13 Geschichten ist der Mensch stärker als der Dämon. Insgesamt werden in 13 Erzählungen Menschen mit einem schlechten Charakter von diesen Wesen geärgert und bedroht. In diesen Beispielen gibt es somit eine moralische und didaktische Begründung, während in 63 % der Geschichten kein Grund für das Erscheinen von Dämonen genannt wird. Dies ist speziell in den Geschichten, die für den

⁷¹⁸ Vgl. zur Wichtigkeit der menschlichen Essenz (*jing*) für die Gesundheit auch Paul Unschuld, *Medicine in China*, a.a.O., S. 122 ff.

⁷¹⁹ Siehe zu Zhang Fen die Biographie von Ji Yun, S. 11, Fn. 50.

⁷²⁰ „物之反常者为妖 何瑞之有.“ YWCT, S. 59.

Menschen schlecht ausgehen, der Fall. Über die Hälfte der Protagonisten kommen aus der Oberschicht, wie folgende Tabelle zeigt:

Tab. 11: Die Dämonen

	<i>Insg.</i> (61)	<i>weiblich</i> (15)	<i>gut</i> (03)	<i>neutral</i> (23)	<i>ärgert</i> (07)	<i>bedrohlich</i> (18)	<i>schlecht</i> (10)
BEAMTE	08	02	-	03	-	02	03
GELEHRTE	10	02	01	03	01	05	-
REICHE PERSONEN	04	-	-	02	01	01	-
BIOGRAPHISCHE PERSONEN	11	-	-	09	-	01	01
MITTELSCHICHT	03	01	-	01	01	01	-
UNTERSCHICHT	09	04	-	03	02	03	01
KEINE ANGABE	06	02	01	01	-	04	01
MÖNCHE UND DAOISTEN	05	03	-	-	-	02	02
FRAUEN	05	01	01	01	01	-	02

Die Personen der Oberschicht treffen seltener weibliche verführerische Dämonen und Tiere, aber häufiger Dämonen von Bäumen und Gegenständen. Da diese Protagonisten mehr Grundbesitz sowie Antiquitäten und Raritäten haben als die anderen Schichten, ist die Verteilung nicht verwunderlich. Die Baumdämonen treten in den Erzählungen häufig auf, wenn ein alter Baum im Garten oder vor dem Haus gefällt werden soll. Hiervon sind ausschließlich die Menschen der grundbesitzenden Oberschicht oder die Beamten eines Yamens betroffen. Die Beamten werden Dämonen gegenüber oft als hilflos dargestellt, wie beispielsweise Xu Jingxi (um 1739),⁷²¹ in dessen Amtssitz sich häufig von selbst Feuer entzündet. Als schließlich einem Bediensteten nachts im Schlaf die Haare abgeschnitten werden, lässt der Beamte sich auf eigenen Wunsch in den Ruhestand versetzen, stirbt jedoch noch vor seiner Heimkehr. Ji Yun merkt an, der Dämon habe gespürt, dass die Lebensenergie (*qi*) des Beamten am schwinden war. Deshalb traute er sich, ihm näher zu kommen und ihn zu ärgern (LY VI: 271-25). Ähnlich ergeht es Wu Piaoyuan (Wu Shizhen),⁷²² in dessen Unterkunft ohne ersichtliche Ursache häufig Feuer ausbricht. Obwohl er ein paar

⁷²¹ Siehe zu Xu Jingxi den Index, S. 234 ff., und vgl. MQJS, S. 982.

⁷²² Siehe zu Wu Shizhen (Piaoyuan) Tab. 2., den Index, S., 234 ff., und vgl. QRSM, S. 958, und Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 99.

Mal umzieht, fängt sein Haus immer wieder an zu brennen. Sowohl Ji Yun als auch Wu Piaoyuan haben zuerst ihre Zweifel an der Ursache, bis Wu Piaoyuan schließlich selbst sieht, wie eines Tages grundlos seine Zimmerdecke in Flammen aufgeht (RS III: 150-28 b). Neben der willkürlichen Bedrohung Unschuldiger durch Dämonen kommt es auch vor, dass ein Protagonist, entgegen der Warnung von Arbeitern, mutig gegen dämonische Tiere an seinem Amtssitz vorgehen will. Der Beamte Meng Wutang (Meng Lin, gest. 1758)⁷²³ wird dann jedoch eines Besseren belehrt, als ihm während der versuchten Austreibung fortgesetzt Strohmatte gegen den Kopf fliegen (LY II: 76-29). Insofern ist es verständlich, dass Wang Xiaoyuan (Wang Yongxi, gest. 1782)⁷²⁴ aus Angst vor einem Baumdämon seinen Wohnsitz wechselt, obwohl der Dämon sich vollkommen passiv verhält (LY IV: 173-31). Die Schwierigkeit des richtigen Umgangs mit Dämonen zeigt sich auch bei den folgenden zwei Beispielen: Der Beamte Zhang Yue (um 1730)⁷²⁵ lässt an seinem Amtssitz einen alten Maulbeerbaum fällen, da er diesen für unheilvoll hält. Am selben Abend rächt sich der Baumdämon (*shenwu* 神物), indem er die Tochter von Zhang Yue wahnsinnig werden lässt.⁷²⁶ Ji Yun kommentiert die Erzählung etwas respektlos, indem er zu bedenken gibt, es sei selten, dass Menschen, deren moralisches Verhalten nicht ausreicht, um Geister auf Abstand zu halten, durch gewaltsames Durchgreifen siegen würden (LY I: 43). Andererseits ist er der Ansicht, dass man auch nicht zu sehr auf einen Baumdämon hören sollte. Als ein Geomantiker einer entfernt verwandten Familie rät, einen Baum zu fällen, nimmt der Hausherr ängstlich Abstand von der Idee, als die Baumessenz ihn im Traum darum bittet. Vermutlich, so Ji Yun, wäre gar nichts passiert, wenn man den Baum trotzdem gefällt hätte (HX III: 164-20).

Bei den Gelehrten wird hingegen wieder häufiger erwähnt, dass sie von Dämonen dann geachtet werden, wenn sie kultiviert sind.⁷²⁷ Die Erzählungen haben oft eine sexuelle Komponente, wie diejenige von einem Gelehrten, der in

⁷²³ Siehe zu Meng Lin (Wutang) den Index, S. 234 ff., und vgl. QDZG, S. 3252.

⁷²⁴ Siehe zu Ji Yuns *tongnian* Wang Yongxi (Xiaoyuan) Tab. 1, den Index, S. 234 ff., und vgl. QDZG, S. 3161.

⁷²⁵ Siehe zu Zhang Yue den Index, S. 234 ff., und vgl. MQJS, S. 2699.

⁷²⁶ Die Tochter von Zhang Yue heiratete später Ji Yuns *tongnian* Ge Xianzhou (Ge Yuan, 1738–1799), starb aber früh; ebenso wie Ji Yuns Tochter früh starb, die mit dem Sohn von Ge Yuan verlobt war. Siehe YWCT, S. 228 f. und die Biographie von Ji Yun, S. 10, Fn. 44.

⁷²⁷ Vgl. LY I: 45, LY III: 132-37 und RS IV: 212-19.

einem buddhistischen Kloster wohnt. An der Wand seines Zimmers hängt das Bild einer schönen und sehr lebendig wirkenden Frau. Der Gelehrte fragt den obersten Mönch des Klosters, ob dieses Bild sich nicht störend auf die Meditation ausüben würde. Aber der Mönch erwidert, es sei das Bild einer himmlischen Fee, welches schon seit über 100 Jahren im Kloster hängen würde und das er ohnehin noch nie richtig angesehen habe. Eines Abends, als der Mann das Bild genau betrachtet, kommt plötzlich eine Stimme aus demselben und sagt, sie wolle jetzt aus dem Bild kommen. Der Gelehrte weist sie grob zurecht, woraufhin die Frau anfängt, mitleiderregend zu weinen. Dies bekommt wiederum der Mönch mit, eilt herbei und argwöhnt sogleich, dass die Frau Schuld an der tödlichen Krankheit seines Schülers gewesen sei, der zuvor in dem Zimmer gewohnt hatte. Die Frau im Bild ist eine Weile still und antwortet dann: „Die Buddhisten sind so tolerant, dass alles erlaubt ist. Der Mönch wird sicher Erbarmen haben und mir helfen.“ Stattdessen ist man nun aber so aufgebracht, dass man das Bild sogleich verbrennt. Da es daraufhin nach verbranntem Menschenfleisch riecht, weiß man nun, dass der Dämon bereits mehrere Mönche umgebracht haben muss. Durch den Mord an den Menschen konnte er so mächtig werden, dass er durch Verbrennen allein nicht mehr ganz auszutreiben war. Daher hört man im Kloster nachts noch manchmal ein Schluchzen, bis ein Blitzschlag das Wesen schließlich endgültig vernichtet (LX V: 108-9). Neben den Beispielen, in denen ein Gelehrter der Verführung durch einen schädlichen Dämon entkommt, kann es aber auch vorkommen, dass eine Liebesbeziehung für den Menschen keine schlechten Folgen hat. Zum Beispiel, wenn ein Dämon in Gestalt eines Mädchens nur Liebesverhältnisse mit talentierten, aber gesellschaftlich erfolglosen Gelehrten eingeht. Dies wird als überhaus gutherzig bezeichnet (LY I: 45). Dämonen können von Personen der Oberschicht aber auch zum reinen Unterhaltungswert genutzt werden:

Außerhalb des Pekinger Fengyi-Stadtores liegt der Garten der Familie Di. In dem Garten steht eine alte Kiefer, zu der viele ältere Kollegen von mir [Ji Yun] etwas Poetisches geschrieben haben. Herr Qian Xiangshu [Qian Chenqun, 1686–1774]⁷²⁸ hat den Baum noch gesehen. Heute ist er gefällt und zu Brennholz verarbeitet. He Huafeng⁷²⁹ erzählte mir einmal, dass man der Überlieferung nach bei der Kiefer, als sie noch nicht vertrocknet und

⁷²⁸ Siehe zu Ji Yuns Prüfer Qian Chenqun die Biographie von Ji Yun, S. 19, Fn. 92.

⁷²⁹ Zu He Huafeng waren keine weiteren Angaben zu ermitteln. Siehe den Index, S. 234 ff.

eingegangen war, nachts und bei klarem Mondlicht manchmal Musik hören konnte. Einmal war zufällig ein Adliger in der Gegend und wollte mit Freunden hingehen, um dies zu hören. Nach der zweiten Doppelstunde [Mitternacht] erklangen dann auch die Töne einer Pipa. Es hörte sich so an, als kämen sie gleichzeitig aus dem Inneren und vom Wipfel des Baumes. Das ging lange so, bis eine dünne Stimme langsam sang: „Menschen empfinden die Winternacht als kalt; ich hingegen empfinde die Winternacht als gut. Mit einer edlen Decke, so warm wie im Frühling; macht ihr euch keine Sorgen um die Morgendämmerung.“ Da schimpfte der Adlige, was für ein Wesen dieser alte Dämon sei, dass er sich erdreisten würde, ihm so etwas zu bieten! Daraufhin wurde es abrupt still, aber kurz darauf erklang wieder Musik und die Stimme sang: „Der Beamte ist den Pfirsich- und Pflaumenblüten ähnlich; ich hingegen den Kiefern- und Zypressenbäumen. Pfirsich- und Pflaumenblüten verwelken leicht; Kiefer- und Zypressenbäume hingegen sind beständig.“ Diesmal nickte der Adlige zustimmend und sagte: „Nun, dies ist fast schon ein elegantes Gedicht.“ Bevor die Musik ganz aufhörte, vernahm man noch leise und undeutlich, wie hinter dem Baum gesprochen wurde: „Der Alte ist einfach zufriedenzustellen. Sogar ein Lied mit so einem Text macht ihn schon glücklich.“ Dann war plötzlich ein klatschendes Geräusch und das Durchreißen einer Bogensehne zu hören. Dies wiederholte sich und anschließend blieb es still. (RS I: 22)

In diesem Beispiel wird ein Dämon von einem Menschen belästigt, der auch nicht bemerkt, dass der Dämon sich respektlos über ihn lustig macht.

Ji Yun betont weiterhin, dass übernatürliche Wesen durch Kultiviertheit auf Abstand gehalten werden können und gibt selbst Beispiele, wie er als Beamter Dämonen durch Gedichte beruhigt hat.⁷³⁰ Aber auch in den biographischen Erzählungen wird von schlechten Erlebnissen berichtet, wie beispielsweise, dass alte Gegenstände seiner Familie dämonisch werden und anfangen, sich zu bewegen. Zweimal handelt es sich um ein schlechtes Omen für die Familie, wie in dem Fall, als das Jadeperd von Ji Yuns Großonkel, Gao Rongzhi,⁷³¹ plötzlich die Beinstellung verändert und aus einem Kopfkissen einer entfernt verwandten Familie Blumen wachsen (LY II: 56-9).⁷³² Ebenso ist die Erscheinung eines dämonischen Doppelgängers, den Ji Yuns Mutter sieht, die Ankündigung des baldigen Todes ihrer Dienerin (LY III: 140-45). Der Verwandte Chen Deyin (um 1713)⁷³³ hingegen kann das drohende Unglück durch das nächtliche Auftreten des Trommeldämons (*guyao* 鼓妖) durch besondere moralische Achtsamkeit

⁷³⁰ LY I: 30 und LY VI: 270-24.

⁷³¹ Zu Gao Rongzhi waren keine weiteren Angaben zu ermitteln.

⁷³² Vgl. auch David Keenan, *Shadows in a Chinese Landscape*, a.a.O., S. 8 f.

⁷³³ Siehe zu Chen Deyin S. 179, Fn. 694.

innerhalb der Familie weitestgehend abwehren (RS II: 108-46). Die Protagonisten ohne Angabe der sozialen Schicht begegnen in der Hälfte der Erzählungen bedrohlichen Dämonen, wie in der Erzählung des Lehrers von Ji Yun, Ji Ru'ai (um 1730).⁷³⁴ Dieser wurde Zeuge, wie eine Fliege in das Ohr eines Mannes fliegt, dort bleibt und ihn durch ständiges Reden quält (GW IV: 202-38). Die Wesen benehmen sich aber auch zweimal moralisch, wie beispielsweise als sich der Schatten eines Mannes zur Warnung selbstständig macht. Ein gelehriger Nachbar macht den Mann darauf aufmerksam, dass einem etwas Dämonisches nur passiert, wenn man selbst schlechte Gedanken habe. Dem Mann fällt daraufhin ein, dass er sich schon häufig gewünscht hatte, seinen Feind umzubringen. Nachdem ihm dies als Ursache bewusst wird und er bereut, benimmt sich auch sein Schatten wieder normal (GW II: 85-28). Es wird nur einmal davon berichtet, dass ein gefährliches dämonisches Monster durch den Mut von Viehhändlern vertrieben wird, die es mit Steinen bewerfen (HX II: 137-61). Die Menschen der Unterschicht treffen, ebenso wie die Gelehrten, auf übernatürliche Verführerinnen und es kommt es vor, dass sie aus moralischen Gründen geärgert werden.⁷³⁵ Sie vertreiben Dämonen aber auch, indem sie diese verbrennen oder erschießen. Ein Baumdämon, der einen Diener bedroht, flieht plötzlich von allein, da er Angst vor zwei betrunkenen Tischlern hat (LY V: 241-49). In den drei Erzählungen, in denen buddhistische Mönche die Protagonisten sind, werden diese von Dämonen in Gestalt von verführerischen Frauen in sexuelle Versuchung geführt. Im besten Fall wird dem Protagonist nur eine Lektion erteilt, im schlimmsten Fall stirbt er. Ji Yun kommentiert die Erzählung zwar einmal damit, dass die Mönche selbst Schuld haben (RS III: 191-70), allerdings kommt es auch vor, dass ein tugendhafter Mönch willkürlich gequält wird (LX V: 118-19).⁷³⁶ Während die Mönche durch die Dämonen auf die Probe gestellt werden, treten die Daoisten als furchtlose magische Austreiber auf, wobei ihre Fähigkeiten sowohl als unterlegen als auch überlegen dargestellt werden. Frauen sind den dämonischen Wesen generell unterlegen und auch unschuldige Protagonistinnen werden geärgert oder gequält. Frauen die sittsam sind, haben jedoch häufig einen Vorteil. Nicht nur wird in einer Erzählung ein Mädchen materiell von einem Dämonen für seine Sittsamkeit belohnt, auch kann

⁷³⁴ Zu Ji Ru'ai waren keine weiteren Angaben zu ermitteln. Siehe den Index, S. 234 ff.

⁷³⁵ Vgl. GW II: 72-15 a, GW II: 87-30 und GW III: 155-44.

⁷³⁶ Diese Erzählung wird von Ji Yun als unglaubwürdig bezeichnet. Vgl. LX V: 118-19.

es vorkommen, dass der Donnergott selbst eingreift und Dämonen tötet, die Frauen belästigen.⁷³⁷ Protagonistinnen können jedoch auch mit einem Dämon befreundet sein und Nutzen hieraus ziehen, wie folgende Erzählung zeigt:

Es wurde bereits berichtet, dass aus dem Grab des Großvaters des Großsekretärs, Herrn Zha gong [Jalangga, gest. 1813],⁷³⁸ einmal eine riesige Pythonschlange hervorkam.⁷³⁹ Dies erzählte mir [Ji Yun] der Zensor zur Linken, Shumulu [Suhede, 1711–1777].⁷⁴⁰ Im 57. Jahr der Regierungsperiode Qianlong [1792], am zehnten Tag des dritten Monats, lud mich [Ji Yun] der Vizeminister des Steuer- und Einwohnerministeriums, Jiang Jimen⁷⁴¹ ein, um die Pfirsichblüten zu bewundern. Ich saß mit dem ehrenwerten Herrn Zha zusammen und so konnte ich ihn detailliert über die Erzählung ausfragen. Ich erfuhr, dass Shumulu nichts Falsches berichtet hatte. Der ehrenwerte Herr Zha sagte außerdem, dass es noch eine Geschichte gibt, die Shumulu nicht kennt und erzählte: Es gab einmal eine alte Frau Liu, die an einem Grab Wache hielt. Häufig schlief sie dort zusammen mit einer Pythonschlange, die, wenn sie sich zusammenrollte, fast das ganze Schlaflager einnahm. Wenn die Schlange ankam, wollte sie jedesmal Alkohol trinken. Die Alte erwärmte ihr Schnaps auf dem Feuer und goss ihn ihr dann in eine große Schüssel. Die Pythonschlange hob den Kopf und beschnüffelte den Alkohol. Dieser reduzierte sich daraufhin etwas und schmeckte anschließend nur noch nach Wasser. Die Schlange versteckte sich bei der alten Liu am Körper und gab ihr die Fähigkeit, bei Menschen Krankheiten zu diagnostizieren. Auf diese Weise konnte sie vielen Kranken helfen. Eines Tages kam ein Mann, der die Pythonschlange kaufen wollte. Er gab der alten Liu 8000 Münzen und da die Schlange gerade wieder betrunken war, hob er sie einfach hoch und ging weg. Kaum war der Mann verschwunden, da war die Alte plötzlich wie toll und die Schlange sprach aus ihr: „Ich habe dich gut behandelt, aber du hast mich verkauft. Dafür verlange ich jetzt dein Leben.“ Daraufhin schlug die Alte sich pausenlos auf die Wange. Der Bruder der Frau lief zu Herrn Zha, um ihm dies zu berichten, und Herr Zha kam selbst mit, um sich die alte Frau anzusehen. Es gab jedoch nichts mehr, was man für sie tun konnte, und es dauerte nicht lange, dann war sie tot.

Es ist durchaus normal, dass dämonische Wesen (妖物) sich im Körper von Schamaninnen aufhalten; ebenso, dass es Unglück bringt, wenn man diese Wesen beleidigt. Hingegen ist es ziemlich ungewöhnlich, Geld für einen Dämon anzunehmen. Noch ungewöhnlicher sind aber Menschen, die Geld für einen Dämon ausgeben. Die Pythonschlange lebt heute immer noch. Sie existiert im Garten, außerhalb des [Pekinger] Xizhi-Stadttorens, den die Menschen Hongguo yuan [Roter Obstgarten] nennen (HX I: 45).

⁷³⁷ Vgl. GW II: 89-32 b, und siehe Kapitel III. B 1.2 und 2.2.

⁷³⁸ Siehe zu Jalangga (Zha gong) den Index, S. 234 ff., und vgl. QDZG, S. 3132.

⁷³⁹ Gemeint ist die Erzählung HX I: 13.

⁷⁴⁰ Siehe zu Suhede (Shumulu) Tab. 2, den Index, S. 234 ff., und vgl. ECCP, S. 659, und JXLNP, S. 214.

⁷⁴¹ Siehe zu Jiang Jimen den Index, S. 234 ff., und vgl. QDZG, S. 3267.

Neben dem gescheiterten Versuch, sich durch einen Dämon materiell zu bereichern wird hier auch, als Ausnahme für das YWCT, ein Vorurteil Schamaninnen gegenüber geäußert.

3 Zusammenfassung

Bei den andersartigen übernatürlichen Erscheinungen herrscht verstärkt ein wissenschaftliches Interesse an der Erforschung von fremden Wesen und Phänomenen. Da die Dämonen als einzige Art der übernatürlichen Wesen als grundsätzlich schädlich für den Menschen angesehen werden, dienen die Erklärungen in diesen Erzählungen zur besseren Identifizierung der verschiedenen Arten und ihrer Austreibung. Wie in diesem Kapitel gezeigt wurde, ist es keineswegs so, dass der Mensch selbst immer der Auslöser für das Erscheinen von Dämonen ist, wie Rania Huntington und Leo Chan hervorheben.⁷⁴² Vielmehr werden die Protagonisten häufig willkürlich heimgesucht, geärgert oder gequält. Hierbei sind speziell die Dämonen für den Menschen beängstigend, welche unabhängig von ihm existieren. Die Vertreter der gebildeten Oberschicht sollen durch ihren kultivierten moralischen Charakter Dämonen auf Abstand halten. Aus den Erzählungen geht jedoch hervor, dass dies oftmals nicht möglich ist. Am deutlichsten zeigt sich dies bei den Beamten, welche grundlos geärgert und geängstigt werden. Über die Hälfte von ihnen wird in den Erzählungen von Dämonen bedroht und unterliegt. Insbesondere das Auftreten dieser Wesen am und im Amtssitz lässt darauf schließen, dass hier, wie auch im vorherigen Kapitel und in den Geschichten von Geistern, zeitgenössische Ängste thematisiert werden. Neben der bereits direkt angesprochenen Furcht vor der Verantwortung ihres Amtes,⁷⁴³ spielt hier auch der Umstand eine Rolle, dass Beamte ihr Amt zudem häufig in einer ihnen fremden Provinz ausüben, in der ein ihnen unverständlicher Dialekt gesprochen wird. Ebenso wird in den biographischen Erzählungen erneut von unbegründbaren übernatürlichen Erlebnissen berichtet. Zwar kann Ji Yun selbst durch ein kultiviertes Benehmen Dämonen am Amtssitz beruhigen, seine Verwandten werden aber häufig willkürlich zu Opfern derselben. Bei den

⁷⁴² Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 145, und Rania Huntington, *Alien Kind*, a.a.O., S. 290 und S. 309. Rania Huntington weist aber auch darauf hin, dass Ji Yun manchmal die Möglichkeit des Vorhandenseins einer „vom Menschen unabhängig existierenden Monstrosität“ sieht. Ebd., S. 318.

⁷⁴³ Vgl. auch Kap. II.B 2.3.1.1.

Protagonisten der Unterschicht und den wenigen der Mittelschicht kann keine grundlegende Veränderung bei der Darstellung festgestellt werden, zumal die verschiedenen Arten des Übernatürlichen von ihnen auch nicht so differenziert wahrgenommen werden. Sie werden von dämonischen Wesen geärgert, vertreiben diese aber auch erfolgreich durch ihr mutiges Verhalten. Buddhistische Mönche und Daoisten sind als Exorzisten keine Hilfe, da sie häufig selbst von Dämonen verführt werden oder ihre Magie unterlegen ist. Im Vergleich zu den anderen bisher dargestellten übernatürlichen Wesen, haben Dämonen auch eine größere sexuelle Komponente. Beispielsweise, wenn sie durch erotische Gedanken des Menschen entstehen oder sich gefährliche Tiere in Frauen verwandeln. Hiervon sind, neben den Gelehrten, speziell Mönche betroffen, die so auf eine moralische Probe gestellt werden.

C Die Füchse (*hu* 狐)

Erzählungen von übernatürlichen Füchsen haben eine lange Tradition. Während sie in frühen Geschichten noch als dämonische Wesen geschildert werden,⁷⁴⁴ wurden sie im Verlauf der Zeit als immer weniger Furcht einflößend und immer mehr als ein Teil der menschlichen Kultur angesehen.⁷⁴⁵ Der Überlieferung nach leben Füchse in Gräbern und verfallenen Häusern. Oftmals wohnen sie in den Erzählungen zur Qing-Zeit aber auch auf dem Dachboden eines Hauses, in einem Gartenpavillon, einer Scheune oder einem Brennholzhaufen, also näher beim Menschen.⁷⁴⁶ Zu dem beim Leser vorausgesetzten Wissen gehört, dass Füchse magische Fähigkeiten haben, die mit ihren Lebensjahren zunehmen. So

⁷⁴⁴ Vgl. Birthe Blauth, *Altchinesische Geschichten über Fuchsdämonen: Kommentierte Übersetzung der Kapitel 447 bis 455 des ‚Taiping guangji‘*, Frankfurt: Peter Lang, 1996. Eine gute Darstellung zu den ursprünglich bössartigen Füchsen findet sich auch bei J.J.M. De Groot, *The Religious System of China*, a.a.O., Bd. 4 und 5. Zur Entwicklung und Bedeutung der Fuchsgeschichten in der chinesischen Literatur siehe auch Kida Teikichi, *Tsukimono*, Tokyo: Hobunkan, 1988, Ylva Monschein, *Der Zauber der Fuchsfee*, a.a.O., und Rania Huntington, *Alien Kind*, a.a.O., S. 7 ff., die speziell auch auf die Fuchsgeschichten des YWCT eingeht. Leo Chan sieht in den Fuchsgeschichten durchaus eine Möglichkeit der versteckten Kritik an den Mandschus, da das Wort *hu* für Fuchs homonym mit dem Wort *hu* (胡) für „Nördliche Barbaren“ ist. Vgl. *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 54 f. Nach Rania Huntington ist diese Art der politischen Kritik für die Qing-Zeit jedoch nicht mehr aktuell. Vgl. *Alien Kind*, a.a.O., S. 59 und S. 340. Dieser Ansicht schließe ich mich in Bezug auf die Erzählungen des YWCT an.

⁷⁴⁵ Vgl. Rania Huntington, *Alien Kind*, a.a.O., S. 91. Wolfram Eberhard stellt fest, dass der Fuchs nur noch in wenigen Fällen in den Erzählungen der Qing-Zeit als wirklich böse dargestellt wird. Vgl. *Die chinesische Novelle des 17.–19. Jahrhunderts*, a.a.O., S. 97 f.

⁷⁴⁶ Vgl. Rania Huntington, *Alien Kind*, a.a.O., S. 105 f.

können sie sich ab einem bestimmten Alter in unwiderstehlich schöne Frauen verwandeln, um einen Mann zu verführen. Eine Erklärung hierfür ist die zur Qing-Zeit etablierte These, dass Füchse immer das Ziel haben, unsterblich (*xian* 仙) und zu einem Himmlischen Fuchs (*tianhu* 天狐) zu werden.⁷⁴⁷ Dies können sie unter anderem erreichen, indem sie die menschliche Lebensessenz (*jing* 精) durch den männlichen Samen aufnehmen.⁷⁴⁸ Das Liebesverhältnis zu einem Fuchs kann einen Menschen besessen machen, Schwindsucht auslösen und zum Tod führen.⁷⁴⁹ In den meisten Erzählungen dieser Art handelt es sich um eine Füchsin, die einen Mann verführt. So gibt es das stereotype literarische Thema des isolierten, nächtlich studierenden Prüfungskandidaten, der naiv und unwissend auf eine Füchsin hereinfällt und hierdurch sein Leben zerstört. Abgerundet wird dies, so Michael Strickmann, durch die „saccharin-süße Ausnahme“ der Füchsin als Liebhaberin, die dem Prüfungskandidaten auf dem Weg zu Ruhm und Ehre hilft.⁷⁵⁰ Bedeutend seltener wird davon berichtet, dass ein Fuchs ein Liebesverhältnis mit einer Frau hat, und in diesen Erzählungen wird er grundsätzlich als böse dargestellt.⁷⁵¹ Althergebracht wird der Charakter von Füchsen als unaufrichtig, wankelmütig, listig, rachsüchtig und widerspenstig beschrieben.⁷⁵² Trotzdem, oder gerade deshalb, wird in späteren Geschichten oftmals davon berichtet, dass ein Liebesverhältnis ungefährlich für den

⁷⁴⁷ Dem *Taiping guangji*, Kapitel 447, nach kann ein Fuchs, der 1000 Jahre alt ist, eine Gemeinschaft mit dem Himmel eingehen und zu einem *tianhu* werden. Ebd., S. 1, und vgl. Lai Fangling, *Yuewei caotang biji yanjiu*, a.a.O., S. 31.

⁷⁴⁸ Vgl. Rania Huntington, *Alien Kind*, a.a.O., S. 178 ff. Zur Wichtigkeit des männlichen (*yang*) Samens (*jing*) als daoistische Methode zur Verlängerung des Lebens, vgl. auch Paul Unschuld, *Medicine in China*, a.a.O., S. 110 f.

⁷⁴⁹ Die klassische Darstellung eines solchen Verhältnisses ist, dass die Füchsin als die Erfüllung aller männlichen sexuellen Wünsche beschrieben wird. Sie ist schön, verfügbar, willig, gebildet, wird nicht schwanger und der Liebhaber kann durch sie auf einen materiellen Gewinn hoffen. Eine Gefährdung seiner Gesundheit besteht, wenn er sich zu sehr sexuellen Exzessen hingibt. Ist er in den Erzählungen einem Fuchs verfallen, wird das Liebesverhältnis als eine Art von Besessenheit des Menschen beschrieben. Diese zeigt sich mit den gleichen Symptomen wie bei einer psychischen Erkrankung, da der Mensch dann für seine Umwelt nicht mehr zugänglich ist, verwaorlost und sich auffällig verhält. Er kann oder will sich nicht mehr von dem Fuchs trennen. In einem solchen Fall versucht die Familie mit Hilfe eines Daoisten, Mönchs oder Magiers den Fuchs gegen den Willen des Besessenen auszutreiben. Gelingt dies nicht, stirbt der Mensch an Schwindsucht. Vgl. Michael Strickmann, *Chinese Magical Medicine*, a.a.O., S. 260.

⁷⁵⁰ Ebd.

⁷⁵¹ Vgl. Wolfram Eberhard, *Die chinesische Novelle des 17.–19. Jahrhunderts*, a.a.O., S. 95.

⁷⁵² Vgl. Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 144, S. 195 und S. 232 f.

Menschen ist, dass Füchse und Menschen zusammenwohnen oder befreundet sind. Ungeachtet ihrer übernatürlichen Fähigkeiten sind Füchse Hunden immer unterlegen, können von Menschen mit magischen Fähigkeiten ausgetrieben oder von Jägern erschossen werden.

1 Die Füchse im *Yuewei caotang biji* als „eine Art zwischen den Arten“

Die Erzählungen über Füchse machen, nach denjenigen über Geistern, den größten Anteil der Geschichten zum Übernatürlichen im YWCT aus.⁷⁵³ Hierbei wird häufig erwähnt, dass sie als eine Kategorie für sich zwischen dem Übernatürlichen und dem Alltäglichen stehen. Nach Rania Huntington hat Ji Yun eine der gemeinhin bekanntesten Definition von Füchsen gegeben:

Humans and beasts are different species, but foxes are between humans and beasts. The dead and the living walk different roads, but foxes are between the dead and the living. Transcendents and monsters travel different paths, but foxes are between transcendents and monsters. Therefore one could say to meet a fox is strange; one could also say it is ordinary.⁷⁵⁴

Füchse sind dem Menschen in ihrer Art generell weder besonders fremd noch besonders vertraut.⁷⁵⁵ Hierzu passt, dass sie im YWCT nicht mehr nur durch sexuellen Vampirismus, sondern auch durch einen moralischen Lebenswandel und klassische Bildung eine höhere Lebensform erreichen können.⁷⁵⁶ Häufig werden sie als kultiviert und gebildet sowie dem Menschen moralisch überlegen dargestellt. So ist es auch nicht verwunderlich, wenn davon berichtet wird, dass ein Beamter einen Fuchs um einen politischen Ratschlag bittet und eine weise Antwort erhält (LY I: 9). Ihrer Art entspricht es aber auch, Charakterschwächen zu haben und sich aus nichtigem Anlass untereinander zu streiten oder zu

⁷⁵³ Eine umfassende Beschreibung der Darstellung von Füchsen im YWCT findet sich in dem Buch *Alien Kind* von Rania Huntington. Daher werden hier nur die für diese Arbeit wichtigen Informationen wiedergegeben sowie die von Rania Huntingtons Untersuchung abweichenden Ergebnisse.

⁷⁵⁴ „人物异类，狐则在人物之间。幽明异路，狐则在幽明之间。仙妖殊途，狐则在仙妖之间。故谓遇狐为怪可，为遇狐为常亦可。“ Rania Huntington, *Alien Kind*, a.a.O., S. 1 f., und YWCT, S. 503. Vgl. auch Lai Fangling, *Yuewei caotang biji yanjiu*, a.a.O., S. 33, Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 144, „To admonish and exhort“, a.a.O., S. 320, und Ylva Monschein, *Der Zauber der Fuchsfée*, a.a.O., S. 305 ff.

⁷⁵⁵ Vgl. RS IV: 229-36, und Rania Huntington, *Alien Kind*, a.a.O., S. 93, S. 96, und Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 144.

⁷⁵⁶ Vgl. LY III: 124-29, RS I: 13, RS II: 70-8, RS III: 139-17 und GW III: 112-1.

prügeln. Zu den menschlichen Verhaltensweisen von Füchsen gehört es ferner, Blumen zu bewundern, aus Eitelkeit porträtiert werden zu wollen (HX II: 134–58), den Ehemann zu verprügeln (LY IV: 188–46) oder sich über die Pietätlosigkeit des eigenen Sohnes aufzuregen und ihn bei einem Gott zu verklagen (RS IV: 253–60). Weibliche und männliche Füchse werden unterschiedlich dargestellt. Während männliche Füchse in 134 Erzählungen vorkommen, wird nur von 63 Füchsinnen berichtet. Diese werden als gutmütiger geschildert und sind in über der Hälfte der Geschichten hilfreich dem Menschen gegenüber, während die Füchse dies nur zu 38 % sind. 76 % Geschichten zu Füchsinnen haben eine sexuelle Konnotation, womit auch die Füchsinnen des YWCT somit in erster Linie einer traditionellen sexuellen Wunschphantasie des Menschen entsprechen. Das Thema der übernatürlichen Verführerin selbst ist jedoch untergeordnet. Zum einen, da die Füchsinnen äußerlich nicht beschrieben werden, zum anderen ein Verhältnis mit einem Menschen oftmals gar nicht zustande kommt, und wenn, Intimitäten nicht geschildert werden. Es kommt vor, dass Füchse Menschen um Hilfe bitten, da sie einem Artgenossen, einem Geist oder einem Hund, der sie jagt, allein nicht gewachsen sind. Neben der Möglichkeit einer rituellen Austreibung durch Daoisten, Mönche oder Magier können Füchse trotz ihrer übernatürlichen Fähigkeiten auch schwächer als ein gewöhnlicher Mensch sein. Ein Beispiel hierfür ist die Erzählung von einem Mann, dessen Tochter von einem Fuchs belästigt wird. Damit der Fuchs die Tochter in Ruhe lässt, entführt der Mann ein Junges des Fuchses. Unter der Bedingung, dass der Fuchs die Tochter in Zukunft nicht mehr aufsucht, lässt er das Fuchsjunge wieder frei. Nachdem der Fuchs wortbrüchig wird, lässt der Mann ihn vergiften. Als er daraufhin von den empörten Artgenossen zur Rede gestellt wird und ihnen den Sachverhalt erklärt, wird dies von den anderen Füchsen akzeptiert.⁷⁵⁷ Nicht nur konnte der Fuchs von einem Menschen leicht ermordet werden, sondern seine Artgenossen akzeptieren die menschliche Moral insoweit, dass der Mord für sie gerechtfertigt ist. Ein weiteres Beispiel ist das eines Gelehrten, der eine Füchsin als Nebenfrau kauft, die ein Verhältnis mit seinen Dienern und seinem Koch anfängt. Als er sie schließlich auch noch mit seiner männlichen Konkubine zusammen im Bett ertappt, erwürgt er sie an Ort und Stelle. Von ihrem Vater später zur Rede

⁷⁵⁷ HX III: 162–18, vgl. auch Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 194 f.

gestellt, warum er sie und nicht die Männer umgebracht hätte, sagt der Gelehrte, durch den Mord an einer Füchsin würde er eben, im Gegensatz zu dem Mord an einem Menschen, keine Probleme bekommen (LX VI: 131-6). Hier ist das menschliche Gesetz Furcht einflößender als die mögliche Rache eines Fuchses.

1.1 Moralische Bewertung

Es wird darauf hingewiesen, dass der Mensch das Erscheinen von Füchsen selbst hervorruft. Dies geschieht entweder durch sein Wunschdenken, durch provozierendes Verhalten, wie grundlos über Füchse zu schimpfen, oder indem der Mensch auf die Jagd nach ihnen geht. Die Füchse mischen sich auch ungefragt in menschliche Belange ein, indem sie speziell betrügerische, geizige und betrunkene Personen strafen oder öffentlich bloßstellen. So wie sie unmoralische Personen strafen, helfen sie aber auch von sich aus Menschen in den unterschiedlichsten Notsituationen. Das Verhalten des Fuchses wird zu 44 % als gut oder sogar besser als das des Menschen beschrieben. In über der Hälfte der Erzählungen wird sein Verhalten moralisch nicht bewertet, so zum Beispiel, wenn er sich begründet an einem Menschen rächt. Die folgende Tabelle zeigt die Darstellung des Fuchses und die Art der Beziehung mit den Protagonisten:

Tab. 12: Die Füchse

	<i>Insg.</i> (197)	<i>gut</i> (87)	<i>neutral</i> (96)	<i>schlecht</i> (14)	<i>Liebesver-</i> <i>hältnis*(50)</i>	<i>Zusammen-</i> <i>wohnen (42)</i>	<i>Freundschaft</i> (17)
<i>BEAMTE</i>	16	07	07	02	03	08	-
<i>GELEHRTE</i>	55	27	26	02	12	13	03
<i>REICHE PERSONEN</i>	17	06	10	01	05	03	02
<i>BIOGRAPHISCHE</i> <i>PERSONEN</i>	12	06	06	-	-	06	01
<i>MITTELSCHICHT</i>	20	10	10	-	04	06	04
<i>UNTERSCHICHT</i>	24	09	14	01	07	02	04
<i>KEINE ANGABE</i>	34	12	20	02	12	03	03
<i>MÖNCHE UND</i> <i>DAOISTEN</i>	05	02	-	03	-	01	-
<i>FRAUEN</i>	14	08	03	03	07	-	-

Insgesamt sind die Personen der Oberschicht in fast der Hälfte der Erzählungen vertreten und von diesen sind die meisten Gelehrte. Es handelt sich im YWCT hier folglich nicht um ein so eindeutiges Oberschichtsthema, wie dies häufig über

Fuchsgeschichten gesagt wird.⁷⁵⁸ Die Gelehrten, die biographischen Personen und die Frauen treffen die meisten gutartigen Füchse. Wobei Letztere auch mehr böartigen Füchsen begegnen, ebenso wie die Mönche und Daoisten. Wenn auch nur zwei Daoisten Protagonisten in den Erzählungen sind, so kommen insgesamt mindestens 15 weitere in den Geschichten vor. Häufig werden sie, so wie auch Mönche und Magier, zur Austreibung eines störenden Fuchses konsultiert. Die erste Auswertung ergibt keine grundlegenden Unterschiede im Hinblick auf die moralische Bewertung des Fuchses für die Vertreter der verschiedenen sozialen Schichten. Hingegen werden typische Verhaltensweisen des Fuchses bestimmten Menschen gegenüber geschildert.

1.2 Spezifische Verhaltensweisen

Zu den häufig erwähnten Charaktereigenschaften des Fuchses gehört, in 28 Erzählungen, das gebildete und kultivierte Verhalten, in 27 Geschichten die Hilfsbereitschaft und 14-mal die Achtung bestimmten Personen gegenüber. Der Fuchs ärgert in 44 Geschichten einen Menschen und straft oder rächt sich 21-mal an einem Charakter.⁷⁵⁹ 69 % der Geschichten thematisieren eine dieser Verhaltensweisen, wodurch sich ein guter Überblick zur Darstellung des Fuchses ergibt. Den Erzählern oder Kommentatoren nach ärgert, straft oder rächt sich der Fuchs in den meisten Erzählungen angemessen an einem Menschen. Hingegen wird nur selten ein Protagonist geachtet, was sich vor allem darin äußert, dass der Fuchs sich aus Rücksicht einem moralischen oder pietätvollen Menschen nicht zeigt oder sogar für ihn Ordnung hält und sauber macht.⁷⁶⁰ Interessanterweise wird den Beamten kaum Achtung entgegengebracht und es wird nicht thematisiert, dass sie einen gebildeten oder kultivierten Fuchs treffen. Zwar wird ihnen häufiger von einem Fuchs geholfen, sie werden jedoch auch geärgert. Oftmals haben Füchse und Beamte einen respektvollen Umgang miteinander, von dem der Mensch profitiert. Es gibt keinen Grund für eine strenge Rache oder Strafe und nur einmal wird erwähnt, dass ein Beamter durch Füchsinnen krank wird:

⁷⁵⁸ Wolfram Eberhard geht beispielsweise davon aus, dass generell 75 % der Protagonisten in Erzählungen von Füchsen aus der Oberschicht stammen. Vgl. *Die chinesische Novelle des 17.-19. Jahrhunderts*, a.a.O., S. 96.

⁷⁵⁹ Das Ärgern kann auch eine Form der Rache oder Strafe sein, ist aber generell harmloser in der Auswirkung für den Protagonisten.

⁷⁶⁰ Vgl. GW II: 70-13 und LX III: 67-13.

Dem Kompilator (*bianxiu* 编修) Li Yishan [Li Yi]⁷⁶¹ aus Yunnan erschien während einer Planchette (*fujī* 扶乩) einmal eine Füchsin, die sein Gedicht erwiderte. Anschließend zog die Füchsin, zusammen mit ihrer älteren und jüngeren Schwester, in seinen Bauch ein. Von dort heraus redeten sie ständig mit ihm. Li Yishan bat daraufhin einen daoistischen Meister (*zhenren* 真人) um eine traditionelle Austreibung, aber die Füchsinnen ließen sich nicht vertreiben. Bis zu seinem Tod litt er dann an Epilepsie. Zu der Zeit, als ich [Ji Yun] in der Hanlin-Akademie war, habe ich dies selbst gesehen (RS III: 188-67).

Eine Erklärung für das Verhalten der Füchsinnen gibt es nicht, vielmehr handelt es sich hier um eine Begründung für die Krankheit. Dies ist die einzige Beschreibung einer physischen Erkrankung, ohne dass ein Liebesverhältnis zwischen Mensch und Fuchs stattgefunden hat.⁷⁶²

Die Gelehrten werden zwar geachtet und treffen auf kultivierte und gebildete Füchse, sie werden jedoch häufiger geärgert und auf diese Weise zumeist moralisch ermahnt; so beispielsweise, als ein Gelehrter in ein Haus einzieht und gleich in der ersten Nacht Ärger mit einem Fuchs bekommt. Als er sich bei diesem beschwert, dass er schließlich Miete bezahlt habe und nicht dulden könne, dass ein Fuchs sich mit Gewalt ausbreiten würde, weist dieser ihn unnachdsichtig zurecht: „Wenn Sie hier zuerst gewohnt hätten und ich wäre später gekommen, dann wäre ich im Unrecht! Ich wohne in diesem Haus seit 50 bis 60 Jahren, was jeder weiß. Sie können überall ein Haus mieten, warum müssen Sie hierher kommen und mit mir zusammenwohnen? Sie sind mir gegenüber arrogant und beleidigend. Wie könnte ich das hinnehmen und mich auch noch zurückhalten?“⁷⁶³ Der Gelehrte sah dies ein und zog am nächsten Tag aus. Die Protagonisten der reichen Oberschicht machen in fast der Hälfte der Erzählungen schlechte Erfahrungen mit Füchsen. So werden geizige und unmoralische Protagonisten geärgert und sowohl aus moralischen Gründen für schlechte Umgangsformen bestraft als auch aus Rache für den Mord an Artgenossen. In den biographischen Erzählungen sind die Füchse zwar kultiviert und achten Menschen, ärgern diese aber auch. Letzteres bezieht sich auf junge

⁷⁶¹ Siehe zu Li Yishan den Index, S. 234 ff., und vgl. QRSM, S. 1023.

⁷⁶² In derselben Erzählung wird auch von Geistern und Dämonen berichtet, die aus dem Bauch eines Menschen reden, was aber nicht immer schlecht für den Menschen ist vielmehr auch von Vorteil sein kann.

⁷⁶³ RS IV: 245-52 b. Vgl. auch Rania Huntington, *Alien Kind*, a.a.O., S. 109 f., und Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 202.

Männer, die aus Neugierde Füchsen auflauern, sowie die Diener der Familie; beispielsweise, wenn der Diener der Urgroßmutter von Ji Yun zu ihrem 80sten Geburtstag Alkohol stiehlt, der von einem Fuchs ausgetrunken wird. Anschließend streiten der betrunkene Fuchs und der Diener sich so heftig, dass der Fuchs schließlich aus Trotz den ganzen Wein über dem Diener erbricht (GW I: 52-47). Die Vertreter der Mittelschicht haben ausgewogene Erlebnisse. Sie treffen auf gebildete Füchse und ihnen wird genauso häufig geholfen wie sie geärgert werden. Ebenso wie die Protagonisten der reichen Oberschicht, diejenigen ohne Angabe der sozialen Schicht und der Unterschicht werden sie kein Mal in den Erzählungen von einem Fuchs geachtet. Den Personen der Unterschicht wird häufig sowohl materiell als auch persönlich von einem Fuchs geholfen. Auch wird sich an ihnen gerächt, beispielsweise für den Mord an einem Artgenossen. Die meisten humorvollen Erzählungen, über sich streitende Füchse, erleben Protagonisten aus der Unterschicht. Die Menschen ohne Angabe der sozialen Schicht treffen gebildete Füchse und werden häufig bestraft. Eine besonders brutale Erzählung ist die von Männern, die zwei Füchsinnen vergewaltigen und eine von ihnen anschließend umbringen. Die überlebende Füchsin rächt sich, indem sie die Häuser der Übeltäter abbrennen lässt und die Tochter des Mörders verbrennt. Der Erzähler beendet die Geschichte mit dem Kommentar, dass nicht die Füchse böse seien, vielmehr die Menschen eine verdiente Rache erlitten.⁷⁶⁴ Buddhistische Mönche und Daoisten werden in den Erzählungen zur Austreibung von Füchsen konsultiert und haben daher auch häufig Erlebnisse mit bösen Füchsen, von denen sie geärgert oder bestraft werden.⁷⁶⁵ Die magischen Fähigkeiten der Daoisten sind denen des Fuchses etwas häufiger unterlegen als überlegen. Auch kommt es vor, dass ein Fuchs einen Daoisten argumentativ von seinem Recht überzeugen kann und ihn wieder wegschickt.⁷⁶⁶ Ebenso sind die drei Mönche nicht besonders erfolgreich bei der Vertreibung von Füchsen. Hingegen handelt es sich bei den Protagonistinnen zumeist um betrügerische Wahrsagerinnen und Prostituierte, die von Füchsen geärgert werden, oder um moralische und pietätvolle Frauen, wie arme Witwen,

⁷⁶⁴ HX II: 95-19. Vgl. auch David Keenan, *Shadows in a Chinese Landscape*, a.a.O., S. 90, Leo Chan, „To admonish and exhort“, a.a.O., S. 208 f., *The Discourse on Foxes and Ghosts*, S. 205, und Rania Huntington, *Alien Kind*, a.a.O., S. 62 f.

⁷⁶⁵ Vgl. RS I: 3, HX II: 132-56 und GW III: 159-48.

⁷⁶⁶ Vgl. HX III: 188-44 und GW II: 97-40. In sieben Geschichten sind Daoisten einem Fuchs überlegen und in acht Erzählungen unterlegen.

die geachtet werden und denen geholfen wird.⁷⁶⁷ In einem Beispiel erfährt der angesehene Präfekt Dong Siren,⁷⁶⁸ dass ein Gelehrter mit einem Fuchs zusammenwohnt und von diesem häufig geärgert wird. Er eilt rasch herbei, aber zu seinem Missvergnügen wird ihm von dem Fuchs mitgeteilt, dass dieser ihn auch nicht achtet: Zum einen, da Dong Siren als Beamter nur an seinen Ruhm denkt, zum anderen, da er sich nur aus Angst vor einer Aufdeckung nicht bestechen lassen würde. Zwar würde der Fuchs sich nicht trauen, ihn mit Dachziegeln zu bewerfen, sich aber auch nicht vor ihm verstecken. Er könne ihm nur raten, seinen Dienst zu quittieren, sonst sähe er Schwierigkeiten voraus. Herr Dong kehrt daraufhin sehr verstimmt nach Hause zurück. Die einzige Person des Haushalts, vor welcher der Fuchs Respekt hat, ist eine pietätvolle Magd. Das Problem wird gelöst, indem die Magd in das Zimmer des Fuchses zieht, damit die Familie ihre Ruhe hat.⁷⁶⁹ Das Hauptthema ist hier das Ärgern und die Bloßstellung des Gelehrten und Beamten durch den Fuchs, der in diesem Fall nicht mit sich reden lässt, da es nicht um den Umgang miteinander, sondern um grundsätzliche menschliche Charaktereigenschaften geht. Dies ist jedoch, wie in vielen Erzählungen zu Füchsen, allegorisch zu sehen. Dong Siren ist nicht nur der Verwandte eines guten Freundes von Ji Yun, sondern wird auch an anderer Stelle mit einem Witz über seinen Beamtenposten zitiert.⁷⁷⁰ Die Geschichten haben vermehrt eine moralische Bedeutung, was vor allem bei denjenigen deutlich wird, die einen engeren Kontakt zwischen Fuchs und Mensch beschreiben.

2 Das Verhältnis von Menschen und Füchsen

In 109 Erzählungen wird von einer Verbindung berichtet, die Menschen und Füchse miteinander eingehen. Diese besteht in erster Linie in einem Liebesverhältnis, gefolgt von Geschichten zum Zusammenwohnen und schließlich zur Freundschaft. Hinzu kommen zwölf Erzählungen, in denen Männer sich ein Liebesverhältnis mit einer Füchsin wünschen, dieses aber nicht zustande kommt. Es wird in keiner Erzählung von einer Freundschaft zwischen

⁷⁶⁷ Vgl. LY IV: 179-37, RS III: 176-54 a, HX III: 189-45 und HX IV: 264-39 a.

⁷⁶⁸ Siehe zu Dong Siren, dem Onkel von Dong Yuandu (geb. 1709), S. 43 (Fn. 226), und vgl. YWCT, S. 1242.

⁷⁶⁹ LY I: 2. Dies ist die einzige Erzählung, in welcher ein Fuchs und eine Frau harmonisch zusammenwohnen. Vgl. auch Konrad Herrmann, *Ji Yun*, a.a.O., S. 8.

⁷⁷⁰ Zu Dong Sirens Bemerkung über seinen Beamtenposten siehe S. 43.

einer Füchsin und einem Menschen berichtet und nur zweimal von Füchsinnen, die mit Menschen zusammenwohnen und in Erscheinung treten. Ein enger Kontakt zwischen einem Fuchs und einer Protagonistin wird nur beim Liebesverhältnis geschildert. Die gesellschaftlichen Umgangsformen gelten somit auch im Umgang zwischen Menschen und Füchsen.

2.1 Das Liebesverhältnis

In den 34 Erzählungen zu Liebesbeziehungen zwischen Füchsinnen und Männern im YWCT wird zehnmal davon berichtet, dass der Mensch krank wird, und viermal, dass er hieran stirbt. Genauso oft wird kein Gesundheitsrisiko erwähnt und noch häufiger ist die Beziehung vorteilhaft für den Mann.⁷⁷¹ Das Verhältnis kann zeitlich begrenzt sein und die Füchsin verlässt den Liebhaber von sich aus wieder, sie kann charakterlich besser als der Mann sein oder ihm unterlegen.⁷⁷² Es wird auch davon berichtet, dass eine Füchsin als Ehefrau, Konkubine oder Geliebte in der Familie eines Mannes lebt. Hier handelt es sich hauptsächlich um Protagonisten aus der Oberschicht, aber auch um je einen Mann aus der Mittel- und Unterschicht. Teilweise geht ihre Assimilation so weit, dass sie sich unüblicherweise auch nach ihrem Tod nicht mehr in eine Füchsin zurückverwandelt oder sogar ein Kind bekommt.⁷⁷³ Hierzu passt auch, dass der Protagonist der Erzählung schnell merkt, dass er es nicht mit einem Menschen zu tun hat, und sich somit bewusst auf die Liebesbeziehung mit einer Füchsin einlässt.⁷⁷⁴ In 16 Erzählungen ist ein Fuchs der Liebhaber und hiervon sind sechs Liebesbeziehungen mit Jungen, die zumeist aus der Unterschicht kommen. Das Verhältnis zu einem Fuchs ist, entgegen der traditionellen Vorstellung, nicht immer gesundheitsschädlich für den Menschen. Es wird vielmehr als eine lästige Störung oder als irrelevant dargestellt. Entgegen der Tradition kann ein Liebesverhältnis zu einem Fuchs sogar für eine Frau vorteilhaft sein (GW II: 77-

⁷⁷¹ Sowohl dem Leser als auch dem Protagonisten der Geschichten ist bewusst, dass eine Liebesbeziehung zu einem Fuchs gesundheitsschädlich für den Menschen ist. Wird dies in der Geschichte jedoch nicht erwähnt und eine Füchsin lebt sogar als Nebenfrau in der Familie eines Mannes, dann wird dies, speziell unter dem Aspekt der zunehmenden Domestizierung des Fuchses in den Erzählungen, als eine für den Protagonisten vorteilhafte Verbindung gewertet.

⁷⁷² Vgl. LY III: 139-44, HX II: 80-4, HX II: 138-62, RS III: 154-32 und LX VI: 131-6.

⁷⁷³ Vgl. RS III: 154-32, HX IV: 276-51, und Rania Huntington, *Alien Kind*, a.a.O., S. 279 f.

⁷⁷⁴ In nur drei Erzählungen weiß der Mann aus Ignoranz nicht, dass die Frau eine Füchsin ist und in zwei Fällen vertreibt er diese, nachdem er es erfährt. Vgl. HX II: 80-4, HX IV: 234-9 und GW II: 76-19.

20). Zu den Ausnahmeerzählungen des YWCT gehört es auch, dass der Fuchs selbst unter Liebeskummer wegen eines Menschen leidet (RS III: 146-24) oder sich durch eine Prostituierte mit einer Geschlechtskrankheit ansteckt und erkrankt (HX IV: 264-39). Ein Beispiel für eine gelungene Liebesbeziehung zeigt die folgende Geschichte, die von dem Beamten und Mitarbeiter der *Siku quanshu*, Shen Yunjiao (Shen Chu, geb. 1735),⁷⁷⁵ berichtet wird. Vorweg wurde erzählt, wie ein kaiserlicher Schwiegersohn in der Mongolei einmal einen Fuchs erschossen hatte, der rote chinesische Frauenschuhe trug:

Der *shaozai* (少宰)⁷⁷⁶ Li Jingtang [Li Ji, 1716–1794]⁷⁷⁷ hatte, als er noch jung war, ein reges Liebesverhältnis mit einer Füchsin. Sein Vater ahnte etwas und verdächtigte die Nachbarstochter. Deshalb streute er Asche auf den Weg zwischen den beiden Häusern und später sah er dann im Hof die Spur eines wilden Tieres, die bis zur Tür der Bibliothek führte. Erst da wurde die Spur zu einem zierlichen Fußabdruck.

Der Fuchs, den der kaiserliche Schwiegersohn erschoss, sah ansonsten nicht ungewöhnlich aus. Als Jintang ein Verhältnis mit der Füchsin hatte, verließ sie ihn nach einigen Jahren und er fragte sie: „Wann werden wir uns wiedersehen?“ Sie antwortete: „Wenn Sie Beamter des dritten Ranges geworden sind, werde ich kommen, um Ihnen zu gratulieren.“ Von diesem Gespräch wussten viele Menschen und später kam es genau so.⁷⁷⁸

Der Vater von Li Jingtang sieht keine Gefahr in dem Kontakt seines Sohnes mit einer Füchsin, sondern ist vielmehr beruhigt, dass es sich nicht um die Nachbarstochter handelt. Es bestätigt sich, wie Rania Huntington schreibt, dass „harmonious relations with foxes were part of a flattering self-image“⁷⁷⁹ auch für die Liebesgeschichten. Die meisten Verhältnisse mit Füchsen haben Gelehrte und Protagonisten ohne Angabe der sozialen Schicht sowie die Hälfte der weiblichen Charaktere. Während die Beamten keine schlechten Erfahrungen machen, werden die Hälfte der Gelehrten, die Liebhaber einer Füchsin sind, krank oder sterben. Die Erkrankung kann sogar in einer einzigen Nacht ausgelöst werden, was in dieser Erzählung aber auch als eine besonders perfide Bestrafung des als pedantisch beschriebenen Protagonisten gedeutet werden kann (HX IV: 234-9). In einer anderen Geschichte missachtet eine Füchsin einen

⁷⁷⁵ Siehe zu Shen Chu S. 132, Fn. 526.

⁷⁷⁶ Vizepräsident des Großrats.

⁷⁷⁷ Siehe zu Li Ji (Jintang) den Index, S. 234 ff., und vgl. ECCP, S. 457, QRBJ, S. 750, und QRSM, S. 1025.

⁷⁷⁸ D.h. Li Jingtang wurde Beamter des dritten Ranges, während die Füchsin vermutlich diejenige ist, die von dem kaiserlichen Schwiegersohn erschossen wurde. RS II: 102-40.

⁷⁷⁹ Rania Huntington, *Alien Kind*, a.a.O., S. 122.

Gelehrten, der ihr Liebhaber ist so sehr, dass sie diesen für ihre Familie putzen lässt (GW II: 107-50). Die Menschen der Oberschicht machen gute Erfahrungen, wenn sie eine Füchsin als Konkubine in die Familie integrieren, und eher schlechte, wenn sie diese als Geliebte haben. Das Gleiche gilt für die Vertreter der Mittelschicht, wobei die Füchsin in einer Erzählung plötzlich eine für sie unangenehme *yang*-Energie von ihrem bereits erkrankten Liebhaber ausgehen spürt. Nach seinen Gedanken befragt, antwortet er ihr, dass er Mitleid mit dem harten Schicksal seines Nachbarn empfindet. Daraufhin verlässt sie ihn von sich aus, da sie Schuld auf sich laden würde, einen nunmehr moralischen Menschen zu schädigen. Der Liebhaber wird, nachdem sie ihn verlassen hat, wieder vollkommen gesund (RS IV: 222-29).

In den Erzählungen, in welchen eine Füchsin ein Liebesverhältnis mit einem Protagonisten aus der Unterschicht hat, ist dies gesundheitlich ungefährlich für den Mann. Stattdessen wird beschrieben, dass eine Füchsin hilfreich ist und von dem undankbaren Geliebten trotzdem schlecht behandelt wird.⁷⁸⁰ In einer Geschichte pflegt eine Füchsin sogar persönlich die kranke Witwe ihres früheren Liebhabers (LY IV: 191-49 b). Die Protagonisten ohne Angabe der sozialen Schicht erkranken zwar häufig durch ein Liebesverhältnis, dies wird aber nicht als besonders gefährlich beschrieben. Eine Füchsin verlässt ihren Liebhaber, nachdem dieser zu schwach geworden ist, als dass sie weiter von dem Verhältnis profitieren könnte. Der kranke Liebhaber ist zwar empört aufgrund seiner verminderten *yang*-Energie verlassen zu werden, kann sie aber nicht zurückhalten (HX I: 32). Eine andere hat aus dem gleichen Grund zeitgleich ein Verhältnis mit zwei Männern, damit diese sich in den Ruhepausen wieder regenerieren können (HX I: 31). Die meisten ungewöhnlichen Geschichten werden von diesem Personenkreis berichtet, wie auch diejenige von einem Mann, der häufig Füchsinnen besucht, die sich auf seinem Dach tummeln. Aus unerklärlichen Gründen werfen diese ihn immer wieder vom Dach hinunter. Trotz übler Blessuren ist er so besessen von ihnen, dass er nach seinen Stürzen sofort wieder auf das Dach hinausklettert. Der Versuch der Familie, die Füchse auszutreiben, misslingt, und eine Erklärung für das Verhalten der Füchse kann nicht gefunden werden (LX V: 105-6).

⁷⁸⁰ Vgl. HX II: 80-4 und HX II: 138-62.

Die Protagonistinnen werden durch ein Liebesverhältnis mit einem Fuchs dreimal krank und einmal stirbt eine Frau. Die Frauen kommen alle aus der Unterschicht, mit Ausnahme der Erzählung, in welcher ein Fuchs ein Verhältnis mit der Frau eines reichen Mannes hat. Hierbei handelt es sich um die Rache für ein Verhältnis, das der Mann zuvor mit der Füchsin hatte. Der Fuchs kann jedoch erfolgreich argumentativ von einem Daoisten vertrieben werden, da die Zeitspanne für eine angemessene Strafe längst abgelaufen ist (HX II: 96-20). Ein Beispiel für die Besessenheit einer Frau ist die folgende Erzählung:

Füchse können ihre Erscheinungsform verändern, weil sie so durchlässig sind wie Geister. Sie können durch einen schmalen Spalt [in einen Raum] eindringen und sich in einer Ritze zusammenkauern. Sie können jedoch nur ihre eigene Form verändern.

Song Mengquan [Song Bi, 1703–1768]⁷⁸¹ erzählte, dass es in seinem Haus eine Dienerin gab, die von einem Fuchs besessen war. Dieser besuchte sie nachts und zog ihr die Kleider aus, so dass sie nackt war. Er kam durch das Fenstergitter herein und verschwand dann wieder unterhalb des Korridors. Der Fuchs und die Dienerin benahmen sich höchst obszön. Einmal erschien der Ehemann der Dienerin mit einem Messer und versuchte, dem Fuchs nachzustellen, aber die Zimmertür war verschlossen und er konnte sie nicht öffnen. Das nächste Mal wartete er an der offenen Tür, aber der Fuchs kam durch das Fenster hinein, und die Tür verschloss sich von selbst. Danach plante der Mann, sich zu verstecken und den Fuchs durchs Fenster zu erschießen, aber er konnte die Flinte nicht rechtzeitig finden. Am nächsten Tag fand er sie im Geldschrank, obwohl die Flinte fast fünf *chi*⁷⁸² lang ist und der Geldschrank nur eine Öffnung von etwas über einen *chi* hat. Es ist daher unerklärlich, wie sie hineinkommen konnte. Demnach können Füchse auch die Form von Gegenständen verändern. Die Neokonfuzianer (*songru* 宋儒) behaupten immer, dass alles einem Prinzip folgt und untersucht werden kann. Aber wie wollen sie so etwas untersuchen? Herr Yao'an gong sagte einmal, dass Füchse in verfallenen Gräbern wohnen und diese durch Magie in Häuser verwandeln können. Die Menschen sehen diese Häuser und halten sie für echt, aber wir wissen nicht, was die Füchse selbst sehen. Füchse haben einen Pelz und können sich in schöne Frauen verwandeln. Die Menschen halten sie für wirklich, aber wir wissen nicht, was die Füchse selbst sehen. Ebenso wissen wir nicht, wie die Verwandlung vor sich geht und wie sie von anderen Füchsen wahrgenommen wird. Es ist unmöglich, dies zu untersuchen (LY V: 233-41).

Neben dem hier aufgezeigten klassischem Verhältnis, wird des Öfteren berichtet, dass eine Füchsin ein Liebesverhältnis zu einem Mann vermeidet, da sein Charakter zu schlecht ist oder eine solche Beziehung ihre Selbstkultivierung

⁷⁸¹ Siehe zu Song Bi auch S. 126, Fn. 520.

⁷⁸² Ein *chi* entspricht 32 cm.

durch einen moralischen Lebenswandel gefährden würde.⁷⁸³ Gern ärgern sie auch einen Mann, zumeist einen Studenten, aufgrund seines sexuellen Wunschdenkens.⁷⁸⁴ Eine Ausnahme bildet die folgende Erzählung, in welcher ein Mann die Annäherung einer Füchsin empört ablehnt. Der Gelehrte sitzt in einer regnerischen Nacht allein in seinem Gartenpavillon, als eine junge Frau hereinkommt und ihm ihre Liebe gesteht. Ihm fällt sofort auf, dass ihre Kleidung ungeachtet des Regens nicht nass ist, woraufhin sie gesteht, eine Füchsin zu sein. Sie sei gekommen, um eine vorherbestimmte Beziehung mit ihm einzugehen. Als der Gelehrte sie eingehend nach dieser Vorbestimmung befragt, wird die Füchsin verlegen:

Sie wurde nervös, wusste keine Antwort und stammelte herum. Dann sagte sie: „Du hast jahrelang nicht hier gesessen und ausgerechnet heute bist du hier. Ich habe bereits unzählige Männer gesehen, die mir alle nicht gefielen. Nur wenn ich dich sehe, bin ich entzückt. Deshalb handelt es sich bestimmt um eine vorherbestimmte Beziehung. Bitte weis mich nicht zurück.“ Der Gelehrte antwortete: „Wenn dies so wäre, müsste ich dich auch entzückend finden. Aber als ich hier saß und du hereingekommen bist, blieb mein Herz vollkommen unberührt. Es kann also nicht so sein, bleib bitte nicht hier.“ Die Füchsin zögerte noch, da hörte man von außerhalb des Fensters eine Stimme, die rief: „Mädchen, du verstehst das nicht. Warum suchst du dir auch so einen Holzkopf aus!“ Die Frau wedelte daraufhin mit ihrem Ärmel, löschte das Licht und verschwand.

Es gibt Menschen, die sagen, die Geschichte sei Tang Wenzheng [Tang Bin, 1627–1687]⁷⁸⁵ in jungen Jahren passiert. Ich [Ji Yun] denke jedoch, wie ist es möglich, dass sich Füchse und Dämonen in die Nähe des ehrenwerten Herrn Tang hätten wagen können. Sollte dies jedoch wirklich passiert sein, dann sind hier bestimmt falsche Zusammenhänge hergestellt worden (HX II: 112-36).

Neben dem ironischen Schlusskommentar zeigt sich, wie einfach es für einen Menschen ist, eine Füchsin und eine vorbestimmte Beziehung zu erkennen sowie ein unliebsames Verhältnis zurückzuweisen. Hierbei sind der Charakter des Mannes, seine emotionale Verfassung und seine Umgangsformen

⁷⁸³ Dies wird in elf Erzählungen berichtet. Vgl. bspw. RS II: 70-8, RS III: 139-17, HX I: 30, GW II: 64-7 und LX VI: 134-9 b.

⁷⁸⁴ Vgl. RS I: 44-45, HX I: 9, HX III: 171-27, HX III: 181-37 a, HX IV: 265-40 und LX II: 34-4. Hier wird auch das klassische Thema des nachts lernenden Studenten, der von einer schönen Füchsin verführt wird, aufgegriffen und ironisch abgewandelt.

⁷⁸⁵ Siehe zu Tang Bin (Wenzheng) den Index, S. 234 ff., und vgl. ECCP, S. 709 f., und Benjamin Elman, *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*, a.a.O., S. 523.

ausschlaggebend für den Einfluss, den der Fuchs auf ihn haben kann.⁷⁸⁶ Liebesverhältnisse, die vorherbestimmt sind, sich also auf eine frühere Existenz beziehen, und die Aufnahme einer Füchsin in die Familie werden als für den Menschen grundsätzlich nicht gefährlich beschrieben.⁷⁸⁷ Dies bezieht sich in den Erzählungen auf alle sozialen Schichten. Hingegen ist die bewusste Suche nach einer übernatürlichen Geliebten durchaus schädlich und wird als Zeichen eines unausgewogenen Charakters gedeutet (GW III: 131-20). Krankheit und Tod durch ein Liebesverhältnis mit Füchsen treffen alle Personen, mit Ausnahme der Beamten und denen der Unterschicht. Die Gelehrten sind in wahrhafte und moralische, die ein Verhältnis ablehnen oder aber damit gute Erfahrungen machen, und in charakterschwache Männer eingeteilt. Letztere sind bereits durch ihr Wunschdenken in einer schwächeren Position gegenüber einer Füchsin, weshalb sie auch häufiger erkranken als die anderen Personen.

2.2 Das Zusammenwohnen

Die Protagonisten wissen oftmals, dass sie mit einem Fuchs zusammenleben oder sie erfahren dies, indem sich plötzlich Gegenstände von allein zu bewegen scheinen, mit Dachziegeln geworfen wird oder sie unerwartet von dem Fuchs in einer bestimmten Situation angesprochen und belehrt werden. Das Zusammenwohnen mit diesen Wesen ist zumeist vorteilhaft für den Menschen, hat 18-mal keine weitere Auswirkung und ist nur in vier Erzählungen von Nachteil. Die Protagonisten sind zumeist Gelehrte und Beamte, wobei die Beamten in der Hälfte der Erzählungen von ihrem Hausfuchs geärgert werden. Ein typisches Beispiel ist der Anfang der folgenden Erzählung: „Im Haus des Zensors Ye Lüting⁷⁸⁸ gab es plötzlich ein merkwürdiges Treiben von Füchsen. Am helllichten Tag sprachen sie mit ihm und wollten ihn drängen, sein Haus zu verlassen. Sie waren störend laut, Geschirr flog umher und sie tanzten überall herum, während Stühle und Betten sich von allein zu bewegen schienen“ (LY I: 20) Da Ye Lüting sich in dieser Erzählung nichts hat zuschulden kommen lassen, werden die Füchse zu Recht von einem Daoisten ausgetrieben. Eine grundlose Austreibung von Füchsen, die nicht besonders störend sind, bringt in den Geschichten

⁷⁸⁶ Vgl. auch RS IV: 222-29 und HX II: 94-18.

⁷⁸⁷ Vgl. auch LY I: 8 und GW I: 40-42.

⁷⁸⁸ Siehe zu Ye Lüting den Index, S. 234 ff., und vgl. MQJS, S. 1590, und QDZG, S. 3247.

hingegen häufig noch größere Schwierigkeiten für den Menschen mit sich und sollte daher vermieden werden (GW II: 90-33). Füchse ärgern ihre menschlichen Mitbewohner jedoch auch unbegründet und es kommt vor, dass sie auf die unterschiedlichste Art moralisch belehren.⁷⁸⁹ Ein häufiges Anliegen des Fuchses ist es, geachtet und angemessen behandelt zu werden. Geht der Mensch hierauf ein, ist das Zusammenwohnen generell friedlich, und der Hausfuchs beschützt oder hilft dem Menschen.⁷⁹⁰ So auch zu Beginn der folgenden Geschichte:

Der kaiserliche Mentor Rui Tieya [Rui Yongjian]⁷⁹¹ wohnte in einem Haus, in dessen oberem Stockwerk Füchse lebten. Deshalb waren die Türen dort zumeist abgeschlossen. Die Füchse kamen nachts in die Küche herunter, um Essen zuzubereiten und im Studierzimmer ein Festessen mit ihren Gästen abzuhalten. Für die Hausbewohner war dies alltäglich und sie wunderten sich nicht. Jedes Mal, wenn Gefahr durch Diebe oder Feuer drohte, schimpften die Füchse oder beschützten die Familie anstelle des Hausherrn. So führte man ein friedliches Dasein. Später wurde das Haus an den Gelehrten Li Lianyi [Li Zhongjian, 1721–1795]⁷⁹² verkauft. Lianyi glaubte nicht an das Übernatürliche und ging selbst ins obere Stockwerk um dies zu überprüfen. Er sah drei Säulen und es war so sauber, dass nicht das winzigste Staubkörnchen auszumachen war. In der Mitte des Zimmers lag ein Holzbrett, ungefähr so groß wie eine Strohmatte und auf diesem waren einige Pritschen angeordnet. Mehr war nicht zu sehen. Später, als er das Haus umbauen wollte, ließ er das obere Stockwerk niederreißen, so dass die Füchse dort nicht mehr wohnen konnten. Zuerst passierte auch nichts Ungewöhnliches. Als aber das Haus fertig und er eingezogen war, stießen plötzlich aus allen vier Richtungen Flammen hervor. Nicht ein Dachbalken blieb von dem Haus übrig. Hingegen war bei den Nachbarn noch nicht einmal ein Strohalm vom Dach angesengt. Alle befanden, dies sei die Tat der Füchse gewesen. Der Vizeminister des Ritenministeriums, Liu Qingyuan [Liu Yueyun, 1736–1808],⁷⁹³ sagte: „Das Haus sollte an dem Tag abbrennen. Wie hätten die Füchse sich andernfalls trauen können, Feuer zu legen?“ Ich [Ji Yun] meine, wenn Dämonen sich genau an die Gesetze halten würden, dann hätte der Himmel nicht den Blitzschlag als Todesstrafe. Die Gesetze verbieten es, Menschen zu töten und diejenigen, die nicht morden, sind zahlreich. Trotzdem gibt es Menschen, die bereit sind, für Mord mit dem Leben zu bezahlen. Darum können wir den wahren Grund nicht wissen (LY II: 75-28).

⁷⁸⁹ Vgl. RS I: 51-52, RS III: 179-57, HX III: 154-10, GW II: 97-40, GW IV: 183-19 und LX VI: 126-1.

⁷⁹⁰ Vgl. LY III: 101-6, RS II: 67-5, HX I: 57, HX II: 119-43, HX III: 197-53 und GW I: 25.

⁷⁹¹ Siehe zu Rui Tieya (Yongjian) den Index, S. 234 ff., und vgl. QDZG, S. 3181.

⁷⁹² Siehe zu Li Zhongjian (Lianyi) den Index, S. 234 ff., und vgl. JXLNP, S. 211, QRBJ, S. 766, und QSLZ, S. 72/7.

⁷⁹³ Siehe zu Liu Yueyun (Qingyuan) den Index, S. 234 ff., und vgl. ECCP, S. 225, und JXLNP, S. 223 f.

Der Fuchs kann demnach, genauso wie Menschen, auf eigene Verantwortung gegen die herrschenden Gesetzmäßigkeiten verstoßen, um Rache zu nehmen. Kündigt er dies jedoch vorher an und die Personen benehmen sich daraufhin besonders moralisch oder tugendhaft, kann es auch vorkommen, dass er nichts ausrichten kann (LX I: 27). Ebenfalls kommt es vor, dass die Füchse sich während eines Brettspiels streiten und mit Spielsteinen um sich werfen. Ji Yun, der dies selbst miterlebt hat, bemerkt, dass zwar viele berühmte Männer gern gespielt hätten, er es aber unkultiviert findet (GW I: 57-48). Bei den Beamten gleichen sich die Unterhaltung sowie das willkürliche Ärgern beim Zusammenwohnen mit Füchsen aus. In einer Erzählung wird ein Beamter moralisch belehrt, der eine Dienerin zu Unrecht verdächtigt, etwas gestohlen zu haben. Aus Angst macht sie ein falsches Geständnis und während der Mann sie verprügelt, mischt sich ein Fuchs ein. Er klärt den Hausherrn darüber auf, dass sein Verhalten untragbar sei, seine Ehefrau den Gegenstand selbst verlegt habe und wo dieser sich befindet. Der Fuchs tritt nur in Erscheinung, um den Protagonisten für sein Verhalten moralisch zu kritisieren und es wird berichtet, dass dieser „in den noch verbleibenden 20 Jahren seiner Beamtenlaufbahn nie wieder jemanden verprügeln ließ“.⁷⁹⁴ Das Thema der Misshandlung von Bediensteten wird auch in der folgenden Erzählung wieder aufgegriffen: Ein Hausherr, der seine Magd erbarmungslos auspeitscht, fühlt sich durch die Einmischung eines Fuchses bei einer unmoralischen Tat ertappt und nimmt die Kritik so ernst, dass er einige Tage unter Schock steht (RS I: 51-52). In beiden Fällen musste der Fuchs nur sein Bedauern zum Ausdruck bringen, um einen Gesinnungswandel des Menschen zu bewirken. Die Gelehrten haben ausgewogen sowohl gute als auch schlechte Erlebnisse mit Füchsen. Sie werden dann geärgert, wenn sie es ihrem Hausfuchs gegenüber an der nötigen Achtung fehlen lassen. So beispielsweise, als ein Gelehrter in ein Haus einzieht und den dort wohnenden Füchsen nicht ehrenvoll opfert. Die Füchse machen sich daraufhin so lange kichernd und flüsternd über die Konkubine des neuen Hausherrn lustig, bis dieser nachgibt, ihnen opfert und sein falsches Verhalten einsieht (HX III: 154-10). Es kommt auch vor, dass ein Fuchs sich für das Verhalten eines Artgenossen entschuldigt und hilfreich sowie kultivierter als ein Gelehrter ist. Der typische Charakter eines Fuchses zeigt sich aber auch, wenn

⁷⁹⁴ GW IV: 183-19, vgl. auch Konrad Herrmann, *Ji Yun*, a.a.O., S. 348.

er zwar die Moral der menschlichen Haushaltsmitglieder überwacht, sich aber zugleich listig von ihnen bestechen lässt (RS IV: 194-1). Ein Fuchs als Mitbewohner kann sowohl von einem Gelehrten respektvoll beruhigt werden, als auch selbst einen unliebsamen menschlichen Mitbewohner argumentativ vertreiben (RS IV: 245-52). Hier zeigt sich, dass Gelehrte zwar häufig Anlass geben, dass ein Fuchs mit ihren Umgangsformen unzufrieden ist, sie aber auch willens sind, ihre Fehler einzusehen, ihr Verhalten zu ändern und Probleme argumentativ zu lösen. In den biographischen Erzählungen wird das Zusammenwohnen zwischen Menschen und Füchsen immer als friedlich und im gegenseitigen Einvernehmen bestehend dargestellt. Die Füchse nehmen Rücksicht auf die Familie, die wiederum keinen Anstoß daran nimmt, wenn Ertere einmal feiern oder sich laut streiten.⁷⁹⁵ Die Personen der Mittelschicht machen, ähnlich wie die Beamten, bei den Beispielen nur eine für sie gute Erfahrung, als ein Fuchs zeitweise zum Schutz einer vorbildlichen Familie mit dieser zusammenwohnt (HX I: 57). Ansonsten sind sie an dem unvoreilhaften Verhalten eines Fuchses selbst schuld, werden zweimal zu Recht geärgert sowie von ihrem kultivierten Hausfuchs belehrt. Nur einmal wird davon berichtet, dass ein Fuchs bei von ihm missachteten Mönchen allein im Obergeschoss eines Tempels wohnt, in dem die Schriftrollen aufbewahrt werden. Als sich ein seiner Ansicht nach wahrer Mönch im Obergeschoss niederlässt, wechselt der Fuchs vorsichtshalber das Stockwerk und zieht zu den von ihm als ordinär empfundenen anderen Mönchen, um einen respektvollen räumlichen Abstand einzuhalten (LY III: 130-35).⁷⁹⁶ Häufiger wohnen Füchse mit Vertretern der Oberschicht zusammen und die Erzählungen haben einen didaktischen Anspruch, wenn sie den Menschen die richtigen Umgangsformen erklären. Die moralische Belehrung von Protagonisten wird jedoch in vielen der Geschichten durchbrochen, wenn Füchse Charakterschwächen zeigen oder den Menschen auf humorvolle Weise ärgern.

⁷⁹⁵ Vgl. LY III: 101-6, LY IV: 188-46 und HX III: 197-53.

⁷⁹⁶ In einer anderen Erzählung stellt ein Fuchs einen Daoisten in einem Tempel vor seinen Schülern als Betrüger bloß, weil dieser seiner Meinung nach zu viel Lärm macht, während er schlafen möchte. Vgl. RS I: 3.

2.3 Die Freundschaft

In diesen Erzählungen kommen am häufigsten Protagonisten der Mittelschicht und Unterschicht vor, während von einer Freundschaft zwischen Füchsen und Beamten, Mönchen, Daoisten oder Frauen nicht berichtet wird. Für den Menschen ist diese Art des Kontakts immer eine Bereicherung seines Alltags. Eine typische Geschichte zum Thema ist die folgende:

[...] Nie Songyan [Nie Jimao, geb. 1700]⁷⁹⁷ war zu Gast bei mir [Ji Yun] und erzählte, dass es in seinem Heimatdorf einen Mann gibt, der mit einem Fuchs befreundet ist. Jedes Mal, wenn es ein Fest gab, rief man den Fuchs hinzu. Der trank und aß, lachte und schwatzte. Nicht anders als ein Mensch, nur dass er dabei unsichtbar blieb. Es gab jemanden, der darauf bestand, ihn zu sehen. Er sagte: „Wir stehen uns gegenüber und können uns doch nicht sehen. Wie kann man so befreundet sein?“ Der Fuchs erwiderte: „Freundschaft bezieht sich auf das Gefühl und nicht auf das Äußere. Das menschliche Gefühl ist unergründlich. Es ist bedrohlicher als Berge und Ströme, Fallen und 1000 Ränke. Dies ist hinter der Erscheinung verborgen. Ihr seht die Gefühle nicht, sondern nur die Erscheinung. Ihr glaubt, dass ihr euch vertraut seid, aber das Gegenteil ist wahr. Wenn ihr die Erscheinung hingegen nicht seht, denkt ihr, es sei distanzierend. Ist das nicht vollkommen falsch?“

Tian Baiyan [Tian Zhongyi, gest. 1761]⁷⁹⁸ bemerkte hierzu: „Dieser Fuchs weiß viel über die menschliche Gesellschaft.“ (LY V: 212-20).

Obwohl der Fuchs sich an die menschlichen Gewohnheiten und Umgangsweisen angepasst hat, bewahrt er sich seine Andersartigkeit. Geradezu trotzig belehrt er hier die menschlichen Freunde und stellt sich über diese, obwohl er es ist, der ihre Nähe sucht. Auch der Fuchs in einer Erzählung, welche Tian Baiyan berichtet, weigert sich, seinen menschlichen Freunden in seiner tatsächlichen Gestalt zu erscheinen. Er begründet dies damit, dass auf der ganzen Welt niemand sein wahres Wesen vor anderen zeigen wolle. Warum also solle gerade er dies tun?⁷⁹⁹ Dieser Fuchs verwandelt sich zwar für seine Freunde magisch in die unterschiedlichsten Personen, weigert sich aber, etwas anderes als ein Spiegel für die Menschen zu sein. Stattdessen nutzt er seine übernatürlichen

⁷⁹⁷ Siehe zu Nie Jimao (Songyan) den Index, S. 234 ff., und vgl. Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 70, und JXLNP, S. 15 und S. 202.

⁷⁹⁸ Siehe zu Tian Zhongyi (Baiyan) S. 44, Fn. 232. Sowohl Nie Songyan als auch Tian Zhongyi nahmen an dem 1748 von Ji Yun, Qian Daxin (1728–1804), Lu Wenchao (1717–1796) und Zhang Tan (1723–1795) gegründeten, literarischen Zirkel in Peking teil. Vgl. Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, S. 70 ff.

⁷⁹⁹ Vgl. LX VI: 141–16, und David Keenan, *Shadows in a Chinese Landscape*, a.a.O., S. 100.

Fähigkeiten, um sich den menschlichen Wunsch zu erfüllen, unerkant zu bleiben. In einigen Erzählungen zur Freundschaft biedert der Fuchs sich geradezu an Menschen an. Der wird häufig als charakterschwach dargestellt und erhofft sich durch die übernatürlichen Fähigkeiten des Fuchses die Erfüllung unmoralischer Wünsche, was wiederum den Fuchs enttäuscht. Hier steht der schlechte Charakter der Menschen, speziell derjenigen der Mittelschicht, im Mittelpunkt der Geschichte. Eine Ausnahme bildet die Geschichte, in welcher ein Protagonist der reichen Oberschicht mit einem Fuchs befreundet ist. Dieser wird von einem ihm überlegenen Himmlischen Fuchs (*tianhu* 天狐) im eigenen Fuchsbau malträtiert, weshalb er und seine Familie umziehen müssen. Der Fuchs fragt seinen menschlichen Freund daher, ob er dessen Familiengrab als Zuflucht nehmen könne. Der Mann zeigt sich äußerst überrascht, dass Füchse sich untereinander so benehmen. Dies wird ihm so erklärt, dass Menschen sich schließlich auch streiten würden, warum sollte es folglich bei Füchsen anders sein (HX II: 144-68). Es gibt einige Beispiele, bei denen der Fuchs dem Menschen philosophisch und wissenschaftlich seine Wesensart sowie das Übernatürliche erklärt, um es ihm vertrauter zu machen.⁸⁰⁰ Der Mensch kann sich folglich durch die Freundschaft zu einem Fuchs bilden, oder aber versuchen die übernatürlichen Fähigkeiten des Fuchses für kleingeistige Ziele auszunutzen, was sich grundsätzlich zu seinem Nachteil auswirkt.

3 Zusammenfassung

Mit den Erzählungen zu Füchsen schließt sich der Kreis wieder zu den Geschichten von den natürlichen Begebenheiten, da auch hier in erster Linie typische menschliche Verhaltensweisen beschrieben werden. Der Mensch, seine Kultur und Wertigkeiten stehen für den Fuchs im Mittelpunkt, der sich eigenwillig in die menschlichen Belange einmischt. Entweder um moralischen Einfluss zu nehmen und so für Harmonie zu sorgen, oder um Menschen zu ärgern und Disharmonie zu schaffen. In den Berichten vom anderen Übernatürlichen zeigt sich somit in den Fuchsgeschichten wieder vermehrt eine didaktische Absicht der Erzähler. Die Protagonisten der Elite sind in über der Hälfte der Erzählungen

⁸⁰⁰ Vgl. hierzu auch Rania Huntington, *Alien Kind*, a.a.O., S. 75 ff., S. 131, S. 180, S. 202, S. 303 f., S. 317, Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 121 f., S. 144, S. 200, Leo Chan, „To admonish and exhort“, a.a.O., S. 200, S. 290 und S. 320, und Ylva Monschein, *Der Zauber der Fuchsfée*, a.a.O., S. 305 ff.

vertreten, und von diesen ist die mit Abstand größte Gruppe die der Gelehrten. Fuchsgeschichten sind demnach auch im YWCT speziell für diese Schicht interessant, handelt es sich doch oft um eine Kompensation zu den gegebenen sozialen Umständen. Beispielsweise, wenn Gelehrte sich die Erfüllung banaler irdischer Wünsche durch Füchse erhoffen. Es gibt einige originelle und humorvolle Berichte zur Assimilation von Füchsen an den Menschen. Hierzu zählt, dass der Fuchs stets eine an der sozialen Schicht des Menschen orientierte Erwartungshaltung hat und insbesondere von Beamten und Gelehrten ein respektvolles Benehmen erwartet. So ist er speziell für diese Protagonisten, mit denen er auch oft zusammenwohnt, eine Herausforderung und ärgert oder belehrt sie, wenn er ihr Verhalten unangemessen findet. Da Füchse äußerst kommunikativ und grundsätzlich zugänglich für Argumente sind, können wahre Gelehrte Probleme im direkten Umgang mit ihnen häufig bereden und dadurch klären. Gelehrte erkranken jedoch auch öfters an einem Liebesverhältnis mit Füchsinnen als die anderen Protagonisten. Daher kann für das YWCT nicht behauptet werden, dass, wie Rania Huntington feststellt, die Frauen als besonders willensschwache Geliebte von Füchsen dargestellt werden⁸⁰¹ — dies gilt insbesondere, wenn man die unterschiedliche charakterliche Darstellung der männlichen und weiblichen Füchse als Liebhaber mit einbezieht. Was die Darstellung der Besessenheit eines Menschen durch einen Fuchs betrifft, kann die traditionelle Deutung, dass diese einer psychosomatischen Erkrankung gleicht, für das YWCT eher übernommen werden als für die Besessenheit durch Geister.⁸⁰² Daher werden in diesen Erzählungen wieder häufiger Mönche und Daoisten als Exorzisten konsultiert und übernehmen eine kommunikative und therapeutische Funktion. Speziell die Daoisten haben eine vermittelnde Position, und es kommt vor, dass sie einen Fuchs nicht austreiben, weil dieser dem Menschen gegenüber im Recht ist.⁸⁰³ Die Vertreter der Unterschicht sind so dargestellt wie in den vorherigen Kapiteln und haben die meisten humorvollen Erlebnisse mit Füchsen. Den Personen wird, ebenso wie tugendhaften Witwen und misshandelten Dienerinnen, häufiger von einem Fuchs geholfen. Protagonistinnen, die von Füchsen geärgert werden, sind zumeist Prostituierte und Betrügerinnen wie lügnerische Wahrsagerinnen. Die Didaktik und das

⁸⁰¹ Vgl. Rania Huntington, *Alien Kind*, a.a.O., S. 204 ff.

⁸⁰² Siehe Kapitel III. C 3.2 und 3.3.1.

⁸⁰³ Vgl. HX III: 154-10 und GW II: 97-40.

traditionelle Gesellschaftsbild werden in den Erzählungen immer wieder zugunsten der menschlichen Individualität in Frage gestellt. Letztlich ist nicht die soziale Schicht des Protagonisten ausschlaggebend für sein Verhältnis zu Füchsen. Der Mensch ist einem Fuchs unterlegen, wenn er sich von ihm die Erfüllung von Wünschen erhofft und überlegen, wenn er emotionslos ist, mutig, selbstbewusst oder auch aggressiv. Jeder Mensch kann einen Fuchs in seine Familie und seinen Alltag integrieren, was in den Geschichten von Vorteil ist. Er kann ihn aber auch durch physische Gewalt austreiben und erschießen, totschießen oder vergiften. Der Fuchs wird insgesamt als nicht besser oder moralischer dargestellt als der Protagonist. Er ist mit seinen Schwächen, dem häufig launenhaften Verhalten und seiner offenen Art vielmehr ein Spiegel des menschlichen Charakters. Wie aus den biographischen Erzählungen hervorgeht, sind der richtige Umgang die Akzeptanz und ein harmonisches, aber distanzierendes Verhältnis zu Füchsen wie zu allen übernatürlichen Wesen.

V. Schlussbetrachtung

In der vorliegenden Arbeit über das YWCT von Ji Yun wurde die Darstellung des Menschen und seines gesellschaftlichen Umfelds in den Erzählungen von den natürlichen Begebenheiten (Teil 2) mit denjenigen zum Übernatürlichen (Teil 3) und dem besonderen Übernatürlichen (Teil 4) untersucht. Zur Interpretation der Geschichtensammlung ist unter anderem aufgrund des literarischen Genres der historische und biographische Aspekt wichtig. Von den über 120 Familienmitgliedern, die in den Erzählungen erwähnt werden, hat Ji Yuns Vater, Ji Rongshu, einen bedeutenden Stellenwert. Er wird unter dem Namen Yao'an gong über 100-mal genannt und zitiert. Zu den vielen biographischen Geschichten gehören auch sentimentale Erinnerungen, wie die an Ji Yuns 1776 gestorbenen Sohn Ji Ruji oder den Tod von Konkubinen. Ferner zeigt sich, dass sowohl Ji Yun als auch seine Verwandten häufig persönlich von übernatürlichen Erlebnissen betroffen waren. Dieser autobiographische und familiäre Bezug unterscheidet das YWCT von vielen zeitgenössischen Sammlungen wie denjenigen von Pu Songling und Yuan Mei. Ji Yun notierte zudem Erlebnisse, die sich auf seine Beamtenlaufbahn beziehen. Hierzu zählen auch die Berichte über seine Zeit in der Verbannung, die eine durchaus pragmatische Einstellung gegenüber den Widrigkeiten des Lebens erkennen lassen. Ein Eindruck, der sich durch die Vorworte der fünf Bücher des YWCT, der Wahl ihrer Überschriften sowie den biographischen Hintergrund ihrer Entstehung verstärkt. In der Geschichtensammlung werden mindestens 600 Beamte und Gelehrte, zumeist aus dem 18. Jahrhundert, namentlich erwähnt. Annähernd 100 von ihnen zählen zu Ji Yuns Lehrern, Prüfern, *tongnian*, Kollegen und Protégés. Durch die Erzählungen ehrt Ji Yun nicht nur seinen Vater und viele Familienmitglieder, sondern auch Lehrer, Prüfer und Kollegen, indem er diese zitiert und ihre Weisheit lobt. Ebenso schildert er aber auch deren Charakterschwächen auf humorvolle und spöttische Art.

Ji Yun übernimmt durch die Wahl des literarischen Genre der *zhiguai* in erster Linie die Rolle des Verfassers der Sammlung und nicht die des Autors. Hierdurch kann er in den Kommentaren als eine übergeordnete kritische Instanz auftreten, da er nicht unmittelbar für das Berichtete verantwortlich ist. Die von Ji Yun bevorzugte Kargheit des literarischen Stils, betont das Wesentliche und lenkt nicht ab. Der Verfasser nimmt seine literarischen Fähigkeiten absichtlich zurück, um die mündlich überlieferten Berichte möglichst authentisch wiederzugeben und durch die

Simplizität zu verdeutlichen, dass die Inhalte wichtig sind. Durch die Kommentare zu den Erzählungen, die sich teilweise widersprechen oder ein moralisches Urteil über das Berichtete als nicht möglich bezeichnen, werden die Geschichten des YWCT lebendiger und unterschiedliche Sichtweisen nicht nur zugelassen, sondern ermutigt. Dies trägt zum kritischen Verständnis des Lesers bei, der sich durch das Fehlen klarer Vorgaben eine eigene Meinung bilden muss.

Es hat sich gezeigt, dass die moralische Belehrung bei der Beschreibung von Menschen in den Erzählungen von den natürlichen Begebenheiten im Vergleich zu denjenigen vom Übernatürlichen und besonderen Übernatürlichen durchaus unterschiedlich ist. Ji Yun zeigt sich in den Geschichten zu den Verhaltensweisen von Menschen als Kulturpessimist. Er weist darauf hin, dass die Gesellschaft sich weiter zum Schlechten entwickelt und zeigt die naturgegebenen Konsequenzen (*tiandao*) menschlicher Verhaltensweisen auf. Da zur Beurteilung eines Menschen seine persönlichen situationsgebundenen Umstände zu berücksichtigen sind, gibt es keine absolute Moral, sondern diese wird der geschilderten Situation angepasst. Ebenso wird grundsätzlich die Möglichkeit einer individuellen Entwicklung für den Menschen aufgezeigt. Indem beispielsweise betont wird, dass es menschlich ist, Charakterschwächen zu haben und Fehler zu begehen, wenn diese anschließend durch Vernunft zur Einsicht und Erkenntnis führen. Es gibt im YWCT eine objektive Gerechtigkeit, die sich in einigen Erzählungen jedoch nicht naturgegeben durchsetzt. So kommt es vor, dass Menschen, speziell diejenigen der Oberschicht, für Verbrechen an Personen der sozial schwächsten Schichten nicht büßen müssen. In einigen Fällen wird hier die Selbstjustiz der Opfer nicht nur gerechtfertigt, sondern sogar gelobt. Die Darstellung des kausalen Zusammenhangs zwischen der Handlung eines Menschen und der gesellschaftlichen Harmonie oder Disharmonie wird in den Geschichten vom Übernatürlichen nicht thematisiert. Das Übernatürliche greift direkt in die menschlichen Belange ein und die Protagonisten müssen individuell reagieren. Daher werden die sozialen Schichten hier zwar ähnlich, aber ausgeglichener geschildert als in den Erzählungen von den natürlichen Begebenheiten. Die wiederholte Äußerung, dass Personen der Oberschicht im Jenseits für ungesühnte Verbrechen im Diesseits streng bestraft werden, hat sich durch den Handlungsverlauf nicht bestätigt. Stattdessen bleiben die sozialen Unterschiede im Jenseits nicht nur bestehen, sondern werden durch die

Geschichten zur Vergeltung sogar verstärkt. Somit dient das Jenseits auch nicht als „eine Kraft, um die Theorie von Ji Yun praktisch zu bestätigen“, vielmehr konnten hier die Widersprüche zwischen Theorie und Praxis aufgezeigt werden. Da die Unterwelt nicht für eine ausgleichende Gerechtigkeit sorgt, liegt die Betonung wieder im Diesseits, und der Mensch selbst steht in der moralischen Verantwortung. Die Geschichten vom Himmel und der Unterwelt geben dem Leser somit keinen Anlass, auf eine höhere Rechtsprechung oder auch Rettung zu hoffen. Hingegen sind die Erzählungen vom besonderen Übernatürlichen, mit Ausnahme der Füchse, auffallend weniger didaktisch als diejenigen von den alltäglichen Erscheinungen. Die Protagonisten der Oberschicht werden kaum als überlegen dargestellt, und sogar die biographischen Personen haben, im Vergleich zu ihrer Rolle bei den anderen Themen, keinen Vorbildcharakter. Die Geschichten haben somit keinen relevanten moralischen Zweck, vielmehr kommen hier verstärkt die Ängste der Personen der Oberschicht und ihr Interessen am vom Menschen unabhängig existierenden und agierenden Übernatürlichen zum Ausdruck.

Im Gegensatz zu David Keenans These, dass Ji Yun eine starke und mutige politische Kritik äußert, hat sich zudem gezeigt, dass im YWCT ein traditionell begründetes pessimistisches Gesellschaftsbild vorherrscht. Dies bezieht sich auf das eigennützig schlechte Verhalten von Individuen. Indem die Folgen dieses Verhaltens aufgezeigt werden, wird auf den Menschen, wie auch Olga Fisman hervorhebt, zu seinem eigenen Vorteil ein moralischer Einfluss ausgeübt.⁸⁰⁴ Das Individuum wird jedoch nicht, wie Olga Fisman es ausdrückt, als ein Produkt seiner Umwelt geschildert, vielmehr trägt der einzelne Mensch eine seiner sozialen Schicht entsprechende Verantwortung für die Gesellschaft.

Leo Chan schreibt, dass übernatürliche Wesen im YWCT moralisch unvollkommenen Menschen erscheinen, da diese eine verminderte *yang*-Energie und zunehmende *yin*-Energie haben. Hierdurch, so Leo Chan, sei das gesamte Übernatürliche vom menschlichen Verhalten sowohl abhängig als auch kontrollierbar und Ji Yuns Erklärungen lassen sich mit seinen moralischen und didaktischen Zielen verbinden. Unterstützt wird dies durch den häufig wiederkehrenden Satz „Monster entstehen durch den Menschen“ (*yao you ren xing*

⁸⁰⁴ Olga Fisman, *Czi Jun*, a.a.O., S. 583 ff.

妖由人兴).⁸⁰⁵ Durch die in der vorliegenden Arbeit vorgenommene Analyse hat sich gezeigt, dass diese traditionelle Vorstellung so wie auch andere zwar formuliert, aber häufig als Floskel verwendet und persifliert wird. Es gibt daher eine Diskrepanz zwischen dem, was gesagt wird und dem Handlungsverlauf einer Geschichte. In diesem Sinne übernehmen Ji Yun und die anderen Erzähler im YWCT auch nicht „die Rolle der Weisen des Altertums, indem sie den Schlüssel zur Interpretation des Übernatürlichen weitergeben.“ Zwar steht Ji Yun durch die wissenschaftlichen Erklärungen in einer konfuzianischen Tradition,⁸⁰⁶ er durchbricht diese jedoch durch das Stilmittel der Ironie und das wiederholte Betonen fehlender wissenschaftlicher oder moralischer Erkenntnis. Zudem konnte durch die quantitative Auswertung der Erzählungen des YWCT, entgegen der Ansicht Olga Fismans, festgestellt werden, dass nicht jede gute oder schlechte Handlung des Menschen übernatürlich vergolten wird und „das Gute nicht immer über das Schlechte gewinnt“. In mindestens 15 % der Erzählungen wird Gutes nicht belohnt und Schlechtes nicht bestraft, während in der Hälfte aller Geschichten der Sammlung ohnehin keine Moral erwähnt wird. Zudem wird das Übernatürliche von Ji Yun und den anderen Erzählern durch die Art der Darstellung nicht als absolutes moralisches und erzieherisches Mittel eingesetzt. Vielmehr stehen viele witzige und ironische Erzählungen in einem offensichtlichen Widerspruch zu den Geschichten mit einem didaktischen Anspruch. Hier stellt sich verstärkt die Frage, inwiefern Letztere dem zeitgenössischen Leser nicht eine versteckte und weniger ernsthafte Interpretationsmöglichkeit boten.

Es lässt sich somit feststellen, dass Ji Yun die Sammlung verfasste, um Familiengeschichten und biographische Erlebnisse wiederzugeben. Ferner zeigt sich das Interesse an den Berichten über das Übernatürliche und, wie bereits in den Vorworten der Sammlung erwähnt, dienten diese dem geselligen Zeitvertreib. Durch die Erzähler und Protagonisten der Geschichten wird deutlich, dass es keine Unterschiede zwischen dem Volksglauben und demjenigen der Elite gibt, vielmehr ein gemeinsames Interesse am Übernatürlichen vorherrscht. Des Weiteren äußert Ji Yun den Wunsch nach Bewahrung und Richtigstellung alter und zeitgenössischer

⁸⁰⁵ Vgl. Leo Chan, *The Discourse on Foxes and Ghosts*, a.a.O., S. 145, und Rania Huntington, *Alien Kind*, a.a.O., S. 189. Mit *yao* (妖) sind hier alle Arten von Anomalien gemeint.

⁸⁰⁶ Vgl. Roel Sterckx, *The Animal and the Daemon in Early China*, a.a.O., S. 211 ff.

Berichte und der Wissensweitergabe. Was er im Vorwort zu seinem Gedichtband über Urumqi schreibt, gilt auch für das YWCT, nämlich informieren zu wollen und Vorurteile zu beseitigen. Ji Yun wollte bestimmte soziale Missstände kritisieren, wie die Misshandlung von Dienern durch Personen der Oberschicht. Ebenso wollte er moralischen Einfluss nehmen, beispielsweise indem er die Personen der Mittel- und Unterschicht zu einem besseren Umgang mit Tieren ermahnt. Schließlich wurden viele Geschichten zum Zweck wiedergegeben, bestimmte Menschentypen zu karikieren, speziell die von Ji Yun als ungläubige Neokonfuzianer bezeichneten pedantischen Gelehrten. Hinzu kommt der Wunsch, sich über einige bekannte historische und zeitgenössische Personen lustig zu machen, sowie andere lobend zu erwähnen.

Es handelt sich bei der Geschichtensammlung YWCT um eine gesellschaftskritische Satire mit dem Anspruch, einen moralischen Einfluss auf die traditionelle Elite, speziell die Gelehrten des 18. Jahrhunderts, zu nehmen. Die Vertreter der anderen sozialen Schichten werden zwar insgesamt nicht besser dargestellt, stehen aber auch nicht so sehr in der gesellschaftlichen Verantwortung. In den Erzählungen wird generell nicht von abschreckenden Strafen und einer jenseitigen Rettung oder Vergeltung berichtet, weil der Mensch, wie auch Stephen Sharot schreibt, von sich aus gut sein soll. Der Leser soll Gutes tun wollen, weil es das Gute ist, nicht aus Angst vor Strafen oder weil er sich eine Belohnung erhofft.⁸⁰⁷ Durch die werkimmanente Interpretation hat sich gezeigt, dass Ji Yun zwar ein traditionelles Gesellschaftsbild hatte, aber aufgeschlossen und liberal war sowie originelle und ungewöhnliche Ansichten äußert. Der Mensch findet seine Erfüllung in seiner gesellschaftlichen Funktion und der Identifikation mit seiner sozialen Schicht. Die Gesellschaftskritik begründet sich somit nicht nur durch die historischen Gegebenheiten des 18. Jahrhunderts, sondern vielmehr durch die zunehmende Diskrepanz zwischen der Realität und den traditionellen Idealen. Im Unterschied zu den zwei großen Romanen der Qing-Zeit, dem berühmten *Hongloumeng* (*Traum der roten Kammer*) und dem gesellschaftssatirischen *Rulin waishi* (*Die Gelehrten*), trägt in den Erzählungen des YWCT das Individuum, speziell die Personen der traditionell gebildeten Elite, die Verantwortung für die gesellschaftliche Entwicklung. Hierbei wird gezeigt, dass die Gelehrten durch ihr schlechtes Verhalten letztlich ihrer sozialen Schicht die Legitimation entziehen. Sie tragen daher ebenso eine

⁸⁰⁷ Vgl. Stephen Sharot, *A Comparative Sociology of World Religions*, a.a.O., S. 77.

Verantwortung an der späteren Krise der traditionellen Institutionen wie eine sich zunehmend über Reichtum definierende politische Macht. Unabhängig von dieser ernsten Kritik wurde die Moral und Didaktik des YWCT zum Nachteil des Humors der Erzählungen oft überbewertet. Dies liegt auch daran, dass viele der gebildeten zeitgenössischen Anspielungen und Scherze heute nur noch schwer oder gar nicht verständlich sind. Ich hoffe daher, dass die vorliegende Arbeit eine andere Sichtweise der Sammlung unterstützen kann. Insbesondere, dass es weiterführende Forschungen in Bezug auf die latente Ironie sowie die Identifizierung historischer Personen und ihrer Beiträge zur Sammlung geben wird, damit die tiefere Bedeutung des YWCT noch besser erfasst werden kann.

Literaturverzeichnis

Die folgende Abkürzung wird in dieser Bibliographie benutzt:

HJAS *Harvard Journal of Asiatic Studies*

Primärliteratur

Yuewei caotang biji 阅微草堂笔记. Hrsg. von Wang Xiandu 汪贤度. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1980.

Yuewei caotang biji zhuyi 《阅微草堂笔记》注译. Hrsg. und mit Anm. von Bei Yuan 北原, et al. Beijing: Zhongguo huaqiao chubanshe, 1994.

Sekundärliteratur

Ahern, Emily Martin. *Chinese Ritual and Politics*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1981.

Ahern, Emily Martin. *The Cult of the Dead in a Chinese Village*. Stanford, Cal.: Stanford University Press, 1973.

Barr, Allen. „Pu Songling and the Qing Examination System”. In: *Late Imperial China* 7, Nr. 1 (1986), 87–111.

Bell, Catherine M. „‘The Chinese believe in spirits’: belief and believing in the study of religion”. In: *Radical Interpretation in Religion*. Hrsg. von Nancy K. Frankenberry. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 100–116.

Birrell, Anne. *Chinese Myths*. London: The British Museum Press, 2000.

Bischoff, Friedrich Alexander. *Einführung in die chinesische Schriftsprache: Erster Teil; Unterrichtsnotizen zu E. Haenisch. Lehrgang der chinesischen Schriftsprache, Lektion 1–62*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1998.

Blauth, Birthe. *Altchinesische Geschichten über Fuchsdämonen: Kommentierte Übersetzung der Kapitel 447 bis 455 des ‚Taiping Guangji‘*. Frankfurt a.M.: Peter Lang, 1996. (= Europäische Hochschulschriften; 50). Zugl. Dissertation der Universität München, 1995.

Brokaw, Cynthia. „Supernatural Retribution and Human Destiny”. In: *Religions of China in Practice*. Hrsg. von Donald S. Lopez, Jr. Princeton: Princeton University Press, 1996. 423–436.

Bumbacher, Stephan Peter. „Zum Problem nichtreflektierter Begrifflichkeit in der Sinologie”. In: *Asiatische Studien* LVI, Nr. 1 (2002), 15–41.

Campany, Robert F. „Ghosts Matter: The Culture of Ghosts in Six Dynasties *Zhiguai*”. In: *Chinese Literature Essays Articles and Reviews* 13 (1991), 15–34.

- Chan, Leo Tak-hung. „To admonish and exhort‘: The didactics of the zhiguai tale in Ji Yun’s ‚Yuewei caotang biji‘“. Dissertation der Indiana Universität, 1991.
- Chan, Leo Tak-hung. „In Dalliance with Ghosts: Humor and the Fantastic in Luo Pin’s Guiqu Tu“. In: *Journal of Oriental Studies* 345, Nr. 1 (1996), 34–50.
- Chan, Leo Tak-hung. *The Discourse on Foxes and Ghosts: Ji Yun and Eighteenth-Century Literati Storytelling*. Hong Kong: Chinese University Press, 1998.
- Chan, Leo Tak-hung. „Narrative as Argument: The *Yuewei caotang biji* and the Late Eighteenth-Century Elite Discourse on the Supernatural“. In: *HJAS* 53, Nr. 1 (1993), 25–62.
- Chan, Leo Tak-hung. „Random Jottings from the Cottage of Close Scrutiny: excerpts; By Ji Yun“. In: *Renditions* 40 (1993), 95–103.
- Chang, Kang-i Sun Chang. „Ming-Qing Women Poets and the Notions of ‚Talent‘ and ‚Morality‘“. In: *Culture and State in Chinese History: Conventions, Accommodations, and Critiques*. Hrsg. von Theodore Hutners, R. Bin Wong und Pauline Yu. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- The Ch’ing Dynasty to 1800. The Cambridge History of China Bd. 9, Nr. 1*; Hrsg. von Willard J. Peterson. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Chinese Narrative: Critical and Theoretical Essays*. Hrsg. von Andrew H. Plaks. Princeton, Princeton University Press, 1977.
- Chu, Djang (Hrsg. und Übers.). *A Complete Book Concerning Happiness and Benevolence: Fu-hui ch’üan-shu; A Manual for Local Magistrates in Seventeenth-Century*. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press, 1984.
- Classical Chinese Tales of the Supernatural and the Fantastic: Selections from the Third to the Tenth Century*. Hrsg. von Karl S. Y. Kao. Bloomington, Indiana University Press, 1985
- Cohen, Myron L. „Souls and Salvation: Conflicting Themes in Chinese Popular Religion.“ In: *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Hrsg. von James L. Watson und Evelyn S. Rawski. Berkeley: University of California Press, 1988. 180–202.
- The Columbia Anthology of Traditional Chinese Literature*. Hrsg. von Victor H. Mair New York: Columbia University Press, 1994.
- Cosmology, Ontology, and Human Efficacy: Essays in Chinese Thought*. Hrsg. von Richard J. Smith und D. W. Y. Kwok. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.

- Couling, Samuel. *The Encyclopaedia Sinica*. Mit einer Einleitung von H.J. Lethbridge. Hong Kong: Oxford University Press, 1991. [1. Auflage von 1917].
- Culture and State in Chinese History: Conventions, Accommodations, and Critiques*. Hrsg. von Theodore Hutters, R. Bin Wong und Pauline Yu. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- Dars, Jacques. „Ji Yun et son *Yuewei caotang biji*: Les notes de la chaumière de la subtile perception”. In: *Études Chinoises* 13, Nr. 1–2 (1994), 361–377.
- Dars, Jacques. *Passe-temps d'un été à Luanyang: par Ji Yun; traduit du chinois, présenté et annoté par Jacques Dars*. (= *Connaissance de l'Orient*) Paris: Édition Gallimard, 1998.
- Davis, Edward L. *Society and the Supernatural in Song China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.
- De Groot, J.J.M. *The Religious System of China: Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect; Manners, Custom and Social Institutions Connected Therewith*. Neudruck, Taibei: Ch'eng wen, 1972.
- De Groot, J.J.M. *Universismus: Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas*. Berlin: Georg Reimer, 1918.
- Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Hrsg. von James L. Watson und Evelyn S. Rawski. Berkeley: University of California Press, 1988.
- Deiwiks, Shu-Jyuan. „Zum *Xiaoting zalu* des ZHAOLIAN (1776–1830), einem Werk der historischen *biji*-Literatur der *Qing*-Dynastie”. Dissertation der Universität Köln, 1999.
- DeWoskin, Kenneth J. „The Six Dynasties Chih-kuai and the Birth of Fiction.” In: *Chinese Narrative: Critical and Theoretical Essays*. Hrsg. von Andrew H. Plaks. Princeton: Princeton University Press, 1977. 21–52.
- Doré, Henri. *Recherches sur les Superstitions en Chine*. Shanghai: Mission Catholique, 1911–1918.
- Eberhard, Wolfram. *Guilt and Sin in Traditional China*. Berkeley: University of California Press, 1967.
- Eberhard, Wolfram. *Die chinesische Novelle des 17.–19. Jahrhunderts: Eine soziologische Untersuchung*. Ascona, Artibus Asiae, 1948.
- Eberhard, Wolfram. *A Dictionary of Chinese Symbols: Hidden Symbols in Chinese Life and Thought*. Übers. von G. L. Campbell. New York: Routledge und Kegan Paul Ltd., 1986.

- Ebner von Eschenbach, Silvia Freiin. „Die Gedichte des Chi Yün (1724–1805) als Quelle für die Landeskunde in Ostturkestan im 18. Jahrhundert“. In: *Oriens* 33 (1992), 363–436.
- Ebner von Eschenbach, Silvia Freiin. *Die Sorge der Lebenden um die Toten: Thanatopraxis und Thanatologie in der Song-Zeit (960–1279)*. Heidelberg: Edition Forum, 1995 (= Würzburger Sinologische Schriften). Zugl. Habil.-Schr. der Universität Würzburg, 1995.
- Ebrey, Patricia Buckley. *The Inner Quarters: Marriage and the Lives of Chinese Women in the Sung Period*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644–1912)*. Hrsg. von Arthur W. Hummel. Washington: Government Printing Office, 1943.
- Elman, Benjamin. *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*. Berkeley und Los Angeles, Cal.: University of California Press, 2000.
- Elman, Benjamin. *From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China*. 2. Aufl. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990.
- Elman, Benjamin. „The Social Roles of Literati in Early to Mid-Ch'ing“. In: *The Ch'ing Dynasty to 1800: Cambridge History of China; Bd. 9, Nr. 1*. Hrsg. von Willard J. Peterson. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 360–427.
- Fairbank, John King. *China: A New History*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1992.
- Fang Jing Pei und Zhang Juwen. *The Interpretation of Dreams in Chinese Culture*. Trumbull, CT: Weatherhill, 2000.
- Feuchtwang, Stephan. *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*. London, New York: Routledge, 1992.
- Feuchtwang, Stephan. „Domestic and Communal Worship in Taiwan“. In: *Religion and Ritual in Chinese Society*. Hrsg. Arthur P. Wolf. Stanford, Cal.: Stanford University Press, 1974. 105–129.
- Finucane, Ronald C. „The Example of Early Modern and 19th England“. In: *Hauntings and Poltergeists: Multidisciplinary Perspectives*. Hrsg. James Houran and Renese Lang. North Carolina, McFarland and Company, 2001. 9–17.
- Fisman, Olga Lazarevna. *Czi Jun': Zаметki iz chiziny „Velikoe v Malom“ (Juevei Caotan Biczi). Perevod s kitaiskogo, predislovie, kommentarii i prilozenija Olga Lazarevna Fisman*. Moskau: Nauka, 1974.

- Franke, Herbert. „Czi Jun': Zаметki iz chiziny „Velikoe v Malom" (Juevai Caotan Biczi)". In: *Monumenta Serica; Journal of Oriental Studies* 32 (1976), 431–435.
- Freedman, Maurice. „On the Sociological Study of Chinese Religion". In: *Religion and Ritual in Chinese Society*. Hrsg. von Arthur P. Wolf. Stanford, Cal.: Stanford University Press, 1974. 19–41.
- Gao Qihua 高琦华. „Yuewei caotang biji yanjiu zongshu" 《阅微草堂笔记》研究综述. In: *Yuwen daobao* 8 (1985), 10–12.
- Glahn von, Richard. *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture*. Berkeley: University of California Press, 2004.
- Goodrich, Anne Swann. *Chinese Hells: The Peking Temple of Eighteen Hells and Chinese Conceptions of Hell*. St. Augustin: Monumenta Serica, 1981.
- Granet, Marcel. *Das chinesische Denken: Inhalt, Form, Charakter*. Übersetzt und eingeleitet von Manfred Porkert; mit einem Vorwort von Herbert Franke. Frankfurt: Suhrkamp, 1989.
- Guy, Robert Kent. *The Emperor's Four Treasuries: Scholars and the State in the Late Ch'ien-lung Era*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.
- Hall, David, L. *Thinking Through Confucius*. Albany: State University of New York Press, 1987.
- Harrell, C. Stevan. „When a Ghost Becomes a God". In: *Religion and Ritual in Chinese Society*, Hrsg. von Arthur P. Wolf. Stanford, Cal.: Stanford University Press, 1974. 193–206.
- Hauntings and Poltergeists: Multidisciplinary Perspectives*. Hrsg. von James Houran und Renese Lang. North Carolina: McFarland and Company, 2001.
- Herrmann, Konrad. *Ji Yun: Pinselnotizen aus der Strohütte der Betrachtung des Großen im Kleinen; Kurzgeschichten und Anekdoten*. Übertr., ausgew. und hrsg. von Konrad Herrmann. Leipzig und Weimar: Gustav Kiepenheuer Verlag, 1983.
- Ho Ping-ti. „The Salt Merchants of Yang-chou: A Study of Commercial Capitalism in Eighteenth-Century China". In: *HJAS* 17 (1954), 130–168.
- Huang, Martin W. „Author(ity) and Reader in Traditional Chinese *Xiaoshuo* Commentary". In: *Chinese Literature, Essays, Articles, Reviews* 16 (1994), 41–67.
- Hung, William. „Preface to an Index to Ssu-k'ü ch'üan-shu Tsung-mu and Wei-shou shu-mu". In: *HJAS* 4 (1939), 47–58.
- Huntington, Rania. *Alien Kind : Foxes and Late Imperial Chinese Narrative*. Cambridge (Mass.) and London: Harvard University Press, 2003

- The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*. Hrsg. von William H. Nienhauser, Jr. 2, überarb. Aufl. Taipei: SMC Publishing Inc., 1989.
- Ji Xiaolan nianpu* 记晓岚年谱. Hrsg. von He Zhiqi 贺治起 und Wu Qingrong 吴庆荣. Beijing: Shumu wenxian chubanshe, 1993.
- Ji Xiaolan quanzhuan* 记晓岚全传. Hrsg. von Yang Zichen 杨子忱, et al. Changchun: Changchun chubanshe, 1993.
- Johnson, David. „Communication, Class, and Consciousness in Late Imperial China” In: *Popular Culture in Late Imperial China*. Berkeley, University of California Press, 1984. 34–72.
- Jordan, David K. *Gods, Ghosts, and Ancestors: The Folk Religion of a Taiwanese Village*. Berkeley, University of California Press, 1972.
- Juemiao caizi: Ji Xiaolan* 绝妙才子. 记晓岚. Hrsg. von Luo Zongyang 罗宗阳. Taipei: Guojicun, 1996.
- Keenan, David Laurence. „The Forms and Uses of the Ghost Story in Late Eighteenth Century China as Recorded in the *Yüeh Wei Ts'ao T'ang Pi-chi* of Chi Yün”. Dissertation der Harvard Universität, 1987.
- Keenan, David Laurence. *Shadows in a Chinese Landscape: The Notes of a Confucian Scholar; Chi Yün*. New York: M. E. Sharpe, 1999.
- Ki-Yun: Le Lama Rouge et Autres Contes*. Hrsg. und übers. von M. Theng-Loh und Mme Lucie Paul-Margueritte. Paris: Éditions de l'Arrière d'Or (o.J.).
- Kida Teikichi 喜田貞吉. *Tsukimono* 憑物. Tokyo: Hobunkan, 1988.
- Kuhn, Philip A. *Soulstealers: The Chinese Sorcery Scare of 1768*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990.
- Lai Fangling 赖芳伶. *Yuwei caotang biji yanjiu* 阅微草堂研究. Taipei: Taiwan University Publications, 1982.
- Li Gi: Das Buch der Riten, Sitten und Gebräuche*. Aus dem Chinesischen übersetzt und hrsg. von Richard Wilhelm. Neuausg. München: Eugen Diederichs, 1981 (= Diederichs gelbe Reihe; 31).
- Lützwow, Monika: „Liu Jingshu und sein „Yi Yuan”: Eine Sammlung von Wunderberichten aus dem 5. Jahrhundert”. Dissertation der Universität Hamburg, 1986.
- Li, San-Pao. „Ch'ing Cosmology and Popular Precepts”. In: *Cosmology, Ontology, and Human Efficacy: Essays in Chinese Thought*. Hrsg. von J. Smith und D. W. Y. Kwok. Honolulu, University of Hawaii Press, 1993. 113–139.

- Lu Jintang 卢锦堂. „Ji Yun shengping jiqi Yuewei caotang biji“ 纪昀生平及其阅微草堂笔记. Magisterarbeit der National Chengchi Universität, 1974.
- Lu Xun. *A Brief History of Chinese Fiction*. Übers. von Yang Hsien-yi und Gladys Yang. 3. Aufl. Peking, Foreign Language Press, 1976.
- Lu Xun 鲁迅. *Zhongguo xiaoshuo shilüe* 中国小说史略. Beijing: Renmin wenxu chubanshe, 1952.
- Lui, Adam Yuen-chung. *The Hanlin Academy: Training Ground for the Ambitious; 1644–1850*. Hamden, Con.: Archon Books, 1981.
- Maeno Naoaki 前野直彬. *Chūgoku shōsetsushi kō* 中国小説史考. Tokyo: Akiyama shoten, 1975.
- Malek, Roman. *Das Tao des Himmels: die religiöse Tradition Chinas*. Freiburg: Herder, 1996.
- Mann, Susan. *Precious Records: Women in China's Long Eighteenth Century*. Stanford, Cal.: Stanford University Press, 1997.
- Martin, Emily. „Gender and Ideological Differences in Representations of Life and Death“. In: *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Hrsg. von James L. Watson und Evelyn S. Rawski. Berkeley: University of California Press, 1988. 164–179.
- Ming Qing jinshi timing beilu suoyin* 明清进士题名碑录索引. Hrsg. von Zhu Baojiong 朱保炯 und Xie Peilin 谢沛霖. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1980.
- Miyazaki, Ichisada. *China's Examination Hell: The Civil Service Examination of Imperial China*. New York und Tokyo: Weatherhill, 1976.
- Monschein, Ylva. *Der Zauber der Fuchsfée: Entstehung und Wandel eines „Femme-fatale“-Motivs in der chinesischen Literatur*. Frankfurt: Haag und Herchen, 1988. Zugl. Dissertation der Universität Heidelberg, 1987.
- Naquin, Susan. „Funerals in North China: Uniformity and Variation“ In: *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Hrsg. von James L. Watson und Evelyn S. Rawski. Berkeley: University of California Press, 1988. 37–70.
- Naquin, Susan. *Peking: Temples and City Life, 1400–1900*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Naquin, Susan und Evelyn S. Rawski. *Chinese Society in the Eighteenth Century*. New Haven und London: Yale University Press, 1987.
- New Qing Imperial History: The making of Inner Asian empire at Qing Chengde*, Hrsg. von James A. Millward, et al. London und New York: Routledge Curzon, 2004.

- Ocko, Jonathan K. „Hierarchy and Harmony: Family Conflict as Seen in Ch'ing Legal Cases“. In: *Orthodoxy in Late Imperial China*. Hrsg. von Kwang-Ching Liu. Berkeley: University of California Press, 1990. 212–230.
- Orthodoxy in Late Imperial China*. Hrsg. von Kwang-Ching Liu. Berkeley: University of California Press, 1990.
- Peterson, Willard J. „Introduction: New Order for the Old Order“. In: *The Ch'ing Dynasty to 1800: Cambridge History of China; Bd. 9, Nr. 1*. Hrsg. von Willard J. Peterson. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 1–8.
- Pimpaneau, Jacques. *Chine: Mythes et Dieux; de la religion populaire*. 2., überarb. Aufl. Paris: Éditions Philippe Picquier, 1999.
- Pimpaneau, Jacques. *Notes de la chaumière des observations subtiles: Ji Yun*. Übers. von Jacques Pimpaneau. Paris: Éditions Kwok On, 1995.
- Popular Culture in Late Imperial China*. Hrsg. von David Johnson , et al. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Potter, Jack, M. „Cantonese Shamanism“. In: *Religion and Ritual in Chinese Society*. Hrsg. von Arthur P. Wolf. Stanford, Cal.: Stanford University Press, 1974. 207–231.
- Qingdai qibai mingren zhuan* 清代七百名人传. Hrsg. von Cai Guanluo 蔡冠洛. Hongkong: Yuandong tushu gongsi, 1971.
- Qingdai zhiguan nianbiao* 清代职官年表. Hrsg. von Qian Shifu 钱实甫. Beijing: Zhonghua shuju, 1980.
- Qingren bieji zongmu* 清人别集总目. Hrsg. von Li Lingnian 李灵年 und Yang Zhongzhu 杨忠主. Anwei: Anwei jiaoyu chubanshe, 2000.
- Qingren shiming biecheng zihao suoyin* 清人室名别称字号索引. Hrsg. von Yang Tingfu 杨廷福 und Yang Tongfu 杨同甫. Beijing: Zhonghua chubanshe, 1989.
- Qingshi liezhuan* 清史列传. Neudruck, Taipei: Guofang chubanshe, 1963. [Shanghai: Zhonghua chubanshe, 1928].
- Qingshigao* 清史稿. Hrsg. von Zhao Erxun 赵尔巽, et al. Beijing: Zhonghua shuju, 1977.
- Rall-Niu, Jutta. *Drachen, Phoenix, Einhorn und Schildkröte, die vier heiligen Tiere in der chinesischen Mythologie*. Hrsg. von Ernst Thomas Reibold. Köln: E.J. Brill, (o.J.), 143–150 (= Symbolon, Jahrbuch für Symbolforschung. Neue Folge, 5. Sonderdruck).

- Die Räuber vom Liang Schan Moor*. Aus dem Chinesischen übersetzt von Franz Kuhn. 3. Aufl. Baden-Baden: Insel Taschenbuch, 1980.
- Rawski, Evelyn S. *The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions*. Berkeley und Los Angeles, Cal.: University of California Press, 1998.
- Religion und Philosophie in Ostasien: Festschrift für Hans Steininger*. Hrsg. von Gert Naundorf, et al. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1985
- Religions of China in Practice*. Hrsg. von Donald S. Lopez, Jr. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Ropp, Paul S. *Dissent in Early Modern China: „Ju-lin wai-shih“ and Ch'ing Social Criticism*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981.
- Rowe, William T. „Social Stability and Social Change“. In: *The Ch'ing Dynasty to 1800: Cambridge History of China; Bd. 9, Nr. 1*. Hrsg. von Willard J. Peterson. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 473–562.
- Sangren, P. Steven. „Myths, Gods, and Family Relations“. In: *Unruly Gods: Divinity and Society in China*. Hrsg. von Meir Shahar und Robert P. Weller. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996. 150–183.
- Schmidt-Glintzer, Helwig. *Geschichte der chinesischen Literatur: Die 300jährige Entwicklung der poetischen, erzählenden und philosophische-religiösen Literatur Chinas von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Bern: Scherz, 1990.
- Seidel, Anna. „Geleitbrief an die Unterwelt. Jenseitsvorstellungen in den Graburkunden der Späteren Han Zeit“. In: *Religion und Philosophie in Ostasien: Festschrift für Hans Steininger*. Hrsg. von Gert Naundorf , et al. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1985. 161–183.
- Shahar, Meir. „Vernacular Fiction and the Transmission of Gods' Cults in Late Imperial China“. In: *Unruly Gods: Divinity and Society in China*. Hrsg. von Meir Shahar und Robert P. Weller. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996. 184–211.
- Shahar, Meir und Weller, Robert P. „Introduction: Gods and Society in China“, In: *Unruly Gods: Divinity and Society in China*. Hrsg. von Meir Shahar und Robert P. Weller. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996. 1–36.
- Shao Haiqing. „On 'Notes of the Yuewei Hermitage'“. In: *Chinese Literature 4* (1982), 122–127.
- Sharot, Stephen. *A Comparative Sociology of World Religions: Virtuosos, Priests, and Popular Religion*. New York und London: New York University Press, 2001.
- Shen Chien-shih. „An Essay on the Primitive Meaning of the Character 鬼“. In: *HJAS 4* (1939), 1–20.

- Smith, Richard J. *China's Cultural Heritage: The Qing Dynasty, 1644–1912*. Boulder, San Francisco, Oxford: Westview Press, 1983, 1994.
- Smith, Richard J. „Divination in Ch'ing Dynasty China“. In: *Cosmology, Ontology, and Human Efficacy: Essays in Chinese Thought*. Hrsg. von Richard J. Smith und D. W. Y. Kwok. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993. 141–178.
- Smith, Richard J. „Ritual in Ch'ing Culture“. *Orthodoxy in Late Imperial China*. Hrsg. von Kwang-Ching Liu. Berkeley, University of California Press, 1990. 281–310.
- Sterckx, Roel. *The Animal and the Daemon in Early China*. Albany: State University of New York Press, 2002.
- Stevens, Keith. *Chinese Gods: The Unseen World of Spirits and Demons*. London: Collins and Brown, 1997.
- Stevens, Keith. *Chinese Mythological Gods*. Hong Kong: Oxford University Press, 2001.
- Stories About Not Being Afraid of Ghosts*. 2. Aufl. Peking: Institut of Literature of the Chinese Academy of Social Science, 1979.
- Strickmann, Michael. *Chinese Magical Medicine*. Stanford, Cal.: Stanford University Press, 2002.
- Strickmann, Michael. „Therapeutische Rituale und das Problem des Bösen im frühen Taoismus“. In: *Religion und Philosophie in Ostasien: Festschrift für Hans Steininger*. Hrsg. von Gert Naundorf, et al. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1985. 185–200.
- Sutton, Donald S. „Shamanism in the Eyes of Ming and Qing Elites“. In: *Heterodoxy in Late Imperial China*. Hrsg. von Kwang-Ching Liu und Richard Shek. Honolulu, University of Hawai'i Press, 2004. 209–237.
- Taylor, Romeyn. „Official and Popular Religion and the Political Organization of Chinese Society in the Ming“. In: *Orthodoxy in Late Imperial China*. Hrsg. von Kwang-Ching Liu. Berkeley: University of California Press, 1990. 126–157.
- Teiser, Stephen F. *The Ghost Festival in Medieval China*. Princeton, Princeton University Press, 1988.
- Thompson, Laurence G. *Chinese Religion: An Introduction*. 3. Aufl. California: Wadsworth, 1979.
- Tu Wei-ming. „Confucianism in the Globalising World“. URL: <http://thestar.com.my/news/story.asp?file=2004/11/4/nation20041116154803&sec=nation> [Stand: 28.11.2004]

- Tu Wei-ming. *Way, Learning, and Politics: Essays on the Confucian Intellectual*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- Unruly Gods: Divinity and Society in China*. Hrsg. von Meir Shahar und Robert P. Weller. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996.
- Unschuld, Paul U. *Medicine in China: A History of Ideas*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- Waley, Arthur. *Yuan Mei: Eighteenth Century Chinese Poet*. London: George Allen and Unwin Ltd., 1956.
- Waley-Cohen, Joanna. *Exile in Mid-Qing China: Banishment to Xinjiang, 1758–1820*. New Haven, London: Yale University Press, 1991.
- Watson, James L. „The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance” In: *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Berkeley: University of California Press, 1988. 3–19.
- Weller, Robert P. „Matricidal Magistrates and Gambling Gods: Weak States and Strong Spirits in China.” In: *Unruly Gods: Divinity and Society in China*. Hrsg. von Meir Shahar und Robert P. Weller. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996. 250–268.
- Wieger, S.J., L. *Chinese Characters: Their Origin, Etymology, History, Classification and Signification; A Thorough Study from Chinese Documents*. Übers. von L. Davrout, S.J. New York: Paragon Book Reprint Corp. und Dover Publications, 1965. [Textidentisch mit der 2. Aufl. von 1927].
- Williams, C. A. S. *Outlines of Chinese Symbolism and Art Motives: An alphabetical compendium of antique legends and beliefs, as reflected in the manners and customs of the Chinese*. 3., überarb. Aufl. New York: Dover Publications, 1976.
- Winter, Marc. „Hanxue-Kaozhengxue-Qingxue: Eine Begriffsabklärung”. In: *Asiatische Studien* LV, Nr. 4 (2001), 1077–1089.
- Wolf, Arthur P. „Gods, Ghosts, and Ancestors”. In: *Religion and Ritual in Chinese Society*. Hrsg. von Arthur P. Wolf. Stanford, Cal.: Stanford University Press, 1974. 131–182.
- Woodside, Alexander. „The Ch'ien-lung Reign”. In: *The Ch'ing Dynasty to 1800: Cambridge History of China; Bd. 9, Nr. 1*. Hrsg. von Willard J. Peterson. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 230–309.
- Woodside, Alexander. „State, Scholars, and Orthodoxy: The Ch'ing Academies, 1736–1839.” In: *Orthodoxy in Late Imperial China*. Hrsg. Kwang-Ching Liu. Berkeley, University of California Press, 1990.

- Yang, C.K. *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley und Los Angeles: University of California Press, 1961.
- Yang Tao 杨涛. *Ji Xiaolan waizhuan 纪晓岚外传*. Beijing: Xinhua shudian, 1986.
- Yu, Anthony C. „Rest, Rest, Perturbed Spirit!’ Ghosts in Traditional Chinese Prose Fiction”. In: *HJAS* 47 (1987), 397–434.
- Yuewei caotang biji xuanyi 阅微草堂笔记选译*. Hrsg. und mit Anm. von Huang Guosheng 黄国声. Chengdu: Ba-Shu shushe, 1990.
- Yuewei caotang biji yuanzhu 《阅微草堂笔记》选注*. Hrsg. und mit Anm. von Liu Zhaoyun 刘兆云. Xinjiang: Xinjiang renmin chubanshe, 1985.
- Zeitlin, Judith T. *Historian of the Strange: Pu Songling and the Chinese Classical Tale*. Stanford, Cal.: Stanford University Press, 1993.
- Zhongguo shenhua chuanshuo cidian 中国神话传说 词典*. Hrsg. von Yuan Ke 袁珂. Shanghai: cishu chubanshe, 1985.
- Zhou Jiming 周积明. *Ji Yun pingzhuan 纪昀评传*. Nanjing: Nanjing daxue chubanshe, 1994.
- Zhou Yiqun. „The Hearth and the Temple: Mapping Female Religiosity in Late Imperial China, 1550–1900”. In: *Late Imperial China* 24, Nr. 2 (2003), 109–147.
- Zito, Angela. „City Gods and Their Magistrates”. In: *Religions of China in Practice*. Hrsg. von Donald S. Lopez, Jr. Princeton: Princeton University Press, 1996. 72–81.

Index der Personennamen

Nr.	Name im YWCT	Name (ming)	jinsi	Beziehung zu Ji Yun	Herkunft / Banner
1	A gong 啊公	AGUI (1717–1797) 阿桂	1738 (milit.)	Sohn von AKEDUN (1685–1756); Prüfungskollege von Ji Yun (<i>huishi</i> , 1784, 1787, 1793)	满正蓝
2	A Wencheng gong 啊文成公	AGUI (1717–1797) 阿桂		s.o.	满正蓝
3	A Wenqin 啊文勤	AKEDUN (1685–1756) 阿克敦	1709	Prüfer von Ji Yun (<i>xiangshi</i> , 1747 und <i>huishi</i> , 1754)	满正蓝
4	Adis 阿迪斯 [思]	ADIS (gest. um 1800) 名		Sohn von AGUI (1717–1797)	满正白
5	Aihuanga 爱皇阿	AIHUANGA (gest. 1799) 名		militärischer Beamter	
6	Alibai 阿礼裨	ALIBAI (um 1675) [ev. A'erbai] 阿礼裨		Beamter und Maler	
7	Bayanbi 巴彦弼	BAYANBI 名		militärischer Beamter; Xinjiang	
8	Bao Jingzhi [/-ting] 鲍敬之 [亭]	BAO ZI (um 1733) 鲍梓	1723	Lehrer von Ji Yun, GE TAO (geb. um 1706) und JI ZHAO (1717–1770)	南宮 (山东)
9	Bo Xi [-zhai] 博晰 [斋]	BO MING (gest. um 1786) 博明	1752	Beamter	满镶蓝
10	Cai Bichang 蔡必昌	CAI BICHANG 名	1778	Beamter	宛平 (顺天府)
11	Cai Geshan 蔡葛山	CAI XIN (1707–1799) 蔡新	1736	Prüfer von Ji Yun (<i>huishi</i>); <i>Siku quanshu</i> -Mitarbeiter; Prüfungskollege (<i>huishi</i> , 1780, 1784)	漳浦 (福建)
12	Cai Jishi 蔡季实	CAI YITAI 蔡以台	1757	Beamter	嘉善 (浙江)
13	Chen Gengyan 陈耕岩	CHEN GUISEN (um 1728–1790) 陈桂森	1766	Beamter	常熟 (江南)
14	Chen Mishan 陈密山	CHEN DERONG (gest. 1747) 陈真荣	1712	Beamter	安州 (直隶)
15	Chen Yuzhai 陈裕斋	CHEN SHILIANG (18. Jh.) 陈士良		Freund von Ji Yun, NI CHENGKUAN (1712–1783) und CAO XUEMIN (1720–1788)	鄞县 (浙江)
16	Cheng Yumen 程鱼门	CHENG JINFANG (1718–1784) 程晋芳	1771	Beamter; <i>Siku quanshu</i> -Mitarbeiter	翕县 (安徽)
17	Dai Dongyuan 戴东原	DAI ZHEN (1723–1777) 戴震	1775	Freund und wurde von Ji Yun protegiert; Philosoph	休宁 (安徽)

Nr.	Erzähler	Protagonist	Erwähnung	Kommentar	Seite
1	LX I: 2, LX I: 3, LX I: 10, LX I: 12 b				48, 171, 180
2	LX V: 107-8	LX I: 12 b			
3				LY III: 119-24, RS IV: 236-43, LX II: 50-21	14 (Tab.), 68
4	GW II: 60-3				170
5		LX V: 125-26			168
6			RS IV: 241-48		46
7	RS IV: 196-3, GW IV: 195-31	RS II: 79-17			21, 46
8	LY VI: 276-30		HX I: 39	GW IV: 174-10	10, 14 (Tab.), 152
9		RS IV: 241-48		RS IV: 206-13, GW II: 102-45	46
10	HX III: 177-33	RS III: 161-39			124
11	HX II: 106-30				14 (Tab.), 26 Fn., 47
12		LX II: 43-13 a		LY I: 46	111 f.
13		RS III: 150-28 a			58, 60
14			LY II: 48-1		102
15	HX I: 71, LX VI: 134-9 b		RS II: 117-55, GW III: 138-27		59
16	LY III: 116-21, HX III: 189-45, HX III: 190-46, RS III: 169-47, LX III: 60-6			LX VI: 133-8	24, 25 (Tab.), 67
17	LY V: 219-27 b, LY VI: 256-10, HX II: 108-32 c, GW IV: 166-2 a, LX V: 100-1			LX III: 64-10	16 f., 25, 140, 160

18	Dai Suitang	戴遂堂	DAI HENG (1690–1760)	戴亨	1721	tongnian von Ji Yuns Vater (1713)	辽阳 (奉天)
19	Dong Kongru	董空如	(17. Jh.)			Freund von Ji Yuns Großonkel Ji TIANCHENG, Gelehrter	(直隶)
20	Dong Qujiang	董曲江	DONG YUANDU (geb. 1709)	董元度	1752	tongnian von Ji Yun (xianshi, 1747)	平原 (山东)
21	Dong Siren	董思任	DONG SIREN	名		verwandt mit DONG YUANDU (geb. 1709); Beamter	平原 (山东)
22	Dong Wenke	董文恪	DONG BANGDA (1699–1769)	董邦达	1733	Prüfer (huishi, 1754) und Lehrer (1742) von Ji Yun; Beamter	富阳 (浙江)
23	Gao Xiyuan	高西园	GAO FENGHAN (1683–1743)	高凤翰		Freund von ZHU WENZHEN (18. Jh.); Dichter und Maler	
24	Ge Dongchang	戈东长	GE DAI	戈岱	1742	mensheng von QIAN CHENQUN (1686–1774)	景州 (直隶)
25	Ge Jiezhou	戈芥舟	GE TAO (geb. 1706)	戈涛	1751	Bruder von GE YUAN (1738–1799); mensheng von QIAN CHENQUN (1686–1774)	献县 (直隶)
26	Ge Xianzhou	戈仙舟	GE YUAN (1738–1799)	戈源	1754	tongnian von Ji Yun (huishi); angeheiratet verwandt	献县 (直隶)
27	Gu Demao	顾德懋	(18. Jh.)			Beamter; Freund von QIU YUEXIU (1712–1773)	
28	He Huafeng	何华峰	(18. Jh.)			Beamter	宛平 (顺天)
29	He Li'an	何励庵	HE XIU	何锈	1733	Lehrer von Ji Yun	宛平 (顺天)
30	Heng Lantai	恒兰台	(18. Jh.)			Beamter	
31	Hu Muting	胡牧亭	HU SHAO DING (1713–1776)	胡绍鼎	1754	tongnian von Ji Yun (huishi)	孝感 (湖北)
32	Hu Taichu	胡太初	verm. HU GAOWANG (gest. um 1798)	胡高望	1761	Prüfungskollege von Ji Yun (huishi, 1784)	仁和 (浙江)
33	Ji Ru'ai	及孺爰	(18. Jh.)			Lehrer von Ji Yun	交河 (直隶)
34	Jiang Jimen	蒋戟门	verm. JIANG CIQI (gest. 1802)	蒋赐木		Beamter	常熟 (江苏)
35	Jin Haizhu	金海住	JIN SHEN (1701–1782)	金生	1742		仁和 (浙江)
36	Jingting	敬亭	DUN CHENG (1734–1791)	敦诚		(Nachkomme von AJIGE, 1605–1651); Ji Yun korrigierte sein Buch <i>Sisong tang ji</i>	爱新觉罗氏

18	RS I: 26, RS I: 27, RS IV: 223-30, LX I: 12, LX I: 17						47
19	LX III: 67-13	LY VI: 278-32 b			LY I: 14		161
20	LY I: 23 a, LY VI: 288-42, RS II: 66-4, RS IV: 246-53, HX I: 22, HX IV: 234-9, HX IV: 277-5, GW II: 92-35, GW II: 93-36	LY I: 5, LY IV: 171-29, RS I: 25	LY II: 65-18, LY V: 226-34, LY V: 130-4, LX V: 112-13		RS I: 36-37		97, 125, 146 f.
21		LY I: 2	LX V: 103-4				43, 202
22	LY II: 48-1, LY II: 63-16, LY VI: 296-50		LY I: 35, RS I: 15, GW III: 129-18		RS IV: 202-9, GW III: 66-9		10, 12, 14, 15, 101 129, 160
23	LY V: 219-27 a, HX I: 23	LY V: 219-27 a, HX I: 23					97 Fn.
24	LY IV: 285-39, RS I: 20		LY VI: 284-38 a				177, 180
25	RS IV: 242-49		RS I: 19, RS I: 61		GW I: 39-41, LX IV: 96-19		10, 45
26	LY II: 85-38, LY IV: 152-10		LY I: 43				10 Fn., 15, 109, 188 Fn.
27	LY III: 80-33, GW III: 114-3		RS I: 7, RS III: 147-25				124, 127, 131
28	RS I: 22, RS II: 69-7		GW I: 33				189
29	LY III: 124-29, LY III: 135-40, LY III: 136-41, LX I: 20				LY II: 60-13, RS IV: 245-52		14 (Tab.), 99, 159
30	LX I: 4, LX III: 55-1		LX I: 5, LX III: 66-12				157 f., 168
31	LY I: 1, RS III: 145-23, GW III: 143-32	LX VI: 134-9	GW III: 138-27				15 (Tab.), 59, 60
32					LX I: 4		157, 168
33	RS III: 186-65, HX IV: 257-32, GW IV: 202-38	LY I: 14					191
34			HX I: 45				192
35		HX I: 62					169
36	LX II: 47-18 (aus dem <i>Sisong tang ji</i>)						45

37	Li Jingtang	李敬堂	LI JI (1716–1794)	李集	1763	Beamter	嘉兴 (浙江)
38	Li Lianyi	李廉衣	LI ZHONGJIAN (1721–1795)	李中简	1748	Beamter	任邱 (直隶)
39	Li Nanjian	李南涧	LI WENCAO (1730 – 1778)	李文藻	1761	<i>menscheng</i> und Privatsekretär von Ji Yun (Fujian, 1763)	益都 (山东)
40	Li Shuliu	李漱六	LI CHENGFANG	李承芳	1752	<i>tongnian</i> von Ji Yun (<i>xiangshi</i> , 1747)	海阳 (山东)
41	Li Tengjiao	李腾蛟	LI TENGJIAO (1731 – 1800)	名	1781	erfolgloser <i>menscheng</i> von Ji Yun (<i>xiangshi</i> , 1759)	芮城 (山西)
42	Li Wenke	励文恪	LI DUNE (1628 – 1703)	励杜讷			静海 (直隶)
43	Li Wenzhen	李文贞	LI GUANGDI (1642 – 1718)	李光地	1670	Prüfer von AKEDUN (1685–1756) (<i>huishi</i> , 1709)	安溪 (福建)
44	Li Yishan	李衣山	LI YI	李翊	1757	Beamter	晋宁 (云南)
45	Li Youdan	李又聃	LI RUOLONG (juren 1735)	李若龙		Lehrer von Ji Yun; Bruder von LI YUNJU	东光 (直隶)
46	Li Yudian	李玉典	LI CHENGRUI (18. Jh.)	李承瑞	1751	angeheiratet verwandt mit TIAN ZHONGYI (gest. 1761)	海阳 (山东)
47	Liu gong	留公	LIU BAOZHU (gest. um 1797)	留保柱		Beamter	蒙正白
48	Liu Qingyuan	刘青垣	LIU YUEYUN (1736–1808)	刘跃云	1766	Prüfungskollege von Ji Yun (<i>wu huishi</i> , 1787 und <i>huishi</i> , 1795)	武进 (江苏)
49	Liu Shi'an	刘石庵	LIU YONG (1720–1805)	刘墉	1751	Sohn von LIU TONGXUN (1699–1773); Prüfungskollege (<i>huishi</i> , 1784, 1787, 1793, 1795)	诸城 (山东)
50	Liu Wenzheng	刘文正	LIU TONGXUN (1699–1773)	刘统勋	1724	Prüfer von Ji Yun (<i>xiangshi</i> , 1747 und <i>huishi</i> , 1754); <i>Siku quanshu</i> -Mitarbeiter	诸城 (山东)
51	Liu Xiaogu	刘啸谷	(18. Jh.)			Freund von GE DAIs Lehrer; Beamter	
52	Liu Yunfang	刘云房	LIU QUANZHI (1738–1818)	刘叔之	1760	Beamter	长沙 (湖南)
53	Liu Yuchong	刘羽冲				Freund des Ur-Urgroßvaters (JI KUN, 1570–1642) von Ji Yun	沧州 (直隶)
54	Long Chengzu	龙承祖	LONG CHENGZU (gest. ca 1779)	名		Nachbar von Ji Yun in Peking (1771); Beamter	布县 (江苏)
55	Lu Ershan	陆耳山	LU XIXIONG (1734 – 1792)	陆锡熊	1761	<i>Siku quanshu</i> -Mitarbeiter (Mitherausgeber)	上海 (江苏)

37		RS II: 102-40				204
38		LY II: 75-28, RS IV: 244-51				209
39	GW III: 130-19, LX II: 34-4		HX I: 70	RS III: 193-72		53
40	GW II: 80-23	LY II: 65-18 b			14 (Tab.), 41	
41		LY II: 78-31			98	
42			HX I: 56 b		60	
43			RS IV: 208-15, GW I: 18		153	
44		RS III: 188-67 a			200	
45	LY IV: 215-23, RS II: 75-13, RS III: 172-50, HX II: 92-16, GW I: 15, LX V: 104-5, LX V: 105-6	LY I: 4	GW II: 105-48 (Gedicht)	LY IV: 178-36, LX V: 115-16 a	14 (Tab.), 119, 173	
46	LY V: 216-24, HX III: 166-22		LX II: 38-8	HX II: 111-35 b	43, 148	
47	LY VI: 263-17 a		GW I: 42-49		167	
48	LY II: 70-23			LY II: 75-28	209	
49	RS II: 72-10		HX IV: 253-28	HX I: 48	12, 165	
50			LX II: 51-22	LY I: 44, RS II: 117-55, LX I: 13	12, 14 (Tab.), 24, 49, 60, 99	
51			LY VI: 284-38		178	
52			RS I: 5		41	
53		LY III: 119-24			68	
54			RS III: 141-19		23	
55			HX I: 48, LX II: 51-22	HX II: 85-9	24, 25 (Tab.), 26, 28 Fn., 99	

56	Lu Weiji	卢勃吉	LU JIAN (1713 – 1785)	卢 兼			Sohn von LU JIANZENG (1690–1768)	德州 (山东)
57	Lu Yinwen	卢荫文	LU YINWEN	名	1789		Schwiegersohn und <i>menscheng</i> (1789) von Ji Yun; Sohn von LU JIAN (1713–1785)	德州 (山东)
58	Lú HANHUI	吕含晖					Beamter	
59	Luo Liangfeng	罗两峰	LUO PIN (1733–1799)	罗 聘			Gelehrter und Maler	甘泉 (江苏)
60	Ma Fushu	马负书	MA FUSHU (gest. 1767)	名			militärischer Beamter	汉 镰 黄
61	Ma Zhoulu	马周录					Schwiegervater von Ji Yun	东光 (直隶)
62	Meng Jianxi	梦鉴溪	verm. MENG JI (gest. um 1793)	梦 吉	1769		Beamter	满 正 蓝
63	Meng Wutang	梦午塘	Meng Lin (gest. 1758)	梦 麟	1745		Beamter	蒙 正 白
64	Min Shaoyi	闵少仪	MIN EYUAN (1720–1797)	闵 鄂 元	1745			归安 (浙江)
65	Ming Sheng	明晟	MING SHENG (17.–18. Jh.)	名			Beamter in Ji Yuns Heimatort (Xianxian, um 1732)	应山 (湖北)
66	Ming Shuzhai	明恕斋	verm. MING SHENG (s.o.)	明 晟			s.o.	应山 (湖北)
67	Nan Huaiten	南怀仁	Ferdinand Verbiest (1623–1688)				Belgischer Missionar	
68	Ni Chengkuan	倪承宽	NI CHENGGUAN (1712–1783)	名	1754		<i>tongnian</i> von Ji Yun (<i>huishi</i>)	仁和 (浙江)
69	Nie Songyan	聂松岩	NIE JIMAO (geb. 1700)	聂 际 茂			Freund von Ji Yun und SONG BI (1703–1768); Protegé von Zhang Maojun	长山 (山东)
70	Pan Ban (auch Huangye daoren 黄叶道人)	潘班	PAN BAN (geb. um 1645)	潘 班			Maler und Kalligraph	沧州 (直隶)
71	Peng Yunmei	彭芸楣	PENG YUANRUI (1731–1803)	彭 元 瑞	1757		Privatsekretär von Ji Yun; Beamter	南昌 (江西)
72	Qian Tuoshi	钱樾石	QIAN ZAI (1708–1793)	钱 载	1752		Beamter	秀水 (浙江)
73	Qian Wenming	钱文敏	QIAN WEICHENG (1720–1772)	钱 维 城	1745		Prüfer von Ji Yun (<i>huishi</i> , 1754)	武进 (江苏)

56	HX II: 81-5			LY II: 177-35		24
57				HX II: 141-65		20 Fn.
58	RS II: 96-34, GW IV: 205-41	HX II: 102-26				110
59	LY II: 71-23 a			LX I: 4		156 f., 161, 168
60		LY V: 245-53				181
61	LY IV: 159-17, HX II: 110-34			RS II: 75-13, GW II: 105-48, GW IV: 203-39		12, 173
62				LY IV: 149-7		126
63		LY II: 76-29				188
64				GW I: 14		43
65		LY I: 9, LY IV: 151-9			LY V: 237-45	61
66		HX IV: 242-17				61 f.
67				LX I: 12, LX II: 42 -12		47 f.
68	GW IV: 174-10 a (als Ni Yujiang)			RS II: 117-55	RS III: 128-6	15 (Tab.), 59
69	LY V: 212-20, LY V: 220-28, HX II: 94-18, RS III: 137-15, RS IV: 194-1	GW III: 139-28 b				212
70		LY I: 45, GW IV: 190-26				68
71	RS I: 78-16 d			LX I: 1		53
72				LX II: 49-20, LX II: 51-22		99
73	LY I: 44	RS II: 117-55			GW III: 161-50	15 (Tab. & Anm. b), 59

74	Qian Xiangshu (auch Zhenan xiansheng 柘南先生)	钱香树 柘南先生	QIAN CHENQUN (1686–1774) 柘南先生	钱陈群	1721	Prüfer von Ji Yun (<i>xiangshi</i> , 1747)	嘉兴 (浙江)
75	Qian Xinmei	钱辛楣	QIAN DAXIN (1728–1804)	钱大昕	1754	<i>tongjian</i> von Ji Yun (<i>huiishi</i>); Mitverfasser des <i>Rehe zhi</i>	嘉定 (江苏)
76	Qiu Wenda	裘文达	QIU YUEXIU (1712–1773)	裘日修	1739	Prüfer von Ji Yun (<i>xiangshi</i> , 1747) und Privatlehrer; <i>Siku quanshu</i> -Mitarbeiter	新建 (江西)
77	Ren Zitian	任子田	REN DACHUN (1738–1789)	任大椿	1769	<i>Siku quanshu</i> -Mitarbeiter	兴化 (江苏)
78	Rui Tieya	芮铁崖	RUI YONGJIAN	芮永肩	1760	Beamter	宝坻 (直隶)
79	Shen Fenggong	沈丰功	SHEN DINGXUN (juren 1713)	沈鼎勋		<i>tongjian</i> von Ji Yuns Vater (1713)	故城 (直隶)
80	Shen Yunjiao	沈云椒	SHEN CHU (geb. 1735)	沈初	1763	<i>Siku quanshu</i> -Mitarbeiter	平湖 (浙江)
81	Sheng Shiyao	盛时彦	SHENG SHIYAN (18. Jh.)	名		Protegé von Ji Yun; Herausgeber des YWCT	大兴 (顺天府)
82	Shi Songtao	史松涛	SHI MAO (um 1737)	史茂	1724	Freund von Ji Yuns Vater; Beamter	花州 (陕西)
83	Shi Wenjing	史文靖	SHI YIZHI (1682–1763)	史貽直	1700	Prüfer von Ji Yun (<i>huiishi</i> 1754)	溧阳 (江南)
84	Shi Yitang	史抑堂	SHI YIYANG (1712–1791)	史弈昂	1748	Beamter; Sohn von SHI YIZHI (1682–1763)	溧阳 (江南)
85	Shumulu	舒穆鲁	SUHEDE (1711–1777)	舒赫德		<i>Siku quanshu</i> -Mitarbeiter, militärischer Beamter	满正白
86	Song Mengquan	宋蒙泉	SONG BI (1703–1768)	宋弼	1745	Freund von Ji Yun	德州 (山东)
87	Song Qingyuan	宋清远	SONG LAIHUI (um 1733)	宋来会		Vater von SONG BI (1703–1768)	德州 (山东)
88	Su Dounan	苏斗南					交河 (直隶)
89	Sun Qishan	孙起山	SUN WEIQI	孙维祺	1691	Freund von Ji Yuns Vater	庐江 (江南)
90	Sun Duanren	孙端人	SUN RENLONG	孙人龙	1730	Lehrer von Ji Yun	乌程 (浙江)
91	Sun Xuchuan	孙虚船	SUN HAO	孙灏	1730	Beamter	钱塘 (浙江)

74					LY III: 102-7, RS III: 141-19				14 (Tab.), 19, 23, 189
75					LX VI: 134-9				15 (Tab.), 16, 17, 54, 161
76	RS I: 18, RS IV: 230-37, GW II: 99-42 a				LY II: 80-33, RS IV: 252-59, GW I: 22		LY III: 102-7, LY III: 117-22, LY VI: 292-42, HX II: 123-47, RS I: 45, RS II: 101-39		14 (Tab.), 19
77	RS IV: 247-54		RS III: 147-25		LX III: 60-6				25 (Tab.), 130 f.
78			LY II: 75-28						209
79			LX V: 106-7 c		RS III: 157-35		HX III: 161-17		176
80	RS II: 102-40 b, RS III: 127-5, RS III: 188-67 c								25 (Tab.), 132, 204
81	Nachwort zum GW								1, 17, 30, 33
82	LY III: 104-9, RS I: 20 a, HX III: 170-26 b								60
83			LY V: 246-54						100
84	LY V: 246-54								100
85	HX I: 13				HX I: 45				25 (Tab.), 192
86	LY II: 52-5, LY IV: 149-7, LY V: 233-41				HX II: 94-18, LX III: 64-10				44 Fn., 126, 206
87	LY I: 31, RS II: 104-42, HX II: 97-21, GW IV: 187-23						HX II: 96-20		128, 166
88	RS II: 121-59, HX III: 219-75								44 f.
89	LX IV: 83-6								61
90			HX I: 28		LX VI: 128-3				160
91	LY VI: 285-49		LX I: 6						149

92	Tang Wenzheng	汤文正	TANG BIN (1627–1687)	汤斌	1652	Beamter	睢阳 (河南)
93	Tang Zhiyu	唐执玉	TANG ZHIYU (um 1668 –1733)	名	1703	Beamter	武进 (江苏)
94	Tian Baiyan	田白岩	TIAN ZHONGYI (gest. um 1761)	田中义		Freund von Ji Yun, DONG YUANDU (geb. 1709) und SONG BI (1703–1768)	德州 (山东)
95	Tian Gengye	田耕野	verm. TIAN JUN (um 1728)	田峻	1709 (milit.)	militärischer Beamter; Xinjiang	
96	Tian Shanjiang	田山疆	TIAN WEN (1634–1704)	田雯	1664	Vater von TIAN ZHONGYI (gest. 1761); Beamter	德州 (山东)
97	Tu Yuzhai	图裕斋	verm. TU MIN (bis um 1791)	图敏	1772	Prüfungskollege von Ji Yun (<i>huishi</i> , 1789)	满镶黄
98	Wang Huizhu	汪辉祖	WANG HUIZHU (1731 –1807)	名	1775	<i>mensheng</i> von Ji Yun	萧山 (浙江)
99	Wang Lanquan	王兰泉	WANG CHANG (1725–1806)	王昶	1754	<i>tongnian</i> von Ji Yun (<i>huishi</i>); von Lu Jianzeng (1690–1768) protegiert	青蒲 (江苏)
100	Wang Shouhe	汪守和	WANG SHOUHE	名	1796	<i>mensheng</i> von Ji Yun (<i>huishi</i>)	乐平 (江西)
101	Wang Xiaoyuan	汪晓园	WANG YONGXI (gest. 1782)	汪永锡	1754	<i>tongnian</i> von Ji Yun (<i>huishi</i>)	钱塘 (浙江)
102	Wang Zhongying	王仲颖	WANG ZHIRUI	王之锐		<i>mensheng</i> von LI GUANGDI (1642–1718)	安溪 (福建)
103	Wen Gong [Fu]	温公[福]	WENFU [FEIMO di] (gest. 1773)	温福 [费莫氏]		Beamter; Urumqi	满镶红
104	Wen Tieshan	温铁山	WENMIN	温敏	1745	Beamter	满正蓝
105	Wu Guanxian	吴冠贤	WU GUANXIAN	名		<i>mensheng</i> von Ji Yun; Beamter	
106	Wu Huishu	吴惠叔	WU HUI SHU (um 1762)	名		<i>mensheng</i> von Ji Yun	
107	Wu Lintang	吴林塘	WU ZHISHEN	吴至慎		Beamter; Vater von Ji Yuns <i>mensheng</i> WU ZHONGQIAO (vor 1800 gest.)	吴江 (江苏)
108	Wu Piaoyuan	吴朴园	WU SHIZHEN (18. Jh.)	吴世珍		Beamter, <i>Siku quanshu</i> -Mitarbeiter	花亭 (江苏)
109	Wu Yunyan	吴云岩	WU HONG (gest. 1764)	吴鸿	1751	Beamter	仁和 (浙江)

92				HX II: 112-36			207
93		LY III: 107-12					64 f.
94	LY I: 17, LY V: 198-6, HX I: 10, HX II: 96-20, HX III: 219-75, GW III: 139-28 d, GW IV: 198-34 b, LX V: 108-9, LX VI: 141-16	RS I: 19, RS II: 67-5		LY IV: 143-1, RS III: 165-43	LY V: 212-20, HX II: 139-63		44, 67, 103, 212
95		LY III: 126-31		HX III: 218-74, LX III: 65-11, LX V: 115-16 b			170 f.
96				LY I: 31, RS II: 67-5			166
97	GW II: 107-50			LX IV: 86-9			41
98	RS IV: 213-20 (aus dem <i>Zuozhi yaoyan</i>)						45
99	LY II: 76-29, LY IV: 155-13						15 (Tab.), 16, 20
100	LX III: 75-21 a						98
101	LX III: 73-19	LY IV: 173-31					188
102		GW I: 18					153 f.
103	RS IV: 228-35, GW II: 89-30 a, GW III: 122-11 b, GW III: 149-38, LX II: 35-5			RS II: 80-18, HX IV: 281-56, GW I: 50-44, GW III: 127-16, LX II: 37-7	LY III: 133-38, HX II: 83-7		21, 47, 75
104		LX IV: 90-13 a					103
105	RS IV: 234-41						64
106	LY VI: 259-12, RS III: 192-71, RS III: 193-72, HX I: 20, HX III: 147-3	HX IV: 282-57		LX III: 64-10, LX VI: 128-3	HX III: 220-76		124
107	RS III: 164-42, HX I: 31, HX I: 32, GW III: 135-24						64
108		RS III: 150-28 b					187 f.
109	GW IV: 176-12	RS III: 166-44			LX II: 51-22, LX VI: 128-3		99

110	Wu Zhongqiao	吴钟桥	WU ZHONGQIAO (stap vor 1800)	名	1760	mensheng von Ji Yun	吴江 (江苏)
111	Xu Jingxi	徐景熹	XU JINGXI	名	1739	Beamter	钱塘 (浙江)
112	Xu Nanjin	许南金	XU NANJIN (um 1715)	名			南皮 (湖北)
113	Yang Fengyuan	杨逢元[源]	(18. Jh.)			tongnian von Ji Yun; Urumqi	六安州 (江南)
114	Yang Wenchuan	杨汶川	YANG KEJING (gest. vor 1790)	杨可镜		Beamtenkollege von Ji Yuns Vater	
115	Ye Lüting	叶旅亭	verm. YE YIDONG (gest. 1750)	叶一栋	1736	Beamter	新建 (江西)
116	Yiyong gong Ming gong	毅勇公明公	MINGRUI (gest. 1768)	明瑞		militärischer Beamter	满镶黄
117	Yong gong [Ning]	永公	YONGNING (gest. um 1769)	永宁		Freund von Ji Yuns Onkel ZHANG JINGSHUO, militärischer Beamter; Urumqi (um 1770)	满洲旗
118	Yu Jin'ao	俞金鳌	YU JINAO (gest. 1793)	名	1742	Beamter; Xinjiang	天津 (直隶)
119	Yu Jun[qi]	俞君[祺]	YU JUNQI (18. Jh)	名		Privatsekretär von Ji Yun (Fujian, 1763)	钱塘 (浙江)
120	Yuan Zicai	袁子才	YUAN MEI (1716–1798)	袁枚	1739	Beamter und Literat	杭州 (浙江)
121	Yuyang shanren	渔羊山人	WANG SHIZHEN (1634 –1711)	王士禛	1676	Beamter und Dichter	新城 (山东)
122	Zha gong	札公	JALANGGA (gest. 1813)	札郎阿		Beamter	满镶白
123	Zhang Fucha	张浮槎	ZHANG JINGYUN (18. Jh.)	张景运		angeheiratet verwandt mit Ji Yun (gongsheng, 1777)	南皮 (湖北)
124	Zhang Wenhe	张文和	ZHANG TINGYU (1672–1755)	张廷玉	1700	Beamter [von LIU TONGXUN (1699–1773) 1741 offiziell kritisierte]	桐城 (安徽)
125	Zhang Yue	张铤	ZHANG YUE (18. Jh.)	名	1730	Schwiegervater von Ji Yuns tongnian GE YUAN (1738–1799)	清苑 (直隶)
126	Zhao Luquan	赵鹿泉	ZHAO YOU (1727–1800)	赵佑	1752	Privatsekretär von Ji Yun (Fujian, 1763)	仁和 (浙江)
127	Zhe Yulan	折遇兰	ZHE YULAN (18. Jh.)	名	1760	mensheng von Ji Yun (huishi)	阳曲 (山西)
128	Zhong Xinhu	鍾忻湖	ZHONG XINHU (18. Jh.)	名		Privatsekretär von Ji Yun (Fujian, 1763)	

110	LX IV: 95-18 (aus dem <i>Ruyuan xiaochuan</i>)				RS III: 164-42	45
111		LY VI: 271-25				187
112	LY VI: 255-9, RS I: 2					172
113			LY IV: 163-21, GW II: 106-49			45
114	HX IV: 242-17		HX IV: 253-28			62
115	HX II: 131-55	LY I: 20				205
116		LX I: 12 b				48
117	LY II: 81-34, GW IV: 211-47	RS II: 122-60 a, LY IV: 166-24			RS IV: 209-16	61, 88, 178 f.
118	LY III: 96-1					169
119	HX II: 127-51	HX I: 29				53
120			LY I: 30 (zum <i>Xin Qixie</i>), RS IV: 246-53, GW IV: 185-21			3, 24 f., 31, 45, 170, 216
121	LY VI: 277-31		LY II: 53-6, LY III: 132-37, HX I: 1 (Gedicht), HX III: 219-75, HX IV: 253-28 (Gedicht), LX V: 103-4 (als Yuan Ting)			44 f.
122	HX I: 45, GW II: 68-11 b		HX I: 13			192
123	LX I: 16					176
124		GW IV: 198-34 b				103
125		LY I: 43				188
126	LY V: 239-47 b, LX I: 1, LX I: 6, LX I: 21					53, 149
127	RS I: 1		GW III: 142-31			64
128	LY V: 203-11				HX I: 29	53

129	Zhu Tianmen	朱天门	ZHU CHENGXU (geb. 1675)	朱承煦		Lehrer von Ji Yun		益都 (山东)
130	Zhu Zhujun	朱竹君	ZHU YUN (1729–1781)	朱筠	1754	tongnian von Ji Yun (<i>huishi</i>); Initiator und Mitarbeiter des Siku quanshu		大兴 (顺天府)
131	Zhuang Benchun	庄本淳	ZHUANG PEIYIN (1723–1759)	庄培因	1754	tongnian von Ji Yun (<i>huishi</i>); Prüfungskollege (<i>huishi</i> , 1784)		武进 (江苏)
132	Zhuang Fanggeng	庄方耕	ZHUANG CUNYU (1719 – 1788)	庄存舆	1745	Bruder von ZHUANG PEIYIN (1723–1759)		武进 (江苏)
133	Zhuang Shushi	庄书石	ZHUANG ZHU (1690 – 1759)	庄柱	1727	Vater von ZHUANG PEIYIN (1723–1759)		武进 (江苏)
134	Zou Nianqiao	邹念乔	ZOU YIXIAO (gest. 1793)	邹奕孝	1757	Prüfungskollege (<i>huishi</i> , 1787 und 1789) von Ji Yun		金匱 (江苏)
135	Zou Xiaoshan	邹小山	ZOU YIGUI (1685–1772)	邹一桂	1727	Prüfer von Ji Yun (<i>huishi</i> , 1754)		无锡 (江苏)

129	LY V: 225-33, RS II: 110-48			RS I: 38-39		14 (Tab.), 178, 185
130				GW III: 138-27, LX VI: 128-3, LX VI: 134-9		15 (Tab.), 16, 25
131	LY III: 134-39					15 (Tab.), 98
132				LY III: 134-39		98 f.
133				LY III: 134-39		98
134				LX I: 13		49
135				LY II: 48-1 b		15 (Tab.), 102

Ich versichere an Eides Statt durch meine eigene Unterschrift, dass ich die eingereichte Arbeit selbständig und ohne fremde Hilfe angefertigt und alle Stellen, die wörtlich oder annähernd wörtlich aus Veröffentlichungen entnommen sind, als solche kenntlich gemacht und mich auch keiner anderen als der angegebenen Literatur bedient habe. Diese Versicherung bezieht sich auch auf die in der Arbeit verwendeten Zeichnungen, Skizzen, bildlichen Darstellungen und dergleichen.

Datum

Unterschrift